

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Processos Psicossociais

Cezar Nogueira Pontalti

**O FUTURO DE UMA (DES)ILUSÃO: considerações sobre a religião e a guerra no
capitalismo pela perspectiva psicanalítica**

Belo Horizonte

2020

Cezar Nogueira Pontalti

O FUTURO DE UMA (DES)ILUSÃO: considerações sobre a religião e a guerra no capitalismo pela perspectiva psicanalítica

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Área de concentração: Processos Psicossociais

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P811f Pontalti, Cezar Nogueira
O futuro de uma (des)ilusão: considerações sobre a religião e a guerra no capitalismo pela perspectiva psicanalítica / Cezar Nogueira Pontalti. Belo Horizonte, 2020.
166 f. : il.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Psicanálise. 3. Capitalismo. 4. Psicologia e religião. 5. Guerra. 6. Discursos, alocações, etc..I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2

Ficha catalográfica elaborada por Renata Diniz Guimarães de Oliveira - CRB 6/2646

Cezar Nogueira Pontalti

O FUTURO DE UMA (DES)ILUSÃO: considerações sobre a religião e a guerra no capitalismo pela perspectiva psicanalítica

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Área de concentração: Processos Psicossociais

Prof. Dr. Luis Flávio Silva Couto – PUC Minas (Orientador)

Profa. Dra. Ilka Franco Ferrari – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Alexandre Simões Ribeiro – UEMG (Banca Examinadora)

Prof. Dr. João César Fonseca – PUC Minas (Banca Examinadora Suplente)

Belo Horizonte, 20 de março de 2020



1945-2020

75 anos da libertação de Auschwitz

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, àqueles que tornaram possível a realização deste trabalho: minha família.

À minha mãe, Eliza Henriques Nogueira, por todo suporte nesta e em outras fases,
à minha avó, Sara de Lourdes Henriques Araújo,
à minha irmã, Amanda Nogueira Pontalti,
ao meu avô, Sebastião Edgar Nogueira, e
ao meu pai, Luis Rodolfo da Silva Pontalti, que sempre incentivou a realização deste desejo.

À minha prima, Vanessa Nogueira Buzogany, que, mesmo em meio aos seus compromissos, se prontificou em me auxiliar numa etapa deste trabalho.

Deixo um agradecimento especial ao Diego Eduardo de Souza Costa, colega da PUC Minas, sem o qual me depararia com dificuldades mais árduas para a viabilização desta pesquisa.

Aos professores e colegas da especialização em Teoria Psicanalítica da UNIFENAS, que, de algum modo, tiveram participação neste trabalho: prof. Silvio Memento, profa. Dra. Magali Milene Silva e João Carlos Domingues Júnior.

Ao prof. Dr. Luis Flávio Silva Couto, por toda atenção e dedicação na realização desta dissertação. Considero-me uma pessoa de sorte de tê-lo como orientador nesta trajetória.

Aos professores que me acompanharam na banca de qualificação e que novamente se dispuseram a participar da minha defesa: Alexandre Simões Ribeiro e Ilka Franco Ferrari, obrigado pelas críticas e pelos apontamentos que enriqueceram as discussões que aqui constam.

Ao prof. Dr. João César de Freitas Fonseca, pela disponibilidade de leitura do trabalho.

Por fim, à minha querida amiga e professora Leila Sueli Dutra de Paiva, por todo interesse e incentivo nesta construção.

Vamos à dissertação!

EPÍGRAFE

“Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro” (FREUD, [1926]/2014, p. 26).

RESUMO

Esta dissertação em psicanálise investiga e circunscreve alguns enredamentos do sujeito na cena social do capitalismo. A **metodologia** utilizada foi de revisão bibliográfica e obedeceu aos critérios de levantamento de dados teórico-qualitativos. Estabeleceu-se como **objetivo** deste trabalho, pela perspectiva psicanalítica, a validação de o sistema capitalista utilizar-se de artifícios similares à religião e à guerra em seu processo de organização e funcionalidade e, caso isso fosse confirmado, de teorizar sobre a forma como o faz. Para tal, definiu-se como **objetivos específicos** desta pesquisa: 1- Teorizar sobre o sistema capitalista a partir do pensamento freudiano; 2- Analisar a historicidade do capitalismo a partir da teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan; e 3- Discorrer sobre o Discurso do Capitalista conforme a conferência de Milão, a fim de descrever a conjuntura contemporânea do sistema. Respaldados no conceito de *Weltanschauung*, foi identificado, como **resultados**, que este é um importante operador conceitual na análise psicanalítica do campo social, apesar de, com o fundador da psicanálise, não foi possível observar a sua relação direta com o sistema capitalista. No entanto, pareando tal construção teórica com autores das ciências econômicas e sociais, foi possível verificar que o que se nomeia como “liberalismo”, “novo liberalismo” e “neoliberalismo” correspondem às *Weltanschauungen* próprias do capitalismo, que detêm, na forma institucional da empresa, o seu processo de massa subjacente. Todavia, esse levantamento se deu em uma perspectiva histórica, o que favoreceu a percepção de que, em fases anteriores do sistema, ocorria uma relação mais específica com a religião, chegando a operar, inclusive, dentro de uma religiosidade. O momento mais atual do capitalismo passou a ser regido por novos determinantes, assumindo características mais próximas à funcionalidade de uma guerra. A partir de tal construção histórica, foram analisadas algumas movimentações do sujeito na cena social capitalista, perpassando desde a passagem do Discurso do Mestre ao Discurso Universitário nos primórdios do sistema até a sua conjuntura nos dias atuais. Esta análise se mostrou árdua e complexa, sobretudo quando apresentado o Discurso do Capitalista de Milão. Este se apresentou com uma estrutura completamente condizente com a sociedade regida pela égide da produção e do consumo de massa. Entretanto, abriu possibilidades de discussões, que ainda se mantêm em aberto, a respeito de a contemporaneidade ser regida por uma outra estrutura discursiva, que foi nomeada como Discurso dos Mercados. Tal estrutura aparentou ser, num primeiro momento, compatível com alguns determinantes históricos identificados a partir do final do século XX. Este debate abriu duas importantes perspectivas: 1- Sobre as diferentes formas de violência e a desigualdade social no ordenamento social vigente, com os seus riscos específicos para parte das populações e de alguns profissionais; e 2- A validação da implementação do neoliberalismo na sociedade se dar por meio de um processo metafórico da guerra propriamente dita.

Palavras-chave: Psicanálise. Capitalismo. Religião. Guerra. Discurso.

ABSTRACT

The present dissertation in psychoanalysis investigates and circumscribes some subjects' entanglements in the social scene of capitalism. The **methodology** used was the literature review and fitted the criteria of theoretical and qualitative data analysis. The **objective** of this work, from a psychoanalytic perspective, was to establish the capitalism as a system which validates the use of similar artifices of religion and war in its process of organization and functionality and, if this was confirmed, to theorize about how it happens. Accordingly, the **specific objectives** of this research were defined as: 1- Theorize about the capitalist system from a Freudian theories perspective; 2- Analyze the historicity of capitalism based on the theory of radical discourses by Jacques Lacan; and 3- Discuss the Capitalist Discourse according to the Milan conference, in order to describe the contemporary conjuncture of the system. Supported by the concept of *Weltanschauung*, it was identified as **results** that this is an important conceptual operator in the psychoanalytic analysis of the social field, although, with the founder of psychoanalysis, it was not possible to observe its direct relation to the capitalist system. Nonetheless, by pairing this theoretical construction with authors from the economic and social sciences, it was verified that what is called "liberalism", "new liberalism" and "neoliberalism" correspond to the *Weltanschauungen* proper to capitalism, which they hold, in the institutional form of a company, its underlying mass process. Notwithstanding, this evaluation was from historical perspective, which favored the perception that, in previous phases of the system, there was a more specific relation with religion, even operating within a religiosity. The most present moment of capitalism started to be ruled by new determinants, assuming characteristics closer to the functionality of a war. Based on this historical perspective, some movements of the subject in the capitalist social scene were analyzed, ranging from the passage from the Discourse of the Master to the Discourse of the University in the early days of the system until its conjuncture today. This analysis proved to be arduous and complex, especially when the Discourse of the Capitalist of Milan was presented. This last Discourse introduced itself with a structure completely consistent with the society ruled by the aegis of mass production and consumption. However, it opened up possibilities for discussions, which still remain open, about the contemporary being ruled by another discursive structure, which was named as Discourse of Markets. This structure seemed, at first, to be compatible with some historical determinants identified from the end of the 20th century. This debate introduced two important perspectives: 1- On the different forms of violence and social inequality in the current social order, with its specific risks for part of the populations and some professionals; and 2- The validation of the implementation of neoliberalism in society takes place through a metaphorical process of the war itself.

Keywords: Psychoanalysis. Capitalism. Religion. War. Discourse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: PSICANÁLISE, RELIGIÃO, GUERRA E SISTEMA CAPITALISTA	15
1.1 Entre a psicanálise, a sociologia e a filosofia: a organização social dos seres humanos	16
<i>1.1.1 Animismo, Religião e Ciência: a questão da Weltanschauung</i>	<i>16</i>
<i>1.1.2 Religião, cultura e sociedade em Freud</i>	<i>23</i>
<i>1.1.3 O ordenamento social capitalista visto no século XX por Freud, Max Weber e Walter Benjamin</i>	<i>34</i>
1.2 O tempo passado e o tempo presente: entraves conceituais e a cena social do “neoliberalismo”	41
<i>1.2.1 Pluralidade conceitual do contemporâneo e delimitação teórica</i>	<i>41</i>
<i>1.2.2 Capitalismo, Liberalismo e Neoliberalismo</i>	<i>46</i>
<i>1.2.3 Liberalismo e neoliberalismo: razões do capitalismo</i>	<i>58</i>
1.3 O trabalho e a vinculação dos trabalhadores com a produção	65
<i>1.3.1 Modos de produção social</i>	<i>66</i>
<i>1.3.2 O capitalismo a partir de Freud</i>	<i>78</i>
CAPÍTULO 2: DE FREUD A LACAN	89
2.1 A teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan	89
<i>2.1.1 Discurso e posições discursivas</i>	<i>91</i>
<i>2.1.2 Os elementos do discurso</i>	<i>92</i>
<i>2.1.2.1 O significante mestre (S1) e o significante do saber (S2)</i>	<i>93</i>
<i>2.1.2.2 O sujeito e o objeto a</i>	<i>97</i>
<i>2.1.3 Os quatro discursos radicais</i>	<i>108</i>
<i>2.1.3.1 O Discurso do Mestre</i>	<i>109</i>
<i>2.1.3.2 Discurso da Histórica</i>	<i>111</i>
<i>2.1.3.3 Discurso do Analista</i>	<i>112</i>
<i>2.1.3.4 Discurso da Universidade</i>	<i>113</i>
2.2 As posições do sujeito no capitalismo	115
<i>2.2.1 Entre a religião e o capitalismo: do Discurso do Mestre ao Universitário</i>	<i>116</i>

CAPÍTULO 3: CONJUNTURA DO CAPITALISMO E O DISCURSO DO CAPITALISTA DE MILÃO	124
3.1 A cena social e histórica do capitalismo e o Discurso do Capitalista de Milão	124
3.1.1 <i>O (segundo) Discurso do Capitalista e o capitalismo contemporâneo</i>	133
3.1.2 <i>O presente e o futuro de uma (des)ilusão</i>	142
4 CONCLUSÃO	154
5 REFERÊNCIAS	161

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa consiste em um estudo teórico-qualitativo e foi realizada na perspectiva da “investigação em psicanálise”. Isso significa que, a partir do tema proposto e da bibliografia levantada, alguns pontos foram apresentados e interpretados, a fim de elucidar aspectos relevantes para a teoria e clínica psicanalítica.

A iniciativa desta investigação advém do testemunho e da experiência prática deste autor em uma consultoria especializada em Recursos Humanos na área de Treinamento e Desenvolvimento Corporativo. O trabalho realizado neste contexto tinha como propósito o atendimento às demandas empresariais que visavam, principalmente, à adequação de funcionários às suas respectivas culturas organizacionais, bem como aos moldes de interação humana que pudessem aperfeiçoar a produtividade empresarial.

A consultoria em que este autor trabalhava não se configurava como uma “empresa grande”, já que era composta por uma equipe pequena, formada por oito pessoas: quatro sócios (dois formados em Administração de Empresas, um em Economia e um em Psicologia), três Analistas de Recursos Humanos (dois formados em Administração de Empresas e um em Psicologia) e uma auxiliar de serviços de limpeza. Por outro lado, apesar de ser pequena no que tange ao número de pessoas, sua expressividade no mercado pode ser considerada significativa, uma vez que era realizada uma série de intervenções com os mais variados públicos dos diversos níveis hierárquicos de muitas empresas de médio e grande portes, nacionais e multinacionais, situadas no território nacional e, eventualmente, no exterior.

As “empresas clientes” da consultoria representam grandes marcas dos mercados nacional e internacional, cuja abrangência no cenário econômico do Brasil é muito ampla tanto pelo número de funcionários que elas possuem quanto pela quantidade de consumidores que seus produtos e serviços agregam. Elas se situam nos mais diversos segmentos do mercado, como, por exemplo: infraestrutura pesada de grande porte, moda, banco, mercado financeiro, seguradoras, alimentos, refratários, indústria farmacêutica, materiais de construção, indústria petroquímica, educação, logística portuária e mobilidade urbana dentre outras.

A consultoria sempre era convocada para atender às demandas de empresas que, a partir dos diagnósticos da área de Recursos Humanos (RH), identificavam, junto às lideranças empresariais, empecilhos comportamentais apresentados pelos colaboradores, os quais, sob a ótica destes, não atingiam o melhor desempenho organizacional possível. Chamou atenção foi o fato de, independentemente de qual fosse a empresa e seu respectivo segmento de mercado, o linguajar e as queixas desses líderes empresariais serem recorrentemente comuns.

A respeito desses “jargões” do alto escalão empresarial, era muito comum ouvir em reuniões estratégicas: “Precisamos atacar determinado segmento do mercado”, ou “Aquele área está dominada pela concorrência. Precisamos expandir nossa marca por aquele território”, ou, também, “Nosso alvo é dominar determinado público” (consumidores) e, ainda mais, “Vamos avançar dentro deste segmento e fincar nossa bandeira”. Sobre as queixas que esses líderes realizavam a respeito dos colaboradores, salientam-se: dificuldades de se trabalhar em equipe; falta de eficiência na comunicação entre eles; ausência de foco em objetivos, metas e resultados; não “vestir a camisa da empresa”; pouca atitude de liderança; e proatividade dentre outras.

Se, por um lado, a formalidade das reuniões com o empresariado destacava a possibilidade de intervenção face a esses pontos, por outro, a ausência do enquadre formal nas conversas de corredores com os líderes empresariais, profissionais de RH e demais funcionários denunciava outro aspecto pertinente à condição de mal-estar de muitas pessoas em tais organizações. Era recorrente encontrar profissionais que se queixavam de excesso de cansaço, estresse e desgaste mental. Além disso, percebia-se, também, que alguns relatavam sofrer assédio moral (e eventualmente sexual), este que aparentava representar uma modalidade de violência própria da cena corporativa.

A experiência demonstrou que as queixas do empresariado eram recorrentes independente da empresa e do segmento de mercado em que uma organização se situa, além de abarcar frequentemente um alto índice de insatisfação e sofrimento do trabalhador no cenário corporativo, seja pelas questões da própria carga de trabalho, seja por aquilo que aparentava ser a violência própria desse contexto, que advém das relações entre as pessoas no ambiente de trabalho.

Contudo, mesmo face às diversas insatisfações, a decisão de um trabalhador interromper seu vínculo com determinada empresa não era simples, pois essa atitude poderia implicar o desemprego, no qual a pessoa encontraria uma condição de desamparo financeiro e de dificuldade de recolocação no mercado, haja vista a recessão econômica que começava no Brasil. O mais comum era, apesar dos diversos mal-estares, encontrar funcionários em sofrimento que se mantinham assíduos com o trabalho, ao passo que estes, também, se mostravam temerosos quanto ao seu futuro.

Desse modo, considerando tanto o linguajar utilizado pelas lideranças empresariais quanto à assiduidade dos trabalhadores com as atividades laborais mesmo em condição de grande insatisfação, levantamos a seguinte questão problema para a investigação: seria possível, a partir da psicanálise, identificar na funcionalidade do mundo do trabalho algo que poderia ter similaridade com aquilo que se identifica mais claramente nas guerras e na religião?

Aquelas expressões de jargão dos líderes empresariais sugeriram uma similaridade com o que seria próprio aos exércitos em situação de guerra. Ademais, a assiduidade dos colaboradores para com o trabalho em meio às grandes insatisfações deu a ideia de que algo do mundo do trabalho poderia ser semelhante às penitências, características típicas do funcionamento religioso.

A fim de responder a essa questão, estabelecemos como objetivo geral desta pesquisa a validação de o mundo do trabalho abranger aspectos similares aos dos exércitos e das religiões em sua funcionalidade, à medida que, se tal hipótese fosse validada, delimitar alguns pontos sobre a forma como isso procede. A partir de tal finalidade, estabelecemos os objetivos específicos desta pesquisa, sendo que cada qual deu origem a um capítulo da dissertação.

O primeiro objetivo específico deste trabalho foi teorizar sobre o sistema capitalista a partir do pensamento de Sigmund Freud. Dessa maneira, estabelecemos o primeiro capítulo da dissertação com uma leitura dos “textos sociais” freudianos em articulação com autores de outros campos do conhecimento que pudessem fundamentar sobre a funcionalidade do sistema capitalista em uma perspectiva social e histórica. Após tal aproximação, tivemos condições de teorizar à luz da psicanálise sobre o capitalismo, já identificando aspectos que aproximam a guerra e a religião da conjuntura funcional do sistema.

O segundo objetivo específico deste trabalho visava à análise de algumas movimentações que o sujeito realizou na historicidade do capitalismo a partir da teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan. Nesse sentido, o segundo capítulo da dissertação consistiu na apresentação dessa teorização do psicanalista francês, que subsidiou a leitura dos principais fenômenos históricos identificados no primeiro capítulo da dissertação. Contudo, com este suporte teórico, conseguimos um rico material para se pensar em algumas movimentações que o sujeito realizou em um período que se refere desde os tempos feudais até aproximadamente a década de 1980, etapa em que o sistema capitalista, já vitorioso e imperativo, passou por uma completa reconfiguração.

Por fim, o terceiro objetivo específico pretendeu apresentar o Discurso do Capitalista de Jacques Lacan conforme expresso na conferência de Milão em 1972. Isso foi feito, a fim de verificar se essa estrutura poderia corresponder a um operador para a leitura da conjuntura do capitalismo após 1980, período não contemplado no capítulo anterior. Sendo assim, o terceiro capítulo da dissertação consistiu na apresentação de tal discurso, com uma sequência de análises que pudessem descrever o funcionamento do sistema capitalista no período em questão até os dias atuais.

Em “Função e campo da fala e da linguagem”, conferência realizada em 1953 direcionada aos psicanalistas, Lacan [1953]/(1998, p. 322) apontou a importância de a psicanálise alcançar as especificidades que se referem às subjetividades de cada período histórico: “Que antes renuncie a isso [à psicanálise], portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. Essa frase provocativa nos auxiliou a justificar esta pesquisa, já que, na conjuntura atual do capitalismo, a forma institucional da empresa apresenta grande importância tanto por se configurar como um terreno prático de trabalho das pessoas quanto pela produção de narrativas sociais que se manifestam tanto na publicidade como no consumo de seus produtos e serviços. Nesse sentido, o estudo desse campo se mostrou relevante à psicanálise, pois tais aspectos podem surgir como variáveis que implicam as direções de tratamento na clínica, seja ela singular ou social.

A partir do tema proposto, pesquisamos, em diversas plataformas nacionais, descritores que pudessem nos oferecer material com a produção de pesquisas nessa área. No que se refere à psicanálise, encontramos uma série de estudos críticos ao sistema capitalista. No entanto, raramente eles enfatizam a importância da forma instrucional da empresa no laço social contemporâneo e tão pouco articulam as peculiaridades do capitalismo com a religião e a guerra. Desse modo, esta pesquisa se circunscreveu no hiato da produção de conhecimento dentro da temática, que se comprovou como assunto urgente dadas as graves consequências sociais que puderam ser identificadas.

CAPÍTULO 1: PSICANÁLISE, RELIGIÃO, GUERRA E SISTEMA CAPITALISTA

Este capítulo tem por objetivo teorizar sobre o sistema capitalista a partir do pensamento de Sigmund Freud. Considerando, sobretudo, os seus “textos sociais”, foi possível identificar que a análise social realizada pelo psicanalista atribui importante lugar ao conceito de *Weltanschauung*, que perpassa pelo funcionamento das edificações das visões de mundo nos povos primitivos, na religião, na ciência, na filosofia, nas artes e até mesmo na economia, principalmente no que se refere ao socialismo. Todavia, no que diz respeito ao capitalismo propriamente dito, não encontramos uma menção direta que o articula à *Weltanschauung*, por mais que o fundador da psicanálise tenha exercido críticas diretas ao sistema de distribuição de bens de seu tempo histórico.

Se, por um lado, a noção de *Weltanschauung* nos ofereceu auxílio para a compreensão da análise social no pensamento freudiano, as teorizações a respeito da “psicologia das massas” também nos embasaram nesse sentido, principalmente quando estabelecida uma aproximação da psicanálise com outras áreas do conhecimento, como a sociologia/economia e a filosofia. Na esteira de Freud, as denominadas “massas artificiais” foram analisadas a partir do funcionamento da Igreja e do Exército, ao passo que Max Weber [1920]/(2004), em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, identificou o processo de massa próprio do capitalismo desde sua gênese e que seria possível localizá-lo na relação entre as religiões católicas e protestantes com algumas instituições específicas: as empresas.

Na medida em que desde à gênese do sistema capitalista foi identificada uma determinação da sua conjuntura em função das religiões, trouxemos ao escopo teórico desta pesquisa o pensamento de Walter Benjamin [1921]/(2013) em “O capitalismo como religião”. O filósofo frankfurtiano descreveu os aspectos que caracterizam o funcionamento do sistema em uma similaridade com a religião, questão extremamente relevante ao nosso problema de pesquisa.

O sistema capitalista, propriamente dito, se mostrou como um operador conceitual fundamental neste trabalho. Coube a nós, portanto, defini-lo. Nós o fizemos na perspectiva de Emery Kay Hunt e Mark Lautznheiser (2013) no livro “A história do pensamento econômico”. A definição desses autores nos impôs grandes desafios, já que tal conceituação atribuiu ao sistema capitalista três pontos de definição, quais sejam: os modos de produção social, a propriedade privada e a disposição das forças de trabalho em mercados.

Nessa perspectiva, foi necessário estabelecer um embasamento teórico e conceitual, dentro de uma perspectiva histórica, para cada um desses pontos. Realizamos tal fundamentação

com o suporte de Idalberto Chiavenato (2003) no livro “Introdução à Teoria Geral da Administração”, de Ève Boltanski e Luc Chiapello (2009) em “O novo espírito do capitalismo”, de Pierre Dardot e Christian Laval (2016) em “A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal” e de Giovanni Alves (2011) em “Trabalho e subjetividade: o espírito do Toyotismo na era do capitalismo manipulatório”.

Toda essa leitura compôs um campo de intensa densidade conceitual, fazendo com que este capítulo se apresente como o momento mais árduo da dissertação. Esse fato pode ser percebido tanto pela extensão desta etapa do texto quanto pela diversidade de assuntos que são aqui aproximados. Entretanto, esse esforço não foi em vão. Por um lado, a partir do material levantado, foi possível cumprir o objetivo específico a que se refere este capítulo: realizar uma leitura do capitalismo a partir do pensamento de Freud, identificando, inclusive, algumas correlações entre a religião, a guerra e o sistema capitalista. Por outro, a construção histórica que realizamos neste momento da pesquisa fundamentou uma base conceitual que foi retomada em sua historicidade nos capítulos seguintes deste trabalho.

1.1 Entre a psicanálise, a sociologia e a filosofia: a organização social dos seres humanos

Esta seção apresenta uma leitura ampla dos “textos sociais” freudianos, a fim de pará-la com algumas proposições de Max Weber e Walter Benjamin. Tal articulação se deu, principalmente, com base nos seguintes textos do fundador da psicanálise: “Novas conferências introdutórias da psicanálise”, de 1933; “Atos obsessivos e práticas religiosas”, de 1907; “Totem e Tabu”, de 1912; “Psicologia das massas e análise do eu”, de 1921; “O futuro de uma ilusão”, de 1927; e “O mal-estar na civilização”, de 1930. Escolhemos tais textos por acreditarmos que todos eles permitem uma ampla compreensão a respeito do pensamento social de Sigmund Freud.

1.1.1 Animismo, Religião e Ciência: a questão da Weltanschauung

Nas “Novas conferências introdutórias da psicanálise”, Freud [1933]/(2010) explanou, na conferência 35, intitulada “Acerca de uma visão de mundo”, sobre as diferentes visões de mundo presentes na humanidade, elencando aquelas que seriam as mais significativas na dinâmica da civilização. Tal conferência teve como alvo discutir a respeito de uma questão cara à transmissão da psicanálise, qual seja: se ela leva a alguma visão de mundo, uma *Weltanschauung*, e, em caso afirmativo, qual seria.

Em “Desamparo, horror e sublimação”, Joel Birman (1997, p. 78, grifos do autor) afirmou que a *Weltanschauung* no discurso freudiano corresponde justamente às visões de mundo, que “seria uma interpretação do cosmo e do mundo marcada pelo *valor da totalidade*. A pretensão *totalizante* seria uma marca distintiva na construção empreendida pela visão de mundo”. Sendo assim, a *Weltanschauung* se edificaria sem deixar nada de fora de sua constituição, produzindo sentidos totais a respeito do mundo e do universo, sem abarcar nessa formação de sentidos as inevitáveis falhas que se evidenciam no campo do real.

Ao longo das “Novas conferências introdutórias da psicanálise”, Freud (1933, p. 354) realizou uma análise crítica da construção das visões de mundo na religião, na filosofia e na própria ciência. Sobre essa última, percebia um aspecto positivo no fato de sua *Weltanschauung* dar ênfase ao mundo externo objetivo, mas que, em contrapartida, traria o lado negativo da aceitação pacífica para com a verdade que se apresenta, além de não considerar as ilusões humanas como fatores determinantes nos fenômenos mundanos. Apenas ao final do referido texto, o autor articulou a questão da *Weltanschauung* de forma mais direta com a psicanálise, afirmando que ela não precisa de uma visão de mundo e que sua tarefa se distancia dessa construção. Segundo suas palavras:

A psicanálise não é capaz, penso eu, de criar uma visão de mundo que lhe seja própria. Ela não necessita de uma, é parte da ciência e pode-se filiar à visão de mundo científica. Mas dificilmente esta mereceria um nome assim grandioso, pois não contempla tudo, é demasiado incompleta, não reivindica ser totalmente coesa e construir um sistema. (FREUD, 1933, p. 354).

Dessa maneira, a psicanálise não se compromete em fundamentar uma visão de mundo própria e, seja por questão de negligência ou pelo fato de a ciência não levar em consideração devidamente a influência do psíquico nos processos de construção de conhecimento, a “ciência do inconsciente” seria afastada de sua visão de mundo naquela época mesmo que com ela pudesse ser de algum modo aproximada. Já em relação à visão de mundo religiosa, esta foi tomada por Freud (1933, p. 325) como “um inimigo sério” não apenas da ciência, mas da psicanálise, porque seus fundamentos e preceitos se constituem por um sistema de crenças demasiadamente baseado nas ilusões, que convocam os fiéis a uma posição de reedição de algo do infantil.

Segundo Freud (1933), as religiões ensinam que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de seu criador: Deus. Essa concepção acaba por colocar a criação em uma posição inferior, pois, dessa forma, seu criador seria um humano com seus atributos engrandecidos, como, por exemplo, no poder, na força e na sabedoria. Deus seria, na realidade, “um idealizado

super-humano”. (FREUD, 1933, p. 328), que foi reconhecido e posto na posição de Pai. A partir do aporte psicanalítico, foi possível identificar que a materialização da imagem de Deus se constituiu em uma equivalência direta com o pai edípico, aquele que, em dado momento da infância, era percebido pela criança como grandioso.

Nas palavras do psicanalista, “O homem religioso imagina a criação do mundo como a própria origem” (FREUD, 1933, p. 328), o que nos permite afirmar, na perspectiva freudiana, que a cena religiosa reedita a trama infantil fundamental: o Complexo de Édipo. E é justamente nessa reedição que as concepções sobre as visões de mundo da religião se estabelecem aos humanos. Pois, assim como o pai um dia protegeu e ofereceu consolo e garantias ao filho vulnerável, frágil e desamparado, além de lhe impor severas exigências éticas, ao se tornar adulto, a posição de desamparo não foi totalmente perdida. Por mais que, enquanto adulto, esteja maior e mais forte, o desamparo se sustentou face aos perigos reais da vida, e seu pai, não mais tão grandioso, mas dotado de falhas, não seria mais capaz de suprir o seu lugar desamparado. Esta posição em relação ao desamparo na vida adulta, que reedita algo do infantil, é o que, segundo Freud (1933), justifica e sustenta a crença em Deus. Como ele próprio diz:

Por isso, retorna à imagem do pai que guarda da infância, quando ele era tão superestimado, elevando-o à divindade e o situando no presente da realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam sua crença em Deus. (FREUD, 1933, p. 329).

Nesse sentido, Freud (1933) evidenciou os aspectos individual e adulto da vinculação do indivíduo com a religião, apresentando-a como sustentada no desamparo e na necessidade de proteção do pai enquanto uma figura onipotente. Isso remete à ordem do infantil e, portanto, do não inato – daquilo que foi estabelecido em algum momento da história individual do religioso. O curioso disso é que, no pensamento freudiano, a religião não é tomada enquanto um fenômeno natural do ser humano, mas, sim, estabelecido por alguma circunstância da história, seja ela individual, ou até mesmo em um sentido social ampliado, da própria humanidade.

Em “Atos obsessivos e práticas religiosas”, Freud [1907]/(2015, p. 312) propôs uma analogia entre a neurose obsessiva e a religiosidade, demarcando a condição patológica “como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”. A coincidência principal dessa correlação reside justamente na renúncia das pulsões, que viria encontrar nos cerimoniais o seu apaziguamento, mediante substituições via deslocamento. Contudo, para Freud (1907, p. 302), a manifestação destas ações ritualísticas possui características muito claras, entre as quais a de ocultar uma angústia insuportável, que só deixa

de ser sentida através de “pequenos acréscimos, restrições, medidas, arranjos que são realizados em certas condições de forma sempre igual ou com variações metódicas”.

Esta angústia insuportável que surge quando ocorre a não realização do cerimonial, tomado também como ato sagrado, é justamente aquilo que faz com que a neurose obsessiva possa se aproximar da religião. À medida que esse tipo de neurose é marcado pelas proibições e impedimentos, sua estruturação se dá com base no sentimento de culpa, que, por um lado, subjaz às satisfações de determinadas pulsões e, por outro, teme que determinada punição possa ocorrer no caso do encontro de sua satisfação. De acordo com Freud (1907, p. 308), o cerimonial tem “início como ato de defesa ou de garantia, medida de proteção”, características que seriam identificadas também nas religiões. A partir de seus cerimoniais, elas procuram estabelecer uma relação de valores o mais próximo possível à originalidade; ou seja, estabelecem rituais que remetem à origem de cada parte de sua construção.

A este retorno ao original a que os rituais remetem, Freud [1912]/(2012) teorizou em “Totem e Tabu”. É importante salientarmos que esse texto remete a controvérsias tanto no campo psicanalítico quanto fora dele. Sérgio Nazar David (2003, p. 38), estudioso contemporâneo da interlocução do pensamento freudiano com a religião, afirma, em “Freud e a Religião”, que “especialistas em história das religiões e em antropologia apontam, em Totem e Tabu, erros e interpretações equivocadas” mesmo que ela seja “considerada uma das obras capitais de Freud”. Lacan [1969-1970]/(1992, p. 104), inclusive, na lição “VII, Édipo e Moisés e o pai da horda”, do “Seminário 17, O avesso da psicanálise”, define o texto freudiano em questão como “meio torto”, pois o autor teria apresentado um esforço excessivo em afirmar que a história foi de fato tal qual ele discorreu naquela obra. No entanto, direcionamos a ele nossa leitura para identificarmos, em Freud, os aspectos que foram apontados como pertinentes ao desenvolvimento da organização social dos seres humanos e suas visões de mundo, em especial no que tange à origem da religião e as suas “originalidades”.

“Totem e Tabu” foi dividido em quatro ensaios: I- “O horror ao incesto”, II- “O tabu e ambivalência dos sentimentos”, III- “Animismo, magia e onipotência dos pensamentos” e IV- “O retorno do totemismo na infância”. Não iremos nos aprofundar em todas as discussões realizadas nessa obra. Daremos atenção inicialmente a alguns pontos do terceiro e quarto ensaios, nos quais foram apresentadas, respectivamente, as etapas de desenvolvimento das concepções de mundo da humanidade em sua correlação com o desenvolvimento libidinal infantil e a origem da religião e da moralidade. Esta leitura possui a finalidade de problematizar a organização social dos homens e suas transformações que abarcam diferentes visões de mundo.

Na concepção de Freud (1912), existiram três grandes etapas de desenvolvimento das concepções de visão de mundo da humanidade, sendo que, cada qual, estabeleceu características específicas no que se refere à relação do indivíduo com os eventos mundanos. A primeira etapa do desenvolvimento da humanidade advém de um tempo quando não existia religião, cujos agentes de sua construção eram os povos primitivos. Tal período foi denominado como animismo. Esse período antecedeu a fase religiosa, que seria, então, sucedida pela científica:

No curso dos tempos, a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, o animismo, é talvez a mais conseqüente e exaustiva, a que explica de maneira cabal a natureza do mundo. Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. (FREUD, 1912, p. 124).

O animismo é “a doutrina das almas, no seu sentido mais amplo, a dos espíritos em geral”. (FREUD, 1912, p. 121). Diz respeito a um período quando os povos acreditavam em seres espirituais, bons e maus, os quais eram tidos como causa dos diversos fenômenos naturais. Além disso, existia, também, a crença de que cada ser humano possuía uma alma, que tinha no corpo a sua morada, mas com a possibilidade de se elevar e migrar para outros lugares ou para outros seres humanos. A técnica do povo animista, a fim de assenhorar-se dos espíritos, era o feitiço e a magia. A primeira é “a arte de influenciar os espíritos, tratando-os como os seres humanos em circunstâncias iguais, isto é, [...], submetendo-os à nossa vontade” (FREUD, 1912, p. 125-126). A segunda ignora os espíritos e visa, sobretudo, a “submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos do mundo e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos”. (FREUD, 1912, p. 126).

Freud (1912) enfatiza a magia em detrimento do feitiço na sua análise e utiliza uma série de exemplos sobre dois grupos de ações mágicas que se apresentavam enquanto aquelas mais elevadas dos povos primitivos: as magias para obtenção de chuva e as de fertilidade do solo. As tribos tentavam “imitar” tais fenômenos, com o intuito de garantir sua ocorrência. No caso da chuva, cerimoniais de derramamentos de água com uma peneira simulariam um evento que viria a garantir que chovesse. Já sobre a fertilidade do solo, as relações sexuais poderiam assegurá-las, dando o devido cuidado às relações incestuosas, que afetariam negativamente o solo e as colheitas.

A marca fundamental do animismo, que destacamos, reside no fato de os cerimoniais de magia terem se dado na crença fundamental de que um determinado ideal coincide com o evento real. Isto é, à medida que o homem primitivo simulava a chuva peneirando a água, ele

se assegurava de que a chuva aconteceria de fato. Nas palavras de Freud (1912, p. 130), na visão de mundo dos povos primitivos animismo existe uma “semelhança entre ato realizado e evento esperado”, o que legitima uma natureza de teoria psicológica para essa etapa da humanidade. Nessa fase, foram os pensamentos e os desejos que procuraram realizar um determinado controle sobre as coisas e a natureza.

A partir desta correlação direta entre pensamento ou desejo e evento da realidade, o período animista foi marcado, segundo Freud (1912, p. 136), pela “onipotência dos pensamentos”. Ou seja, nesse estágio, o ser humano tentava impor na realidade as leis que governavam a vida mental. A esse respeito, Freud (1912) identificou uma similaridade entre o animismo com o autoerotismo e o narcisismo, correlacionando tal etapa do desenvolvimento de visões de mundo da humanidade com a fase narcísica do desenvolvimento infantil.

Esse aspecto diverge da fase posterior à animista, a etapa religiosa, pois esta coincidiria com aquela de eleição do objeto no campo do desenvolvimento infantil. No ensaio IV de “Totem e Tabu”, Freud (1912) recapitulou as bases do totemismo e afirmou que, com o parricídio, o totem assumiu equivalência com o pai, cuja figura instaurou à pessoa uma relação de ambivalência de sentimentos, tomada por adorações, renúncias e privações. A partir do estabelecimento deste Outro, adotando termos lacanianos, o medo passou a ter lugar de suma importância no balizamento da conduta humana, ao passo que o sentimento de culpa denunciou o conflito dessa relação ambivalente que se estabeleceu.

O mais relevante que destacamos aqui reside no fato de que, na transição do animismo para a religião, as relações deixariam de ser governadas por uma onipotência de pensamentos, mas trazendo ao circuito relacional um Outro, que, no primado religioso, passou a ser nomeado como Deus-Pai e dotado de expectativas para com o indivíduo. Desse modo, Freud (1912, p. 142) correlacionou diretamente as mudanças de visões de mundo na história da humanidade com o desenvolvimento libidinal infantil. O psicanalista sintetiza bem essa ideia:

Então, a fase animista corresponde tanto cronologicamente como em termos de conteúdo ao narcisismo; a fase religiosa, ao estágio de eleição de objeto, caracterizado pela ligação aos pais; e a fase científica tem sua plena contrapartida no estado maduro do indivíduo que renunciou ao princípio do prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade (FREUD, 1912, p. 142).

Com essa leitura de “Totem e Tabu”, fica claro que, para Freud (1912), a visão de mundo religiosa teve sua origem a partir de uma posição infantilizada, que encontraria em um primado científico a sua maturidade. Mas vale ressaltar que, no texto de 1912, foram discutidas as origens das primeiras formas de organização social dos homens, na qual a religião se apresentou

enquanto um estágio digno de representar uma das três grandes visões de mundo da história humana.

No entanto, acerca da própria religião, quinze (15) anos mais tarde, em “O futuro de uma ilusão”, Freud [1927]/(2014) procurou analisar não a sua origem, mas sua implicação na cultura presente; ou seja, na forma como ela se apresentava e se estruturava e os efeitos que gerava na civilização do seu próprio tempo: a primeira metade do século XX. E será nesse campo teórico que iremos adentrar. Temos a finalidade de percorrer os caminhos significativos das questões sociais no pensamento freudiano, que em sua obra acabam por perpassar pela religião. Esse material, no decorrer deste trabalho, oferecerá uma base teórica significativa para que sejam realizadas interlocuções com outros autores ou fenômenos sociais e suas respectivas análises.

Isso posto, é primordial ressaltar que este salto de quinze (15) anos na leitura de Freud não pode se dar de modo simples e direto, já que uma série de textos produzidos nesse período vieram reorientar e reorganizar a teoria psicanalítica. Ilustramos alguns exemplos, a começar por “Introdução ao narcisismo”, de 1914, os ensaios sobre metapsicologia, compostos principalmente pelos textos “Os instintos e seus destinos”, “A repressão” e “O inconsciente”, todos de 1915. Além desses, é mister considerarmos, também, a introdução da noção da compulsão à repetição em “Além do princípio do prazer”, de 1920, e a elaboração da segunda tópica em “O eu e o Id”, de 1923.

É válido enfatizarmos sobre um ponto que Freud [1914]/(2010) desenvolveu em “Introdução ao narcisismo”, quando, em seu terceiro ensaio, discorreu sobre o surgimento do ideal no eu como a condição necessária para a repressão e seu estabelecimento como elemento substituto do narcisismo de fases anteriores do desenvolvimento. Nesse texto, a formação do ideal de eu foi diferenciada da sublimação. Enquanto essa última consiste em um processo em que a libido é deslocada da meta original e se lança à outra diversa da sexual, a formação dos ideais envolve o objeto, elevando-o ou superestimando-o quanto à sua percepção em detrimento da sua própria natureza.

A idealização e a sublimação não podem ser confundidas, pois, por mais que segunda possa ter alguma correlação com a primeira, os ideais aumentam as exigências do eu, favorecendo condições ótimas para a repressão; já os deslocamentos da libido, por sua vez, não a ocasionam necessariamente. O papel da repressão na questão dos ideais é fundamental e inviabiliza formas de satisfação pelas vias do objeto, o que remete às satisfações de fontes narcísicas e em uma posição de onipotência.

Freud (1914) disse que a compreensão dos ideais é imprescindível para se pensar a psicologia das massas por ele ser o ponto de ligação entre o indivíduo com o social, seja pelos laços familiares, de classe ou até mesmo de uma nação. “O ideal de Eu deixou em condições difíceis a satisfação libidinal dos objetos na medida em que seu censor rejeita parte deles como intolerável. Quando um ideal não se desenvolveu, a tendência sexual aparece inalterada na personalidade, como perversão” (FREUD, 1914, p. 48). Essa questão será retomada mais à frente para pensarmos sobre a conjuntura social do neoliberalismo. Quais são os ideais neoliberais? Eles de fato existem? Se existem, como operam atualmente? Quais os seus efeitos? Tocaremos nessas questões durante a dissertação. De todo modo, ancorados na questão dos ideais, entremos em um texto que teve como matéria de investigação específica àqueles religiosos, que, como veremos, nos auxiliarão não apenas na compreensão da religião, mas também de outros contextos sociais.

1.1.2 Religião, cultura e sociedade em Freud

Em “O futuro de uma ilusão”, antes de tratar dos ideais religiosos propriamente ditos, Freud (1927) promoveu uma discussão dentro do conceito de cultura em um sentido amplo, no qual discorreu sobre o ordenamento social vigente à sua época. Inicialmente, o psicanalista, em seus próprios termos, se recusou a distinguir o termo cultura de civilização e a descreveu como constituída por dois aspectos. O primeiro, composto por “todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar as forças da natureza e dela extrair os bens necessários para a satisfação das necessidades humanas (FREUD, 1927, p. 233); e o segundo, constituído pelas instituições que regulamentam as relações dos seres humanos entre si, sobretudo no que se refere à distribuição dos bens disponíveis.

Para Freud (1927), ambos os aspectos constituintes da cultura não são separados e independentes entre si; pelo contrário, são interligados. Isso se deve tanto pela capacidade de satisfação pulsional que determinados bens podem oferecer, além de que também existe a possibilidade de o próprio indivíduo ser colocado na posição de um bem, seja por ser ele um trabalhador, explorado em sua força de trabalho, ou quando ele é posto como objeto sexual de uma outra pessoa. Todavia, uma das questões que torna os dois aspectos da cultura como algo imbricado, no pensamento freudiano, é “porque todo indivíduo é um inimigo da cultura” (FREUD, 1927, p. 234).

A partir dessa afirmação, Freud (1927, p. 234) diz que a cultura deve ser protegida do indivíduo e que “todos seus regulamentos, instituições e decretos são postos à serviço desta

tarefa” não apenas no sentido de produzir distribuição de bens, mas para manter sua organização, resguardando-a dos impulsos hostis do homem, os quais poderiam ser utilizados para sua aniquilação. Desse modo, formas de uso de poder e coação foram apontadas enquanto meios de manutenção da cultura, porém não seriam a ela inerentes, “mas determinadas pelas imperfeições das formas culturais até agora desenvolvidas” (FREUD, 1927, p. 234).

Se o poder e a coação foram apresentados enquanto meios de manutenção cultural nas instituições sociais, eles não foram os únicos. Tão importante quanto estes, a estratificação social, na qual há um domínio das massas por uma minoria, também seria um ponto crucial para a perenidade da cultura. Segundo Freud (1927, p. 236), as massas, que coincidem com os mais desfavorecidos pelo sistema de distribuição de bens, são “ignaras e indolentes, não gostam de renunciar aos instintos”. Elas não o fazem a partir dos argumentos, todavia apenas em caso da utilização da coação ou a partir da influência daqueles que são por elas reconhecidos como líderes. Estes que teriam a capacidade de inspirar iniciativa ao trabalho e às privações que a vida em sociedade implica. Dessa maneira, no pensamento freudiano, a dedicação ao trabalho não ocorre de forma espontânea e os argumentos não apresentam a força necessária face às paixões que acometem tal camada da população.

À medida que as massas são impelidas ao trabalho, principalmente por meio da coação, a civilização se utiliza de formas de compensação dos esforços pelas renúncias pulsionais realizadas. Se, por um lado, a distribuição de bens é compensatória nesta reconciliação do indivíduo com a cultura, em seu aspecto psíquico é pelo supereu que ela procede. Isto é, é justamente no exercício da dominação e de sua contrapartida reconciliatória que Freud (1927) “salta” da análise cultural em seu aspecto material e econômico pura e simplesmente, para transitar no que se refere ao psíquico como influente nesse processo, sobretudo tomando por base a noção da instância do supereu.

O estudo da gênese do supereu no desenvolvimento humano será claramente identificado em Freud [1923]/(2011, p. 43), no terceiro ensaio de “O Eu e o Id”, quando o psicanalista inaugura a segunda tópica. Nesse momento de sua obra, o supereu ainda não é totalmente diferenciado do ideal de eu e será alvo de maiores especificações no decorrer de outros textos. Entretanto, a fim de estabelecermos continuidade na leitura, traremos aquela definição que o marca como uma instância que se manifesta como um “imperativo categórico”, cujas raízes se situam no Isso e que se desdobra na função de censuras e proibições ao eu. A gênese superegoica advém da introjeção da dupla relação, de identificação e de amor, com determinado objeto em posição de autoridade, comumente referenciado pelo pai.

“Está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância especial, o supereu humano, a acolhe entre seus mandamentos”, diz Freud (1927, p. 241) ao construir a ideia de que tal instância psíquica é um “valiosíssimo patrimônio cultural”, pois é no seu estabelecimento que o indivíduo muda de posição: de adversário para portador da cultura.

Mas não apenas o supereu foi tomado como patrimônio cultural. Ao seu lado, os ideais denotaram tal relevância, por sua vez, também com suas concomitantes formas de satisfação e recompensa. Aqui, cabe um adendo: as satisfações provenientes dos ideais possuem natureza narcísica e justamente por isso não se dão por si só. A satisfação proveniente dessa fonte tem uma correlação de dependência direta com outro ideal para além do indivíduo. Sua satisfação só pode ocorrer na medida em que existe a comparação, que concilia aqueles que compartilham determinados ideais e posições em detrimento daqueles que deles se afastam. Freud (1927, p. 244) percebia nos ideais uma possibilidade de compensação cultural no cerne das diferenças de classes sociais:

A satisfação narcísica advinda do ideal cultural é também uma das forças que atuam eficazmente contra a hostilidade à cultura no interior do grupo cultural. Não apenas as classes privilegiadas que desfrutam os benefícios dessa cultura, mas também os oprimidos podem partilhar essa satisfação, pois o direito de desprezar aqueles de fora os compensa pelos danos que sofrem no seu próprio grupo.

As discussões sobre o ordenamento social a que Freud (1927) se refere perpassam claramente pelo campo econômico e se afinam na questão da construção dos ideais em “O futuro de uma ilusão”. No entanto, Freud (1927) deixa essa discussão suspensa, a fim de tratar sobre aquilo que, para o psicanalista, eram os mais importantes elementos psíquicos de uma cultura: os ideais religiosos especificamente, que configuraram uma doutrina de ensinamentos sustentada no irremediável desamparo e no anseio pelos pais.

A partir desta relação de dependência com o desamparo, Freud (1933, p. 327)¹ afirmou que a religião cumpre três funções: 1- oferecer explicações sobre a origem do universo e satisfazer a ânsia do saber, tal como a ciência, mas por métodos diferentes; 2- assegurar aos seres humanos proteção nas contingências da vida e felicidade, ou seja, assegurar proteção em relação aos infortúnios e às angústias ante os perigos da vida, garantindo a eles um final feliz, além de, por fim; 3- orientar atitudes e ações mediante os pressupostos sustentados por sua

¹ Em “O futuro de uma ilusão” Freud (1927) discorreu acerca das três funções da religião em seu III ensaio. No entanto, nesse texto, apresentou tais discussões de modo extenso além de serem discutidas isoladamente partir de diversos exemplos. A fim de tocar nesse ponto com maior objetividade, deu-se preferência em selecionar a citação presente nas “Novas conferências introdutórias à psicanálise”, de 1933.

autoridade. Em outras palavras, estabelecer regras, restrições e fórmulas sobre condutas esperadas.

Segundo Freud (1927), a religião criou uma série de concepções que visou a tornar suportável o insuportável do desamparo humano, a partir da evocação de lembranças oriundas de uma fase infantil, tanto individual como da própria humanidade como um todo. Esse amplo acervo de pensamentos protegeria o indivíduo contra sua vulnerabilidade em relação à natureza e ao próprio destino, além dos danos oriundos da própria condição de vida em sociedade.

Nesse sentido, o discurso religioso construiu uma de suas narrativas fundamentais, que afirma e assegura que esta vida está a serviço de um propósito maior, cuja finalidade consiste na evolução da natureza humana, ou seja, no seu aperfeiçoamento em sua dimensão espiritual da alma de cada um. Neste caminho de aprendizado e aperfeiçoamento, tudo acontece sob a tutela da inteligência superior de Deus, que, por mais que seja de forma incompreensível, detém o poder de guiar todos os caminhos para o bem. Desse modo, sua providência é de bondade e amor, que se mostra como severa apenas em determinada medida, já que o perdão poderá conciliar criador e criação novamente.

No bojo dessa narrativa religiosa, a morte não representa o fim da vida, mas um novo recomeço, em que novas formas superiores de existência serão vivenciadas, com maiores poderes e consciência. Sendo assim, após a morte, encontrar-se-á uma enorme recompensa pela vida caso se tenha seguido os preceitos morais da instância judicial suprema, Deus-Pai. Por outro lado, caso não se tenha vivido como reza a Bíblia, o indivíduo se deparará com seu maior castigo, vivenciando, no além-morte, todo mal e todo sofrimento possíveis. Para Freud (1927), a primeira ideia afasta da vida dos indivíduos seus terrores e angústias, ao passo que a segunda ajuda a orientar às pessoas “nos trilhos” do caminho de Deus.

Freud (1927) afirma que o semblante de Deus é de uma sabedoria suprema, mas que também é fonte de uma infinita bondade, que representa a perfeição, inclusive na justiça mundana que realiza. Contudo, este Deus cristão, monoteísta, condensa características que outrora eram divididas por vários outros deuses de outras épocas e variadas culturas. O que destacamos desta reflexão, e que talvez represente algo daquilo que é de suma importância para se pensar o enlaçamento do indivíduo com a religião, é que a sua narrativa primordial consiste em exigir uma determinada conduta moral ao indivíduo de tal modo que a compensação de seus esforços e privações serão assegurados e garantidos em uma futura forma de existência, mais especificamente em uma vida após a morte.

Na perspectiva de Freud (1927), essa e outras narrativas religiosas não possuem amparo na realidade do mundo, ou seja, não condizem com fatos que podem ser comprovados. No

âmbito cultural, seus enunciados não devem ser colocados em questão, mas, sim, serem dignos de crédito e de fé, já que foram oriundos de uma transmissão geracional por muitos ancestrais, que datariam desde os primórdios da existência da humanidade. No entanto, na medida em que a sustentação comprovada nos fatos não existe na doutrina religiosa, o psicanalista aponta que apenas algo do próprio ser humano poderia ser a força motriz que garantiria a estima social da doutrina religiosa: as ilusões. Para o autor, elas não condizem com erros e tampouco com o falseamento da realidade, porém com crenças, cuja motivação é derivada dos desejos humanos, os quais dispensam comprovação ou compreensão de seu nexos com a realidade.

Ao correlacionar as doutrinas religiosas com as ilusões em “O futuro de uma ilusão”, Freud (1927) abre um espectro para se pensar a determinação das ilusões na sustentação de outros contextos, que não o religioso, e lança a questão de que se ela não seria a força motriz da manutenção de outras instituições políticas. Segundo o psicanalista, esse seria um terreno fértil para se compreender a construção das visões de mundo:

Tendo percebido como ilusões as doutrinas religiosas, imediatamente deparamos com mais uma questão: não seriam de natureza semelhante outros bens culturais que temos em alta conta e pelos quais regemos nossa vida? Não deveriam igualmente ser chamados de ilusões os pressupostos que governam nossas instituições políticas, e as relações entre os sexos em nossa cultura não seriam perturbadas por uma ou várias ilusões eróticas? [...] Aqui se abre uma série de investigações, cujos resultados seriam certamente decisivos para uma construção de uma ‘visão de mundo’. Também imaginamos que tal esforço não será em vão, e que justificará ao menos em parte nossa suspeita (FREUD, 1927, p. 271-272).

Após realizar tal indagação, Freud (1927) se limitou, nesse texto, a tratar das ilusões específicas da religião e deixou em aberto um campo possível de investigação para a psicanálise: sobre as ilusões enquanto processos psíquicos que governariam as outras instituições políticas da sociedade, e não apenas as religiosas. A abertura desse campo de pesquisa para a psicanálise se apresenta com imenso valor para a proposta desta dissertação, que se atém à posição do sujeito no sistema capitalista, no qual a forma institucional preponderante é a empresa. Todavia, antes de darmos sequência nesta teorização, sigamos na leitura de Freud sobre o campo social em sua correlação com a religião, saindo de “O futuro de uma ilusão” e entrando em um dos seus “textos sociais” que talvez seja aquele mais conhecido e difundido no meio acadêmico e psicanalítico: “O mal-estar na civilização”, o qual foi referido por Kylmer Sebastian de Carvalho Pereira e Wilson Camilo Chaves, pesquisadores contemporâneos da relação entre a psicanálise de Freud com a religião, como “quase que uma continuação” (PEREIRA; CHAVES, 2016, p. 119) do de 1927.

No “Mal-estar”, Freud [1930]/(2010) marcou a posição da religião em oposição à arte e à ciência, ao passo que ela teria ainda o potencial de substituir ambas no que se refere à construção de valores. O psicanalista identificou o sistema religioso enquanto o percussor da criação de definições a respeito das finalidades e propósitos para a vida humana, mas não diferente do texto de 1927, quando apontou tais narrativas como infundadas em seu nexos com a realidade. Nesse sentido, passou então a discorrer sobre as problemáticas envoltas ao programa de felicidade, tomando-o enquanto uma finalidade de vida impossível, já que ela não seria regida pelo plano “criação”, conforme as premissas religiosas tentariam assegurar, mas pela égide do princípio do prazer.

Conforme Freud (1930, p. 30), a finalidade e a intenção da vida dos indivíduos são que “eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes”. Entretanto, o verbo permanecer denuncia a impossibilidade de realização desse programa, porque, na realidade, ele depende justamente do funcionamento do aparelho psíquico. Este detém uma quantidade de energia finita, ou seja, não possibilita a experiência de prazer *ad aeternum* tal como na almejada no ideal de permanência do estado de felicidade.

Aquilo que se refere como a felicidade, nos dizeres de Freud (1930, p. 30), só poderia ocorrer com a “satisfação de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico”. Dessa maneira, o encontro da felicidade estaria limitado à finitude da quantidade de energia que constitui o aparelho psíquico, tornando restrita a possibilidade de satisfação em função direta com a sua estruturação.

A partir da complexidade da constituição humana e do imperativo de determinação do princípio do prazer, Freud (1930) apontou que a infelicidade seria uma vicissitude mais possível em relação à felicidade e delimitou três fontes fundamentais para o sofrimento humano. A primeira advém do próprio corpo, que envelhece rumo à dissolução e que vivencia a dor e o medo como sinais de alerta; a segunda, oriunda da vulnerabilidade do ser humano em relação às forças inexoráveis do mundo exterior; e a terceira, por sua vez, consiste naquela que pode ser experienciada de modo mais doloroso, que é justamente o sofrimento oriundo das relações com os outros seres humanos.

Tendo posto essas diferentes fontes do sofrer, Freud (1930) passou, então, a ponderar sobre uma série de diferentes formas possíveis para mitigá-lo. Primeiramente, apresentou o isolamento e a intoxicação química como possibilidades, mas em ambos os casos sem uma medida compensatória que traria valor ao indivíduo e à sociedade. A partir disso, identificou, nos deslocamentos da libido e na sublimação, uma possibilidade mais elevada para se lidar com o sofrimento apesar de ela trazer a contrapartida de que tal operação psíquica estaria restrita

somente a alguns na sociedade, a aqueles que, de algum modo, teriam acesso aos meios necessários para poder realizá-la.

Conforme suas palavras, Freud (1930, p. 35) diz que a satisfação pela via da sublimação é a “mais fina e elevada”, sendo que “a fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no fato de poucos lhe terem acesso. Ele pressupõe talentos e disposições especiais, que não se acham presentes em medida eficaz” (FREUD, 1930, p. 36). Assim, além de ser algo restrito àqueles que podem ter a possibilidade de realizá-la, a sublimação não seria de todo uma completa forma de proteção face ao sofrimento, sobretudo quando o próprio corpo coincide com a fonte do sofrimento.

Apesar das limitações apontadas, Freud (1930) tomou a sublimação enquanto uma das técnicas mais viáveis face ao sofrimento. E a esse respeito, inseriu uma nota de rodapé, em que a correlacionou não apenas como uma forma de mitigar o sofrimento, mas como o recurso pelo qual o trabalho possa ser realizado. No “Mal-estar”, ele afirmou a respeito da impossibilidade de aprofundar sobre tal questão naquele momento, porém estabeleceu algumas diretrizes para que tal investigação pudesse acontecer no futuro.

O psicanalista afirmou nessa nota que “nenhuma outra técnica de condução da vida prende a pessoa tão firmemente à realidade como a ênfase no trabalho, que no mínimo a insere de modo seguro a uma porção da realidade na comunidade humana” (FREUD, 1930, p. 36) e que, pela via do trabalho e de seus relacionamentos subjacentes, seria possível realizar deslocamentos da libido, que acabam por envolver fortes componentes narcísicos, agressivos e eróticos. Desse modo, para Freud (1930, p. 36), o trabalho poderia ser ou fonte de satisfação, quando realizado pela via da sublimação, ou fonte de afastamento da felicidade, já que “a imensa maioria dos homens trabalha apenas forçada pela necessidade”, o que traz como efeito graves problemáticas sociais.

Sendo assim, Freud (1930) apresentou a sublimação pelo trabalho como uma possibilidade de inserir a pessoa em uma parcela mais significativa da realidade, mas deixou em suspenso essa discussão, a fim de dar continuidade à exposição das diferentes formas de mitigar o sofrimento humano. Além dela, apresentou as ilusões e as fantasias do âmbito artístico; as formas de tomar entes da realidade enquanto inimigos, com os quais são rompidos todos os laços; e o modo de satisfação pela vida dos objetos internos, que transitam por relações afetivas embasadas no amor, como outras possibilidades.

Freud (1930) não procurou esgotar a apresentação de todos os modos de afastar o sofrimento e encontrar a felicidade. Todavia, salientou que ela só poderia ser vivenciada por cada um de um modo particular sem fórmulas generalizantes e preestabelecidas. Nesse sentido,

a estruturação individual do aparelho psíquico seria determinante na dinâmica do encontro da felicidade, pois seria justamente ela que favoreceria a capacidade da pessoa de se adaptar ao mundo externo e encontrar formas de obter prazer a partir da força dos desejos.

Na medida em que a felicidade apenas poderia ser alcançada de modo individual e particular e que o êxito do seu encontro estaria justamente na capacidade de adaptação ao mundo externo, colocando o desejo enquanto força propulsora desse encontro, Freud (1930) realiza mais uma crítica à religião. Ele diz que ela, com suas promessas e garantias de compensações às renúncias pulsionais, constrói um delírio de massa, que dificultou a capacidade de adaptação das pessoas, impondo a elas uma posição de submissão, na qual a fonte de prazer passou a coincidir com o sofrimento, o que rebaixou o valor da vida e intimidou o potencial da inteligência humana. Dessa maneira, o ser humano se manteve em uma posição infantilizada, sem muito êxito ao explorar as possibilidades de encontro da felicidade, muitas vezes encontrando-a no próprio sofrimento, oriundo da submissão incondicional aos preceitos religiosos.

Sem no momento adentrar nas teorizações a respeito desta posição do indivíduo em que se tem como fonte de prazer o próprio sofrimento, demos atenção ao fato de a narrativa religiosa produzir um processo de inserção das massas numa posição delirante, que rebaixa a capacidade intelectual das pessoas. Essa foi uma das discussões que Freud [1921]/(2011) realizou exaustivamente em “Psicologia das massas e análise do Eu”.

Nesse texto, Freud (1921) afirmou que o processo de constituição subjetiva se dá no campo da alteridade. Ou seja, apontou dificuldades para delimitar e separar o que seriam os processos sociais dos psíquicos, cada qual isoladamente. Na medida em que o ser individual tem no Outro a referência da sua posição, a análise individual há de perpassar, necessariamente, pelas relações sociais que são estabelecidas na vida, sendo que este Outro poderá se apresentar como “modelo, objeto, auxiliador e adversário” (FREUD, 1921, p. 14). Essa constatação criou no pensamento freudiano uma equivalência entre a psicologia individual e a psicologia social.

Para Freud (1921, p. 15), a psicologia das massas toma o ser individual enquanto um ser passível de significação, que foi representado a partir de suas relações afetivas em determinados contextos sociais: “Portanto, a psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim”.

A fim de teorizar sobre as massas, Freud (1921) realizou uma leitura crítica sobre o conceito de “Alma Coletiva”, de Gustave Le Bon (1841-1931), que foi um dos pioneiros na compreensão de que os agrupamentos humanos não são simplesmente um somatório de

indivíduos, mas que seria regido por determinadas leis psicológicas. Dentro da perspectiva de Le Bon, identificada em seu livro chamado “Psicologia das massas”, ou também traduzido como “Psicologia das multidões”, de 1912, Freud (1921) destacou a questão de o indivíduo na massa rebaixar sua capacidade intelectual em detrimento da afetividade além de renunciar da verdade para se agarrar nas ilusões. Estas, por sua vez, deveriam ser alimentadas por algum líder, cuja força da personalidade o manteria nessa posição de referência para cada um dos membros de uma casta. No entanto, a visão de Le Bon acerca da vinculação das massas com seus líderes aproximaria a concepção delas ao funcionamento das tribos e bandos primitivos, o que, segundo Freud (1921), seria insuficiente para se dar conta de um entendimento mais amplo a esse respeito.

Nessa perspectiva, buscou um autor que desenvolveu alguns outros critérios para conceituar o funcionamento das massas. Trata-se do psicólogo inglês William McDougall (1871-1938). Em sua obra intitulada “The group mind”, de 1920, orientou a sua análise na premissa de que as massas seriam, de algum modo, ou pelo menos minimamente, organizadas. Justamente por isso, seria possível para o indivíduo ter condições de “saltar” de um funcionamento anímico, totalmente infantilizado, para um certo grau elevação.

Freud (1921, p. 38) citou as cinco condições desse autor para se considerar a organização das massas: 1- A massa tem sentido de continuidade de existência, em um nível material (que ocupa uma posição de permanência por longo tempo) e no nível formal (que assegura posições aos indivíduos que dela participam, englobando aí possibilidades de sucessão nessas posições); 2- que seja criada uma condição para que o indivíduo desenvolva uma determinada “concepção de natureza, função, realizações e reivindicações da massa, de maneira que dela resulte um vínculo afetivo com a massa em seu conjunto”; 3- que se estabeleça uma relação entre os indivíduos da massa com seus semelhantes, de modo que as diferenças apareçam, a fim de manter certo grau de rivalidade entre os membros; 4- que a massa tenha tradições, costumes e disposições; e, por fim, 5- “que na massa exista uma divisão, que se manifesta na especialização e diferenciação da atividade que cabe ao indivíduo”.

Tendo posto os critérios constituintes da definição das massas conforme McDougall, Freud (1921, p. 46), no capítulo V do texto em questão, passou a analisar o funcionamento específico daquilo que era denominado como “massas artificiais”, ou seja, aquelas massas em que “uma certa coação externa é empregada para evitar a sua dissolução e impedir mudanças na sua estrutura”. Para tal, tomou como exemplos a Igreja (católica) e o Exército, afirmando que, em ambos os casos, o indivíduo seria impelido à massa, sem poder de escolha por ocasião de seu ingresso.

Na visão de Freud (1921, p. 47), ambas as formas de configuração da massa eram altamente organizadas, com processos peculiares que as protegeriam de sua dissolução e assegurariam sua perenidade histórica, a partir de uma modalidade específica de relação libidinal dos seus membros com o líder. No caso da Igreja, a relação seria estabelecida pela ilusão de um chefe supremo, Jesus Cristo, que seria capaz de amar a todos de maneira igual. No entanto, justamente em vias desse suposto amor, a figura de Cristo assumiu uma posição de substituto paterno e, em troca desse mesmo amor, seriam feitas determinadas exigências ao indivíduo. Desse modo, o amor que ligou a massa à figura de Jesus coincide com o mesmo amor que regeu a ligação dos membros da massa entre si.

Esta dinâmica de ligação libidinal entre os membros da Igreja com Jesus Cristo e deles entre si seria semelhante ao exército, no entanto, com a diferença fundamental de, no segundo, haver uma clara divisão hierárquica, que apresentou como substituto do pai a figura de um capitão ou general a depender da escala em que cada um se encontra. Ou seja, na hierarquia do exército seria sempre um humano, com seus saberes limitados à condição humana, o qual deteria uma posição de liderança. Isso diverge no caso da Igreja, já que Jesus Cristo, supostamente, detém um saber maior ao dos homens, além de prover maiores cuidados aos indivíduos da massa.

Dessa maneira, a ampliação do entendimento sobre a figura de liderança na análise das massas permitiu com que fosse identificada a ligação libidinal dos indivíduos por duas vias: uma, direta com o líder, e outra, com os demais membros da massa, o que gerou efeitos a respeito da constituição da subjetividade. De acordo com Freud (1921, p. 49) “se ocorre, para cada indivíduo, uma tão pródiga ligação afetiva em duas direções, não será difícil derivar desta situação aquilo que se constatou, ou seja, a mudança e a limitação de sua personalidade”.

Na medida em que essa conjuntura de funcionamento manteve a massa coesa, torna-se difícil imaginar os prováveis efeitos no caso de sua dissolução. Para Freud (1921, p. 53-54), o amor em Cristo ocultou e manteve um controle da agressividade humana, que não seria direcionada de forma incisiva internamente àqueles que são fiéis. Esse controle da agressividade opera com certo êxito apenas internamente ao grupo que partilha desse mesmo amor de Cristo, sendo que aqueles que não eram seguidores da religião seriam alvos de crueldade e intolerância. Contudo, este processo de restringir a agressividade internamente a uma massa e despender-la para fora em outros grupos não seria algo exclusivo da religião, mas também em outros contextos. Conforme Freud (1921, p. 54), esta

causa deve ser buscada, isto sim, no inegável enfraquecimento dos sentimentos religiosos e das ligações libidinais que deles dependem. Se outra ligação de massa toma o lugar da religiosa, como a socialista parece estar fazendo, ocorre a mesma intolerância com os de fora que havia na época das lutas religiosas.

Por isso, a religião foi tomada como capaz de domar não total, mas parcialmente, os pendores agressivos humanos. No entanto, em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930) percebeu que não apenas a religião se ocupava dessa tarefa, mas que a própria civilização como um todo tinha essa premissa não apenas no que tange à restrição da agressividade, como também da sexualidade, que, ao estabelecer critérios para a segurança, implicou diretamente novos empecilhos para se alcançar a felicidade.

Mas a civilização não apenas dificultou esse alcance. Ela também passou a ter conveniência com formas de sofrimento que poderiam ser evitadas, o que legitimou claramente a posição de Freud (1930) em situar a psicanálise em uma posição crítica à cultura, porém sem dela se tornar um inimigo.

A posição crítica à cultura de Freud (1930) se deu por uma série de fatores, todavia destaquemos apenas alguns. Se, por um lado, a religião operou a partir de um processo infantilizado que não garantiria a felicidade entre os homens e tampouco favoreceu o amadurecimento das capacidades psíquicas, por outro, o domínio da natureza pela ciência e pela técnica também não assegurou mudanças sociais que pudessem melhorar a vida das pessoas na civilização por mais que pudesse representar algum avanço em relação às fases anteriores.

Nesse sentido, o avanço cultural implicou, necessariamente, a elevação das exigências do supereu. Contudo, ao mesmo tempo que se mostrou como um patrimônio cultural e de legitimidade da posição do indivíduo como portador da cultura, também minou as possibilidades de ser feliz justamente pela instauração do sentimento de culpa inerente à sua topologia. Esta condição, por sua vez foi massificada por toda a sociedade ocidental daquele tempo como um imperativo categórico restritivo e repressor.

Contudo, essa foi uma característica identificada por Freud na passagem do século XIX para o século XX. Como poderemos verificar no desenvolvimento desta investigação, tanto o ordenamento social quanto o modo de operação do supereu passaram por algumas alterações, assim como as próprias visões de mundo, as *Weltanschauung*, que variaram em diferentes formas na civilização. Por isso, faz-se necessário analisarmos detalhadamente a conjuntura social que circunscreve o período de produção intelectual de Freud e suas variações, que determinaram a qualidade e o ordenamento específico nos dias de hoje: a contemporaneidade.

1.1.3 O ordenamento social capitalista visto no século XX por Freud, Max Weber e Walter Benjamin

O conceito de civilização em Freud (1930) enfatiza a cultura como algo que diverge da natureza, cuja finalidade reside na proteção dos seres humanos face aos eventos naturais e na regulamentação dos vínculos humanos. Nas suas palavras, a civilização é “a inteira soma das realizações e instituições que afastam nossa vida de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si” (FREUD, 1930, p. 48-49).

Nessa definição, as instituições são componentes essenciais da edificação cultural dos seres humanos, sendo que, a partir da sua literatura, aquelas religiosas foram colocadas em um lugar de claro destaque. Havemos de ter o cuidado para não tomar a definição da religião como uma instituição. A religião se aproxima de uma *Weltanschauung*, que se difunde através de laços discursivos em um processo de massa artificial, aquele específico da Igreja.

Por ocasião do “Psicologia das massas”, Freud (1921) identificou a Igreja como uma massa artificial que, tal qual já apresentado neste trabalho, opera um processo de transmissão de valores de suma importância para a civilização tanto no que se refere à constituição da subjetividade quanto no que diz respeito à construção do ordenamento social. Sendo assim, trabalharemos aqui com a noção de que a religião corresponde mais a uma *Weltanschauung*, ao passo que a Igreja é seu processo de massa subjacente, cuja definição pode ser aproximada da noção de instituição, já que “existe a possibilidade de que uma instituição funcione como massa artificial” (FEINSTEIN, 2015, p. 71).

Tendo a Igreja como uma importante instituição de transmissão de valores e da visão de mundo religiosa, o fundador da psicanálise afirmou que a analisou em função da sua “alta estima” (FREUD, 1927, p. 253) presente na sociedade de seu tempo. Além disso, constatou que seu êxito em se perpetuar na história e em aderir as pessoas aos seus preceitos reside no fato de a religião reeditar a operação de eleição de objeto da infância, cuja parcela remete a uma “trama” fundamental familiar de raízes edípicas e cuja noção foi bem desenvolvida por Freud (1923) em “O eu e o id”.

Freud (1923) percebia que o surgimento dos sentimentos sociais estava atrelado à constituição do Ideal de eu. Tomando por base a sua hipótese de “Totem e Tabu”, afirmou que a religião, a moral e o sentimento social em sua origem eram uma só coisa, mas que apenas com o andamento da história foram se diferenciando. Entretanto, um dos pontos fundamentais a que se refere ao Édipo diz respeito ao fato de os sentimentos sociais repousarem nos impulsos

de ciúme e rivalidade, obrigando o indivíduo a superá-los. Ou seja, o ciúme e a rivalidade são impulsos anteriores ao Édipo que, a partir do momento em que tal processo permite a constituição do Ideal de eu, seriam superados e “sairiam” de cena.

Todavia, retomando a religião, podemos afirmar que o engajamento do indivíduo para com ela estava diretamente atrelado ao funcionamento familiar. Isto é, foi o anseio pelo pai que assegurou à religião o recurso necessário para a “captação” do indivíduo ao seu processo. Ora, se ela se utilizava de algo proveniente da dinâmica das famílias para poder garantir sua prosperidade, as empresas, enquanto instituições e processo de massa, não poderiam se utilizar de um processo semelhante, a fim de “captar” os indivíduos para sua perenidade histórica, ao reeditar aspectos do funcionamento infantil? Além disso, a forma institucional da empresa não poderia ser um processo de massa que também difunde uma *Weltanschauung* específica?

No decorrer deste capítulo, iremos responder a essas questões, primeiramente mostrando como as empresas se tornaram a principal forma institucional para a construção de valores sociais através de um processo de massa além de expor a eventual existência de uma *Weltanschauung* própria do capitalismo. Neste momento, atentemo-nos ao fato de as empresas, as indústrias ou as fábricas, de maneira geral, serem aquelas instituições que começaram a se difundir durante o século XVIII e no início do século XX e que “captaram” o indivíduo após ele já ter tido uma vivência nos âmbitos familiar e religioso, sobretudo no contexto europeu ao qual nos referimos.

Se na esteira de Freud fica claro que a religião repousa no desamparo e no anseio pelo pai, por mais que seja possível deduzir que outras instituições se sustentam nos mesmos pontos, não há clareza em sua obra a respeito das especificidades que outras instituições, tais como as empresas e as indústrias, poderiam construir enquanto forma de narrativa que “captasse” o sujeito ao seu *modus operandi*. E para trazer indícios a esse respeito, caminhamos para o campo das ciências econômicas e sociais com Max Weber (1920) em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, a fim de nos esclarecer sobre a origem do capitalismo e a entrada do indivíduo nas empresas capitalistas modernas.

É primordial ressaltar que Weber e Freud eram autores contemporâneos e testemunhavam uma sociedade marcada pelos mesmos eventos históricos na Europa. No próximo subtópico deste capítulo, iremos delimitar a cena social em que tais autores desenvolveram suas obras, mas, no presente momento, continuemos com a construção teórica sobre a origem do capitalismo e a entrada do indivíduo nas empresas do capitalismo moderno, tal como teorizadas por Weber (1920).

Weber (1920) propõe uma análise sobre o ordenamento capitalista europeu da modernidade, tomando por base a sua relação com a religião. O autor salienta as peculiaridades da estratificação social europeia diretamente relacionada com confissões religiosas específicas, em que se destacam, principalmente, o protestantismo e o catolicismo.

Os pressupostos essenciais de cada religião vieram possibilitar lugares específicos para o indivíduo na estruturação social do capitalismo moderno. Aos protestantes, eram destinadas as mais elevadas posições sociais: de proprietários do capital, empresários e alto escalão nas empresas e indústrias modernas, tendo posições de mão de obra qualificada nos níveis técnico e comercial. Por outro lado, os católicos acomodavam-se na posição de, em grande parte, artesãos, podendo eles, dentro dessa modalidade laboral, tornarem-se mestres. Junto à posição social favorecida pela religião, Weber (1920) retrata que a própria escolha profissional anterior também possuía nela parte de seu determinante.

As justificativas para esta distinção “classista” dos religiosos não estariam apenas na ambiência histórico-política europeia, que viria a favorecer a determinação dos lugares que os indivíduos ocupavam na cena social do capitalismo moderno, mas, sim, nas particularidades e perenidades de cada uma das religiões. As especificidades dos movimentos católicos e protestantes historicamente incidiram na determinação da posição social dos indivíduos no capitalismo moderno europeu. Independente de qual fosse a confissão religiosa, foi justo ela que atribuiu um lugar ao indivíduo na cena social do capital. Foi a religião que possibilitou ao indivíduo o acesso a uma posição específica no ordenamento social capitalista em suas instituições. E foi ela quem marcou o sujeito e seus devires na hierarquia das empresas modernas e no comércio europeu na modernidade.

Para Weber (1920), a grande diferença dessas confissões, que veio a ser um dos principais determinantes da posição que as pessoas assumiram na hierarquia do capitalismo, estava diretamente atrelada com a concepção de cada confissão a respeito de sua ascese; ou seja, dos comportamentos disciplinados e restrições morais que eram impostas ao indivíduo, cuja finalidade viria a atender ao que era designado pela divindade e pelas leis sagradas da religião. Para o autor, o protestantismo e o catolicismo se mostravam em posição de contraste, sobretudo no que diz respeito às ascetes em relação à acumulação financeira. O protestante tinha um impulso de aquisição material e financeira fortes, ao passo que o católico “é mais sossegado; dotado de menor impulso aquisitivo, prefere um traçado de vida o mais possível seguro, mesmo que com rendimentos menores, a uma vida agitada que eventualmente lhe trouxesse riquezas” (WEBER, 1920, p. 34).

Desse modo, a prosperidade do capitalismo apresentou suas raízes e determinações nos diferentes traços religiosos, sobretudo naqueles protestantes e, em especial, na sua ascese que preza pelo acúmulo material e financeiro. Aquilo que foi denominado por Weber (1920) como “espírito” do capitalismo teve sua definição compreendida na modalidade de um *ethos* do indivíduo para com a vida, cuja ascese protestante construiu seu semblante essencial e definiu a força motriz dos esforços humanos na economia europeia.

Em sua obra, Weber (1920) cita o americano iluminista Benjamin Franklin (1706-1790), para tratar sobre algumas de suas proposições que viriam representar com clareza uma parte essencial do que seria o espírito do capitalismo. Para o economista do século XX, aquilo que o americano dizia a esse respeito era justamente das virtudes que seriam substanciais para o êxito do indivíduo no sistema capitalista. Em outras palavras, Benjamin Franklin esboçou algumas características a que Weber (1920) se referiu como “espírito” do capitalismo.

Segundo Weber (1920), o americano iluminista apontou para um homem ideal, dotado, dentre outros atributos, da honra (o ser digno de crédito) e do interesse de cumprir o dever de expandir suas posses como um fim em si mesmo. Justamente esses dois aspectos vieram marcar no “espírito do capitalismo” o estatuto de uma ética, já que o seu não cumprimento implicaria, necessariamente, o descumprimento do dever. Essa ética fundamentou uma moral disseminada no capitalismo moderno da Europa Ocidental e da América do Norte, cujo nome próprio é do utilitarismo, o que justifica sua utilidade não necessariamente no seu exercício prático e real de tais virtudes (honra e expansão de posses), bastando apenas sua mera aparência. Este distanciamento entre discurso e prática representa a hipocrisia, semblante próprio dos virtuosos americanos pela ótica dos europeus, sobretudo dos alemães.

Nesse sentido, a virtude teve o caráter de utilidade e se sustentou, a partir das proposições de Benjamin Franklin, em uma revelação divina. Ao indivíduo, caberia a possibilidade de exercer o ponto máximo da ética capitalista moderna: acumular dinheiro como uma finalidade em si mesmo e poder se realizar dentro de um conceito irracional de felicidade, que se sustentaria no enlaçamento direto com a utilidade. Ou seja, as virtudes (ou suas aparências) seriam utilidades previstas nas expectativas de Deus, e elas, ao favorecerem a acumulação financeira enquanto fim único, trariam ao indivíduo o estado de felicidade, o que, a nosso ver, é inteiramente falso, inclusive pelo que foi exposto anteriormente sobre o posicionamento de Freud (1930) a respeito do programa de felicidade.

Nessa perspectiva, a virtude ocupou o mesmo lugar da utilidade e favoreceu o gozo da acumulação financeira como um fim em si mesmo; alcançado pelo cumprimento de um dever que seria então tomado enquanto sinônimo de felicidade. Nesse cenário, o trabalho que traria a

felicidade não seria aquele que despertava realização ou satisfação das necessidades humanas, mas aquele que, por meio do exercício das virtudes em seu caráter utilitário, favoreceu a acumulação de dinheiro *ad aeternum*. Foi no estabelecimento dessa ética que uma inversão fundamental ocorreu acerca da posição do indivíduo em relação ao desenvolvimento civilizacional: o trabalho não foi organizado para atender às necessidades humanas, mas sim aquelas do capital. Com o estabelecimento do “espírito” capitalista, a economia não serve aos humanos, mas, sim, o contrário: são os humanos que passaram a servir à lógica econômica qual fosse a sua posição hierárquica e social.

O “espírito” do capitalismo da modernidade preexistiu ao ordenamento social capitalista propriamente dito, que apenas se deu enquanto tal a partir de sua construção enquanto fenômeno de massa. Se a individualidade foi determinante no processo de estabelecimento da ordem perene do sistema, sua maximização se deu justamente na partilha dessas virtudes ou de seu semblante no nível dos grupos, o que favoreceu a expressividade e a soberania do capitalismo nos tempos modernos.

A hegemonia da ordem do capital na modernidade se deu através de um processo complexo, cuja consolidação foi resultado de uma série de movimentações dos indivíduos e seus grupos em diversos territórios, levando em consideração os determinantes da estratificação social e religiosa. Num primeiro momento, o tradicionalismo surgiu como uma força de resistência ao estabelecimento do espírito capitalista, já que, para os níveis médios e operários das classes sociais – predominantemente católicos –, o trabalho tinha como finalidade o atendimento das necessidades tradicionais, que não englobavam a desejável finalidade de acumulação progressiva das finanças. Trabalhava-se o necessário para se manter o padrão de vida já conhecido e corriqueiro sem pretensões de satisfazer o impulso aquisitivo e sua progressão. Nas palavras de Weber (1920, p. 51), “o adversário com o qual teve de lutar o ‘espírito’ do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e de comportamentos que pode-se chamar de tradicionalismo”.

Esse valor perante a vida e o trabalho se apresentou como impasse aos interesses dos empresários burgueses, que careciam de profissionais muito determinados com a produção em prol da acumulação progressiva das finanças. Foi frente a esse obstáculo que os valores da religião, principalmente os católicos, passaram a ser tomados como um empecilho à expansão do “espírito” capitalista, que demandava trabalhadores com algumas características específicas, como, por exemplo: capacidade de concentração mental e foco, senso de dever para com o

trabalho, espírito de poupança e calculismo, que poderiam entrar em conflito com o valor da piedade tão caro aos católicos.

No momento do estabelecimento do capitalismo, antes de seu “assentamento” e triunfo de fato na sociedade, nenhuma “visão de mundo” religiosa se articulava ao valor central de acumulação financeira enquanto um fim em si mesmo. Foi apenas quando o sistema capitalista se estabeleceu enquanto “vitorioso” que uma visão de mundo central foi a ele articulada, o que configurou a ideia a qual afirma que apenas aqueles que apresentassem a conduta de se adaptar às exigências do sistema teriam sucesso na vida, ao passo que os que transgredissem, afundariam.

Em síntese, para Weber (1920, p. 57), o êxito do capitalismo se sustentou no fato de ele ter sido determinado pela religião. A ascese protestante se apresentou enquanto “a força motriz espiritual mais adequada” para a empresa capitalista triunfar, ao passo que tal vitória só ocorreu mediante a luta interna contra a ascese predominantemente católica em seus valores tradicionais. Desse modo, a empresa e a organização racional do trabalho se tornaram “as potências dominantes na orientação da ação econômica” (WEBER, 1920, p. 51) e abarcavam, em sua “visão de mundo”, sujeitos adaptados que procuram o encontro do sucesso.

Este percurso que Weber (1920) realizou acerca da estruturação do capitalismo moderno e do estabelecimento das empresas enquanto suas principais instituições apontam para a indissociabilidade da religião, e eventuais visões de mundo, para a análise do sistema capitalista em seu funcionamento. Na sua obra, é evidente que o capitalismo foi tomado a partir de uma determinação nos preceitos de uma ética religiosa. Contudo, para Walter Benjamin, filósofo da Escola de Frankfurt e contemporâneo de Freud e Weber, essa questão se apresentou com algumas nuances mesmo que perpassasse pela aproximação da religião com o sistema.

Benjamin (1921, p. 21) afirmou que o capitalismo não foi determinado pela religião tal como teorizado pelo sociólogo/economista. O filósofo pontua que ele próprio, o sistema capitalista, seria uma religião. Segundo diz: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço das resoluções das mesmas preocupações, aflições e inquietações que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 1921, p. 21). Todavia, apesar de fazer essas afirmações, Benjamin (1921) não indicou quais seriam tais resoluções com as quais, dada sua natureza de oferecer soluções e amparo, poderíamos estabelecer a ideia de que o capitalismo, por seus modos, construiria uma *Weltanschauung*.

Para Benjamin (1921, p. 21), o funcionamento do capitalismo trouxe alguns traços cervicais comuns das doutrinas religiosas. Ele começou por dizer que o capitalismo “é uma

religião puramente cultural” (BENJAMIN, 1921, p. 21), a qual celebrava seu culto em um caráter permanente. Ou seja, a celebração do culto capitalista ocorre cotidianamente, todos os dias. Ademais, além de possuir natureza cultural e permanente, o culto implicou as penitências, que abarcariam o estado de preocupação, que, na realidade, seria uma forma de manifestação do sentimento de culpa, marca própria do mal-estar produzido na religiosidade do capitalismo.

Na filosofia de Benjamin (1921), a existência de Deus no capitalismo é oculta. Isto é, ele existe, mas não aparece, salvo no auge da culpabilização, do sofrimento. Da mesma forma que as antigas religiões se estabeleceram a partir de mitos, o próprio sistema capitalista construiu o seu, “até ser extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para construir o seu próprio mito” (BENJAMIN, 1921, p. 24).

Esta leitura se torna interessante quando colocamos em síntese os principais pontos que determinaram ao capitalismo, segundo Benjamin (1921), a natureza de uma religião: 1- a natureza cultural e permanente do culto; 2- a manifestação da culpa enquanto forma de mal-estar própria; e 3- a existência de um Deus posto à realidade de forma oculta.

Curiosamente, podemos encontrar algumas similaridades entre o que Benjamin disse e aquilo que Freud identificou como estruturantes, primeiramente nas religiões e, quiçá, de maneira geral também no campo social. Freud (1907) identificou nos rituais um elemento fundamental à religião, que a colocaria em posição similar à neurose obsessiva. Além disso, tratou do sentimento de culpa enquanto balizador da conduta em relação ao outro após a interiorização da figura de autoridade. Em fases posteriores e mais desenvolvidas da civilização, esta foi apresentada como uma forma de sofrimento disseminada por toda a sociedade (FREUD, 1930). Além disso, em diversos textos, Freud marcou também a existência de um Deus-Pai, ou um Outro, na linguagem de Lacan, como referência fundamental no exercício da conduta diária.

Destaquemos, por ora, o aspecto cultural ou a ritualização das ações no campo social. Para Žižek (1996), as crenças e os valores que são interiorizados pelos indivíduos se dão como oriundos do campo da ação e possuem uma correlação direta com o funcionamento da realidade externa ritualística. Conforme o autor, a estruturação ritualizada do ordenamento social funciona como esteio da dimensão inconsciente do ser humano e, portanto, é determinante nos processos de constituição da subjetividade.

No entanto, os rituais sociais que regem a dinâmica da civilização estão à mercê daquilo que é estimado nos diferentes cenários de cada período histórico. Os “rituais” sociais que Freud, Weber e Benjamin testemunharam em muito divergem daqueles que são vistos nos dias de hoje, como poderemos constatar durante a dissertação. Por isso, torna-se importante delimitarmos os diferentes períodos históricos em questão e apontarmos para seus “rituais”, aqueles do início

do século XX e dos dias de hoje, que nos colocam face a um rol de possibilidades teóricas e conceituais acerca das cenas sociais e históricas da civilização.

1.2 O tempo passado e o tempo presente: entraves conceituais e a cena social do “neoliberalismo”

O título desta seção se refere aos “entraves conceituais” que envolvem a definição da cena social e histórica dos tempos passados e dos dias atuais. A esses “entraves”, situamos a diversidade de olhares direcionada aos fenômenos históricos que foram atrelados à aparição de uma variedade de conceitos que se referem ao atual, tais como: “contemporâneo”, “pós-modernidade”, “globalização”, “modernidade líquida”, “hipermodernidade” e “neoliberalismo” dentre outros. Esses são alguns dos exemplos que mostram que as referências sobre o “atual” estão à mercê de diversas possibilidades de enquadramento conceitual, o que determina, portanto, pluralidades teóricas para o estabelecimento do enfoque da investigação científica.

Neste ponto da pesquisa, procuraremos delimitar a matriz teórica que orientará nossas discussões no que se refere ao “passado” e ao “atual”. Elencaremos aquelas perspectivas que, em alguma medida, favorecem uma aproximação desejada nesta investigação, a saber e, sobretudo, entre a psicanálise e as ciências econômicas. Desejamos, ao final desta seção, circunscrever a ambiência social, histórica e econômica de produção intelectual de Freud, de Weber e de Benjamin no início do século XX, perpassando pelo período de Jacques Lacan, bem como apontar as diretrizes e as transformações fundamentais da sociedade para aquilo que, ao final deste capítulo, iremos tomar enquanto base para se referir aos “dias atuais”.

1.2.1 Pluralidade conceitual do contemporâneo e delimitação teórica

Giorgio Agamben (2009) trabalha a noção do “contemporâneo” no livro “O que é contemporâneo? e outros ensaios”, cujas concepções são amplamente difundidas no meio acadêmico e científico e embasam uma série de pesquisas. No seu ensaio sobre a contemporaneidade, o autor afirma que ela é aquilo que apresenta uma dupla relação singular com o tempo, de afastamento e de aproximação, sendo que o total envolvimento com aquilo que é próprio de determinada época destitui seu caráter de contemporâneo.

Para o autor, o afastamento ocorre simultaneamente à aproximação, pois um determinado tempo presente traz, necessariamente, relação não só com aquilo que se manifesta

no momento específico, mas também com o que um dia foi a sua origem. A relação entre passado e presente não se estabelece dentro de uma cronologia tão bem delimitada, pois a proximidade com um tempo manifesto remete, incessantemente, ao seu devir histórico.

Desse modo, para Agamben (2009), o esforço de dividir o tempo histórico dentro de uma homogeneidade linear incide nele uma cisão, que leva ao risco da descontinuidade da história. O contemporâneo não é passível de determinação quanto à cronologia, mas tem a “capacidade singular de colocar em relação consigo mesmo todo instante do passado” (AGAMBEN, 2009, p. 71) e com isso, estabelecer relação com outros tempos, lendo a história de forma, até então, inédita.

É na égide da leitura do passado que o “agora” passa a ter determinado sentido de tal modo que diversos autores dotarão diferentes nomeações a respeito destes “tempos presentes”, que serão representados por diferentes conceitos, como, por exemplo, por aqueles já referidos anteriormente: “globalização”, “modernidade líquida”, “pós-modernidade”, “hipermodernidade” e “neoliberalismo”, entre outros.

Sobre o termo globalização, podemos localizá-lo em diversos autores. Apenas para fim de indicação, ilustramos com Zygmunt Bauman (1998) em “Globalização: as consequências humanas”. Nesse livro, o autor irá apresentar esse conceito correlacionando-o com uma nova compreensão do tempo-espço, cujos parâmetros inferem diretamente na condição de vida humana e que trazem consequências sociais, em um processo “globaliza-dor”.

Bauman (2000) possibilitou também a delimitação histórica a partir de um conceito, que, inclusive, intitula um de seus livros: “Modernidade líquida”. Nessa obra, o autor realizou uma curiosa metáfora em que correlacionou seu tempo presente com a “fluidez” ou a “liquidez”, em que analisou o estabelecimento da modernidade líquida tal qual um processo de liquefação, que possuiu uma origem em um estado sólido e progrediu ao então estado líquido. Nesse livro, foram abordadas importantes concepções a respeito da economia, como, por exemplo, algumas transformações do mundo do trabalho.

Contudo, além das possibilidades de enquadre conceitual pelos termos “globalização” ou “modernidade líquida”, existe também uma que é muito recorrente e amplamente difundida no meio acadêmico, qual seja: a noção do contemporâneo atrelada ao conceito de “pós-modernidade”. Nisso, mais uma série de autores passou a se apresentar enquanto possibilidades para circunscrever a cena social histórica desta pesquisa. Destacamos aqui algumas obras científicas primordiais dentro dessa perspectiva com Jean-François Lyotard [1979]/(1988) em “O pós-moderno”, David Harvey [1989]/(2008) em “Condição Pós-moderna: uma pesquisa

sobre as origens da mudança cultural” e Krishan Kumar [1995]/(2006) no livro “Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo”.

A obra de Lyotard (1979) teve como objeto de estudo o saber, associando as suas transformações às respectivas mudanças na sociedade. O autor marca claramente a entrada na pós-modernidade a partir do final da década de 1950, após a “reconstrução” do continente europeu. Para o autor, a questão fundamental que incidiu sobre o saber nessa época foi o advento tecnológico, que alterou as formas de pesquisa e da própria transmissão de conhecimento. A implicação das tecnologias nesses aspectos incidiu nas formas de linguagem e, portanto, nas construções de narrativas sociais.

Essa concepção se apresentou, em um primeiro momento, como tentadora para esta investigação em psicanálise; entretanto, no decorrer da leitura, não se mostrou frutífera para este trabalho. Lyotard (1979) realizou uma análise dos jogos de linguagem nas superestruturas e suas respectivas construções de narrativas, dando enfoque a respeito das transformações do saber no meio científico e, por conseguinte, em outras instituições, como, por exemplo, o Estado e as empresas. Dado seu foco, as suas referências históricas ao período “moderno” estavam atreladas, sobretudo, ao campo da filosofia e da própria ciência, com poucos detalhes específicos de transformações econômicas do início do século XX (período histórico de Freud, de Weber e de Benjamin) aos dias atuais. Desse modo, dificultou-nos em delimitar, de forma clara e em maiores detalhes, a cena social dos tempos históricos de nosso interesse de investigação.

Ainda dentro do campo conceitual da “pós-modernidade”, Harvey (1989) apresentou um material muito rico. O autor afirmou que delimitar o campo da “modernidade” e da “pós-modernidade” é algo complexo, haja vista a “confusão” que circunscreve ambos os conceitos. Para ele, é fundamental dar crédito às transformações na qualidade de vida das sociedades a partir da década de 1970, porém atribuir a esses eventos a qualidade de “pós-modernidade” pode ser um tanto precipitado, pois o termo “pós-moderno” pode ter diversos sentidos.

Na perspectiva de Harvey (1989, p. 19), a problemática dessa nomenclatura reside no fato de não haver clareza sobre o que seria a própria modernidade. Se para o autor a ela já não se apresenta de maneira tão clara e consensual na comunidade científica, em um termo que a ele faz referência, seja pela via da reação ou do afastamento e da ruptura, a sua utilização será duplamente mais complicada.

Mas isso não impediu que Harvey (1989, p. 20) retomasse leituras e definições que tratam, particularmente, a respeito de um contraste que existiria entre o que viriam a ser a modernidade e a pós-modernidade, principalmente sobre a ideia de universalização. Conforme

o autor, a modernidade seria regida pela égide da busca das verdades absolutas além da crença no progresso com a padronização do conhecimento e da produção. O pós-moderno, em contraste, traria a marca da heterogeneidade e da diferença, o que possibilitou a ruptura com os discursos totalizantes de outrora.

À luz de um contraste a respeito da “modernidade” em relação à “pós-modernidade”, Harvey (1989) realizou a análise dessa “transição” atrelada a uma série de variáveis, que vão desde as mudanças estruturais da arquitetura urbana na sociedade às formas de manifestação das artes, bem como com o surgimento de diversas perspectivas filosóficas, que vieram a se contrapor ao iluminismo, sobretudo no início do século XX. O autor discorre que os iluministas “abraçaram” os ideais de progresso do positivismo sob a égide dos valores de universalidade, eternidade e imutabilidade, contribuindo para o triunfo de uma racionalidade vinculada ao desenvolvimento das ciências e da liberdade universal.

Harvey (1989) discutiu em pormenores as críticas que foram feitas aos iluministas, bem como analisou o surgimento de perspectivas filosóficas e sociológicas que vieram a ter relevância histórica desde a entrada no início do século XX, passando pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), pelo período entre guerras e pela Segunda Guerra (1939-1945) com seus efeitos. O autor pensou a respeito de um “amadurecimento” que ocasionou a virada para a “pós-modernidade”, cujo cerne carregava as marcas da luta de classes, que atingira seu apogeu na década de 1960: “Em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um movimento maduro, embora ainda incoerente, a partir da crisália do movimento antimoderno dos anos 60” (HARVEY, 1989, p. 44).

Algo que chama atenção na leitura dessa obra é perceber que, por vezes, Harvey (1989) muda o sufixo do termo “pós-modernidade”, trabalhando-o como “pós-modernismo”. Isso se deve ao fato de esse período histórico começar a manifestar uma mudança estética, ou melhor, uma acentuação estética daquilo que se iniciou na modernidade: o aparecimento “da enfermidade e do fluxo caótico” (HARVEY, 1989, p. 112) como semblantes de cada tempo. Para o autor, a partir da década de 1970, houve uma intensificação da experiência de enfermidade e de caos na civilização, e que ela estaria atrelada a uma força social que produz um estado de incerteza contínuo na sociedade.

Essas forças sociais às quais o autor se refere são justamente as transformações em diversas esferas sociais do capitalismo que atingiram um apogeu ao final do século XX, sobretudo no seu regime de acumulação, bem como ao modo de regulação social e política a ele associado. Para Harvey (1989), na “pós-modernidade”, foi estabelecido um estatuto bem

diverso daquele que foi identificado por Weber (1920) na origem do capitalismo e em sua manifestação naquele período histórico, que tomava a acumulação como um fim em si mesmo.

No bojo dessa questão, está uma significativa mudança na organização dos meios sociais de produção do capitalismo desde o início do século XIX até durante o século XX, que foi marcada por diversos estados de crises. Se no início do sistema o modelo de acumulação era tido como um fim em si mesmo e ocorria de modo imperativo e progressivo, após tais crises, novas opções surgiram para garantir a perenidade da ordem do capital, bem como o regime de acumulação flexível enquanto alternativa para a reinvenção capitalista. Essa questão será trabalhada um pouco mais à frente. Não percamos de vista nosso objetivo de delimitação da cena social e histórica desta pesquisa face às possibilidades plurais de enquadramento conceitual.

Face ao termo “pós-modernidade”, outra referência que apresentou um material interessante foi Kumar (1995). O autor afirmou que Weber, e, portanto, Freud, e, também, Benjamin, analisaram um tipo de sociedade regida pelo industrialismo clássico, imerso na modernidade, cujo funcionamento diverge daquela pós-moderna, marcada pelo pós-industrialismo. O autor procurou estabelecer compreensões sobre os modos de produção social do capitalismo e suas nuanças históricas como os grandes eventos que viriam marcar a transição da modernidade para a pós-modernidade, que, dentro da sua perspectiva, data entre o final da década de 1960 e o início da década de 1970.

Tomando como base as proposições de Harvey (1989) e de Kumar (1995), teríamos material suficiente para delimitar a cena social, histórica e econômica da sociedade do início do século XX aos dias atuais. Ambos os autores consideram os mesmos fenômenos históricos, por perspectivas um pouco diferentes, como aqueles que foram os aspectos fundamentais que transformaram a sociedade. Tanto o primeiro quanto o segundo autores tomam as variações dos modos de organização e produção social, colocando a indústria como a instituição protagonista dessa mudança, cujas transformações marcaram a saída da modernidade e a entrada na pós-modernidade.

Contudo, na esteira de Lipovetsky (2004), o uso dos termos moderno e pós-moderno traz uma ideia contrastante que representa o fim, a morte da modernidade. Para o autor, isso se apresenta como um problema conceitual, já que a marca característica do advento da pós-modernidade seria justamente a intensificação de questões que na modernidade ganharam forma, o que foi identificado também no próprio Harvey (1989). Desse modo, o autor adota outra perspectiva e propõe a noção de “hipermodernidade” para se referir a uma cena do presente. Lipovetsky (2004, p. 53) sintetiza bem essa posição:

O pós de pós-moderno ainda dirigia o olhar para um passado que se decretara morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, [...] Essa época terminou [...]. O que não mais expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? [...] Tudo foi tão rápido: a coruja Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no mesmo momento em que se esboçava a hipermodernização do mundo.

A pluralidade conceitual a respeito do “presente” poderia ser alvo de uma investigação própria, tendo em vista os debates inesgotáveis e exaustivos que surgem nesse campo. O fato é que, atualmente, inúmeras pesquisas tomam uma ou outra perspectiva, ou até mesmo uma interlocução entre ambas, a fim de delimitar um pano de fundo teórico para as investigações, o que, para nós, se apresentou como um problema.

Seja tomando como base Bauman (2000), Lyotard (1979), Harvey (1989), Kumar (1995) ou Lipovetsky (2004), percebemos que todos os autores utilizam um termo, aparentemente básico, sem trazer a sua definição. Todos eles utilizam a palavra “capitalismo” sem defini-la. Ora, para se pensar sobre o capitalismo em determinado momento histórico, não seria interessante definir essa palavra? Além disso, a palavra “liberal” e suas variações também aparecem como um evento marcante e atrelado a determinada época, com suas características que representam algo específico de um determinado tempo ou de casta importante na sociedade.

Sendo assim, tanto o “capitalismo” como o “liberalismo” são termos que surgem amplamente nas leituras, sem necessariamente serem alvos de uma delimitação própria, em um capítulo ou seção de seus livros. Dessa maneira, procuramos trazer as definições desses termos dentro de uma perspectiva histórica, para, assim, termos a possibilidade de realizar um enquadramento conceitual da cena social e econômica da civilização em diferentes períodos. Além disso, por mais que alguns autores, sobretudo Harvey (1989) e Kumar (1995), tratem diretamente sobre as mudanças que ocorreram nos modos de produção social desde o início do século XX, eles o fazem sem fazer menção ao Toyotismo, que, desde as décadas de 1970/1980, se tornou o modelo de referência nesse sentido, como veremos mais adiante. Por isso, voltaremos agora aos termos “básicos”.

1.2.2 Capitalismo, Liberalismo e Neoliberalismo

A definição do termo “capitalismo” foi identificada de forma explícita nas obras específicas das ciências econômicas. Destacamos, para fundamentar este trabalho, “A história

do pensamento econômico”, de Hunt e Lautzenheizer (2013), na qual os autores definiram o sistema capitalista em três características institucionais e uma comportamental.

Hunt e Lautzenheizer (2013) descreveram o sistema de produção capitalista por três características institucionais: a produção industrial de bens orientada ao mercado, a propriedade privada dos meios sociais de produção e a constituição da força de trabalho disposta em mercados, que abrange também o excedente social, que seria composto por aqueles que não participam do funcionamento do sistema.

A produção industrial orientada ao mercado compreende um modo particular de produção, na qual o produto produzido pelo trabalho tem um valor relacionado a duas dimensões distintas: uma denominada valor de uso, concernente à avaliação das características intrínsecas ao produto que ensejam a satisfação de algum interesse humano; a outra, denominada valor de troca, diz respeito à avaliação da troca em dinheiro do produto vendido no mercado (HUNT; LAUTZENHEISER, 2013).

Já a segunda característica do sistema de produção capitalista se fundamenta na institucionalização do direito à propriedade privada dos meios sociais de produção. Essa condição material legítima, na prática, que apenas algumas pessoas tenham a possibilidade de determinar a utilização da infraestrutura disponível e confere aos proprietários dos meios sociais de produção, os capitalistas, a apropriação do excedente social na proporção em que a sua propriedade lhes permite (HUNT; LAUTZENHEISER, 2013).

A dominação que a classe capitalista exerce ao apropriar-se do excedente social implica, justamente, a terceira característica central do sistema de produção capitalista, qual seja: a formação de uma ampla classe social trabalhadora, que, sem possuir qualquer meio necessário à produção, controla (ou não) apenas a sua capacidade de produção, denominada força de trabalho. Uma vez que o produto do trabalhador não lhe pertence, mas sim aos capitalistas, o trabalhador é forçado a vender a sua força de trabalho em troca de um salário, que, por sua vez, lhe permite a troca por outros produtos que possuam valor de uso relevante ao seu interesse. Por conseguinte, a força de trabalho ganha uma dimensão de valor de troca e, dessa forma, o sistema de produção capitalista cria uma significação do trabalhador enquanto mercadoria (HUNT; LAUTZENHEISER, 2013).

Sobre a característica comportamental do sistema capitalista, ela implica que toda e qualquer responsabilização pelas contradições existentes no sistema são individuais. Ou seja, o desemprego, a dificuldade de mudar de emprego, a renda e ter ou não uma propriedade privada são de responsabilidade única e exclusiva do indivíduo, sendo ele ou seu algoz, quando não consegue êxito nesse ordenamento social, ou um mártir, quando consegue se adaptar e encontrar

formas de subsistência e acumulação material dentro do sistema (HUNT; LAUTZENHEISER, 2013).

Essa definição sobre o sistema capitalista, sobretudo em seus aspectos institucionais, nos ajuda a refletir sobre algumas questões associadas aos lugares que as pessoas ocuparam e ocupam no ordenamento social do sistema capitalista. Em ocasião daquilo que trouxemos sobre Weber (1920), os protestantes foram aqueles que ocuparam a posição de proprietários das propriedades privadas e, por isso, os que determinavam as diretrizes dos meios sociais de produção. Se não estivessem na posição de proprietários, eles tinham um lugar “mais privilegiado” dentro delas, no alto escalão. Já os católicos, por sua vez, se situaram diretamente nos mercados, ou na propriedade privada, em uma posição não tão privilegiada quanto aquela do protestante.

Nisso, fica-nos claro a respeito de pelo menos um dos aspectos que contribuíram com a “luta” do espírito capitalista face ao tradicionalismo católico. Enquanto a posição do protestante favorecia a determinação da utilização da infraestrutura disponível, a posição do católico era impactada também pela sua proximidade ao excedente social, que, composto por aqueles que nem sempre participavam da propriedade privada e, por conseguinte, não tiveram acesso ao salário, sofreram as consequências da impossibilidade de “trocá-lo” por bens que poderiam ser essenciais para a sua subsistência.

Esta proximidade em relação a uma posição concreta na hierarquia do capitalismo, marcada por uma “zona intermediária” entre a propriedade privada e os maiores extremos do excedente social, sem dúvidas, foi uma das variáveis que possibilitaram aos católicos tradicionais uma posição de “resistência” ao espírito do capitalismo, pelo menos em seus primórdios. Os valores e as narrativas da confissão católica, como, por exemplo, a valorização da piedade, provavelmente, deram força a esse movimento de resistência, pois este era um valor que, ao ser entrelaçado a uma posição concreta na hierarquia do capitalismo, poderia ser praticado cotidianamente, sobretudo com aqueles mais necessitados, os quais estavam próximos aos católicos nos lugares “predestinados” do sistema.

A partir dessa definição do capitalismo, também temos a oportunidade de perceber sobre as distinções “classistas” a que Freud (1927) se referiu e que esboçamos na primeira parte deste capítulo. Aqueles que foram apontados como os que faziam uso do poder e da coerção para impelir as massas ao trabalho tinham raízes predominantemente protestantes, ao passo que aqueles que foram descritos como “ignaros e indolentes” eram, em grande medida, católicos, que, pelo olhar freudiano, não se direcionavam ao trabalho espontaneamente, além de não renunciarem aos instintos e às paixões a partir dos argumentos.

Contudo, na seção anterior, sobre o enquadramento conceitual do que seriam o passado e o presente, as discussões a respeito dos modos de produção social do capitalismo se mostraram pertinentes para análise das mudanças sociais que ocorreram entre o século XIX e os dias atuais. Iremos realizá-la ainda neste capítulo da dissertação. No entanto, quando tratamos de “modos de produção social”, estamos falando de algo que se circunscreve apenas no primeiro pilar dos três que definem o sistema capitalista. A respeito desses modos de produção social, podemos indicar o Taylorismo, o Fordismo e o Toyotismo, cada qual com suas especificidades de organização e proposta de vinculação das subjetividades. Entretanto, além de esses modos de produção possuírem nuances históricas, eles não dão conta de abranger diversas “partes” que se referem ao capitalismo, justamente por sua característica se enquadrar apenas em seu primeiro ponto de definição.

Os modos de produção social do capitalismo existem desde seus primórdios; no entanto, embasaram-se a partir do método científico desde o final do século XIX. Taylorismo, Fordismo e Toyotismo são diferentes concepções de administração corporativa, que configuram as principais escolas da denominada “Administração Científica” desde meados do século XIX ao início do século XX (MORAES NETO, 2009). Essa informação se apresenta com imenso valor para nós, pois essa compreensão nos auxiliará a circunscrever uma cena social, histórica e econômica que vai desde Freud, Weber e Benjamin aos dias atuais. Porém, antes disso, não se pode deixar escapar as outras duas características do capitalismo: a propriedade privada dos meios sociais de produção e a constituição das forças de trabalho dispostas em mercados, que abrangem o excedente social. É aqui que a noção do termo “liberal” nos empresta esclarecimentos.

As ideias que fundamentam o pensamento liberal tiveram sua implementação formal enquanto “escola”, o “liberalismo”, em 1688 na Inglaterra, em 1789 na Europa (pós-revolução francesa) e em 1776 nos Estados Unidos da América. Suas bases repousam sobre uma concepção de direito à propriedade privada, que não seria um direito civil, oriundo de um pacto social, mas, sim, dentro de uma perspectiva que teve suas origens no século XVII com o filósofo inglês John Locke (1632-1704) e que foi compartilhada com outros nomes da filosofia, da sociologia e da economia, como, por exemplo, Montesquieu (1689-1755), Kant (1774-1804), Adam Smith (1723-1790), Alexis Tocqueville (1805-1859) e John Stuart Mill (1806-1873), pensadores que compõem o quadro daquilo que é chamado de liberalismo clássico ou primeiro liberalismo (CHAUÍ, 2000; DARDOT; LAVAL, 2016).

Em “Dois tratados sobre o governo”, Locke [1689]/(1988) definiu o direito natural como o direito à vida, à liberdade e aos bens necessários para que as primeiras fossem conservadas,

sendo que o trabalho seria o meio pelo qual o acesso aos bens viria a ser garantido. Mas para implementar a ideia de que a atividade laboral legitimasse o direito à propriedade enquanto um ente natural, foi necessária a sua articulação com uma revelação divina.

Para Locke (1689), Deus é um trabalhador, que, na sua soberania de saber, construiu o mundo. Este, por sua vez, por ser fruto de seu trabalho e obra, a ele pertence como domínio e propriedade. A partir do momento em que o homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança, o resultado que produz no mundo, assim como ocorre com o criador, também deve lhe ser assegurado como propriedade, o fruto legítimo do seu esforço. Desse modo, aquilo que justificaria a propriedade privada como um bem possui suas origens nas revelações divinas; por isso, é tomado como um direito natural, e não social ou de outra ordem.

Sendo assim, tanto o direito à propriedade quanto a posição social em que determinada pessoa se situa no capitalismo possuem as suas raízes em função de uma revelação divina e o Estado deveria então ter a finalidade de “garantir o direito natural de propriedade” (CHAUÍ, 2000, p. 520). Ou seja, o Estado não institui, nem cria a propriedade privada. Ele apenas há de garantir e defender esse direito natural inviolável, responsabilizando individualmente as pessoas por elas a possuírem ou não.

No pensamento que nasce com Locke (1689), a culpa ou a responsabilidade de uma pessoa ser pobre seria somente dela. Uma condição de inferioridade apenas existiria nessas pessoas, pois, em tese, elas não conseguiriam ser disciplinadas o suficiente para acumularem dinheiro e, com isso, adquirirem propriedades. Poderiam ainda serem preguiçosas e desleixadas, que não trabalham o tanto que seria necessário para um dia se tornarem proprietários privados.

Com base no asseguramento da propriedade privada enquanto um direito natural e na responsabilização individual da sua posição social no capitalismo, o Estado passou a exercer três funções alinhadas ao liberalismo: 1- por meio das leis e da violência, garantir o direito natural à propriedade sem interferir na economia de uma nação. No liberalismo, o Estado respeita a liberdade econômica dos proprietários das propriedades privadas, deixando para eles a tarefa de estabelecer as regras e as normas das atividades econômicas de uma sociedade; 2- Gerir os conflitos, por meio das leis e da força, na esfera da sociedade civil, garantindo a liberdade do mercado. O Estado não interfere nas relações econômicas, ou seja, permite com que ele próprio se regule pelas suas próprias leis; e 3- O Estado determina permissões e proibições na vida pública, mas não intervém na consciência dos seus governados. A liberdade de consciência das pessoas só é censurada quando elas colocam em risco o próprio Estado (CHAUÍ, 2000).

Por mais que já nas origens do liberalismo possamos identificar formas de dominação, o seu pano de fundo era justamente de um embate, uma luta face à outra modalidade também de dominação: a do feudalismo. O embate liberal era contra as monarquias, cujos poderes, também divinos, eram delegados aos reis e senhores feudais. A partir do momento em que passa a existir um direito natural dos indivíduos e se estabelece uma sociedade civil de “indivíduos livres e iguais”, algumas ideias feudais caem por terra: o pacto de submissão do servo ao seu rei dá lugar ao pacto social voluntário dos indivíduos livres e iguais, que ofusca a hierarquia outrora mais clara (CHAUÍ, 2000).

Com esse novo semblante do pacto social, o indivíduo passou a ser tomado como cidadão, representado por pessoas que ele escolhe para compor o Estado em seus entes do poder público: executivo, legislativo e judiciário. Formou-se, portanto, uma estrutura democrática. Essa construção liberal estava associada à separação das relações sociais na vida privada e política, nas quais a sociedade civil ficou organizada a partir dos interesses das diferentes classes sociais.

Desse modo, o nascimento das democracias possui uma relação direta com as lutas liberais, que desejavam destituir os reis e os senhores feudais de seus poderes, construindo um Estado composto por pessoas que defendiam os interesses do liberalismo. Com o decorrer da história, o próprio liberalismo começou a ter diferentes perspectivas sobre a sociedade e estabeleceu diferentes prognósticos a respeito de sua estruturação.

Ao tratar do liberalismo, chegamos a ilustrar anteriormente os principais nomes do primeiro liberalismo, mas não iremos aqui detalhar cada um deles. Em suma, destacaremos alguns imperativos estabelecidos pelas correntes liberais, sobretudo por Smith no século XVIII e Tocqueville e Mill em meados do século XIX, que são aqueles que anunciam o período histórico que circunscreveu os tempos de Freud, de Weber e de Benjamin.

Nesse sentido, apresentaremos algumas das narrativas dominantes do liberalismo clássico, bem como apontaremos para algumas de suas variações que acabaram por marcar o surgimento do movimento neoliberal, ao final da década de 1930, que ganhou corpo durante o século XX e há tempos configura uma força que visa a se tornar hegemônica no século XXI. Para embasar tal discussão, utilizaremos a obra “A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal”, de Pierre Dardot e Christian Laval (2016).

Dardot e Laval (2016) afirmam que o liberalismo clássico, ou o primeiro liberalismo, ganhou vigor do século XVIII até a entrada no século XIX. Essa escola tinha como foco a elaboração de questões relativas aos limites do governo nas ações políticas. No bojo dessa discussão, havia aqueles liberais que defendiam o direito natural e a dogmática do *laissez-faire*,

ou seja, a existência do “livre mercado”, que defende a não interferência do Estado no funcionamento da economia.

Em concordância com eles no que se refere à concepção de homem e sociedade (direito natural), outros liberais discordavam da dogmática do *laissez-faire* e defendiam uma interferência do Estado na economia, cuja finalidade seria realizar determinadas reformas sociais, defendendo a ideia de que parte da riqueza produzida pelo sistema poderia retornar àqueles que estavam em posição de desvantagem na partilha dos bens produzidos. Essa falta de consenso internamente ao liberalismo se consolidou enquanto um momento de crise dessa corrente de pensamento (DARDOT; LAVAL, 2016).

A compreensão desta “ruptura” interna ao liberalismo nos auxilia na leitura da história dos séculos XVIII e XIX e até o início do século XX. A cisão interna no próprio liberalismo, que teve início no século XVIII e se estendeu e se aprofundou até a Primeira Guerra Mundial e o entre guerras, favoreceu o aparecimento de situações de crise social, que deram espaço para aparição e crescimento das teorias sociais críticas, embasadas, sobretudo, no pensamento de Karl Marx (1818-1883), por um lado, até o surgimento de movimentos totalitários, como o Nazismo e o Fascismo, por outro.

Esta discussão se coloca como significativa para que sejam realizadas algumas desconstruções de mitos populares. Primeiramente, o liberalismo não é um corpo unificado, uma única linha de pensamento que defende o livre mercado. Essa seria apenas uma das formas do liberalismo. Segundo: Dardot e Laval (2016, p. 38) afirmam que o liberalismo que defende reformas sociais “às vezes parece conciliar-se com as ideias socialistas de direção da economia” e formou “o contexto intelectual e político do nascimento do neoliberalismo na primeira metade do século XX”.

Desse modo, as conquistas sociais que ocorreram principalmente no século XIX não foram unilaterais e restritas às correntes sociais marxistas, como se pode ter a impressão, em uma polarização de embate entre trabalhadores *versus* capitalistas. Naturalmente, a defesa dos ideais socialistas muito possibilitou nesse sentido, mas não foi uma luta isolada, já que muitos liberais, por outras vias, também defenderam o direito de dignificar a vida dos mais desfavorecidos, sendo até confundidos com os próprios socialistas em matéria de condução econômica da sociedade.

Sendo assim, o período que circunscreve a ambiência de produção intelectual de Freud (1856-1939) é extremamente problemático. De um lado, o primeiro liberalismo está estruturado de forma cindida, com uma ruptura interna e sem consenso sobre as ações políticas na sociedade, que ocasionam desordens sociais e problemas econômicos, cujo maior exemplo é a

“Grande Depressão”, também chamada de “Crise de 1929”². Por outro lado, a enunciação do discurso socialista se fez presente na sociedade e se colocou como alternativa para a reorganização social. Paralelo a isso, passaram a surgir também os movimentos totalitários europeus, com o Nazismo e o Fascismo, que apresentavam suas próprias formas de governo econômico associadas às expressivas ações opressivas e violentas.

Como se toda essa complexidade já não fosse suficiente para marcar um período repleto de transformações, a vida de Freud também foi atravessada por profundas transições nos modos de produção social do capitalismo. Durante sua vida, foi testemunha do estabelecimento dos modos de administração científica no contexto da produção. Estava circunscrito à cena social de consolidação do Taylorismo e sua transição para o Fordismo, cuja etapa delimitou também um momento de passagem do capitalismo industrial para o financeiro. A esse respeito, trabalharemos suas especificidades um pouco mais à frente, ainda neste capítulo.

Contudo, não iremos aprofundar as discussões que tratam sobre o socialismo, nem tampouco aquelas que se referem ao nazi-fascismo. Pretendemos aqui dar continuidade ao entendimento da história do liberalismo até alcançarmos a sua conjuntura presente na sociedade de hoje: o neoliberalismo.

Para tal, cabe revisitar as propostas do próprio liberalismo que detinham como finalidade tentar resolver a questão da cisão interna do liberalismo: *laissez-faire* ou reformismo social? Qual caminho os liberais deveriam defender? E para tal questão, um autor importante, que causou polêmica com suas proposições na época e que chegou a ser por um tempo esquecido, mas que voltaria a ter relevância futuramente, foi Herbert Spencer (1820-1903).

Spencer realizou uma defesa do livre mercado em uma contraofensiva frente aos liberais que defendiam reformas sociais. Ele se tornou popular, sobretudo na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, no século XIX. Uma das suas marcas foi a construção de um discurso que valorizava a consolidação de um pacto social voluntário ao invés de enaltecer as forças militares enquanto forma de direcionamento da coesão popular. Seu entendimento sobre o mundo era ancorado em uma “lei de evolução” (DARDOT; LAVAL, 2016).

Em 1859, Charles Darwin (1809-1882) publicou o conhecido livro “A origem das espécies”, cuja obra estabeleceu a noção de “seleção natural”. Ela diz que a sobrevivência das espécies estava associada à sua capacidade de adaptação ao meio ambiente. Ou seja, aqueles que estão mais aptos a lidarem com as adversidades da natureza seriam os que sobreviveriam.

² Freud (1933, p. 348) se refere à crise econômica do final dos anos 1930 com a impressão de que ela seria “o preço que pagamos pela última vitória sobre a natureza” a partir dos avanços tecnológicos aéreos que permitiram atos de destruição massiva.

Pois bem. Essa é a analogia que Spencer faz uso para pensar a lógica do mercado. Em 1864, em “Princípios de Biologia”, o liberal articulou o pensamento darwinista à economia, dizendo que, assim como na natureza existe uma luta para a sobrevivência, onde só os mais aptos sobrevivem, o mesmo acontece no mercado: “Nem todos os homens são convidados para o grande ‘banquete da natureza’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 52).

Esta articulação spenceriana com a teoria da evolução para se pensar a lógica dos mercados foi posteriormente chamada de “darwinismo social” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 52) e representou uma virada no liberalismo. Primeiro, porque inseriu na ordem das relações sociais a primazia da concorrência, na qual a ideia pela luta pela sobrevivência se tornou substancial nos mercados. Na virada de pensamento por ele realizada, o primado da concorrência toma o lugar das relações de troca no capitalismo. Segundo: ela desmonta a lógica do direito natural das origens do liberalismo. Se antes o naturalismo era ancorado na revelação divina, após Spencer se tornou um direito natural fundado pelas leis da evolução, sustentadas nos princípios da biologia de Charles Darwin e, portanto, no viés científico.

A função do Estado no pensamento spenceriano deveria ser a mesma quando ocorreram as lutas contra as monarquias. No passado, os liberais lutavam para impor limites aos reis. Do mesmo modo, o liberalismo deveria passar a colocar limites aos poderes democráticos, favorecendo o livre mercado, que seria regulado pelas suas próprias leis e sem socorrer os mais necessitados, pois, se eles estavam nessa condição, deveriam ser naturalmente eliminados. Só assim, a evolução da espécie humana poderia ser garantida (DARDOT; LAVAL, 2016).

A partir desse evolucionismo e de uma nova concepção do direito natural, o liberalismo, em suas correntes do *laissez-faire*, ganhou vigor. Como dito anteriormente, essa ideia de Spencer caiu no esquecimento, e não necessariamente resolveu a questão da ruptura interna das linhas liberais, que procederam até o entre guerras. Entretanto, ela é de suma importância para a construção da história do liberalismo tanto por trazer um novo estatuto ao direito natural quanto pela sua retomada que veio a acontecer posteriormente no neoliberalismo.

Dessa maneira, o liberalismo é marcado ao final do século XIX, por um lado, pela defesa do modelo concorrencial ao capitalismo e, por outro, por uma luta pela construção de um Estado interventor, que deveria reorganizar o sistema e favorecer melhorias na qualidade de vida dos mais pobres.

Após a Primeira Guerra Mundial, os dogmas liberais até então construídos passaram a ser revisitados. As democracias liberais começaram a ser fragilizadas, justamente pela recorrência de crises econômicas e desordens políticas e sociais. A dogmática do *laissez-faire* começou a ser tomada como ultrapassada, inclusive dentro do próprio liberalismo. Com isso,

surgiu outro movimento liberal importante, chamado de “novo liberalismo” (DARDOT; LAVAL, 2016).

Esse “novo liberalismo” era encarnado na figura do economista britânico John Maynard Keynes (1883-1946), em seu livro, de 1926, “O fim do *laissez-faire*”. Nessa obra, o autor se colocou consciente das problemáticas sociais do capitalismo, chegando a emprestar críticas das correntes socialistas ao sistema, mas com a finalidade de realizar os fins da civilização liberal. A dogmática do *laissez-faire* foi tomada por esse autor como uma noção simplista para o capitalismo, que deveria ter as suas bases refundadas (DARDOT; LAVAL, 2016).

No pensamento keynesiano, o Estado deteria um papel regulador e redistribuidor de riquezas, sendo que chegou, inclusive, a ter suas concepções chamadas de “socialismo liberal”. Nessa perspectiva, o Estado agiria não de forma passiva; ao contrário, ele deveria tanto construir legislações, que assegurassem aos indivíduos a possibilidade de realização de seus projetos individuais, quanto exercer atividades administrativas, que instaurassem nas relações sociais múltiplas regras para o funcionamento dos mercados concorrenciais (DARDOT; LAVAL, 2016).

Na realidade, Dardot e Laval (2016) apontam que Keynes procura reexaminar os meios jurídicos, morais, políticos, econômicos e sociais com a finalidade de realizar uma sociedade com liberdades individuais. Por essa finalidade, está circunscrito ao liberalismo. Keynes acreditava que o Estado deveria romper com a dogmática do *laissez-faire* e preservar os benefícios do liberalismo mesmo que isso implicasse utilizar meios de correntes distantes ou até mesmo antagônicas do modelo liberal, como, por exemplo, na defesa das leis sobre o trabalho, impostos progressivos sobre renda e auxílios sociais dentre outras. A democracia representativa se apresentou como fundamental nesse modelo econômico, pois as diversas classes e castas das populações poderiam ser representadas no Estado e, com isso, construí-lo de forma condizente com o que de fato dizia respeito da realidade social dos povos. Nessa perspectiva liberal, aceita-se restringir as liberdades individuais em detrimento do coletivo, mas com a finalidade de garantir reais condições de realização dos fins individuais (DARDOT; LAVAL, 2016).

Apesar de o “novo liberalismo” poder ser confundido com o “neoliberalismo”, principalmente por suas nomenclaturas próximas e por objetivos (liberdade individual) semelhantes, a função do Estado foi apresentada de forma muito diferente entre essas duas correntes. Antes do neoliberalismo se estabelecer como tal, uma série de movimentos ocorreu para que sua consolidação fosse possível. Tais movimentos tiveram início em 1938 no colóquio de Walter Lippman, quando definiram-se as ações políticas em função da guerra, mas sobretudo

na formação da sociedade de Mont-Pèlerin em 1947, que, além de liberais americanos, trouxeram ao seu quadro de pensadores os economistas Ludwig von Mises (1881-1973) e Friederich Hayek (1899-1992), ambos da denominada escola austríaca do liberalismo (DARDOT; LAVAL, 2016).

As crises liberais do final do século XIX e do início do século XX ocasionaram reformas sociais na sociedade e o movimento neoliberal veio para frear as políticas redistributivas e protecionistas realizadas pelos “novos liberais”. Em outras palavras, o movimento surgiu para desconstruir conquistas coletivas que ocorreram na virada e no início dos séculos em questão. Logo a partir do primeiro evento de 1938, alguns pontos foram amplamente debatidos pelos liberais e aquela falta de consensos entre uma corrente e outra se sustentou. O único ponto de concordância era o que se refere à necessidade de refundação do liberalismo. No entanto, acerca dos prognósticos e das medidas a serem tomadas na direção econômica da sociedade, esse distanciamento passou a se tornar cada vez maior. Aliás, esse foi um embate que se estendeu por mais alguns anos (DARDOT; LAVAL, 2016).

A principal motivação para a revisitação e refundação do liberalismo foi a necessidade de se combater a grande ascensão dos movimentos totalitários europeus, tentando condensar movimentos intelectuais que estavam difusos. A ineficiência do *laissez-faire* até então permitiu a emergência da crença de que apenas o socialismo poderia combater o fascismo, denunciando o enfraquecimento cada vez maior do liberalismo na sociedade (DARDOT; LAVAL, 2016).

Os economistas, ancorados na corrente do “novo liberalismo”, percebiam que era necessário fundar um “intervencionismo liberal” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 76), pois acreditavam que a própria dogmática do *laissez-faire* era problemática. Aqueles que viriam a receber o nome de neoliberais posteriormente, como von Mises e Hayek, percebiam que o caos foi estabelecido na sociedade em função de não se respeitar a dogmática do livre mercado, cedendo espaço para políticas redistributivas na sociedade. Mas não apenas isso. Para os austríacos, as formas de intervenções do Estado freariam a concorrência e, com isso, favoreceriam, também, a formação de cartéis e monopólios econômicos, o que não contribuiria para o alcance do que seria o ideal do livre mercado.

Nesse sentido, seja pelo prisma do “novo liberalismo” ou do “neoliberalismo” que começou então a existir, aquela noção naturalista do mercado, que existia desde o liberalismo clássico até a sua versão apresentada por Spencer, também deixou de fazer sentido, pelo menos em sua justificação. Na realidade, seja por uma vertente ou outra, foi percebido que a organização dos mercados e da propriedade privada não são frutos nem de uma revelação divina, como no primeiro liberalismo, nem tampouco ancorada numa lei evolucionista. A

formação dos mercados e das propriedades privadas dependiam, na realidade, de determinada intervenção do Estado, mais especificamente nos ajustamentos das legislações e regulamentos que favoreceriam a construção de uma determinada forma de sociedade (DARDOT; LAVAL, 2016).

Sendo assim, o neoliberalismo surgiu como alternativa aos tipos de intervenção econômica e de reforma social, aceitando a existência do Estado, ao passo que, assim como no “novo liberalismo”, o rejeitavam enquanto ente passivo, mas por vias diferentes. O Estado neoliberal deveria ser ativo na medida em que se opunha a qualquer ação que minasse o jogo da concorrência entre interesses privados. O Estado deveria purificar o mercado com um meio jurídico cuidadosamente ajustado. Não se deveria mais postular acordos, mas produzir as condições ideais para que a rivalidade se sobrepusesse ao coletivo. Isso se daria no resgate da visão de mercado fundada na concorrência, que vem de Spencer no século XIX, mas com uma diferença: o neoliberalismo, diferente do liberalismo, remontou esse pensamento sabendo que o mercado não é natural, mas um dado artificial, histórico e político, ou seja, passível de construção e mudanças a cada momento da história. Foi assim que a concorrência se tornou o elemento central da vida social e individual (DARDOT; LAVAL, 2016).

Diversa de qualquer modelo econômico até então estabelecido, a originalidade do neoliberalismo consistiu em seu foco na “relação entre as instituições e a ação individual” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 133), que valorizou o modelo concorrencial e enalteceu a empresa enquanto uma forma institucional geral para a sociedade. Esse aspecto implica, necessariamente, uma nova concepção de mercado, que procura desconstruir serviços públicos de base estatal e construir a ordem privada baseada no modelo empresarial: os entes privados (DARDOT; LAVAL, 2016).

O mercado, na perspectiva neoliberal, é caracterizado por ser um processo subjetivo: é “um processo regulado que utiliza motivações psicológicas e competências específicas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 139). Desse modo, ele propõe um processo de autoformação do ator econômico pelo qual a pessoa aprende a se conduzir. Nesse viés, a motivação substancial do neoliberalismo passou a ser a forma que os indivíduos pudessem encontrar para melhorar sua condição de vida em meio à luta pela sobrevivência. Para isso, seria necessário que fossem desenvolvidas formas de aprendizado específicas, as quais levariam ao êxito dessa motivação.

Nesse cenário, o modelo de aprendizado valorizado foi aquele que adveio do empreendedorismo. Ao empreender, o indivíduo explora o mercado e aprende a lidar com ele, o que determina, essencialmente, a sua posição ativa na cena competitiva neoliberal, ao passo que estabelece às pessoas a construção de um saber prático. Esse será um assunto que

abordaremos mais à frente. Contudo, é primordial salientar que esse novo empreendedor que surge não é tão igual àquele que veremos logo adiante nos primeiros estágios do espírito do capitalismo. Este empreendedor, que “nasce” em meados da década de 1950, é ativo, autocontrolado, autodeterminado e autodisciplinado, imerso em uma cena concorrencial, competitiva, na qual a rivalidade é imperativa na luta pela sobrevivência e para a produção de lucro no mercado (DARDOT; LAVAL, 2016).

Aqui, cabe um adendo para circunscrever o período de produção intelectual de Jacques Lacan (1901-1981), uma vez que o segundo capítulo desta dissertação trará as suas contribuições para a teorização referente ao nosso problema de pesquisa. Na sua infância, o psicanalista testemunhou a ascensão dos regimes totalitários e a Primeira Guerra Mundial. Contudo, quando mais velho, já no entre guerras e na Segunda, vivenciou o momento em que o liberalismo revisitou suas bases e que o modelo keynesiano perdurou até que o neoliberalismo ganhou corpo suficiente para se tornar a alternativa econômica, que se tornou uma força muito significativa na sociedade, sobretudo ao final da década de 1960 e início de 1970.

Ainda em tempo, a normativa neoliberal, que teve início entre 1938 e 1947 como um campo teórico, foi estabelecendo sua força no mundo a partir das ações do Estado em prol da destruição de algumas políticas sociais, como, por exemplo, com a extinção de leis redistributivas, os desmontes dos sindicatos e o fortalecimento das políticas de terceirização de serviços em diversos países, principalmente a partir de 1970. Além disso, o neoliberalismo se articulou também às reformas no primeiro pilar institucional do capitalismo: em seus modos de produção social. Esse também será um assunto desenvolvido ainda neste capítulo. Para o momento, é imprescindível destacar que essa nova concepção de mercado, enquanto um processo subjetivo, envolveu uma nova forma específica de aprendizado aos atores econômicos e, por isso, fundou uma nova racionalidade ao capitalismo. E é nesse campo que iremos agora trabalhar. Em que consiste a implementação de uma nova racionalidade ao sistema capitalista?

1.2.3 Liberalismo e neoliberalismo: razões do capitalismo

As discussões que circunscrevem o liberalismo e o neoliberalismo perpassam, na perspectiva que aqui adotamos, pelo termo razão. De origem grega, esse conceito passou por variações históricas e, no campo da filosofia, a ser passível de interpretação a partir de três definições segundo Mora (1984). A primeira, atribuiu-lhe o caráter de “faculdade” humana, que distingue a espécie das demais do reino animal. Diz respeito a uma capacidade de atingir o

conhecimento universal e/ou o necessário pelo campo das ideias, seja ela materializada na noção de essência, substância, valores ou ambas.

A segunda definição do termo razão pode ser tomada como fundamentação; ou seja, a razão traz as explicações dos motivos que determinam o estado das coisas. Ela afirma o porquê determinada coisa é tal como é, e não de outra forma. A terceira definição, por sua vez, é de um dizer, que afirma e enfatiza um modo de ser racional. Para Mora (1984), as duas primeiras definições são as mais importantes e são utilizadas com certa confusão em seus significados.

A utilização do termo razão atrelada à noção de faculdade pode gerar uma aproximação com a ideia de substância ou essência: aquele que a utiliza é um ser inteligente, ao passo que quem não a utiliza não o é. No sentido de fundamentação, ela gera o pressuposto da existência de uma realidade inteligível, passível de compreensão comum e que tem a função “norte” pela qual podemos nos orientar (MORA, 1984). Para nós, que realizamos uma investigação em psicanálise, não temos muitas dificuldades em perceber a dificuldade que tais definições nos trazem. Resolveremos essa questão um pouco à frente.

Neste momento, enfatizamos tais definições do termo razão, que aparecem atreladas às ideias liberais, as quais surgem na literatura de um dos principais nomes do neoliberalismo. von Mises (2010, p. 36-37) afirma que o liberalismo é “censurado por ser racionalista”, já que o primado liberal é atingir a regulação dos diversos assuntos humanos com base na razão. Isso não significaria negligenciar a dimensão instintual e dos sentimentos na conduta humana, mas conceder à razão, na esfera política e social, uma determinada aceitação já existente em outros campos da ação humana, como, por exemplo, naqueles que subjazem o êxito do uso da técnica para a transformação da natureza.

Para von Mises (2010), a esfera política e social seria prejudicada por excluir a razão do seu campo de determinação, porque ela pode ser decidida pelos sentimentos e pelas visões de mundo que, na visão do autor, foram tomadas como irracionalidades. Contudo, isso não procederia apenas no universo das teorias sociológicas alinhadas aos princípios socialistas, mas também com aqueles liberais que defendem pressupostos de reformismos sociais.

O autor diz que, em uma fase inicial dos debates sobre as questões políticas e sociais, as respectivas discussões e análises ocorrem com base na razão, porém seria no momento final da decisão de determinar se os esforços de gestão de certo trabalho humano sobre natureza deveriam ser guiados por entes privados ou estatais, que a razão vacila em detrimento dos sentimentos e a tutela estatal se mantém, afastando da realidade prática a meta liberal de fornecer bem-estar material aos seres humanos. Nesse aspecto, a razão seria validada na medida

em que se concederia aos entes privados o “controle” sobre o trabalho e a transformação da natureza.

von Mises (2010, p. 35) adotou um posicionamento claro a respeito da finalidade do liberalismo, que consistiria em oferecer a maior satisfação possível, ao maior número de pessoas, “de todos os desejos suscitados pelas coisas e pelo mundo exterior”. Desse modo, o modelo liberal sob a ótica de Mises afirmou não ter compromisso com um programa de felicidade, além de não se referir ao que seria da ordem das necessidades interiores, espirituais e metafísicas, mas, sim, com o que proveio de um mundo objetivo externo. Para o autor, a elevação ou o desenvolvimento de potencialidades íntimas possui determinação individual ou, mais especificamente, seriam da ordem da essência, ou ainda, nas palavras do autor, do “coração de cada pessoa” (von MISES, 2010, p. 36) e não caberia ao liberalismo oferecer garantias e promessas a esse respeito. Assim sendo, o compromisso liberal se firmou em criar “precondições externas para o desenvolvimento da vida interior” (von MISES, 2010, p. 36), e não interferir no que seria da ordem de um mundo interno.

A narrativa de defesa do liberalismo de von Mises (2010) deixa clara sua visão objetivista da realidade, que independe daquele que a observa e a opera. Para o liberal austríaco, seria possível, e com certa facilidade, distinguir e separar o que seriam o mundo interno e o mundo externo, tarefa que já se colocou problemática para Freud (1921) por ocasião do “Psicologia das massas” e que demonstra enorme complexidade quando trazemos ao debate Jacques Lacan com a noção de sujeito e o inconsciente estruturado como linguagem.

O termo razão, para os liberais, e internamente ao próprio neoliberalismo, é tomado em seu duplo sentido a partir das definições de Mora (1984): como faculdade, quando se refere à conduta inteligente do ser humano; e como fundamentação, quando se trata do meio pelo qual a realidade se torna passível de ser compreendida e explicada. Todavia, o seu uso na definição do próprio neoliberalismo proposto por Dardot e Laval (2016) nos trará alguns desafios. Os autores definiram o neoliberalismo fundamentalmente como uma racionalidade que estrutura as ações dos governantes e as condutas dos governados na sociedade. Eles afirmam que o neoliberalismo é a razão do capitalismo contemporâneo, uma construção histórica que se apresenta como norma geral para a vida.

Ler a expressão “O neoliberalismo é a razão do capitalismo” à luz das definições apresentadas por Mora (1984) nos coloca em um árduo campo de discussão. Tomando sua primeira definição, o neoliberalismo seria uma essência ou substância do capitalismo? Aqui, poderíamos indagar prontamente com algo que é muito comum quando se trata do uso da palavra neoliberalismo e responder: sim, é uma substância do capitalismo, mais precisamente

uma ideologia. Contudo, segundo Dardot e Laval (2016), não se trata disso. O conceito de ideologia é proveniente de um modo de dominação proveniente da classe dominante face aos trabalhadores, que envolve a construção de uma ilusão de liberdade. Entretanto, o amparo marxista nesse entendimento se mostra insuficiente, já que a ideologia é monodeterminada. Ou seja, o conceito de ideologia trata de uma dominação realizada no âmbito da produção das relações econômicas e não expande seu entendimento ao quadro jurídico-institucional, que é caríssimo à nossa necessidade de investigação.

Tomando por base a segunda possibilidade de definição do termo razão, o neoliberalismo seria aquilo que poderia explicar ou justificar o capitalismo? De fato, as correntes liberais e neoliberais fundamentam explicações e justificativas para que o sistema seja estruturado tal como é ou como poderia ser. No entanto, quando se considera que o neoliberalismo é “um conjunto de discursos, práticas, e dispositivos *que determinam* um novo modelo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17, grifo nosso), parece um tanto arriscado afirmar que o neoliberalismo apenas explica e justifica o capitalismo, já que, além disso, ele também determina um novo modelo de governo dos homens.

Sendo assim, a fim de não cair no risco de confusões conceituais sobre as quais Mora (1984) nos alertou, seria interessante iluminar o termo razão à luz de outra definição, para que, com isso, consigamos analisar o neoliberalismo para além daquilo que se pode apresentar de forma imediata, seja na sua equivalência à ideologia, seja como as bases teóricas e analíticas que apenas fundamentam e justificam o capitalismo. É aqui que a definição do termo razão, realizada por Lacan [1953-1954]/(2009) em “O seminário livro 1 – Os escritos técnicos de Freud”, nos traz auxílio.

O psicanalista francês definiu o termo razão como “a introdução de uma ordem de determinações na existência humana, no domínio do sentido” (LACAN, 1953-1954, p. 12). Analisar a expressão “O neoliberalismo é a razão do capitalismo” à luz dessa definição nos permite interpretar que o neoliberalismo é aquilo que introduz uma ordem de determinações na existência humana e no domínio do sentido do capitalismo. Em outras palavras, o neoliberalismo implica a construção das determinações na existência humana, que, por sua vez, abrange a construção de sentido do capitalismo. Sendo assim, o neoliberalismo não apenas explica e justifica o capitalismo tal como ele é; na realidade, ele produz determinações e sentidos para o sistema capitalista e sua estruturação.

Para Dardot e Laval (2016), a construção desse sentido para o capitalismo não se dá apenas no âmbito da produção e do trabalho, tal qual o entendimento da teoria marxista

sobressalta. Para os autores, essa construção se dá em um ordenamento específico e bem articulado de diversas instituições políticas e sociais, como, por exemplo, dos poderes executivo, judiciário e legislativo, as instituições de educação e a imprensa. Tal organização profere um ajustamento dos aparatos legais e enunciativos para que a forma institucional da empresa seja a modalidade institucional dominante e difundida na totalidade social, pulverizando em escala planetária os princípios da concorrência, da competição e da rivalidade.

Dardot e Laval (2016) reiteram que as empresas enunciam uma modalidade de discurso, chamado de discurso empresarial, que possui correlação direta com a noção do discurso capitalista de Jacques Lacan. Esse será um ponto de discussão nos próximos capítulos desta dissertação. Porém, vale a pena ressaltar que o discurso empresarial é aquele que coloca em evidência na cena social as empresas, apresentando-as como a principal forma institucional de construção de valores sociais na sociedade. O seu discurso difunde, para além dos muros dessas propriedades privadas, as literaturas e preceitos que embasam a gestão corporativa dos executivos empresariais, que passa a se apresentar como a nova normativa na totalidade do capitalismo. A expressividade dessa enunciação no laço social configura um novo *ethos* ao sistema capitalista, diferente daquele identificado por Weber (1920) no início do século XX.

Essa é a tese de Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) em “O novo espírito do capitalismo”, cuja obra apresenta diversos aspectos que dizem respeito ao espírito capitalista. Os autores destacam que tal espírito, ou o *ethos* capitalista, varia historicamente, mas que sua manifestação é indissociável daquilo que é tomado pelos executivos enquanto as “boas” práticas em prol à obtenção de lucro, bem como a legitimação de tais ações no campo social. Dessa maneira, quais sejam os diferentes momentos históricos, o capitalismo deve ser apresentado como uma opção que oferece formas de autorrealização, liberdade de ação e promoção do bem comum, ao passo que também cria estratégias para mitigar as preocupações oriundas das expectativas de garantias que os seres humanos costumam ter e que podem se apresentar como empecilho para o êxito do sistema.

Os autores delimitaram três diferentes estados ou fases do espírito do capitalismo. O primeiro, descrito ao final do século XIX, era encarnado na figura do burguês empreendedor. Essa figura seria compatível com o herói capaz de desbravar novos territórios para além de suas comunidades locais ligadas às atividades da terra. Com o apoio do desenvolvimento dos meios de comunicação e do trabalho assalariado, passaram a romper com certo tradicionalismo da dependência pessoal nesse sentido.

Por outro lado, o empreendedor burguês trazia também alguns atributos associados à segurança, como, por exemplo, a racionalização da vida cotidiana, o desenvolvimento de

habilidades contábeis de cálculo e previsão em prol ao crescimento progressivo da poupança e do patrimônio, a avareza, a valorização dos moldes da família patriarcal (com a mulher dona de casa) e o exercício da caridade para apoiar os desfavorecidos. Este aspecto “familiar” não era restrito às relações familiares e se estendia também às relações de trabalho, cujas relações de subordinação traziam a marca de grande pessoalidade, que mais tarde seria denunciada como “paternalismo” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 49).

Nessa primeira fase do espírito do capitalismo, o liberalismo econômico ainda não era muito difundido na sociedade. Sendo assim, as garantias aos esforços desse trabalhador para com o sistema se sustentavam na “crença no progresso, no futuro, na ciência, na técnica, nos beneficiários da indústria” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 50) e nem tanto nas narrativas provenientes dos liberais. Contudo, a incompatibilidade dos valores de sede de lucro e moralismo, avareza e caridade, fé no progresso da ciência e tradicionalismo familiar marcaram o semblante do burguês empreendedor como hipócrita. Essa é a marca do espírito do capitalismo a que Weber (1920) se referiu e que trabalhamos anteriormente.

O segundo estágio do espírito do capitalismo tem seu primado a partir da década de 1930 até 1960. Nessa etapa, o foco sai da figura individual do burguês e recai sobre a Organização, a empresa; ou melhor, sobre as grandes empresas. A figura heroica desse estágio deixa de ser o burguês desbravador e passa a ser o diretor executivo de uma Organização, que carrega o fascínio pelo gigantismo. Diferente do acionista, que se tornava cada vez mais anônimo no seu propósito de acúmulo de capital, o diretor era fascinado por ocasionar o crescimento da Organização industrial a qual dirigia, cuja finalidade era expandir as produções em massa e promover a organização racional do trabalho e o desenvolvimento de técnicas de ampliação dos mercados, também conhecido como *marketing*. Nessa etapa do *ethos* capitalista, os postos de trabalho passaram a ser valorizados para a mão de obra qualificada diplomada (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Se no primeiro estágio referido anteriormente, as garantias oferecidas se sustentavam apenas em uma crença no progresso e no futuro, nesse segundo momento, essa crença foi potencializada e somada a outros fatores. As promessas de crescimento hierárquico e de obtenção de poder nas Organizações; a possibilidade de mudar o mundo através da produção e do consumo de massa; a racionalização da vida em longo prazo, com o desenho e uma carreira crescente e linear numa grande empresa foram alguns dos elementos que vieram corroborar o quadro de garantias prometidas pelo sistema. Na égide do gigantismo das organizações, elas começaram a oferecer ambientes de proteção, segurança e infraestrutura para a vida cotidiana

(alojamentos, centros recreativos), que se assemelhavam à funcionalidade do exército, cujo paradigma foi construído pela IBM na década de 1950 (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

No que tange à construção do bem comum, essa fase apresentava o ideal da construção de uma sociedade com solidariedade institucional, cujo ambiente era marcado pela colaboração entre as Organizações entre si e também com o Estado, que tinham como finalidade alcançar um estágio de “justiça social” através da distribuição de produtos e do seu consumo (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 51).

Toda a dinâmica dessa fase do sistema marcou o aparecimento de um “novo” capitalismo, que passou a contar com novas características. Nas Organizações, os dirigentes passaram a nem sempre serem os donos das propriedades, mas, sim, os próprios assalariados, bem como os técnicos organizacionais, cuja função representa uma posição inferior na hierarquia organizacional. Além disso, novos proprietários começaram a surgir e se multiplicar na forma de pessoa jurídica, ao passo que tal expansão da “forma-empresa” pela sociedade passou a ser delimitada por novas regras de burocratização e de tratativa de subordinação no gerenciamento da mão de obra pelos patrões, que atenuaram a luta de classes (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Nesse sentido, a propriedade do capital passou a ser separada do controle empresarial. Ou seja, as diretrizes das Organizações não necessariamente eram determinadas pelos seus proprietários, mas, sim, por aqueles que ocupavam as suas posições máximas, que, em muitas vezes, eram os próprios assalariados. Desse modo, os acionistas (proprietários) passaram a se colocar cada vez mais em um anonimato, ao passo que os diretores (assalariados) assumiam a frente de expansão dos negócios, contando com o trabalho de técnicos e trabalhadores (também assalariados), a fim de obter êxito em seus objetivos (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Essas mudanças vistas no segundo espírito capitalista transformaram significativamente as condições de vida, de trabalho e do cotidiano na sociedade, e vieram novamente a ser reconfiguradas a partir da década de 1960. A partir de então, foi possível identificar o surgimento do seu terceiro estágio, que ganhou corpo até o final do século XX e atingiu seu apogeu do início do século XXI aos dias atuais (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Esse terceiro estágio do espírito do capitalismo passou por uma reviravolta significativa se comparado com seus antecedentes e se tornará mais claro por ocasião do que apresentaremos logo no início do próximo subitem deste primeiro capítulo. Além da influência da globalização e do advento tecnológico nas comunicações, algumas de suas marcas atuais estão atreladas a outros fatores. Por um lado, um novo modelo de acumulação (não mais progressivo e com foco no longo prazo) se estabeleceu e, por outro, a construção de novas estratégias de engajamento

das pessoas para com o sistema passou a ocorrer, já que o sistema de garantias do capitalismo passou por profundas modificações. Atualmente, em inúmeros países desenvolvidos, a aposentadoria foi colocada em risco e as carreiras não foram e não são mais asseguradas pelas Organizações (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Dardot e Laval (2016) também abordam esse assunto e afirmam que, hoje, na égide neoliberal, o capitalismo impele as pessoas diretamente à luta pela sobrevivência diária que não envolve perspectivas seguras para com o futuro. No campo das Organizações, o trabalhador assalariado deve se comportar como dono, como proprietário da empresa. Caso não ocupe um posto em alguma Organização, ele tende a fundar a sua própria empresa e a assumir uma posição de proprietário/trabalhador que compete com seus concorrentes no mercado. Se anteriormente a “colaboração institucional” foi uma das marcas da interação entre as formas institucionais, agora é a rivalidade, a competição e a concorrência que inscrevem os sujeitos na cena competitiva do sistema capitalista.

1.3 O trabalho e a vinculação dos trabalhadores com a produção

Anteriormente, apontamos que os moldes de administração corporativa que orientaram os modos de produção social se inscrevem no primeiro pilar do capitalismo e foram embasados pela ciência a partir do século XIX com o Taylorismo, que deu sequência ao Fordismo, o qual, por sua vez, antecedeu o Toyotismo. Esse último, desde as décadas de 1970/1980, passou a se tornar o modo de produção vigente na sociedade. Nesta seção, descreveremos cada um desses modelos com a finalidade de circunscrever as diferentes formas de vinculação dos trabalhadores para com a produção e o consumo.

Algumas literaturas que trataremos para embasar esta etapa da pesquisa tratam do Taylorismo já em articulação direta com o Fordismo, referindo-se aos modos de produção como taylorismo-fordismo. Esse é o caso de Giovanni Alves (2011) em “Trabalho e subjetividade: o espírito do Toyotismo na era do capitalismo manipulatório”. Sendo assim, iniciaremos a apresentação do Taylorismo e do Fordismo a partir de uma referência direta da Administração de Empresas, com Idalberto Chiavenato (2003) em “Introdução à teoria geral da administração”, seguindo posteriormente pelas discussões do Toyotismo conforme Alves (2011).

Após estabelecermos a apresentação dos modos de produção, descreveremos as especificidades de vinculação do trabalhador para com cada um deles. Desejamos identificar

características específicas dos diferentes momentos históricos da sociedade, sobretudo naquele de Freud, perpassando pelo período de Jacques Lacan até os dias atuais.

Terminada a apresentação daquilo que se refere ao primeiro ponto de definição do capitalismo conforme Hunt e Lautneihzer (2013), iremos aproximar as proposições até aqui apresentadas para teorizar sobre o sistema capitalista a partir de Freud. Para isso, iremos aproximar o que do pensamento freudiano já discorreremos neste trabalho com outros elementos que possam fundamentar suas respectivas análises.

1.3.1 Modos de produção social

Antes de receber o estatuto de Administração Científica, esse campo do conhecimento sofreu algumas influências históricas em prol da sua constituição. O primeiro deles advém da Filosofia de Francis Bacon (1561-1626), filósofo e estatista inglês, pioneiro da Lógica Moderna, com seu método experimental/indutivo, que demonstrava preocupação com a questão prática dos fenômenos. Ainda no campo filosófico, René Descartes (1596-1650), filósofo e matemático francês, considerado o pai da Filosofia Moderna, também influenciou significativamente a Administração, sendo decisivo nos primeiros modelos de Administração Científica.

Seu método, também conhecido como Método Cartesiano, norteou as empresas e as Organizações a partir do Taylorismo, com seus princípios fundamentais, que são: 1- Princípio da dúvida sistemática e da evidência; 2- Princípio da análise e da decomposição; 3- Princípio da síntese ou da composição; e 4- Princípio da enumeração e da verificação. Segundo Chiavenato (2003), o método de Descartes foi muito influente na formação da Administração enquanto área de conhecimento científico, sobretudo no decorrer do século XIX ao início da primeira metade do século XX.

Junto aos preceitos do racionalismo de René Descartes, o determinismo matemático da física mecânica de Isaac Newton (1643-1727) também teve importante papel de influência na Administração, assim como a filosofia política do inglês Thomas Hobbes (1588-1679), que defendia um Estado soberano e absoluto, o qual assegurava o pacto social fundado nas premissas de ordem e organização. Além destes, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), com sua teoria de contrato social, cuja concepção o tomou enquanto um acordo entre os diferentes membros de uma sociedade que reconheceriam uma autoridade comum, também foi um dos principais nomes do campo da filosofia que vieram a influenciar a história da Administração.

Contudo, com o desenvolvimento da Filosofia Moderna, a Administração deixa de receber suas influências e contribuições, “pois o campo de estudo filosófico passa a se afastar dos problemas organizacionais” (CHIAVENATO, 2003, p. 31). Desse modo, outras instituições passam a oferecer influência à Administração e nas formas de concepção das Organizações, a saber: a Igreja Católica e as organizações militares, os exércitos.

A primeira delas trouxe uma determinada ideia de hierarquia e autoridade que, por meio de uma modalidade específica de relações humanas, assegurou a sua não dissolução com o passar do tempo, aspecto que foi tomado pelo mundo da Administração em prol da concepção das formas de Organizações. A segunda delas, o exército, ofereceu a elas os seus preceitos associados aos planos, manobras, variações táticas, exploração da geografia, análise de pontos fortes e fracos dos inimigos, bem como a capacidade de se organizar.

Não obstante, o “princípio da unidade de comando” (CHIAVENATTO, 2003, p. 32) foi tomado do exército pelas Organizações, a fim de estruturar sua forma de ordenamento. Tal princípio consiste em que cada subordinado só responda a um, e apenas um, superior na escala da hierarquia. Ou seja, a cada nível hierárquico, uma pessoa deteria graus de autoridade e responsabilidade, que outorgava ordens àqueles que se encontram em uma posição menor em determinada escala. Com o passar do tempo e conforme a instituição passou a realizar um volume maior de operações, houve a necessidade de que escalões hierárquicos mais baixos também exercessem autoridade, de tal forma que a organização cresceu em proporções que demandaram a reconfiguração dos planejamentos estratégicos e do controle das pessoas.

Desse modo, o conceito e a aplicação prática do conceito de hierarquia das Organizações militares também contribuíram com as Organizações empresariais junto a outro princípio importante: o “princípio de direção” (CHIAVENATO, 2003, p. 32). Este, por sua vez, delimitava claramente aquilo que cada um deveria fazer. Isto é, esse princípio garantiria que todos soubessem, por antecedência, tudo o que deveriam fazer no ambiente de trabalho e aquilo que era esperado que fizessem no contexto da Organização.

Tendo então esses princípios como oriundos da Igreja Católica e do Exército, as influências recebidas pela Administração não se restringem a elas. Outros eventos históricos, políticos e sociais vieram a ter relevância nessa construção. É o caso das Revoluções Industriais (sobretudo a primeira e a segunda), que alteraram completamente as estruturas da sociedade e do comércio, ocasionando “profundas e rápidas mudanças de ordem econômica, política e

social que, em um lapso de um século, foram maiores que todas as mudanças ocorridas no milênio anterior” (CHIAVENATO, 2003, p. 33)³.

Assim como Chiavenato (2003), Alves (2011) delimitou quais foram tais estágios das revoluções industriais. A Primeira Revolução Industrial (1780 a 1860) foi marcada pela substituição das ferramentas comuns de manuseio humano pelas máquinas a vapor, além da utilização do ferro. A Segunda Revolução Industrial (1860 a 1914), por sua vez, foi caracterizada pelas substituições das máquinas a vapor por motores de combustão interna, e do ferro pelo aço, ao passo que a eletricidade passou a ser produzida, bem como produtos químicos de base científica passaram a ser inventados. No âmbito das comunicações, o telégrafo e a telefonia se apresentaram enquanto recursos tecnológicos até então inexistentes.

Conforme Chiavenato (2003), a partir da Segunda Revolução Industrial, o saber científico passou a dominar o ambiente industrial, e o sistema de produção capitalista transitou do seu estágio industrial para o financeiro. Essa transição versou, basicamente, que o capitalismo industrial produziu lucros auferidos; ou seja, os lucros provenientes de uma organização eram obtidos em uma correlação direta com aquilo que era produzido nas indústrias e nos trabalhos nelas realizados. No estágio do capitalismo financeiro, as indústrias foram dominadas pelas instituições bancárias, financeiras e de crédito, que favoreceram imensas acumulações de capitais, associadas àquele imperativo do gigantismo retratado anteriormente.

Na esfera do trabalho, o mercado aumentou, já que o homem passou a ter algumas de suas funções substituídas pela máquina. Nessa nova configuração, os custos de produção se tornaram menores, e, portanto, os preços das mercadorias em circulação também, o que garantiu uma popularização dos produtos. Com essa nova dinâmica de funcionamento do sistema, os trabalhos artesanais começaram a desaparecer na medida em que pequenas empresas ou indústrias foram incorporadas por outras maiores.

O crescimento das indústrias ocorreu de forma improvisada, baseada no empirismo, o que acompanhou o fenômeno da urbanização. Ao mesmo tempo, com o aumento do mercado, o capitalismo se solidificou, favorecendo o surgimento de uma nova classe social: os proletariados. Suas jornadas de trabalho eram longas (10 a 12 horas por dia), muitas vezes em condições perigosas e insalubres, provadas pelos inúmeros acidentes de trabalho que ocorriam.

³ Até os dias de hoje, a história registrou três Revoluções Industriais, que delimitaram em quatro “Idades da máquina”. Como no momento estamos discorrendo sobre a construção da Administração como campo científico, trataremos apenas das duas primeiras. Posteriormente, quando oportuno ao contexto histórico que analisarmos, trataremos o surgimento da Terceira Revolução Industrial, que se iniciou na Segunda Grande Guerra até meados da década de 1970 conforme Alves (2011).

É nesse contexto que outras correntes criavam embates quanto às “soluções sociais” a que o mundo deveria aderir para reparar os danos do capitalismo. De um lado, os liberais, que, como vimos, não tinham um consenso sobre qual caminho seguir. Por outro lado, existiam aqueles alinhados com o pensamento do socialismo científico de Karl Marx, que possibilitou o aperfeiçoamento tanto das formas de produção quanto às melhores condições de remuneração para o proletariado. Contudo, foi justamente no âmbito em que o capitalismo se tornou imperativo e que as reivindicações socialistas ocorreram em defesa dos trabalhadores que processos de racionalização do trabalho foram implementados, ganhando ancoragem na abordagem científica a partir da segunda metade do século XIX até o início do século XX com o Taylorismo.

O Taylorismo foi a primeira escola da Administração Científica, fundada por Frederick Winslow Taylor (1856-1915), americano dos Estados Unidos, oriundo de uma família rígida e alinhada aos valores da disciplina, devoção ao trabalho e acúmulo de poupança. Iniciou sua carreira como operário e cresceu hierarquicamente em uma única Organização, na qual atingiu o patamar de engenheiro após ser diplomado nesse campo do conhecimento.

Taylor estava imerso em uma Organização que tinha como modelo de remuneração por peças ou por tarefas. Ou seja, os capitalistas tentavam estipular os preços dos trabalhos por peças produzidas ou tarefas realizadas de modo que pudessem extrair o maior ganho financeiro possível em função do trabalho de seus funcionários. A fim de contrabalançar os ganhos patronais, os trabalhadores reduziam o ritmo de produção. Com isso, Taylor começou a esboçar soluções que pudessem atender às demandas tanto dos capitalistas quanto dos trabalhadores.

A obra de Taylor foi dividida em dois grandes momentos, sendo que o primeiro é encontrado em seu livro “Shop Management” de 1903. Nessa obra, o fundador da Administração Científica demonstrou os estudos das técnicas de racionalização do trabalho a partir da relação entre tempo e movimento para a realização de tarefas, identificando que alguns operários produziam, ao mesmo tempo, mais do que outros de seus colegas e que, de maneira geral, todos eles geravam um resultado inferior àquilo que seria possível fazer. Dessa maneira, concluiu que os empregados deveriam ser remunerados de forma diferente, não mais por tarefas ou por peças produzidas, mas sim de acordo com a produtividade de cada um individualmente; ou seja, quem produz mais, ganha mais; quem produz menos, ganha menos.

No primeiro momento de sua obra, Taylor construiu algumas ideias essenciais sobre mudanças que as empresas deveriam realizar e estabeleceu um novo papel para a Administração no ambiente de trabalho. Os salários deveriam ser melhores e o custo da produção reduzido, o que só se pôde alcançar na medida em que os métodos científicos se expandiram do âmbito da

indústria ao da administração e do planejamento empresarial, que, até então, eram meramente empiristas.

A partir do método científico, processos foram aplicados e padronizados, e o controle humano passou a obedecer a regras específicas, que vieram a gerar maiores resultados (lucro) à produção. Além disso, os empregados começaram a ser cientificamente selecionados e destinados às suas posições na escala produtiva, para que cumprissem com a melhor qualidade as tarefas que lhes eram designadas. Ainda nesse primeiro momento de Taylor, a Administração deveria “criar uma atmosfera de íntima e cordial cooperação com os trabalhadores para garantir a permanência desse ambiente psicológico” (CHIAVENATO, 2003, p. 55).

O segundo momento de Taylor foi a fundação da Administração Científica propriamente dita, e é encontrada nos termos acadêmicos em seu livro “The principles of the Scientific Management”, de 1913. Nessa fase de sua obra, os moldes de racionalização do trabalho se transpuseram do âmbito da produção nas indústrias para todos os setores de uma empresa, como, por exemplo, em suas áreas administrativas e contábeis. A passagem de Chiavenato (2003, p. 56) a seguir sintetiza bem algumas “revoluções” que o método de Taylor favoreceu à constituição das empresas: “Para Taylor, a organização e a administração devem ser estudadas e tratadas cientificamente e não empiricamente. A improvisação cede lugar ao planejamento e o empirismo à ciência”.

Taylor foi pioneiro em realizar uma análise ampla do trabalho, que ocasionou a execução padronizada de tarefas e funções em todos os setores de uma Organização, cujo propósito seria “assegurar o máximo de prosperidade ao patrão e, ao mesmo tempo, o máximo de prosperidade ao empregado” (CHIAVENATO, 2003, p. 56). Para realizar tal “inovação” científica no âmbito da produção, desenvolveu um método, que foi chamado de “Organização Racional do Trabalho” (ORT) (CHIAVENATO, 2003, p. 56).

A ORT é composta pela aplicação prática de nove (9) aspectos fundamentais:

1- Análise do trabalho e o estudo dos tempos e movimentos: nessa época, os trabalhos eram em muito manuais. O produto final de um trabalho seria resultado de uma soma de todos os movimentos que os trabalhadores realizavam em determinado tempo para fazer um produto. A partir do momento em que se analisasse a relação entre movimento e tempo, poderia se pensar em possibilidades de tornar os movimentos mais eficazes e, com isso, evitar o desperdício de tempo com movimentos que seriam inúteis.

2- Estudos da fadiga humana: a constante repetição de um único movimento poderia ocasionar fadiga. Desse modo, estudaram formas para que os movimentos realizados pudessem ser baseados na anatomia humana. Assim, ao eliminar movimentos que pudessem ocasionar

fadiga, seria possível obter maior produtividade do trabalhador e, com isso, aumentar os ganhos dos produtos produzidos.

3- Divisão do trabalho e especialização do operário: a partir dos estudos anteriores, os trabalhadores foram treinados para alcançar a melhor forma de fazer um único movimento e simples, que, somado a outros movimentos em uma linha, gerariam ao final desta um produto. O trabalhador virou especialista na realização de um movimento físico em uma linha de produção.

4- Desenho de cargos e tarefas: considerando que tarefa seriam todas as atividades que uma pessoa realizava no trabalho e que seu cargo seria o conjunto de tarefas que se repetiam em uma rotina, o desenho de um cargo seria a forma como ele era criado para ser combinado com outros para que tarefas fossem realizadas em diversas partes. Isso permitiria que se admitissem empregados com menores qualificações e menores custos, facilitando a execução das atividades e sua supervisão.

5- Incentivos salariais e prêmios de produção: este aspecto visou a aumentar a produção dentro do tempo esperado pelos capitalistas. A partir do momento em que o funcionário ganhasse um salário não mais pelo tempo de trabalho, mas pela quantidade do que produzisse, os trabalhadores aumentariam seus rendimentos mais e, portanto, expandiriam também a produção.

6- Conceito de *homo economicus*: consiste na ideia de que o homem trabalharia pela necessidade de ganhar um salário, pois é por meio deste que conseguiria os meios para sua subsistência. Dessa maneira, o trabalho seria atrelado à necessidade de ganhar dinheiro e prover seu sustento, não outra coisa.

7- Condições de trabalho: aumentar o ganho salarial, junto com a criação de condições que melhorassem as condições físicas de trabalho, reduzindo a fadiga foram realizadas pela ORT. Adequaram-se ferramentas para as tarefas, diminuindo o esforço do seu operador. As máquinas eram ajustadas para racionalizar o fluxo da produção. Melhorava-se o ambiente, diminuindo ruídos e favorecendo ventilação e iluminação de tal forma que se criava um ambiente que pudesse aumentar a eficiência dos trabalhadores.

8- Padronização: padronizaram-se métodos e processos de trabalho, mas também as máquinas, as ferramentas, as matérias-primas e os componentes, reduzindo variações na rotina da produção.

9- Supervisão funcional: em todas as Organizações, existiam supervisores que seriam responsáveis em verificar se as tarefas que os operários realizavam estavam sendo feitas da maneira como deveria ou como seria esperado que eles fizessem. Os supervisores

correspondem àqueles que deteriam um conhecimento e transmitiam ao operário o que e como devem fazer. Além disso, o supervisor detinha autoridade, justificada por uma posição mais alta na hierarquia da empresa.

Nesse sentido, a noção de linha de produção ou linha de montagem é uma ideia proveniente do Taylorismo e foi amplamente utilizada por Henry Ford (1863-1947), que iniciou sua carreira como mecânico e fundou a sua própria empresa de produção de automóveis em 1903. Dos precursores da Administração Científica, Ford seja talvez o mais conhecido e trouxe algumas novidades aos modos de produção social do capitalismo, cuja escola é conhecida como Fordismo (CHIAVENATO, 2003).

Ford não inventou as linhas de montagem, como por vezes é possível ouvir no senso comum. A grande inovação de Ford à Administração Científica foi no início do século XX, entre 1905 e 1910, com a introdução da “produção em massa” (CHIAVENATO, 2003, p. 65). Antes desse período, os automóveis eram bens produzidos de modo artesanal, destinados a apenas alguns milionários. A partir disso, sua ideia seria de popularizar a produção de carros e vendê-los a preços populares, dando o acesso a essa tecnologia para camadas da população que até então nem imaginavam que poderiam acessá-la.

Dessa forma, a ORT passou por uma variação, que se visava “a produção de um maior número de produtos acabados e pelo menor custo possível” (CHIAVENATO, 2003, p. 65). E foi justamente essa inovação dos modos de produção que veio trazer, no início do século XX, uma reviravolta completa nas formas de viver do homem na sociedade. Apenas para fim de exemplificação dessa mudança, em 1913, a empresa de Ford produzia oitocentos carros por dia. Em 1926, já possuía oitenta e oito fábricas, empregava cento e cinquenta mil pessoas e produzia dois milhões de carros por ano, o que dá em média uma produção de mais de cinco mil carros por dia.

Para alcançar esse aumento de produtividade, Ford criou dois sistemas: o de concentração vertical, que produzia desde a matéria-prima inicial necessária para a fabricação do produto até a sua conclusão final, e o de concentração horizontal, que consistia em uma cadeia de distribuição comercial de seus produtos por agências próprias. A partir de suas inovações, Ford acumulou uma das maiores fortunas do mundo na sua época, que foi fruto da lapidação nos métodos e processos do trabalho iniciados por Taylor.

Contudo, essa lapidação não trouxe grandes novidades ou mudanças conceituais no que o fundador da Administração realizou. Na realidade, trata-se muito mais de princípios que poderiam favorecer o crescimento da produção, aumentando a quantidade de produtos que entrariam em circulação nos mercados. Entretanto, é importante ressaltar alguns princípios que

contribuiriam para que essa produção em massa, ou também chamada em série, pudesse ocorrer. Conforme Chiavenato (2003), Ford estabeleceu alguns princípios, sendo que destacamos quatro fundamentais:

1- Simplicidade: o produto deveria passar por um processo planejado, ordenado e contínuo. O trabalhador recebia o trabalho que iria realizar e não tinha a iniciativa de buscá-lo.

2- Princípio de intensificação: trata-se da diminuição do tempo de produção. Objetivava-se que o tempo entre a extração da matéria-prima até a alocação do produto no mercado fosse o menor possível.

3- Princípio de economicidade: reduzir ao máximo o estoque de matéria-prima disponível, fazendo com que o produto acabado fosse pago à empresa antes da data de vencimento dos salários dos funcionários, para que eles recebessem os salários em dia.

5- Princípio de produtividade: aperfeiçoar os princípios tayloristas de especialização das funções da linha de montagem e pagar maiores salários para os funcionários.

A partir do que foi exposto sobre a organização do taylorismo-fordismo, trazemos agora algumas análises realizadas por Alves (2011) sobre a implicação da hegemonia da racionalização do trabalho à sociedade e aos indivíduos. Primeiramente, é relevante salientar que o Fordismo se tornou o modo de produção social hegemônico até a década de 1970, quando apresentou uma crise em seu *modus operandi*, que favoreceu o cenário ideal para a aparição do Toyotismo, o modelo Toyota de produção social.

O início do século XX até a década de 1970 foi marcado então pela produção em massa do Fordismo, que favoreceu o imperativo do *American way of life*, sobretudo após a Segunda Grande Guerra. Esse modelo de produção fundamentou, portanto, a hegemonia norte-americana no capitalismo global.

Contudo, para que o Fordismo pudesse operar e se expandir, os capitalistas utilizaram algumas estratégias, dentre as quais os aumentos de salários por produtividade e distribuição de benefícios sociais, mas também o incentivo às iniciativas políticas que visassem à destruição de forças sindicais, para que, assim, começasse a minar as possibilidades de articulação coletiva dos trabalhadores contra os proprietários das empresas.

O modelo de racionalização do trabalho taylorista-fordista, como vimos anteriormente, tinha como premissa alcançar a “melhor condição” dos movimentos físicos que os trabalhadores realizavam na linha de produção. O empregado esperava, passivamente, a orientação sobre o trabalho tal como deveria operacionalizá-lo. Esse modelo de racionalização foi denominado como mecânico. Ou seja, é chamada de vinculação mecânica do trabalhador com a produção aquela própria do taylorismo-fordismo, que demandou do funcionário ações repetitivas e

rotineiras para compor a linha de produção. Nesse cenário, com ações repetitivas e mecanizadas na linha de produção, o trabalhador tinha a “cabeça livre” para poder pensar, o que favoreceria estados de não conformidade para com o patronado e maiores articulações coletivas no que tange à luta de classes.

No Toyotismo, isso se apresentará de forma alterada. Entretanto, é mister compreendermos como que foi esta passagem do Fordismo para o Toyotismo. Quais eventos marcaram essa transição e o que de significativo aconteceu na sociedade para que ela ocorresse. Destacaremos dois dos principais eventos, quais sejam: a Terceira Revolução Industrial e a mudança do regime de acumulação rígida para o de acumulação flexível.

A Terceira Revolução Industrial teve início durante a Segunda Guerra Mundial e perdurou até a década de 1970. Foi caracterizada pela revolução da tecnologia da informação, da microeletrônica, dos computadores e das telecomunicações. Essa foi uma época marcada pelo início da informática e da robótica na cena produtiva, contribuindo para a automação dos processos de produção, que assumiram muitas tarefas outrora realizadas pelos humanos.

Ao final da Terceira Revolução Industrial, estabeleceram-se, historicamente, quatro idades da máquina. A primeira se circunscreve com a produção dos motores a vapor a partir de 1848; a segunda, com os motores elétricos e de combustão a partir de 1880; a terceira, com os motores eletrônicos e nucleares a partir dos anos de 1940, no século XX; e a quarta idade da máquina, por sua vez, traz a marca das máquinas microeletrônicas informacionais, que ganharam o adendo das redes de integração interativa, o ciberespaço, a partir de 1980.

A cada salto tecnológico, uma forma-mercadoria específica foi predominante na sociedade. Enquanto nas três primeiras idades elas estavam associadas aos produtos industriais, na quarta idade os fatores de gestão, logística, *design*, planejamento e vendas começaram a compor o espectro da produção. Assim que introduzirmos a definição do modelo Toyota de produção, tornar-se-á claro em como esses aspectos vieram reconfigurar as demandas dos capitalistas para com o trabalhador e a sua respectiva vinculação com a cena produtiva.

O conceito de acumulação flexível é uma noção de David Harvey, autor do qual já realizamos menção nesta pesquisa. No próprio livro referido nesta investigação, a definição desse termo apareceu de forma clara e bem detalhada. Todavia, sua construção perpassou por uma série de conceitos econômicos que talvez contribuíssem para perdermos nosso foco de investigação. O autor fala sobre inflação, deflação, mudanças em políticas de câmbio e sobre a referência do dólar como moeda balizadora da economia mundial. Sem sombra de dúvidas, esses são assuntos muito importantes de serem aproximados da psicologia e da psicanálise, pois dizem respeito a determinantes que incidem diretamente na realidade social das pessoas e que

são elementos fundamentais para a construção de narrativas na sociedade. Entretanto, para mantermos nosso foco de construção, continuaremos tal apresentação com base na leitura de Alves (2011) e deixemos esta aproximação maior com as ciências econômicas para outra oportunidade.

A transição de um modelo de acumulação rígida para o flexível se deu em função das recorrentes crises do sistema capitalista, sobretudo aquela que surgiu na década de 1970. O excesso da produção em massa causou uma saturação dos mercados; ou seja, os estoques das empresas estavam cheios de mercadorias (gasto realizado) e as pessoas não podiam comprar, seja por não terem dinheiro, seja por já possuírem determinados bens. Desse modo, começou uma crise no sistema econômico mundial e as empresas passaram a se reestruturar e demitir pessoas (diminuindo custos e gastos), aumentando significativamente o desemprego.

Para superação da crise, tanto da produção quanto do consumo, a acumulação flexível veio para confrontar a rigidez outrora do Fordismo. Ela veio para flexibilizar processos de trabalho, mercados, produtos e padrões de consumo criando novos setores de produção ancorado nas inovações. Porém, a flexibilização não para por aí. A acumulação flexível flexibilizou também as relações de trabalho, permitindo com que contratos menos seguros para os trabalhadores fossem feitos tanto nas grandes Organizações quanto nas empresas terceirizadas, que são especializadas em serviços específicos. Esses eventos favoreceram um aumento de postos de trabalhos em condições precárias. O movimento de acumulação flexível institucionalizou, na verdade, a precarização do trabalho, contribuindo para a dessocialização do homem e a sua sedimentação em uma cultura do medo, já que os contratos de trabalho não eram estáveis e seguros.

No bojo dessa transformação social, surgiu o Toyotismo, consolidado como filosofia de racionalização do trabalho no livro “O sistema Toyota de produção: além da produção em larga escala”, escrito por Taiichi Ohno (1912-1990) em 1978 no Japão. Na realidade, a fábrica da Toyota começou com a aplicação do seu modelo em 1950, mas foi com a crise de 1970 que se difundiu e se tornou o modelo Organizacional universal ao final da segunda metade do século XX. Nessa forma de racionalização do trabalho, a produção não seria mais em massa, mas sim realizada a partir de uma demanda variável. A produção deixou de ser em série para ser enxuta de acordo com a real possibilidade de compra do mercado; do mesmo modo, a própria estrutura Organizacional, que, em função da crise econômica, “diminuíram de tamanho” e manteve apenas o “essencial” para realizar as suas operações básicas de funcionamento.

Em uma produção enxuta, o trabalhador deixou de ter aquela posição individual para realizar tarefas específicas e começou a trabalhar em grupo, em um ambiente de aparente

cooperação, para que fosse possível cumprir as diversas tarefas que surgissem no ambiente empresarial. A articulação do trabalho em equipe apareceu em uma correlação com os esportes, nos quais todos deveriam treinar muito para juntos obterem o melhor desempenho.

Um dos princípios fundamentais do Toyotismo é o “*just-in-time*” (ALVES, 2011, p. 51), que consiste na eliminação do desperdício identificada por ocasião da produção em massa. Sua finalidade é tanto a redução dos custos quanto dos tempos ociosos, produzindo uma quantidade de mercadorias sempre igual àquela necessária para o consumo na sociedade. Esse novo dinamismo organizacional implicou uma intensificação dos processos de trabalho, já que, com número menor de trabalhadores, eles assumiram funções polivalentes ou multifuncionais.

Se no modelo fordista identificamos um trabalhador que fazia dispêndio de um trabalho motor e físico, no modelo Toyota os aspectos mentais entraram em cena. Ao ser multifuncional, o proletário dispôs a sua inteligência, fantasia, afetos e iniciativa para o trabalho, que teve sua rotina reconfigurada. Nesse cenário, a atitude e o pensamento do empregado deveriam ser proativos com a produção. Isto é, ele deveria se antecipar aos problemas que poderiam surgir e preveni-los. Antigamente, nos tempos de vinculação mecânica, o pensamento do trabalhador tendia a ser direcionado à inconformidade, o que favorecia a articulação para a luta de classes. A partir das exigências do modelo Toyota, ele passou a pensar a serviço do capital, não dispondo mais de tempo e condições para tal engajamento. Ao utilizar diversos aspectos da sua condição humana, como pensamento, afetividade, iniciativa e fantasia para o trabalho, a sua vinculação para com ele deixou de ser mecânica e se tornou orgânica.

Alves (2011) aponta que, nesta vinculação orgânica do trabalhador com a produção, a sua subjetividade foi “capturada” pelo capital, pois este incorporou para si os conhecimentos, habilidades, capacidades, atitudes e valores da força do trabalho, com a finalidade de “agregar valor” para a Organização. Contudo, não se trata de uma captura totalmente efetiva, uma vez que encontra resistências no cotidiano, que se denuncia, sobretudo, no sintoma do estresse. Neste modelo em que a dimensão psíquica e espiritual fica a serviço do capital, processos psicossomáticos até então inexistentes começaram a emergir, pois os trabalhadores foram lançados a uma posição de dar conta do impossível⁴.

Na lógica da vinculação orgânica, a cultura que se estabeleceu foi a do empreendedorismo, que colocou os trabalhadores para afirmar, nos mais diferentes contextos, a narrativa do capital. Ancorados nos valores de competência, performance e desempenho, os

⁴ Alves (2011) cita uma série de estudos que afirmam que o estresse prolongado está associado ao surgimento e aparição de novos fenômenos psicossomáticos, tais como: morte de neurônios, inflamação cerebral, doenças cardiovasculares, depressão, infertilidade, diabetes e alguns tipos de câncer.

proletariados se transformaram nos verdadeiros enunciadores do discurso do capitalista e se tornaram produtores ativos tanto quando são empregados nas Organizações quanto quando fundam as suas próprias empresas. Esse modelo é bem representado pelo léxico “capital humano” (ALVES, 2011, p. 103), no qual a força do trabalho se tornou ideal para a lógica do capital, pois, seja como capitalista e proprietário, seja como funcionário, é ativo para a expansão e multiplicação do capital.

Dardot e Laval (2016) trouxeram a questão do empreendedorismo contemporâneo como uma das principais questões que se refere ao neoliberalismo. Para os autores, o atual mundo corresponde a uma nova fase, mais sofisticada, individualizada e competitiva. Nesse cenário, o lugar do sujeito no capitalismo se tornou, de certa forma, parecido com o de Weber (1920), mas, ao mesmo tempo, bem diverso. Se no século XX o capitalismo era “jaula de aço” da qual o indivíduo não poderia escapar, qual fosse a sua posição, no capitalismo atual “cada indivíduo é obrigado a construir, por conta própria, sua ‘jaula de aço individual’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 330).

Em vias de finalizar, tendo posto boa parte da história do estabelecimento do neoliberalismo na sociedade, bem como a transformação dos modos de produção social do capitalismo, podemos, de forma mais clara agora, circunscrever a ambiência de produção intelectual de Freud, Weber e Benjamin no início do século XX e a de Lacan ao decorrer do século.

Os primeiros pensadores atravessaram em sua vida um período de intensas mudanças na sociedade. Em matéria de política econômica, vivenciaram um período em que o liberalismo estava cindido e sem consenso sobre as políticas sociais que deveriam reger a civilização. Paralelo a isso, testemunharam a ascensão dos movimentos totalitários europeus, que vão desde o socialismo ao nazi-fascismo, cada qual com suas especificidades. Sobre os modos de produção, eram contemporâneos da criação da Administração Científica, quando, enfim, a ciência passou a determinar o funcionamento das instituições capitalistas, quais sejam: as empresas e as indústrias com o taylorismo-fordismo e sua expansão. Tranquilamente, podemos também circunscrevê-los na passagem do primeiro para o segundo espírito do capitalismo. Ou seja, esses pensadores se situaram em momentos de grandes mudanças na sociedade, mas que ainda contava com um capitalismo que se apresentava com promessas e garantias futuras.

Lacan, por sua vez, teve a primeira metade de sua vida nesse contexto de transformação. Todavia, considerando seu período de produção intelectual, encaixa-se em uma ambiência completamente diversa da daqueles autores anteriores, mas que também envolve períodos de transição. Em matéria de política econômica, vivenciou boa parte do novo liberalismo de

Keynes e a fase em que o neoliberalismo estava sendo concebido intelectualmente. Em matéria dos modos de produção social, vivenciou a expansão exponencial do modelo fordista, que veio a sucumbir apenas na década de 1970, já próximo ao final de sua vida. Ele não vivenciou a proliferação do modelo Toyota pelo mundo. Contudo, mesmo não tendo visto este mundo transformado pelo capitalismo, insere-se exatamente na transição do segundo para o terceiro momento do espírito do capitalismo.

Além da hegemonia do modelo Toyota de produção a partir do final do século XX, Alves (2011) salientou que a queda do muro de Berlin em 1989 simbolizou o sistema capitalista enquanto vitorioso. A partir do início do século XXI, entrou em cena o modelo de acumulação por espoliação, que se trata de um marco do capitalismo mundial, fruto auge da flexibilização. Esse modelo consiste, principalmente, nas formas de enriquecimento atreladas ao mundo financeiro, do mercado de ações, que favorecem as possibilidades de lucro sem necessariamente haver trabalho e produção de mercadorias, através de escândalos e especulações financeiras. A essa cena social, que também marca um momento de transição, circunscrevem-se psicanalistas renomados, como, por exemplo, Jacques-Alain Miller (1944-) e Éric Laurent (1947-), além de outros que são contemporâneos desse tempo que presenciamos por ocasião da realização desta pesquisa.

1.3.2 O capitalismo a partir de Freud

A definição do sistema capitalista em suas três características institucionais, na esteira de Hunt e Lautnheizer (2013), nos deu a possibilidade de realizar uma leitura da estrutura de funcionamento do capitalismo em seus diferentes momentos históricos. No seu primeiro ponto de definição, que se refere à organização social dos modos de produção orientada aos mercados, estabelecemos a sua historicidade com a descrição do taylorismo-fordismo, do Toyotismo e suas respectivas análises críticas.

Sobre as suas outras duas características, o direito à propriedade privada dos meios sociais de produção e a organização das forças de trabalho dispostas em mercados, realizamos, em uma perspectiva histórica, a análise das diferentes correntes liberais desde sua origem no século XVII às suas variações que se estabeleceram como o neoliberalismo ao final do século XX e na entrada do XXI até os dias atuais. Identificamos que o liberalismo e suas variações não apenas explicaram e justificaram a estrutura do sistema capitalista nos diferentes momentos históricos, mas também determinaram, em certa medida, os rumos da civilização a cada tempo.

Além disso, as diversas concepções que foram oriundas do pensamento liberal no decorrer da história contribuíram para variadas produções de sentido ao sistema capitalista.

A partir do momento em que para o êxito do sistema seria necessária a adesão das pessoas ao seu funcionamento, uma “ética” própria do capitalismo foi estabelecida, sendo que esta também não ficou imune à história. Utilizamos a leitura de Boltanski e Chiapello (2009), que descreveram os três diferentes “estados” do *ethos* capitalista. O primeiro deles, aquele que coincide com o que Weber (1920) se referiu, tratou de uma ética de origens religiosas fundada nos preceitos do protestantismo. O segundo, já no século XX, entre 1930 e 1960, o qual valorizava o ideal do gigantismo das Organizações, que transformaria a sociedade significativamente e que traria uma melhoria para a qualidade de vida individual atrelada ao enriquecimento. O terceiro estágio, por fim, que ganhou corpo conforme o neoliberalismo se proliferou na sociedade, estabeleceu como semblante próprio a capacidade de adaptação das pessoas às adversidades e imprevisibilidades do mercado, precarizando os postos de trabalho, bem como minando as possibilidades da construção de perspectivas futuras em relação à vida.

Mas, antes de termos trazido essas discussões sobre o capitalismo, realizamos uma leitura dos “textos sociais” freudianos, a fim de teorizar sobre uma “organização social” na perspectiva do autor. Este percurso teórico nos permite afirmar, sem impasses, que sua posição em relação à cultura é de crítica, seja pela correlação do primado anímico e religioso com posições infantilizadas das formas de organização social existentes que foram apresentadas em “Totem e Tabu”; seja pela possibilidade apontada de que as instituições políticas e sociais fossem regidas demasiadamente, assim como a Igreja, pelas ilusões em “O futuro de uma ilusão”. Ou ainda, conforme consta no “Mal-estar”, sobretudo, sua crítica foi realizada por diversos aspectos, inclusive pela exposição das formas de sofrimento atreladas à construção de conjunturas civilizacionais que não deram ênfase ao avanço dos assuntos humanos tal qual àqueles identificados no advento da ciência e da técnica em seu estabelecimento até então.

No bojo desta discussão, a questão da *Weltanschauung* apareceu como algo que merece atenção. Em Freud, a Igreja teve sua visão de mundo apresentada e criticada, assim como a própria ciência. Contudo, apesar das inúmeras críticas que poderiam ser elencadas no pensamento freudiano à cultura (ou civilização), quando se trata das formas de organização social ou dos sistemas de organização social possíveis em seu tempo (capitalismo e socialismo), o psicanalista não realizou análise específica alguma do sistema capitalista nesse sentido, de modo direto, mesmo que tenha sinalizado para uma imperfeição em nosso sistema de distribuição de bens.

De fato, ele apresentou a civilização como ordenada de um modo que mereceria reflexões para a melhoria da dignidade dos seres humanos, mas não o fez diretamente trazendo menção ao capitalismo. No entanto, no que se refere ao socialismo (ou comunismo, já que esses termos não são diferenciados em sua obra), Freud foi um tanto mais direto e incisivo. No “Mal-estar”, apenas sobressaltou uma desconfiança sobre a hipótese comunista por não coadunar com os princípios de tal doutrina, seja pela sua ancoragem no pressuposto do homem bom, seja pelo seu fundamento na ilusão que sustenta a ideia de que, com a abolição da propriedade privada, os homens não teriam mais motivos para uso da agressividade:

Suprimindo a propriedade privada, subtraímos o gosto humano pela agressão um dos seus instrumentos, sem dúvida poderoso, mas certamente não o mais poderoso. Porém, nada mudamos no que toca as diferenças de poder e influência que a agressividade usa ou abusa para seus propósitos, e tampouco sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando ela ainda era escassa, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal, constitui o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção única daquela entre mãe e filho (FREUD, 1930, p. 80).

Contudo, nas “Novas conferências introdutórias”, Freud (1933) dedicou um espaço para discorrer um pouco mais sobre o socialismo, mais especificamente em sua forma como apresentada pelo pensamento de Karl Marx. Primeiramente, reiterou o seu pouco conhecimento da matéria, mas que não o isentaria de apontar para uma divergência de concepção no que se refere aos processos de dominação do homem pelo homem. Enquanto Marx percebia a transformação da organização social como um processo histórico e dialético, Freud acreditava que a estratificação social em sua origem foi determinada por questões primeiramente psicológicas. Segundo ele,

a vitória foi decidida por fatores psicológicos como a medida de prazer constitucional da agressão, mas também a firmeza da organização no interior da horda, e materiais, como a posse de melhores armas. Coexistindo no mesmo solo, os vencedores tornaram-se senhores e os vencidos, escravos (FREUD, 1933, p. 348).

A partir dessa constatação, Freud ainda afirmou que a dominação sobre a natureza colocou os bens materiais produzidos a serviço do pendor à agressividade e que a economia, diferente do que poderia ser visto no pensamento de Marx, não seria a única variável que fundamentaria e determinaria o comportamento humano. Aliás, para Freud (1933), essa determinação deveria levar em conta o instinto de autoconservação, a agressividade, a

necessidade de amor e o impulso de alcançar o prazer e evitar o desprazer⁵. Não obstante, o supereu, como representante das tradições e dos ideais do passado, também deveria ser tomado em consideração, já que sua estruturação e funcionalidade poderia ocorrer como uma resistência aos processos econômicos que se colocassem como opções em determinados momentos históricos.

Freud (1933, p. 351), mesmo alegando pouco conhecimento de causa, não poupou críticas ao marxismo e utilizou como exemplo o “bolchevismo russo” como o modelo de intervenção revolucionária que materializou a teoria de Karl Marx. Para Freud (1933, p. 351), “as obras de Marx tomaram o lugar da Bíblia e do Corão como fonte de revelação”; e, por mais que tivesse desconstruído as formas de ilusão das mais antigas, criaram uma nova: a que seria possível transformar a natureza dos homens e que, a partir disso, haveria a possibilidade de se construir uma ordem social em que as pessoas trabalhassem por outra via que não a coerção.

O fundador da psicanálise percebia que, no espectro marxista, a agressividade seria desviada para fora do grupo e se sustentava em uma hostilidade existente dos pobres para com os ricos. A partir dessa constatação, afirmou que o funcionamento de correntes socialistas operava de modo muito semelhante à religião, principalmente pela operação do sistema de exigências, promessas e garantias do socialismo. Em suas próprias palavras, Freud (1933, p. 352) afirma:

De modo muito semelhante à religião, o bolchevismo tem de compensar os seus fiéis pelos sofrimentos e privações da vida presente com a promessa de um Além melhor, em que todas as necessidades serão satisfeitas. No entanto, esse paraíso deverá ser aqui, estabelecido na terra e inaugurado num tempo não muito distante.

Após indagar tais críticas ao socialismo, Freud (1933) arriscou dizer, corretamente, diga-se de passagem, que os esforços do socialismo seriam em vão no que se refere a reconfigurar um novo ordenamento social totalmente diverso daquele então estabelecido. Para o psicanalista, a possibilidade de que um novo sistema de organização social pudesse existir estaria à mercê de avanços tecnológicos que pudessem nos fazer dominar a natureza de outro modo, para que a satisfação das necessidades humanas operasse de uma forma até então inexistente. Mas, além disso, também dependeria de arranjos culturais que fossem capazes de acolher as exigências culturais do indivíduo. Sendo assim, afirmou que “é certo que mesmo que então teremos que lidar, por um período incalculável, com as dificuldades que o caráter

⁵ Neste texto, Freud (1933) não fez menção à pulsão de morte.

indômito da natureza humana cria para todo o tipo de comunidade social” (FREUD, 1933, p. 353).

A partir do que foi exposto do pensamento freudiano acerca de uma visão de mundo, ficou claro que em sua literatura ela foi analisada com maior destaque nos campos religioso e científico, mas também no socialismo (comunismo). Todavia, apesar das críticas sobre a organização social dos seres humanos, inclusive no que tange às diferenças entre as classes sociais, Freud não realizou uma posição direta e específica ao sistema capitalista de produção. No entanto, a partir das análises das diferentes *Weltanschauungen* até agora identificadas em sua obra, seria possível fazê-la em referência ao sistema capitalista? O animismo, a religião, a ciência e o socialismo/comunismo são analisados a partir de suas respectivas visões de mundo. Do mesmo modo, o sistema capitalista não teria a sua própria?

Tomando por base, principalmente, os imperativos religioso e socialista, identificamos em Freud a ideia de que as diferentes doutrinas obtiveram êxito ao conseguir os esforços, dedicação e devoção das pessoas em função da sua construção de narrativa que prometeu e garantiu um “Além maior” para as pessoas em determinado tempo futuro. No caso da religião, a garantia de felicidade e bem-estar pleno seria recebida em uma suposta vida após a morte. No caso do socialismo, todas as necessidades estariam garantidas em um tempo um pouco mais breve que aquele religioso, tão logo o sistema socialista se tornasse vigente na sociedade e os homens trabalhariam dentro de um modelo sem dominação ou coerção.

Sobre o capitalismo, não encontramos essa articulação em Freud. Contudo, acreditamos ser possível realizá-la, sobretudo quando trazemos para a nossa reflexão as proposições de Boltansky e Chiapello (2009) sobre os estágios do espírito do capitalismo, que nos deu a possibilidade de alcançar uma interessante constatação. Segundo os economistas, o sistema capitalista, nos diferentes períodos históricos, convocou as pessoas a se dedicarem ao funcionamento do sistema a partir da promessa de promover autorrealização, liberdade e construção do bem comum na sociedade de tal modo que algumas garantias foram asseguradas à população nos seus diferentes estágios.

No primeiro momento, os esforços eram demandados com a promessa de que, no futuro, com o avanço da ciência e da técnica, os seres humanos viveriam melhores tempos. A esperança em relação a esse futuro era uma crença que sustentou uma dedicação com a transformação do mundo alinhada aos preceitos capitalistas. O segundo momento do espírito capitalista, por sua vez, solicitou os esforços das pessoas com a promessa de garantia do crescimento da poupança e da propriedade privada dos trabalhadores de tal modo que as carreiras e a vida profissional

puderam ser projetadas em um futuro de longo prazo, com perspectivas de crescimento profissional, inclusive no que tange a avançar para maiores cargos.

O terceiro momento, enfim, este que vivenciamos, realiza inúmeras exigências de esforços para o funcionamento perene do sistema; entretanto, não oferece mais garantias quanto às possibilidades futuras da vida profissional e tampouco sobre o aumento das posses individuais. Pelo contrário, com as aposentadorias em risco nos países desenvolvidos e com as incertezas e imprevisibilidades quanto ao futuro da vida profissional, as pessoas são lançadas ao mercado pela luta da sobrevivência diária, enredadas em um contexto de competição e rivalidade.

Desse modo, trazendo ao debate as discussões que realizamos sobre a *Weltanschauung* e a psicologia das massas, articulando-as com o que foi identificado nos pensadores dos outros campos do conhecimento além da psicanálise, talvez nos seja possível aproximar o sistema capitalista, ancorado em suas correntes históricas do liberalismo/neoliberalismo, de uma *Weltanschauung*, já que ele produziu determinados sentidos que embasaram uma visão de mundo. Nos diferentes momentos históricos da sociedade, ele realizou exigências comportamentais às pessoas, ao passo que sustentou uma narrativa que assegurasse uma compensação dos esforços individuais em um tempo futuro tal qual a religião e o socialismo.

Aquilo a que Weber (1920) se referiu sobre o sistema capitalista se tornar vitorioso a partir de um processo de massas em muito se deve à pulverização e às transformações na forma institucional das empresas no capitalismo. De modo muito semelhante à correlação da religião com a *Weltanschauung*, que tinha na instituição da Igreja o seu processo de massa subjacente, parece-nos legítimo correlacionar os “liberalismos” e suas mudanças com as *Weltanschauungen*, ao passo que as empresas seriam o seu processo de massa próprio.

A partir da leitura de Weber (1920), foi possível identificar que a estruturação do capitalismo em suas fases iniciais foi determinada pela religião. A própria consolidação das Organizações antes de sua ancoragem nos pressupostos científicos da Administração também sinaliza para uma relação imbricada entre a religião e o capitalismo, já que as empresas, em sua gênese, se estruturam, conforme Chiavenato (2003), a partir de elementos e atributos justamente da Igreja e do Exército, justo aquelas duas instituições a que Freud (1921) se referiu no capítulo V do “Psicologia das massas” como as “massas artificiais”. Isso mostra que o *ethos* capitalista teve sua origem ancorado em religiosidades e que a sua própria instituição principal de transmissão de valores também repousa sob os seus preceitos de funcionamento como processo de massa.

No pensamento de Benjamin (1921), o capitalismo não só seria determinado pela religião, como ele próprio se configuraria como uma. Dessa maneira, é possível estabelecer uma reflexão nesse sentido ao se considerarem os elementos que configuram a religião segundo o filósofo: 1- ter natureza cultural, sustentada nos rituais cotidianamente; 2- implicar nas penitências que denunciam o sentimento de culpa como balizador da conduta humana; e 3- ter correlação com a existência de um Deus.

Ao termos compreendido claramente sobre os dois primeiros estágios do espírito do capitalismo conforme Boltanski e Chiapello (2009), parece que, de fato, o capitalismo funcionava como uma religião. Os trabalhos humanos no taylorismo-fordismo, das linhas de produção e do consumo em massa, eram estruturados no paradigma da vinculação mecânica, que apontam para o exercício de atividades repetitivas e rotineiras cotidianamente tal qual o ritual.

O estabelecimento das rotinas padronizadas de trabalho da vinculação mecânica do taylorismo-fordismo sustentou o funcionamento ritualizado com a produção. Os mitos do herói empreendedor e do emblemático diretor executivo imerso ao gigantismo das Organizações no primeiro e segundo estágios do espírito do capitalismo reforçam a ideia da existência de um Outro. As proposições referidas por Weber (1920), que relacionaram o “ser digno de crédito” com alto senso de dever ao espírito capitalista, também apontam para a validação do sentimento de culpa enquanto forma de mal-estar comum a essas fases do capitalismo.

Todavia, a partir do estabelecimento do modelo Toyota de produção, com as flexibilizações e a proatividade do trabalhador face a um ambiente imprevisível, este sistema de aproximação entre religião e capitalismo aparenta não se sustentar de modo tão claro. Conforme os acionistas, proprietários do Capital, foram se tornando cada vez mais anônimos, esse Outro parece não dar os seus indícios de forma tão explícita como outrora.

Sendo assim, ao aproximar esses elementos estruturantes da religião com a funcionalidade do capitalismo, parece-nos válido apontar que o sistema, nos dois primeiros estágios do seu espírito, funcionou de maneira muito similar à doutrina religiosa. Assim, sendo válida nossa articulação da *Weltanschauung* dos “liberalismos” ao capitalismo, ela se colocou de modo semelhante em seus dois primeiros estágios: fizeram exigências num tempo presente e com a promessa de uma garantia futura. Contudo, se analisarmos a fundo esse terceiro estágio *ethos* do capitalismo, ele não perdeu a sua posição de *Weltanschauung*, mas mudou completamente o seu sistema de garantias, uma vez que tem se esforçado a minar as perspectivas de aposentadoria e não garantir seguridade futura quanto ao desenvolvimento das

carreiras. Além disso, também não assegura o acúmulo financeiro com o aumento das posses e propriedades, já que lança as pessoas na luta pela sobrevivência diária.

Tal visão hodierna de mundo do capitalismo, quiçá, metaforiza as condições das guerras do passado, em que a luta pela sobrevivência era o imperativo não só daqueles que com ela estavam envolvidos diretamente, mas de toda a civilização. Essa constatação ganha força ao observarmos as nomeações a respeito “dos dias atuais” que alguns estudiosos direcionam a este tempo que vivenciamos. Miriam Debieux Rosa, reconhecida psicanalista brasileira que estuda a articulação da psicanálise com fenômenos políticos e sociais, e vencedora do 59º prêmio Jabuti com o livro “A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento”⁶, se refere ao cenário contemporâneo da luta de classes como uma “guerra sem nome” (ROSA, 2016, p. 26), que gera diversas modalidades de violência e exclusão social.

Dardot e Laval (2016) afirmam que o esforço de implementação do neoliberalismo na sociedade é extremamente violento. Uma de suas afirmações revela que o cenário de implementação da doutrina neoliberal não apenas metaforiza uma situação de guerra, já que ela própria é uma. Os autores dizem que “esse parto na violência revela, em primeiro lugar, o fato de que se trata de uma *guerra* que se trava por todos os meios disponíveis, inclusive o terror, e que se aproveita de todas as ocasiões possíveis para implantar o novo regime de poder e a nova forma de existência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 20, grifo dos autores).

Essa é uma discussão interessante para se pensar a conjuntura social articulando autores de outros campos com a psicanálise. Se o terror foi apontado por Dardot e Laval (2016) como um meio que favorece a implementação do neoliberalismo, Alves (2011) identificou o medo como um afeto cotidiano no atual cenário do capitalismo global. As pessoas temem perder um lugar mais estável no mercado. A essas violências do sistema, que impelem as pessoas ao terror e ao medo, faremos menção no terceiro capítulo deste trabalho.

Contudo, essa estruturação do neoliberalismo, tal qual a guerra, nos sugeriu a leitura de textos freudianos que tratassem desse assunto e que pudessem ampliar nossa análise a respeito do capitalismo atual. Em “Por que a guerra?”, Freud [1932]/(2010) respondeu aos questionamentos de Einstein e discorreu sobre o Direito operar como uma modalidade de poder, cuja palavra poderia ser substituída pelo termo violência. Ele chegou, inclusive, a apontar que o comunismo, em sua expressão bolchevista, não seria aquele que conseguiria êxito em cessar as guerras, porque o Direito dependeria totalmente do uso da força para poder proceder:

⁶ <https://sites.usp.br/psicosp/livro-de-docente-ipusp-recebe-o-1o-lugar-premio-jabuti-2017/>

Há pessoas que vaticinam que apenas a difusão geral do pensamento bolchevista porá fim as guerras, mas, em todo caso, atualmente estamos muito longe dessa meta, e talvez ela fosse alcançada após terríveis guerras civis. Assim, parece mesmo que a tentativa de substituir o poder real pelo poder das ideias ainda se acha condenado ao fracasso. É um erro de cálculo não considerar que originalmente o direito era a força bruta e que ainda hoje não pode prescindir do amparo da força (FREUD, 1932, p. 425-426).

Em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, Freud [1915]/(2010) nos trouxe mais elementos importantes para se pensarem os aspectos estruturantes das guerras. O psicanalista disse que as experiências de guerra e da luta pela sobrevivência das pessoas gerou a necessidade de um exame mais aprofundado, que deveria ocorrer por duas vias.

Na primeira delas, o psicanalista afirmou que uma das consequências da guerra seria causar o efeito da desilusão; ou seja, destruir as ilusões. Não apenas por ser extremamente sangrenta e cruel com as pessoas e as comunidades, mas também pelo fato de que “ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria enceguedida. [...] Ela destrói todos os laços comunitários entre os povos que combatem uns aos outros, e ameaça deixar um legado de amargura que por longo tempo tonará impossível o reestabelecimento dos mesmos” (FREUD, 1915, p. 215). No cerne dessa amargura, o ódio aflui para todos os cantos e se tornaria uma salvaguarda das pessoas.

Mas, além das desilusões, a guerra também ocasionou diferentes atitudes perante a morte. Se em tempos de paz ela poderia ser percebida de um modo convencional, como resultante de questões causais, tais como acidentes, doenças e até mesmo pela idade avançada, e que mesmo assim implicaria uma forma de efeito nos enlutados, na guerra a situação se tornaria totalmente diferente, pois “ela nos despe das camadas de cultura posteriormente acrescentadas e faz de novo aparecer o homem primitivo em nós. Ela nos força a ser heróis, que não conseguem crer na própria morte; ela nos assinala os estranhos como inimigos, cuja morte se deve causar ou desejar” (FREUD, 1915, p. 246).

Desse modo, Freud (1915, p. 246) propôs que o ditado “Se queres conservar a paz, prepara-te para a guerra” deveria ser substituído por “Se queres aguentar a vida, prepara-te para a morte”. Pois, se a sobrevivência seria o propósito da vida e as ilusões nos atrapalhariam nessa tarefa, elas perderiam completamente seu valor. Sendo assim, a este estágio do capitalismo que vivenciamos, que impõe boa parte da população forçosamente na luta pela sobrevivência diária, abalando as garantias e perspectivas futuras, além de retirar os amparos legais nos mais diversos aspectos essenciais para a existência, não seria possível atualmente tratarmos de um tempo de desilusão?

No primeiro estágio do espírito do capitalismo, a crença de tempos futuros gloriosos em função do avanço da ciência e da técnica poderia se sustentar em uma ilusão, assim como no seu segundo estágio, que, com o crescimento das riquezas e das posses, a felicidade seria alcançada. Esse terceiro momento do capitalismo aparenta ter em sua originalidade não se sustentar mais nas ilusões, mas o contrário. Na realidade, ele causa a desilusão, pois descontrói as realizações coletivas no âmbito democrático. Ele desilude a cada ideal que não pode ser realizado, porque não há espaço para a sua transposição ao mundo concreto, salvo pelas vias do Capital. Além disso, atualmente existem muitos debates a respeito dos discursos de ódio, tal qual a posição de salvaguarda identificada por Freud (1915) nos contextos das guerras.

Talvez, a narrativa fundamental do neoliberalismo de von Mises (2010) seja uma ilusão, já que ela afirma que sua proposta não teria compromisso com a felicidade, mas sim, apenas, com a construção de um suposto meio externo e objetivo, imperativo e ideal para satisfação via consumo, que criaria condições ideais para que cada um encontrasse a sua felicidade. Poderia ser ainda uma ilusão pela crença de que um mercado ajustado pela concorrência e pela rivalidade daria para o maior número de pessoas a possibilidade de se satisfazerem em um mundo consumista. Entretanto, por mais que sua narrativa possa se sustentar em uma ilusão, os efeitos que o esforço violento de implementação de tal modelo na sociedade geram, de fato, o oposto: desilusões, incertezas, inseguranças, medo, terror etc.

Dardot e Laval (2016) foram felizes ao dizer que a implementação do neoliberalismo se trata de uma guerra. Na esteira de Freud (1915), além das desilusões, a guerra evoca o homem primitivo que habita os humanos. Nesse sentido, se no primeiro e no estágio do espírito capitalista podemos correlacionar o capitalismo como uma religião, fundada no desamparo e num anseio pelo pai, que, por sua vez, favoreceria a construção de algumas ilusões, neste momento do capitalismo a sua estruturação não aparenta ser exclusivamente de uma religião. Ao tratarmos de uma guerra, que evocaria o homem primitivo, então não se trata de um período que reedita a fase de eleição do objeto do desenvolvimento infantil, tal qual a religião, mas sim uma fase que traz à tona alguns elementos e atributos de sua fase anterior: o animismo.

No início desta investigação, nós abordamos a perspectiva freudiana a esse respeito. Nesse sentido, podemos sintetizar aqui alguns pontos fundamentais do primado anímico da humanidade segundo Freud (1912). Uma das primeiras questões diz respeito à posição absoluta de desamparo, ainda sem um Outro que subjaz a lei para estabelecer a relação de ambivalência que instaura o sentimento de culpa. Além disso, a correspondência da fase animista com o narcisismo no desenvolvimento infantil nos remete aos sentimentos de ciúme e de rivalidade próprios da fase pré-edípica, que favorece os primeiros esboços da construção do ideal de eu.

Nesse aspecto, os ideais no neoliberalismo operariam de modo extremamente infantilizados e arcaicos, muito vinculados ao amor e ao ódio àqueles que podem ser percebidos como bons ou maus.

Outro ponto crucial do animismo e que vale muito apontar é sobre a evidência dessa fase do desenvolvimento operar com uma “onipotência de pensamentos”. Dardot e Laval (2016) afirmaram que alguns saberes práticos constroem narrativas extremamente valorizadas no neoliberalismo, a saber, o *coaching* e a *Programação Neurolinguística (PNL)*. Alves (2011) nos auxiliou a poder incluir mais uma fonte de saber nesse campo do conhecimento prático ao se referir à “autoajuda”. Seriam esses saberes dispositivos ou operadores similares ao feitiço e à magia a que se referiu Freud (1912) em “Totem e Tabu”? Essa questão ficará em aberto, mas, sem dúvidas, abre campo para um terreno muito fértil de investigação.

Contudo, parece-nos muito válido afirmar que o capitalismo, nos dois primeiros estágios de seu espírito, operou de forma muito similar à religião, reeditando, portanto, a fase de eleição do objeto do desenvolvimento infantil. Entretanto, atualmente, por mais que possa não ter perdido completamente uma forma religiosa de funcionar, a sua conjuntura, tal qual a de uma guerra, evoca o homem primitivo e, portanto, traz à tona aspectos da funcionalidade de uma *Weltanschauung* anterior àquela religiosa, ou seja, uma própria do animismo em sua operação autoerótica e narcísica.

Por mais que a discussão sobre os saberes práticos do neoliberalismo não seja realizada nesta pesquisa, ela nos dá indícios a respeito de uma posição do sujeito no capitalismo atual, imerso na racionalidade neoliberal. Aliás, considerando todo o caminho que percorremos até agora, é possível estudar não apenas a posição atual do sujeito no sistema, mas também as movimentações que ele realizou durante a historicidade do capitalismo. Contudo, é impossível realizarmos esta análise sem o suporte de Lacan. Desse modo, adentraremos agora com as suas contribuições específicas da formação do laço social, ou seja, a partir da teoria dos discursos radicais.

CAPÍTULO 2: DE FREUD A LACAN

Este capítulo tem por objetivo discorrer sobre a teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan, a fim de auxiliar-nos na leitura de parte dos eventos históricos apresentados anteriormente, sobretudo no que se refere ao período em que o capitalismo se estruturou como o sistema social “vitorioso”. Nesse sentido, procuraremos identificar algumas movimentações do sujeito nas diferentes etapas do sistema capitalista.

A teoria dos discursos radicais nos deu acesso às formações discursivas vistas desde antes do início do capitalismo, primeiramente com o Discurso do Mestre, até outras formas de estruturação, que não necessariamente se referem à gênese do sistema, mas que dizem respeito a modalidades de laço social existentes. Tais discursos são: da Histórica, da Universidade e do Analista. Desse modo, apresentaremos cada um desses laços discursivos.

Durante esta construção, identificamos que aquilo que se encontra no ensino lacaniano denominado de Discurso da Universidade se refere a uma conjuntura de laço social específico, oriundo de uma variação do Discurso do Mestre e que se insere em uma modalidade de relação também denominada por Lacan (1969-1970) de “Mestre Moderno”. Essa mudança ou passagem de um discurso ao outro possui relação direta com a Revolução Industrial, cujo período histórico subjaz transformações do capitalismo em seus três níveis de estruturação (modos de produção social, propriedade privada e mercados).

Nesse aspecto, iniciaremos o presente capítulo discorrendo sobre a teoria dos discursos radicais e daremos sequência com uma leitura histórica do sistema capitalista em articulação com os autores que embasaram o primeiro capítulo desta dissertação.

2.1 A teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan

A construção do primeiro capítulo deste trabalho praticamente se absteve em utilizar o termo sujeito. Segundo Cabas (2009), esse é um conceito que estava nas entrelinhas do pensamento freudiano, porém não foi por ele diretamente definido. Essa noção só pôde ser alcançada a partir do retorno a Freud realizado por Lacan e abrange especificidades conceituais complexas, as quais estão sujeitas a uma série de transformações relativas aos diferentes momentos do ensino lacaniano.

Antes de Lacan, e até mesmo no uso da linguagem corrente, o termo sujeito pôde ser caracterizado como algo que possui equivalência à noção de “indivíduo”. Essa definição se coloca como um problema conceitual para a psicanálise, já que a concepção do inconsciente

como objeto da teoria psicanalítica implica o entendimento de que a noção do eu ou da consciência como instâncias psíquicas soberanas, de fato, não procede. Na realidade, a partir do inconsciente, é identificada a clivagem do aparelho psíquico, que sobressalta sua estruturação de modo dividido, o que impossibilita qualquer concepção que se funde em uma ideia de unidade tal qual aquela que o termo “indivíduo” favorece: o indiviso, não divisível (ROUDINESCO; PLON, 1998).

Acompanhando Rosa (2004, p. 340) ao afirmar que a constituição do sujeito se dá pelo processo edípico e possui uma “dependência simbólica do desejo do Outro”, realizaremos uma delimitação do termo sujeito na esteira de Garcia-Roza [1984]/(2009), que inicia esta discussão diferenciando-a da primazia do imaginário. Seu ponto de partida são as críticas da centralidade do eu no *cogito* cartesiano que perpassam pela construção da topologia do imaginário tal como teorizada por Lacan [1949]/(1998) em “O estádio do espelho como formador da função do eu”. Após isso, o autor articulou a entrada do sujeito na linguagem com o estabelecimento do simbólico, que inaugura o período em que procede a constituição do sujeito.

Nessa perspectiva, realizaremos esta exposição de tal modo que, ao final deste capítulo, se tornará claro o motivo do uso do termo sujeito anteriormente neste trabalho, bem como o seu emprego daqui para a frente. Ele foi e será utilizado em momentos que existe consonância com aquilo que agora apresentaremos, sendo que sua articulação se dá diretamente com a noção de uma posição específica, a qual caracteriza determinada conjuntura de laço social. Sendo assim, iremos expor a noção de sujeito na medida em que seja suficiente para estabelecer a sua relação com a teoria dos discursos radicais, encontrada, sobretudo, no “Seminário 17”, já citado, e em “Radiofonia”, no qual Lacan [1970]/(2003) apresentou a produção dos quatro discursos em articulação com as noções de impotência e de impossibilidade.

Para direcionarmos nossa leitura da teoria dos discursos de modo mais direto e objetivo, orientar-nos-emos nesta construção a partir do artigo de Diana Rabinovich (2001) intitulado “O psicanalista entre o mestre e o pedagogo”. Nesse texto, a autora apresentou a teoria dos discursos, primeiramente, com a definição dos termos que compõem o laço discursivo, a saber: o significante mestre (S1), o saber (S2), o objeto causa de desejo (*a*) e o sujeito barrado (\$). Após essas conceituações, foram descritas as diferentes posições discursivas, ou seja, os lugares a serem ocupados por cada um dos conceitos na estrutura do discurso: o agente, o outro, a produção e a verdade. Por fim, a autora analisou cada uma destas modalidades de laço social em suas diferentes configurações: o Discurso do Mestre, da Histórica, da Universidade e, por fim, do Analista.

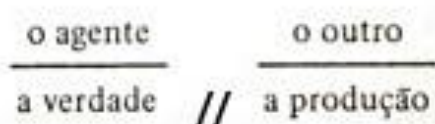
Desse modo, iniciaremos esta seção reorganizando o caminho percorrido por Rabinovich (2001). Começaremos pelas posições discursivas, seguindo pela definição dos termos que podem ocupar esses lugares, e, após isso, apresentaremos os quatro discursos para realizar uma interpretação a respeito da consolidação do sistema capitalista e algumas movimentações da posição do sujeito nesta historicidade.

2.1.1 Discurso e posições discursivas

No “Seminário 17”, Lacan (1969-1970) trouxe a noção de discurso associada à formação de uma estrutura que não necessariamente possui relação com a palavra. Na realidade, o ele seria sem palavras, já que diz respeito a algumas relações fundamentais que estão à mercê das leis da linguagem e a partir de seu funcionamento poderiam gerar palavras. Doravante, seu estabelecimento se daria com “um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas” (LACAN, 1969-1970, p. 11).

Nesse sentido, “o discurso seria um modo de uso da linguagem como vínculo. Só há vínculo social naquilo que se designa como discurso, vínculo possível apenas entre seres que falam” (RABINOVICH, 2001, p. 10). Assim, o discurso se iniciaria a partir de uma posição em que se seria enunciado na direção de um outro.

Por definição, a estrutura do discurso procede da seguinte forma: o agente, que carrega uma verdade, se posiciona na relação com o outro, cujo processo enunciativo causa como efeito uma determinada produção. Dessa maneira, o discurso se fundamentaria por posições fixas e poderia ser representado pelo esquema a seguir:



Fonte: Google Imagens (adaptado pelo autor).

Iremos descrever cada um desses termos de tal modo que possamos também compreender a função barra horizontal, que separa os diferentes postos do discurso.

O agente corresponde àquele que ocupa a posição de aparência, realizando uma formalização e uma organização do discurso, além de dirigi-lo ao outro. Este, por sua vez, se

refere à noção de alteridade a quem determinado discurso se dirige. A partir deste direcionamento do enunciado do agente ao outro, é produzido um determinado efeito, um produto, nomeado na estrutura discursiva como produção. A verdade, por sua vez, seria o que embasa o discurso e se refere àquilo que é parcialmente acessível, já que não pode ser colocada, de forma completa e clara, como palavra, apenas em sua metade (RABINOVICH, 2001). É importante ressaltar que entre a produção e a verdade existe um espaço inacessível, onde os entes dessas posições não conseguem se relacionar. Esta impossibilidade de relação entre produção e verdade é chamada de disjunção (//).

A barra horizontal delimita o acesso e a separação de um lugar ao outro. Em termos psicanalíticos, podemos afirmar que o que está acima da barra é o conteúdo manifesto, ao passo que o que está abaixo dela, o latente. Dessa forma, ela pode representar a marca do recalque, que coloca para cima o acessível e para baixo o que é da ordem do Isso.

A noção de barra em correspondência com o recalque tem a ver com a leitura subversiva que Lacan [1957]/(1998) realizou em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” do signo de Ferdinand de Saussure [1916]/(2006). Em seu “Curso de linguística geral”, o linguista apresentou o signo linguístico como um elemento psíquico que operaria no circuito da fala através do vínculo de associações, que estaria encadeado em uma linha de sucessões.

O início desta discussão já nos abre ao próximo passo da construção deste capítulo da dissertação, pois começa a tratar da relação entre elementos que Lacan (1957) subverteu, sendo que um deles detém importante posto no discurso, qual seja: o significante. A fim de não perdermos o nosso foco de investigação e para definirmos os conceitos pertinentes às estruturas discursivas, cabe a nós detalhar cada um dos elementos que podem ocupar as posições do discurso de tal modo que seja possível ter maior clareza a respeito da barra e de sua função nesse processo.

2.1.2 Os elementos do discurso

O título deste subitem se refere aos quatro elementos que irão compor, a partir de diferentes posições, a estrutura discursiva, quais sejam: o significante mestre (S1), o significante do saber (S2), o sujeito barrado (\$) e o objeto *a* (*a*). Os mais familiarizados com a psicanálise compreendem a dificuldade que existe ao tentar colocar termos psicanalíticos em uma forma didática de apresentação. Quando se fala em significante, na sua própria definição, já teremos uma articulação deste tanto com o sujeito quanto com o outro significante, cuja relação tríade possui como efeito o objeto *a*. Ou seja, na teoria psicanalítica, esses termos

possuem uma correlação muito próxima, e sua definição de modo sintético e isolado é muito difícil de ser operacionalizada.

Dessa maneira, iniciaremos pela noção de significante no ensino lacaniano a partir da subversão do algoritmo de Saussure (1916). Iremos apresentá-lo em suas proposições iniciais na linguística até o ponto em que pôde ser articulado na psicanálise às definições de significante mestre (S1) e de significante do saber (S2). Após essa construção, traremos a noção do sujeito como aquilo que é representado por S1 para S2, dividido entre eles, de tal modo que realizaremos as considerações sobre o objeto *a* a partir da sua noção de resto do sujeito, fruto desta divisão entre o par de significantes.

2.1.2.1 O significante mestre (S1) e o significante do saber (S2)

Saussure (1916, p. 80) designou o signo linguístico como uma “entidade psíquica”, a menor unidade da linguagem que opera na vida mental. Sua constituição seria resultante da junção entre um conceito e uma imagem acústica, sendo que o primeiro seria algo mais abstrato, associado ao que uma coisa pode representar, ao passo que a imagem acústica “não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica deste som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos” (SAUSSURE, 1916, p. 80).

Tanto em função da utilização do termo signo pela comunidade linguística da época como pelo uso atribuído até então da noção de imagem acústica, Saussure (1916) propôs uma mudança das nomenclaturas, na qual o conceito seria substituído pelo significado e a imagem acústica pelo significante. Essa variação, além de resolver debates pertinentes a esse campo científico, viria a estabelecer uma correlação de oposição entre os dois termos que constituem o signo, quais sejam: o significado e o significante. Assim, os signos seriam pertinentes ao circuito da fala e estariam unidos na vida psíquica por um vínculo de associações no nível do significante. Então, o algoritmo saussuriano do signo é representado por s/S, onde se lê significado sobre significante.

Acerca do signo, Saussure (1916) realizou uma consideração de dois princípios fundamentais. O primeiro diz respeito à arbitrariedade do signo, que coloca o laço que une um significado com um significante como arbitrário. Isso quer dizer que a relação entre ambos não preexiste na natureza ou no cosmos, mas se instaura com o desenvolvimento da linguagem. Além disso, no pensamento saussuriano, o significado tem predominância em relação ao significante no seu algoritmo, pois, em tese, o significante pode ser variável e o significado seria algo “universal”.

O autor utiliza o exemplo das diferentes línguas que, de diversas formas, tentam representar a mesma coisa. Por exemplo, a palavra vaca, expressa com o significante *va-ca*, designa o significado de um animal específico. Em outra cultura, este mesmo animal (significado) pode ser representado por uma palavra e sons diferentes, como, por exemplo, no inglês, que diz sobre o mesmo animal (significado) a palavra *c-o-w*, expressa pelo significante *cow*. Por isso, na noção de linguística, o significado tem primazia sobre o significante, já que o animal “vaca” seria o mesmo em qualquer cultura e o que mudaria seria justamente a sua forma de nomeação e seus sons de representação.

O segundo princípio, por sua vez, se refere ao “caráter linear do significante” (SAUSSURE, 1916, p. 84). Este advém, primeiramente, da audição e se desenvolve a partir do tempo através de uma extensão, em uma linha que se estende e seria passível de mensuração. Ou seja, os significantes se apresentariam em uma certa continuidade na vida psíquica, por se disporem um sequencialmente ao outro, o que geraria como efeito a sua formação em cadeia, uma cadeia de significantes.

Ao tomar por empréstimo essa construção saussuriana, Lacan (1957) apresenta tal algoritmo subvertendo-o, ou seja, apresentando-o não com uma preponderância do significado sobre o significante, mas o contrário, onde o significante estaria em primazia sobre o significado. Desse modo, o algoritmo de Saussure (1916) foi invertido pelo psicanalista, sendo representado por *S/s*, onde se lê significante sobre significado.

Essa inversão não se deu por acaso. Para Lacan (1957), a nomeação de um objeto enfrenta uma resistência à significação, uma barreira, que seria representada no algoritmo pela barra em sua função de separação. A leitura lacaniana acerca do signo linguístico concebe a função do significante de representar o significado como uma ilusão, já que ele jamais poderia responder por sua existência a título de significação. Dessa forma, no pensamento psicanalítico inaugurado por Lacan (1957), o significante não deteria de uma posição de representação do significado em articulação com algo preexistente, e a significação, por sua vez, enfrentaria uma determinada barreira para que acontecesse. É sobre essa resistência que a barra no algoritmo se refere.

Lacan (1957) realizou uma leitura sobre a estrutura da metonímia e da metáfora na linguística de tal modo que identificou nos dois processos de linguagem diferentes formas de encadeamento dos significantes. Nisso, o psicanalista constatou que apenas na articulação destes seria possível produzir um efeito de sentido na fala. Ou seja, apenas em função do encadeamento sucedâneo dos significantes é que seria estabelecido determinado senso a respeito de alguma coisa. Sendo assim, o significante, em si, não poderia se referir a nenhuma

verdade e tampouco produzir sentido algum, tal como se identifica no pensamento saussuriano. Apenas na sua articulação com outros significantes, pela linguagem, é que se teria como efeito determinado sentido no discurso.

Essa ideia trouxe uma revolução na psicanálise, já que a teorização freudiana se deu, sobretudo, pela escuta dos analisandos a partir da associação livre, que corresponde ao método que possibilitou colocar no campo da palavra as articulações da cadeia de significantes dos seus pacientes. Ao se deparar com acontecimentos linguísticos, tais quais os chistes, os atos falhos, os lapsos e em instâncias aparentemente mais distantes como os sonhos e os sintomas, Freud teorizou a respeito de uma estrutura do inconsciente, que estaria regida pelas suas próprias leis e processos de funcionamento. Lacan (1957) nos trouxe com a sua leitura da linguística que tais leis de funcionamento do inconsciente, inauguradas por Freud, estariam à mercê das leis da linguagem.

Rabinovich (2001) nos colocou que a partir de Freud foi possível, na escuta dos significantes, o acesso à verdade do paciente, o seu inconsciente, mesmo que ela fosse posta pela metade, seja pela sua fala daquilo que não se sabe que sabe, seja pelos seus enganos e equívocos expressos pelo lapso e pelo sintoma. Nesse sentido, a manifestação da verdade do inconsciente apareceria nos intervalos em que a cadeia de significantes vacilasse, cujo momento denunciaria a aparição de um sujeito dividido, cindido em sua constituição entre um significante e outro.

Essa é uma discussão que encontramos nos seus pormenores em “O seminário livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, em que Lacan [1964]/(1996, p. 25) reitera que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” e explora as estruturas formadas pelos significantes que moldam e regulam as relações humanas.

Para o psicanalista, o inconsciente freudiano se produz em uma hiância, revelada pelos equívocos que alguém realiza ao associar livremente na presença do analista. Nesses tropeços, surge algo que não se espera, esse que terá sido o momento em que o sujeito aparece no discurso, a saber: o sujeito do inconsciente. Nesse aspecto, a estrutura do significante deveria ser observada justamente neste ponto, onde entre um significante e outro revela-se alguma coisa que não são eles próprios, mas o sujeito e sua verdade.

Essa é uma simples explicação sobre a definição clássica do significante para a psicanálise: “O significante é o que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1964, p. 223). Como ele representa o sujeito para outro, é um representante, e não uma representação, já sendo lido no ensino lacaniano de modo bem diverso daquele encontrado na linguística saussuriana. E é justamente por essa conceituação que podemos conceber quais são

esses diferentes significantes, sendo que o significante mestre (S1) corresponde ao primeiro significante e o significante do saber (S2) à cadeia com a qual ele se articula. Para tal, é importante ressaltar que a linguagem é um dado da cultura; ou seja, ela preexiste ao sujeito que um dia se tornará falante. Esse próprio sujeito é falado antes mesmo de sua concepção, nem que seja pelo seu próprio nome.

Nessa perspectiva, o significante mestre (S1) corresponde àquele que atravessa o sujeito e o marca antes mesmo de sua entrada na comunidade falante: “É o significante primeiro, condição para a articulação em cadeia” (RABINOVICH, 2001, p. 13). Rabinovich (2001, p. 13) colocou, a respeito do significante mestre, outros nomes que a ele se referem no ensino lacaniano, quais sejam: o “nome do pai, traço unário, significante da lei, falo simbólico”. S1, então, é o significante que representa o sujeito para o outro significante. É um significante vazio de significado, que não produz sentido, sendo manifesto justamente onde falta senso, ou ainda no equívoco e no absurdo expresso pela fala.

Já o significante do saber se refere à cadeia frente ao qual o S1 representa o sujeito. Como outro significante, ele diz respeito ao saber já posto na cultura. Por ser um saber que já é dado, articula-se a partir de S1, formando o primeiro elo da cadeia. Nesse sentido, S1 representa o sujeito para o S2, que coloca o sujeito entre os dois; portanto, dividido entre eles. Eis o matema que se refere ao que acabamos de descrever:

$$\frac{S_1}{\phi} \longrightarrow \frac{S_2}{\quad}$$

Fonte: Google Imagens (adaptado pelo autor).

S1 representa o sujeito para S2, onde o sujeito fica abaixo da barra, isto é, velado em seu valor de verdade e com uma “resistência” ao acesso do nível significante. Então, o significante mestre se encadeia com o significante do saber, que, por sua vez, não sabe da verdade do sujeito, apenas de seu semblante, manifesto pelo significante mestre. Essa divisão a que o sujeito está submetido permite que sua posição proceda de duas formas: uma como sentido a partir da articulação dos significantes na cadeia; e outra como afânise, ou seja, como desaparecimento em detrimento da primazia do significante.

Contudo, ao começarmos o esboço de uma análise desses termos, já estamos dando início a uma certa concepção de sujeito, o que demanda, pois, uma delimitação própria sobre sua conceituação.

2.1.2.2 O sujeito e o objeto a

A leitura da obra freudiana permite identificar que o termo sujeito apareceu em sua literatura, porém não foi consolidado com o estatuto de um conceito. Essa foi uma elaboração realizada por Lacan a partir da sua releitura de Freud com o suporte da linguística e da antropologia (ROUDINESCO; PLON, 1998).

A discussão sobre o sujeito nos demanda, primeiramente, a diferenciação da noção de eu, que remete à formulação do *cogito* cartesiano, que, a partir do seu método dubitável, estabeleceu a sentença “Penso, logo sou”. Garcia-Roza (1984) nos colocou que nesta articulação entre a existência (sou) e o pensamento (penso) o lugar da verdade seria concebido pelo eu, ou seja, o eu, consciente do que pensa, é e, portanto, existe. Desse modo, na racionalidade científica inaugurada por Descartes, o eu seria o elemento central que sustentaria uma verdade, uma entidade original, na qual uma noção de sujeito se identifica com a consciência.

No momento em que Freud nos apresentou um novo objeto, o inconsciente, esse sujeito foi posto em questão, já que sua descoberta se referiu a um lugar de ocultamento, que não necessariamente seria um antagonismo da consciência. Na realidade, Freud nos pôs, de fato, diante de um novo objeto, que teria seus próprios processos e uma relação específica com a consciência, com o que seria aquele lugar da verdade concebido pelo *cogito* cartesiano (GARCIA-ROZA, 1984). Nesse sentido, torna-se fundamental nesta discussão diferenciar as noções de eu e do sujeito e, como veremos, do imaginário e do simbólico.

A noção de eu, ou ego, na teoria psicanalítica advém do pensamento freudiano e não se comportou da mesma forma do início ao final de sua obra. Essa construção perpassou, sobretudo, desde o “Projeto para uma psicologia científica”, pela “Interpretação dos sonhos”, pelos “Ensaio sobre metapsicologia”, por “Além do princípio do prazer” e pelo “O eu e o Isso” entre outros (GARCIA-ROZA, 1984).

Dentre os principais pontos que podemos pinçar para tecer nossa discussão, destacamos uma mudança central relativa ao eu na teoria freudiana. Em suas primeiras concepções, essa instância psíquica teria correlação com aquilo que é da ordem dos sistemas consciente e pré-consciente, que se diferenciam do inconsciente pela linha estabelecida pela censura e pelo

recalque. Dessa maneira, o eu seria a instância que estaria em equivalência com qualquer uma que não fosse o inconsciente, detendo tanto as funções de motilidade quanto de aplicação dos mecanismos de defesa para lidar com o que fosse da ordem do inconsciente e do mundo externo (GARCIA-ROZA, 1984).

No desenvolver de sua teoria, sobretudo em função do que foi proposto na sua metapsicologia e em “O eu e o Isso”, Freud (1923) identificou que o eu teria suas raízes no próprio Isso, além de favorecer a edificação de outras instâncias psíquicas, quais sejam: o ideal de eu e o supereu. Mesmo que nessa fase de sua obra o ideal de eu e o supereu não fossem diferenciados, eles já estariam concebidos em sua constituição como efeito dos processos identificatórios, resultantes de uma relação de alteridade com as suas figuras fundamentais do sujeito e que estariam ligadas em partes ao sistema inconsciente e em partes ao pré-consciente e à consciência (GARCIA-ROZA, 1984).

Na medida em que o que é da ordem do eu diz respeito a um lugar constituído pelas identificações, seus enunciados não poderiam ser o polo da verdade do sujeito, pois, na realidade, em fim último, seria composto pelos traços de outrem, ou seja, aquilo que se entende por “eu é, com efeito, o outro, e o outro é o eu”, como diz Lacan [1954-1955]/(1985, p. 127) no “Seminário livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”. Nessa perspectiva, a verdade do sujeito só poderia ser aquela advinda do inconsciente, desconhecida, que traria a revelação do que é da ordem do desejo a partir daquilo que um dia foi objeto perdido (GARCIA-ROZA, 1984).

O ensino lacaniano realiza a nomeação do eu de duas formas distintas. No mesmo “Seminário 2”, o tradutor salientou que, na língua francesa, o eu pode ser designado tanto por *moi* quanto por *Je*. Lacan (1954-1955) se utiliza dessa particularidade do francês para articular as noções de eu e de sujeito. Assim, a utilização do eu como tradução de *moi* se refere àquele eu oriundo das identificações, de preponderância imaginária, compatível sujeito do enunciado. Já o *Je* diz respeito ao sujeito do inconsciente propriamente dito, “aquele que deve advir no lugar do *isso* na consagrada fórmula de Freud: *Wo Es war, soll Ich werden* [Onde *isso* era, ali devo tornar-me] (LACAN, 1954-1955, p. 409, tradução nossa, grifos do autor). Sendo assim, o *Je* corresponde ao sujeito da enunciação já com a função simbólica estabelecida.

O sujeito do enunciado seria compatível com aquele que diz a partir do eu, que equivale ao *moi* e que enuncia aquilo que o sujeito do *cogito* cartesiano diz. O que Freud inaugurou com o inconsciente e sua revelação foi sobre o sujeito da enunciação, este, sim, que traria uma verdade, mas totalmente desconhecida pelo eu. Dessa maneira, a máxima de Descartes do “Penso, logo sou”, em termos lacanianos, poderia ser relida de diversas formas em seu ensino,

dentre as quais: “Penso onde não sou, então sou onde não penso”, tal como descrevem Baas e Zaloszc [1988]/(1996, p. 47) em “Descartes e os fundamentos da psicanálise”.

A partir da revelação freudiana do inconsciente, o eu não poderia, então, ter um lugar de entidade original, mas de algo que seria engendrado a partir dali onde a verdade realmente estaria. Desse modo, o sujeito de que se trata em psicanálise não é o sujeito da consciência, aquele que poderia se equivaler ao eu, porém sobre o sujeito da enunciação, o Eu, o sujeito do desejo, que carrega a sua verdade a partir de uma posição única e singular e que se refere ao inconsciente (GARCIA-ROZA, 1984).

Esse sujeito a que nos referimos não é inato e tampouco puro Isso. Ele, como dissemos em um momento anterior, inicia sua constituição a partir de uma relação fundamental com a linguagem. Já a constituição do eu possui sua gênese, nas premissas lacanianas, no “estádio do espelho”. Isto é, o início da constituição do eu é anterior à constituição do sujeito, este que se estabelece após certo tempo já no processo edípico.

O estágio do espelho se refere a uma fase do desenvolvimento infantil que ocorre entre os seis e os dezoito (18) meses de idade da criança e procede tal qual uma identificação, que estrutura a base em que o eu se precipita em uma forma primordial antes mesmo que a linguagem venha a ser nele instaurada. Essa fase corresponde a um momento crucial da formação do eu, pois, a partir da imagem do outro, na criança se constitui a unidade do seu próprio organismo através de uma *Gestalt*, que estabelece os limites do que vem a ser seu interior e seu exterior (*Innenwelt e Umwelt*) (LACAN, 1949).

Por se tratar de uma identificação primordial, ancorada na imagem de seu semelhante, o eu que se forma é especular e já inicia nessa fase a constituição do imaginário, pois as relações que estão em jogo nessa etapa são estabelecidas “numa oposição imediata entre consciência e o outro” (GARCIA-ROZA, 1984, p. 213). Por ser imediata, tal relação não se estabelece com mediação da linguagem, mas a partir da imagem especular. Por isso, é imaginária e promove uma identificação inicial, mas sem acesso à linguagem e, portanto, sem acesso ao simbólico, sendo compatível com o que em termos freudianos se referem ao narcisismo primário e eu ideal.

Nesse sentido, por mais que a criança esteja em um primado imaginário, isso não significa que o simbólico não exista. Na realidade, a criança não dispõe de uma função simbólica, todavia, mesmo no seu plano imaginário, está submetida ao simbólico, porque, ainda que a criança não o tenha acessado, ela já é falada pelos outros nesse registro, que a ela destina um lugar na Ordem simbólica (GARCIA-ROZA, 1984).

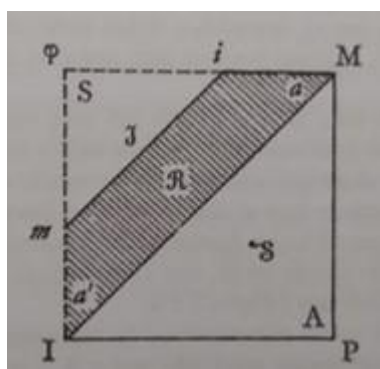
Dessa forma, o simbólico, como Ordem, como lei, através da linguagem, caracteriza aquilo que é próprio do humano, precedendo qualquer sujeito e sendo condição *sine qua non*

para a sua constituição. Portanto, qualquer processo imaginário ocorre submetido a uma Ordem simbólica. E é após certo tempo no campo dessa constituição especular, alcançada determinada maturação, que a criança entra no Édipo, quando, aí, sim, será submetida à linguagem.

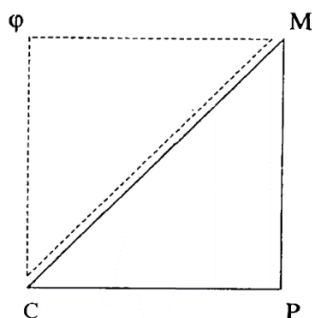
Em “O seminário livro 5 – as formações do inconsciente”, Lacan [1957-1958]/(1999) apresentou o Complexo de Édipo como estruturado por três tempos, sendo que ele corresponde ao processo posterior à fase especular. No primeiro tempo do Édipo, identifica-se o momento de entrada quando a função simbólica ainda não está estabelecida e tampouco o próprio sujeito, já que nesse momento ele é tomado como assujeito.

Uma das características que envolve a relação especular é o fato de sua estruturação se dá a partir da criança, da mãe e do falo (φ), sendo que este é inserido no circuito relacional com a primeira pela segunda, uma vez que essa última dota de uma função simbólica. O falo não corresponde ao pênis propriamente dito, mas àquilo que vem a ser o desejo do desejo do Outro, a marca da incompletude de cada ser humano, proveniente de uma falta inaugurada pela entrada na linguagem, que é fundadora do desejo e que organiza as buscas que o ser humano realiza em sua vida. Desse modo, o falo é, pois, o objeto de desejo, símbolo dessa falta, aquilo que preenche esse ponto vazio e estrutural do sujeito, que um dia vem se constituir.

Assim sendo, a relação entre a criança e a mãe pode ser representada pelos esquemas que seguem, sendo que o primeiro trata de uma versão mais completa, identificada no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, nos Escritos, onde é denominado como “esquema R”; e no próprio “Seminário 5”, no qual é apresentado de uma forma mais simples:



Fonte: Lacan ([1957-1958]/1998, p. 559).



Fonte: Lacan ([1957-1958]/1999, p. 189).

O triângulo com linhas sólidas se localiza na parte direita e inferior do quadrado e representa a tríade familiar edípica entre criança (I no primeiro esquema ou C no segundo), mãe (M) e pai (P). A mesma forma geométrica desdobrada para cima e para a esquerda do quadrado, constituída principalmente pelas linhas tracejadas, se refere à relação especular entre a criança (I ou C) e a mãe (M), cujo processo é mediado imaginariamente pelo falo (φ). O pai, como podemos notar, já existe nesse processo, mas está velado nessa etapa da relação, já que nesse momento existe a preponderância imaginária identificada no triângulo tracejado, que é formado pelos vértices I ou C, M e φ (LACAN, [1957-1958]/1999).

Nesse cenário, o que define algo a respeito da formação do eu nesse primeiro tempo do Édipo é o desejo da criança de se tornar o desejo do desejo da mãe (φ), assumindo equivalência com o que é o falo. Ou seja, nessa fase fálica inicial, a questão fundamental da criança é ser ou não ser o falo da mãe; isto é, ser o desejo do desejo dela. Nisso, a criança se identifica especularmente com aquilo que é seu objeto de desejo. Justamente por isso, ela aqui se constituiu como complemento da falta da mãe, que, por sua vez, tenta “fazer um”, isto é, ser uma só coisa com sua cria (LACAN, 1957-1958).

É no movimento impositivo vindo por um terceiro e que visa a frear esta inércia de “fazer um” com a mãe que o simbólico começa a entrar em cena no Édipo, a partir da aparição parcial da figura do pai como lei, interditando este movimento da criança de ser o complemento da falta da mãe. Contudo, nesse segundo tempo que se inicia, o pai não é totalmente revelado. Ele aparece como um ser que priva, mas ainda na ordem do discurso da mãe (LACAN, 1957-1958).

Essa privação ocorre por uma dupla interdição que o pai realiza. Uma delas é na criança quando a priva do seu desejo de ser o desejo da mãe. A outra é aquela que incide sobre ela própria, privando-a do seu objeto fálico. Nas palavras de Lacan (1957-1958, p. 209), essa intervenção “não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigido à

criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe”. Neste ponto de separação do “fazer um”, a criança reconhece que sua mãe está à mercê de uma lei de um homem onipotente, da lei do pai e se depara com uma primeira etapa da castração, que associa o recalque originário à entrada na linguagem; portanto, ao simbólico e à cultura (LACAN, 1957-1958).

Estabelecida a interdição do desejo, a criança se suspende da posição de se identificar ao desejo da mãe de outrora. O pai é, então, revelado nesse terceiro tempo do Édipo que se inicia, sendo então tomado como uma figura de potência, ou seja, como detentor do falo, já que seria ele quem transmitiria mensagens de permissão ou autorização à mãe. Nesse sentido, a questão da criança deixa de ser regida pela questão do “ser ou não ser” o falo para o “ter ou não tê-lo”, pois, uma vez que dele a mãe foi privada, ele seria algo que a ela falta, podendo, então, ser dado ou não (LACAN, 1957-1958).

É nesse processo de interdição que o complexo de castração acontece e que a dimensão simbólica se estabelece, fundando, assim, um sujeito. Ao final disso, pelo menos no que se refere ao Édipo masculino, é realizada uma identificação da criança com o pai, que ocasiona a construção do ideal de eu e o estabelecimento do supereu, agora, sim, em um nível simbólico (LACAN, 1957-1958).

O Complexo de Édipo feminino, por sua vez, é mais complexo. Se a castração anuncia o encerramento da trama edípica no menino e sua respectiva identificação com o pai, no caso da menina, ela favorece a sua entrada. Inicialmente, na fase pré-edípica, a menina pode ser considerada tal qual o menino, que desenvolve seu eu inicial em uma relação especular com a mãe. No entanto, em termos freudianos, ao se deparar com a ausência do pênis nesse primeiro objeto de amor, ela se direciona ao pai, buscando conseguir nele o membro que lhe falta, o que posteriormente se transforma no desejo de ter um filho dele. A busca da menina em assumir o lugar da mãe junto ao pai faz com que ela rivalize com aquela que outrora foi seu objeto de amor, estabelecendo, então, tanto uma relação de ambivalência quanto uma identificação com ela, a fim de compor seus atributos de feminilidade para conquistar o pai (SILVA; FOLBERG, 2008).

A partir do suporte lacaniano, é possível ler no Édipo feminino o direcionamento da menina ao pai como um deslocamento da figura materna, já que a mãe, antes de a castração ser concebida, era tomada como Outro fálico e primeiro objeto de amor. Apenas após a constatação da castração é que essa figura passa a ser vista como castrada, que desemboca nesse deslizamento da mãe para o pai. Nesse aspecto, a figura paterna seria um segundo, incapaz de inscrevê-la com o seu significante por completo. É exatamente sobre isso que se refere, em

termos freudianos, sobre uma insuficiência do superego feminino, que, em expressões lacanianas, atribuem à mulher como não toda castrada (SILVA; FOLBERG, 2008).

Esse é um assunto complexo e passível de maior aprofundamento. No entanto, para dar continuidade ao recorte da constituição do sujeito, e considerando pelo menos minimamente as diferenças sexuais, torna-se necessário adentrar na noção da “Metáfora Paterna”, apresentada por Lacan (1957-1958) no próprio “seminário 5”. Conforme o psicanalista, a função paterna no Édipo é de significante, ou seja, “é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (LACAN, 1957-1958, p.180). Sendo assim, tanto no masculino quanto no feminino, a dialética do ter ou não ter está sempre em jogo. Dessa forma, o “nome-do-pai”, ou um S1 que se instaura, corresponde àquele significante que impõe um recalque originário ao desejo, estabelecendo uma lei de interdição referente a ele. Ao ser atravessado por esse significante, o simbólico se estabelece ao sujeito, que se introduz na linguagem e funda seu inconsciente, sendo separado daquela lei que o marca, estabelecendo, assim, sua própria divisão estrutural.

O matema que se refere à metáfora paterna pode ser encontrado tanto no seminário em questão quanto nos “Escritos”, no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível para a psicose”. Eis as suas formas de representação:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s} \right) \quad \text{ou} \quad \frac{\text{Nome do Pai}}{\text{Desejada Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo-da-Mãe}}{\text{Significado para o Sujeito}} \rightarrow \text{Nome do Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Fonte: Lacan ([1957-1958]/1998, p. 563).

Esse esquema procura demonstrar o processo pelo qual o significante do nome do pai vem a substituir o primeiro significante da mãe. O S corresponde ao significante, o nome do pai, que se coloca sobre o desejo da mãe. Este é representado por S', pois ela já está inserida na Ordem simbólica. Ainda na mesma equação, na posição de numerador, o S' reaparece como aquilo que a criança tem acesso, mas que vela o enigma do seu próprio desejo, que é o “x” da questão. Trata-se da “significação desconhecida” (LACAN, 1958, p. 563), que se refere justamente ao falo. Desse modo, a elisão de S' demonstra o êxito da metaforização pelo nome do pai, que estabelece o significante paterno como eixo da matriz simbólica e que coloca o Outro (A) marcado pelo Falo, ou seja, pela falta inaugurada na castração.

Em função da castração que coloca o sujeito como dividido, ele não pode ser representado apenas como *S*, pois este é o significante. Ele é representado como $\$$, sujeito barrado, interdito, castrado, que possui uma falta inaugurada pela interdição da lei. Contudo, essa interdição o marca tanto pelo significante que passa a representá-lo para o campo do Outro quanto pelo resto daquilo que sobrou ao se estabelecer a sua divisão. Esse resto, em psicanálise, denominamos como objeto *a*, também chamado de objeto causa de desejo ou mais-de-gozar, sendo que este é o último elemento a definirmos para podermos, enfim, tratar sobre a teoria dos discursos.

Assim como a própria construção da noção de sujeito é árdua e passível de diferentes localizações no ensino lacaniano, o objeto *a* procede da mesma forma. Rabinovich (2001, p. 14) coloca que esse conceito em Lacan nos põe em “encruzilhadas de um grande número de articulações teóricas”. Então, para tratarmos da sua posição na teoria dos discursos, realizaremos uma abordagem parcial de sua constituição, tomando por referência a própria Rabinovich (2001), bem como Souto, D’Agord e Sgarioni (2014) no artigo “Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura”. Esses autores se embasam, sobretudo, no “Seminário livro 16 – De um Outro ao outro” (LACAN, [1968-1969]/(2008) e no “Seminário livro 18 – De um discurso que não fosse semblante (LACAN, [1971]/(2009). Além destes, consultamos também o “Seminário livro 10 – A angústia” [1962-1963]/(2005), que também trata a respeito do objeto causa de desejo.

O objeto *a* é também denominado como objeto causa de desejo. Isso diz respeito ao fato de esse objeto ser o que gera no desejo um efeito de “causação”. Ele não pode ser confundido com a meta da pulsão, pois não se trata de um objeto que causa satisfação. O *a* “desperta o desejo” (RABINOVICH, 2001, p. 14) e, por circular na cadeia significante, escapa a qualquer tentativa de captação.

O objeto *a*, como causa, não é natural; constitui-se. Ou seja, ele é um produto resultante do surgimento do sujeito por ocasião de sua entrada no simbólico pela ação do significante, mas que a ele resiste. Rabinovich (2001) diz que a concepção do objeto *a* conflui do pensamento freudiano a respeito do objeto perdido e do objeto parcial da pulsão, que implicam, de maneira importante, na estruturação do inconsciente e naquilo que o fundador da psicanálise se referiu à “compulsão à repetição” e à “pulsão de morte”. Essa última seria aquela pulsão que teria como meta a satisfação proveniente do retorno ao estado de ausência de tensão: a não existência pela dissolução do corpo. A principal conceituação a esse respeito no pensamento freudiano pode ser identificada, sobretudo, no capítulo 3 de “Além do princípio do prazer”.

Anteriormente, vimos que a entrada do sujeito no simbólico se inicia posteriormente à relação especular com a imagem. Nessa fase, o desejo da criança é ser o desejo do desejo da mãe, e ela acaba por identificar-se specularmente. É fundamental ressaltar que tal identificação especular não é uma introjeção, porém a constituição de uma *Gestalt* da sua imagem no campo do imaginário tal qual o reflexo do espelho. Nesse sentido, não se trata de introjetar o objeto real, mas de uma formação imaginária que depura a sua imagem (LACAN, 1962-1963).

É esse objeto, com o qual a criança se identifica primordialmente, que ela estabelece uma primeira relação de presença e ausência para a satisfação do desejo. Todavia, com a instauração da lei simbólica, a partir da castração que vem interditar e estabelecer a lei através do significante, a criança perde seu objeto de desejo primordial, assim como perde também a posição daquele que é o objeto de desejo do desejo do Outro. Isto é, com a entrada do significante, estabelece-se um buraco, um vazio ali onde nada faltava, um furo no real. É justamente a essa falta que o objeto *a* se refere, um resíduo ou resto dessa fase, que é um vazio estrutural em detrimento da entrada na linguagem e que movimentava o desejo durante toda a vida do sujeito como aquilo que ele procurará restaurar ou recuperar (RABINOVICH, 2001).

Aqui, a noção de gozo nos é útil, pois ela é articulada justamente a este lugar vazio instaurado pela entrada do significante. Couto (2006), em “Uma classificação dos sentidos do termo gozo em Freud”, pontua que a utilização dessa expressão nos primórdios da psicanálise foi ampla e com atribuição de diversos sentidos, tendo seu uso, portanto, de modo coloquial, sem uma dignidade conceitual.

No referido artigo, o autor estabeleceu uma categorização dos diversos empregos de gozo que Freud realizou em sua obra. Tal pesquisa foi motivada pela leitura do texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, quando Lacan [1953]/(1998) retoma o caso do Homem dos Ratos, afirmando que o “rosto do paciente de Sigmund Freud refletia o horror de um gozo (*une jouissance*) ignorado por si mesmo” (COUTO, 2006, p. 179, grifos do autor), ao tratar do relato da cena que diz respeito a um castigo praticado contra prisioneiros do Leste em uma cena de horror, cuja fala apareceu concomitantemente à expressão facial de prazer (FREUD, [1909]/(2013)).

Contudo, a respeito de tal passagem, no original do alemão, Freud não utilizou a expressão *Genuss*, tradução literal de gozo, mas sim *Lust*, que pode ser traduzida por êxtase ou prazer. Já em “Função e campo”, Lacan (1953) fez menção à palavra *jouissance*, que teria equivalência com *Genuss*; portanto, com o gozo, uma espécie de síntese que supera a dicotomia clássica prazer/desprazer, como afirma Miller (2012) em “Os seis paradigmas do gozo”.

Esse aspecto se torna relevante, porque uma primeira noção conceitual do gozo correlaciona tanto o objeto perdido, que apresentamos na esteira de Rabinovich (2001), com o que é da ordem da repetição. Todavia, associa também o que se refere ao sofrimento, que em determinado nível satisfaz algo que é próprio do inconsciente.

Para tratar sobre o gozo no “Seminário 18”, Lacan (1971) retomou “Totem e Tabu” e afirmou que esse texto corresponde ao mito freudiano que demonstra o estabelecimento do gozo. A partir de uma análise da trama que consta nesse texto, foi possível, então, elevá-lo ao estatuto de conceito.

A fim de contextualização, o principal ponto a que se refere essa noção é atrelado ao parricídio, tomado como um ato que demarca o limite entre um antes e um depois, um corte no real que corresponde à passagem da natureza à cultura. No primeiro capítulo desta dissertação, percorremos as três grandes etapas de desenvolvimento da humanidade listadas por Freud (1912): a dos povos primitivos, a religiosa e a científica. O parricídio remete justamente àquela primeira, que, dentro da sua própria história, viria a ter uma primeira divisão, qual seja: a de um tempo, cuja qualquer relação simbólica era ausente, e um tempo depois, quando o simbólico teria se estabelecido, mais especificamente em consequência do assassinato no pai primevo.

O pai primevo, quando vivo, seria o único capaz de gozar, já que, além de ser o mais forte, dispunha de todas as mulheres: ele era a exceção do grupo, pois seus filhos não podiam acessar aquilo que lhe era exclusividade. Frente a esta vontade de também gozar, os filhos compactuaram o assassinato do pai, almejando, após sua morte, a distribuição e o acesso ao gozo que até então era impossível. Contudo, após o assassinato, a partilha do gozo não aconteceu e um caos se estabeleceu na tribo, porque nenhum dos irmãos pôde dispor de todas as mulheres tal qual o pai disporia anteriormente. Desse modo, o pai morto tornou-se muito mais forte do que quando era vivo, uma vez que, apesar da ausência de gozo para os irmãos, sua existência estabelecia uma certa ordem entre eles. Após sua morte, tal organização deixou de existir e, diferente do que esperavam, o gozo não foi acessado.

A ausência que o pai causou após a sua morte foi algo tão significativo que os tabus associados ao Totem, seu substituto pós-morte, viriam “remontar” a culpa ocasionada por ocasião do parricídio, atualizando o mandamento de não matar o animal totêmico nem tampouco estabelecer relações sexuais internamente no mesmo clã. A base da edificação desse simbolismo do totem reside na ambivalência de sentimentos em relação ao pai e ao sentimento de culpa, que estabelece, então, uma proibição.

A leitura que Lacan (1971) realizou do mito freudiano mostra que o parricídio inaugurou o ponto de divisão do pai real (vivo) com o pai simbólico (morto), daquele que tinha o gozo

exclusivo para aquele que se transformou no portador da lei. Assim, ao ficar no lugar da lei, o pai deixou de ser a exceção, abrindo um espaço possível de ser recuperado. Então, o “Totem e Tabu” de Freud (1912) esboça o que seria o mito que se refere ao gozo, engendrado na lei simbólica que se estabeleceu e que incessantemente busca recuperar aquilo que foi perdido.

Se antes de sua morte, como exceção, o pai era aquele para quem nada faltava, e essa seria a razão da privação dos filhos, após o seu assassinato, percebe-se que apenas pela sua falta se produziu um determinado saber. Foi após matar o pai que se estabeleceu um saber incompleto, limitado, imbricado no resto que escapou à entrada no simbólico, mas que delimitou tanto o saber que se formou quanto aquilo que seria indizível. Nesse sentido, o gozo trata justamente daquilo que não é possível de se dizer após a instauração da lei simbólica, que põe o saber como limitado.

Desse modo, para Lacan (1971) em seu primeiro ensino, o gozo (*jouissance*), metaforizado após o parricídio, é sempre parcial, pois a exceção apenas existe como vazio. Ou seja, é apenas com a perda que há a possibilidade de gozar, porque, apenas após a constituição do simbólico, isto é, pela falta do Outro, que se estabeleceu uma promessa de recuperação da parcela proveniente do real.

Contudo, esta correlação da noção de gozo atrelada a uma recuperação de algo perdido é um tanto diversa daquela a que se refere o mais-de-gozar. Esse conceito foi desenvolvido por Lacan (1968-1969) no “Seminário livro 16 – De um Outro ao outro”. Nessa ocasião o mais-de-gozar foi apresentado em uma homologia com a mais-valia de Karl Marx. O psicanalista tomou o capitalismo tal qual um discurso, apontando o objeto *a* que detém uma determinada função no mercado.

A homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia reside na revelação de um “a mais”, um excedente, impossível de ser recuperado. Na medida em que a mais-valia, no pensamento marxista, se refere ao excedente oriundo do desequilíbrio de valor da mercadoria produzida, como valor de uso, e da força de trabalho que a produziu como valor de troca ao ter o valor em excesso apropriado pelo capitalista, este “a mais” se torna irrecuperável para o proletário, apontando, pois, para uma falha de estruturação das relações de produção.

O mais-de-gozar, dessa maneira, se aproxima da mais-valia por se referir ao elemento que opera tanto como causa quanto como efeito de discurso, que cumpre a função de edificar o laço social. Ou seja, como causa, é uma função faltante, um “a menos” que potencializa a organização discursiva. Na posição de efeito, é um “a mais”, um excedente que nunca existiu, mas cuja busca de recuperação é manifesta na repetição. Trata-se da vertente de um objeto que

fura a cadeia significante, onde, ao mesmo tempo em que mostra a perda do gozo, sobressalta a promessa de sua recuperação mesmo que essa seja uma tarefa impossível estruturalmente.

Tendo posto tal construção, entremos, então, nos discursos radicais.

2.1.3 Os quatro discursos radicais

Após termos percorrido as posições discursivas (Agente, Outro, Produção e Verdade) e os diferentes conceitos que ocupam tais posições (S1, S2, a e \$), temos condições de adentrar, enfim, na teoria dos discursos radicais. Estes serão estruturados de tal forma que a cadeia dos elementos não pode ser desarrumada; isto é, suas posições são fixas, podendo apenas se submeterem às operações de quarto de giro, progressivo ou regressivo, que configuraram diferentes formas de apresentação da sua estrutura (LACAN, 1969-1970).

Isso significa que, a cada diferente disposição de elementos, uma modalidade de discurso se forma de tal modo que o que se localiza em uma posição acima da barra consiste no conteúdo manifesto, ou seja, naquilo que é da ordem do enunciado. O que se encontra abaixo da barra, por sua vez, trata do conteúdo latente: o que é da ordem da enunciação.

Para compreendermos melhor a formação de um discurso e tais operações de quarto de giro, iremos analisar a inserção do sujeito na linguagem, que origina o discurso do inconsciente, o qual se apresenta com a mesma estrutura daquele que também é chamado de Discurso do Mestre. Uma operação de giro neste discurso, progressivo ou regressivo, ocasiona, respectivamente, a formação da estrutura do Discurso da Histórica e da Universidade, sendo que aquilo que é chamado de Discurso da Analista vem a ser uma progressão ou uma regressão de giro em relação a esses dois últimos.

Nesse sentido, cada discurso se trata de um momento específico, não hierarquizados entre si, sendo que cada um deles compõe diferentes elementos no nível do enunciado e outros no nível da enunciação.

Ao tratarmos do Édipo em três tempos, vimos que o sujeito (\$) é constituído a partir do corte que o significante da lei (S1) realiza. Este, por sua vez, passa a representá-lo para o campo do Outro, marcado por um significante do saber (S2), que já é posto na cultura e que permite a articulação dos significantes em cadeia. O atravessamento do S1 por ocasião da cena edípica, por mais que dê acesso à linguagem e ao simbólico para o sujeito (\$), produz nele um vazio, uma falta, um resto, que chamamos de objeto a , oriundo dessa divisão que possibilitou ao sujeito o acesso à comunidade falante. Nessa perspectiva, o discurso do inconsciente se organiza da seguinte maneira:

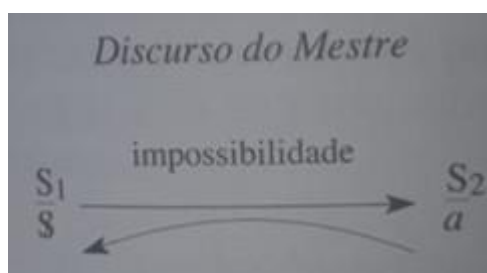
$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Fonte: Google imagens.

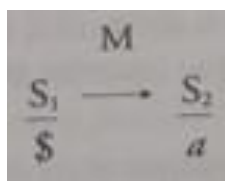
Nessa formulação do discurso do inconsciente, identificamos o significante mestre (S1) na posição de agente representando o sujeito (\$), no lugar da verdade, para o significante do saber (S2) na posição do outro. A produção a que refere esse discurso é justamente o objeto *a*, o efeito, uma falta como produto onde nada faltava. Na linha superior, entre S1 e S2, se dá o campo do enunciado, ao passo que, entre o \$ e *a*, o da enunciação. Verdade e produção, sujeito e resto, sujeito e gozo estão latentes por ocasião da estruturação do inconsciente, abaixo da barra, ao passo que a cadeia significante se organiza acima dela, onde é manifesta.

A estrutura do discurso do inconsciente apresenta a disposição de elementos na mesma configuração daquilo que é também chamado de Discurso do Mestre, que trata de um momento específico da organização discursiva. Um movimento de quarto de giro irá formar outro discurso. Vamos demonstrar cada um deles e seus diferentes momentos em função da realização do quarto de giro.

2.1.3.1 O Discurso do Mestre



Fonte: Lacan ([1970]/2003, p. 447).



Fonte: Lacan ([1969-1970]/1992, p. 27).

O Discurso do Mestre é também chamado, no ensino de Lacan (1969-1970), como o Discurso do Senhor. Ele se refere ao discurso de dominação, identificado, sobretudo, até as fases iniciais do capitalismo, mais precisamente até a Revolução Industrial, que viria inaugurar a primazia do Discurso do Senhor Moderno ou Capitalista, também denominado de Discurso da Universidade. Iremos aprofundar esta “transição” e discorrer sobre as suas diferenciações no momento em que tratarmos especificamente dessa modalidade de laço social e ao final deste capítulo, quando analisarmos o estabelecimento do capitalismo como sistema social vitorioso em seus primórdios.

Acerca da estruturação do Discurso do Mestre, Lacan (1969-1970) sublinha que o estatuto do senhor, no campo da sua identidade de senhor, corresponde ao S1, na qual se apoia a sua essência: o sujeito castrado (\$) no lugar da verdade. Contudo, para que seja sustentado na posição de senhor, seria necessário que um outro, atrelado ao campo do saber (S2), o legitimasse ali, onde exerce a sua dominação. Naturalmente, trata-se do escravo que, a partir do seu saber-fazer, sustenta a posição de seu senhor. Um senhor ou um mestre não o é sozinho. Ele depende de uma articulação com outro que o mantenha ali.

No caso, o escravo é quem o detém na posição de senhor. É o aquele quem, a partir do seu saber-fazer, trabalha para o senhor. Isto é, é o escravo quem sabe como fazer o que o senhor precisa além de ser aquele que goza da posição de submissão ao proteger seu próprio corpo. Em “Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano”, Lacan [1960]/(1998) coloca que há gozo na posição de submissão do servo, pois, apenas pela sua renúncia, ele poderia ser libertado: “O trabalho [...] a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. [...] O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão” (LACAN, 1960, p. 825).

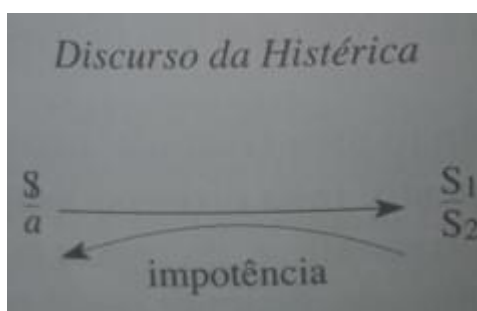
Rabinovich (2001) diz que, no nível manifesto desse discurso, a relação de dominação é estabelecida entre senhor (S1) e escravo (S2), sendo que o que é da ordem do sujeito (\$) do mestre e sua divisão não é posta em questão: “O mestre está castrado” (RABINOVICH, 2001, p. 18). A castração do mestre fica oculta, latente nesse laço discursivo, já que a impossibilidade de o mestre fazer o que o escravo faz o põe na posição de dele ser dependente. Essa é a parte do discurso de dominância que não aparece.

O trabalho do escravo gera um produto (*a*), que é o próprio gozo dele próprio em sua posição de submissão. Ele goza por produzir o desejo do mestre. No entanto, a disjunção entre \$ e *a* faz com que o mestre não consiga captar sua causa de desejo, mostrando, então, sua impotência. Assim, a imposição da cadeia significante S1-S2 denota o fato de o mestre não saber de nada do seu desejo e estabelece, pois, um discurso de totalidade, de unificação, na qual

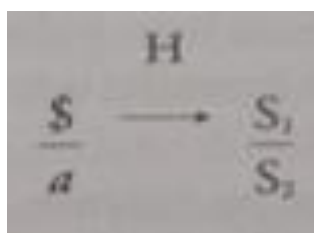
a sua dimensão de sujeito dividido e castrado é excluída, fazendo-se representar única e exclusivamente pelo semblante de S1, a sua aparência: o senhor dominante (RABINOVICH, 2001).

Isso que é posto como excluído ou latente no Discurso do Mestre, o sujeito dividido, é aquilo que, ao realizar um quarto de giro progressivo, o Discurso da Histórica vem a revelar.

2.1.3.2 *Discurso da Histórica*



Fonte: Lacan ([1970]/2003, p. 447).



Fonte: Lacan ([1969-1970]/1992, p. 27).

A progressão de um quarto de giro ao Discurso do Mestre estabelece a estrutura do Discurso da Histórica, no qual o sujeito dividido (\$) está na posição de agente buscando significantes mestres (S1) no lugar do outro, cuja empreita produz um determinado saber (S2). No caso da histórica, a causa de seu desejo (*a*) é justamente o lugar da verdade, aquilo que ela não quer saber e que está abaixo da linha do recalque.

O discurso da histórica “é o modelo por excelência do discurso do analisando, discurso cuja escuta funda com Freud, a psicanálise e seu produto central: o inconsciente” (RABINOVICH, 2001, p. 19). Essa passagem da autora nos faz remontar a cena em que Freud possibilitou a formação do saber psicanalítico. A histórica, cuja divisão (\$) era manifesta por seus sintomas em função do recalque da sua causa de desejo (*a*), se direcionava ao analista demandando interpretação, ou seja, buscando nele o significante que asseguraria o seu destino

(S1). Essa busca da histórica permitiu que um saber (S2) fosse produzido, justamente aquele ao qual se refere na psicanálise (RABINOVICH, 2001).

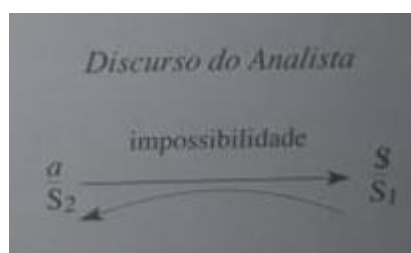
O discurso da histórica põe em questão, no nível do significante, a diferença sexual do homem e da mulher. Ao procurar no homem os significantes que a possam representar, causa nele o desejo de saber não do seu desejo, mas de sua posição de objeto de desejo do Outro, já que o que é da ordem do seu desejo está sob a barra do recalque e não aparece em seu valor de verdade, além de estar em disjunção com tal saber.

Desse modo, no nível manifesto do discurso da histórica, percebe-se a sua busca pela mestria, que remonta a função do pai idealizado, ao passo que, no nível latente, expressa-se a disjunção entre o saber do outro produzido e a verdade de seu desejo. Ou seja, esse homem a quem ela se dirige deve bem saber do objeto que tem, nunca de seu desejo, que nem ela própria sabe que sabe, mas que deseja ter indícios através do significante que vem do outro (RABINOVICH, 2001).

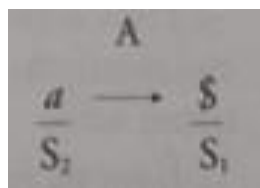
Esse laço discursivo revela a castração do mestre, apontando-o como castrado. Ela não o faz ver seu objeto a , porém coloca em jogo a impotência do seu saber a respeito de sua causa de desejo. Este saber, produto do enunciado nesse discurso, nunca dá conta de chegar ao objeto causa da histórica; por isso, ela pode ser percebida por seu desejo sempre insatisfeito. O mestre, por sua vez, não consegue satisfazê-la; com isso, é revelado, ali, onde seu S1 não se sustenta como um todo. Ele não tem o falo para disponibilizar a ela.

Nesse sentido, a razão de ser do Discurso do Mestre é o apontamento da castração realizado pelo Discurso da Histórica. Ao exercer a sua dominação, o mestre se equivale ao S1, como agente, exatamente em uma posição que não carece de saber que é castrado. Ao se posicionar como onipotente, “renuncia a responder como homem a quem lhe solicita sê-lo”, no caso, a histórica (RABINOVICH, 2001, p. 21).

2.1.3.3 Discurso do Analista



Fonte: Lacan ([1970]/2003, p. 447).

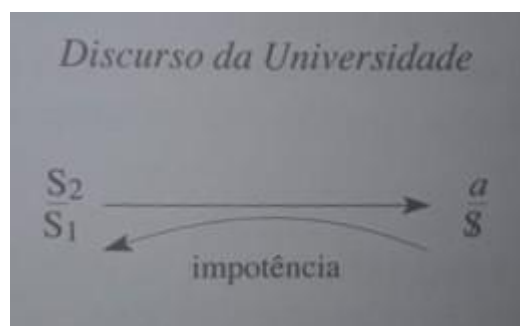


Fonte: Lacan ([1969-1970]/1992, p. 27).

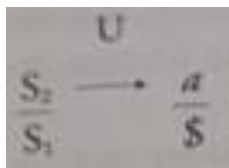
Continuemos a análise dos quatro discursos a partir da progressão de um quarto de giro da estrutura anterior. Realizando essa operação face daquele próprio da histeria, o Discurso do Analista se estrutura em oposição àquele do Mestre, que é da seguinte forma: o analista ocupa a posição de agente com o semblante de objeto causa de desejo (a), que dá suporte para a fantasia do sujeito ($\$$), que está no lugar do outro. A produção desse discurso são os significantes mestres (S_1) do analisando, que o representam e são expressos pela sua fala. O saber (S_2) do analista, a interpretação, está abaixo da barra, ou seja, está no lugar da verdade, mas que não é dita em sua forma de saber. Consiste, na realidade, de um enigma, um saber suposto que movimenta o $\$$ a falar a partir de sua posição, produzindo os significantes mestres norteadores de sua existência.

Isto é, no nível do enunciado, temos o sujeito que fala para o analista, que, por sua vez, como objeto a , recebe o que é dito, interrogando-o e questionando-o sobre a sua posição única e singular. No nível da enunciação, a cadeia significante fica abaixo da barra, o que implica exatamente a subversão dos moldes de dominação. No Discurso do Analista, qualquer forma de dominação e legislação são excluídas. Não se trata, portanto, de estabelecer um ideal ou uma lei, uma educação ou um governo, mas fazer com que o sujeito produza seus S_1 e se dê conta de suas implicações na sua vida, fazendo-os cair.

2.1.3.4 Discurso da Universidade



Fonte: Lacan ([1970/2003, p. 447).



Fonte: Lacan ([1969-1970]/1992, p. 27).

No ensino lacaniano, o Discurso da Universidade pode ser compreendido como um “prolongamento do discurso do mestre” (RABINOVICH, 2001, p. 21). Ele também é denominado de Discurso do Senhor Moderno, ou ainda “que se chama capitalista” (LACAN, 1969-1970, p. 30-31). Conforme sugere Lacan (1969-1970), o estabelecimento dessa modalidade discursiva se deu em função de uma modificação no lugar do saber, que foi tirado do escravo em função dos rearranjos provenientes da Revolução Industrial. O antigo escravo, agora proletário, tornou-se inútil, já que seu único ponto de sustentação por ocasião do mestre antigo, o saber, não o mais pertence: “De maneira que é por ter sido despossuído de algo [do saber] – antes, obviamente, da propriedade comunal –, que o proletário pode ser qualificado com esse termo despossuído, que justifica tanto o empreendimento quanto o sucesso da Revolução”. (LACAN, 1969-1970, p. 30).

A conjuntura do Discurso da Universidade chama atenção justamente pelo fato de o saber estar na posição de agente, assumindo posição dominante da produção de enunciados endereçados ao objeto a no lugar do outro, que, em termos lacanianos, podemos compreender tanto como o estudante quanto como aquele quem realiza o trabalho na nova produção do capitalismo pós-revolução industrial. No nível do enunciado, é possível, então, realizar a leitura de que se trata do saber, agora do mestre (S_1 como verdade), científico e articulado ao capitalismo, que passou a ser tão caro à sociedade. É o discurso da burocracia.

Esse novo modo de relação produz um (in)determinado sujeito dividido ($\$$), constituído por formações sintomáticas que apontam para o discurso da histórica. Esse sujeito, como produto, está em disjunção com aquele que é seu mestre, o S_1 , também velado em sua posição de verdade nessa modalidade discursiva. Essa configuração parece descrever bem a fala de Lacan (1969-1970, p. 30) a respeito do antigo escravo, agora proletário, que diz que “ele não fez mais do que trocar de senhor”. Sendo assim, se no antigo mestre a relação entre senhor e escravo compunha o campo do enunciado, em um molde de dominação explícita, agora o sujeito está em disjunção com o mestre, ou seja, é o produto que ele deseja em um molde de dominação não tão explícito como outrora.

Para Lacan (1969-1970, p. 30), a Revolução Industrial surgiu com um semblante que nada teria a ver com o que de fato veio a ser sua consequência para os trabalhadores:

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. *Material Humano*, como se enunciou um tempo – sob aplausos de alguns que ali viram ternura.

Desse modo, apesar de ser uma iniciativa que dizia promover a liberdade, a Revolução Industrial fundou um discurso burocrático, que teve como efeito o contrário da sua intenção expressa; ou seja, estabeleceu aos trabalhadores uma condição de ser inútil, facilmente substituído, propriamente, um proletário, já que o saber não mais lhe pertence.

2.2 As posições do sujeito no capitalismo

Ao percorrermos a construção dos discursos radicais, direcionemos a atenção em especial ao Discurso da Universidade. O primeiro Discurso Capitalista, se assim podemos chamar, fundou-se como um prolongamento do Discurso do Mestre. Tal continuidade foi claramente delimitada na perspectiva histórica pela Revolução Industrial, cujo período mencionamos no primeiro capítulo desta dissertação na esteira de Chiavenato (2003), com sua leitura a respeito do período que antecedeu a formação da Administração Científica.

O direcionamento a esse período torna-se relevante para nossa investigação, pois parece apontar para um momento “nodal” dos diversos autores para além da psicanálise que levantamos no capítulo anterior, sobretudo com Weber (1920) e Dardot e Laval (2016). No centro desta discussão, circunscreve-se, primeiramente, o período anterior à Revolução, marcado pelo estabelecimento do capitalismo e seu respectivo *ethos*, além da fundação dos primeiros liberalismos. Ademais, trata-se, também, do próprio processo de estabelecimento do sistema até o ponto em que ele se tornou “vitorioso”.

Nesse sentido, iremos tratar justamente a respeito da produção de um sujeito próprio do capitalismo nessa época, articulando a teoria dos discursos radicais que apresentamos às leituras socioeconômicas que mencionamos no capítulo anterior. No cerne desta discussão, aprofundaremos a articulação da religião com o capitalismo desde sua gênese, aspecto crucial tanto para a produção do próprio sistema quanto para a edificação de um novo sujeito em dado momento da história da humanidade.

2.2.1 Entre a religião e o capitalismo: do Discurso do Mestre ao Universitário

Analisar a posição do sujeito no capitalismo e suas movimentações históricas perpassa pelo entendimento da estruturação do sistema em sua gênese e de transformações que ocorreram. A passagem do Discurso do Mestre para o Discurso da Universidade (capitalista), tal como teorizado por Lacan (1969-1970), nos oferece auxílio nesse sentido, pois remete a um período de transição em que o capitalismo se estabeleceu como vitorioso. Tal período histórico, abordamos por diferentes autores no primeiro capítulo desta dissertação, quais sejam: Weber (1920) e Dardot e Laval (2016). A respeito desses últimos, nós os articulamos no espectro do primeiro liberalismo com o suporte de Chauí (2000), a fim de darmos maior objetividade a este recorte.

Na esteira da construção a que se refere o liberalismo clássico, vimos que seus primeiros imperativos se sustentaram na narrativa de defesa da propriedade privada pelas vias do direito natural inaugurado por Locke (1689), que se embasava na correlação com as revelações divinas. Além disso, a perspectiva do primeiro liberalismo tinha como objetivo implementar um modelo social que diminuísse os poderes dos reis e favorecesse outra forma de “liberdade” econômica, que alcançaria seu êxito a partir da estruturação do Estado com os moldes iniciais do que se entende por democracia em sua funcionalidade; ou seja, pela edificação dos três poderes de Montesquieu: legislativo, executivo e judiciário.

Desse modo, a fase inicial do capitalismo, em articulação com o que se chama de democracia, foi uma iniciativa primeiramente liberal, que era ainda completamente articulada às narrativas religiosas e que, por esse viés, procurou destituir os poderes monarcas, também legitimados pela religião. Isto é, os primeiros liberalismos, ancorados em uma religiosidade, abrangeram iniciativas pioneiras de ruptura com o Discurso do Mestre, que até então era estabelecido.

Weber (1920) pontua que o capitalismo para se estabelecer como tal precisou de um processo de massa próprio, anterior ao estágio em que o sistema se tornou “vitorioso”. O economista abordou essa fase de transição como uma luta própria do “espírito do capitalismo”, cujos esforços estavam associados em implementar a ascese religiosa protestante como algo próprio da ética capitalista. Ou seja, o autor nos disse que o espírito capitalista buscou nas ascèses religiosas um perfil, um trabalhador ideal, que viria apresentar seus atributos a partir da confissão religiosa à qual ele estava submetido, sendo que o protestante seria alguém “já pronto” para o exercício dessa ética, ao passo que o católico e suas ascèses seriam algo contra o qual o capitalismo haveria de lutar.

Na parte do texto em que trabalhamos as proposições de Weber (1920), identificamos que, independente de qual fosse a confissão religiosa, seria ela que viria definir um lugar para as pessoas nas empresas e na hierarquia do capitalismo; seria ela quem marcaria o sujeito e, em significativa medida, definiria seu destino no sistema que estava se estabelecendo. Aos protestantes, eram destinadas as mais elevadas posições hierárquicas, ao passo que, aos católicos, as menores quando pudessem participar das atividades nas propriedades privadas.

Aqui, a articulação com o Discurso do Mestre nos é útil, porque se refere ao período anterior à primeira Revolução Industrial, antes do sistema se tornar totalmente imperativo no campo social. Inicialmente, o capitalismo não estava interessado a respeito da verdade de qualquer sujeito. Ele demandava única e exclusivamente os preceitos religiosos das pessoas que pudessem convergir com sua ética, que estava se estabelecendo, qual seja: a coincidente com a protestante. Este foi, justamente, o que o capitalismo utilizou para produzir aquilo que é próprio da sua estruturação: o Capital e seu crescimento.

Nessa perspectiva, parece-nos legítimo apresentar que, antes da constituição do capitalismo em suas fases iniciais, o Discurso do Mestre era vigente e fundamentado também por significantes próprios da religião, especialmente da católica, já que esse poderia ser o mestre, o qual o “espírito capitalista”, no embasamento da ética protestante, viria a destituir. Assim, vale destacar que, nas fases iniciais do sistema, antes mesmo da Revolução Industrial, a verdade de qualquer sujeito não era posta em questão, já que o que interessava seria sua ascense, sobretudo a protestante.

Outro ponto significativo é que o capitalismo ancorado na ética protestante aparenta consolidar um campo de saber, que se iniciou como um saber empírico e que aos poucos foi se articulando à ciência. Salientamos este “aos poucos”, pois, em matéria do que se entende por “administração” ou “recursos humanos”, o seu primado científico só se estabeleceu no início do século XX, tempos depois tanto da Revolução Industrial quanto do advento científico em outros campos da produção e do laço social.

Dessa maneira, a consolidação, ou a “vitória” propriamente dita do capitalismo, poderia ser formalizada tanto no nível do discurso quanto no estabelecimento de uma nova normativa social por ocasião da Revolução Industrial. No entanto, até tal ponto, a sua estruturação foi extremamente articulada e dependente da religião, já que era a partir do seu “saber-fazer” que as empresas, o processo de massa próprio do capitalismo, se espelhavam para estruturar seu próprio modelo institucional. Provavelmente, a religião foi “formalmente” destituída de um lugar mais associado à dominação, uma vez que se estabeleceu de vez a ruptura com o Discurso do Mestre e o Discurso Universitário se tornou condizente com a sociedade que se estabelecia,

mas algo de seu funcionamento não caiu em desuso ou foi simplesmente posto no esquecimento.

Considerando que Weber (1920) diz que o capitalismo foi determinado pela religião, talvez possamos relê-lo e ponderar que esta “determinação” se refere tanto a uma articulação quanto a uma ruptura com ela, porque ela rompia com o catolicismo e se articulava com o protestantismo com a finalidade de produção e acúmulo de bens e propriedades. Todavia, uma vez em que houve ruptura com a religião, isso aparentou não se dar por completo. Parece-nos que, uma vez rompido com o catolicismo, sua religiosidade reapareceu em outro lugar.

Essa é uma articulação possível na medida em que trazemos ao debate a proposição de Benjamin (1921), que assevera que o capitalismo não foi determinado pela religião, mas que ele próprio seria uma. O filósofo afirmou que o sistema extraiu elementos místicos do cristianismo para que com isso pudesse fundar seu próprio mito. Parece que o autor está tratando de um sistema que se tornou, em algum nível, incapaz de ser diferenciado de uma religião, algo que é plenamente justificável ao considerarmos sobre o “saber-fazer” das empresas em seus primórdios, que vimos no primeiro capítulo a partir de Chiavenato (2003).

Segundo o autor, a organização das empresas se fundamentou até o início do século XX sem cientificidade, mas, primeiramente, com premissas e diretrizes tais quais as das Igrejas e dos exércitos, para que, posteriormente, se respaldassem na empiria. Desse modo, o funcionamento institucional do capitalismo se deu não apenas numa ruptura, mas num aprendizado direto com algo próprio da religião. Sendo assim, parece que o capitalismo rompeu com o modelo de dominação explícito a que a religião ajudava a submeter as pessoas, bem demonstrada pelo Discurso do Mestre, mas, por outro lado, aproveitou-se do seu saber para moldar a sua própria forma de dominação, pelo menos no que se refere ao seu aspecto de funcionamento institucional.

Esta análise abre possibilidades para pesquisar alguns assuntos que não aprofundaremos nesta pesquisa. Conseguimos identificar aqui um aspecto institucional similar entre o capitalismo e religião, mais precisamente no seu funcionamento como processo de massa: a antiga empresa se organizava inspirada em uma Igreja (e um exército). No entanto, quando Benjamin (1921) traz as noções de mito religioso e mito do capitalismo, seria necessária uma investigação específica que pudesse tratar de maiores especificidades imaginárias e simbólicas dessa construção. O filósofo sugere que esta “extração de elementos míticos” da religião pelo capitalismo está em articulação com a questão do dinheiro.

Contudo, para se pensar no capitalismo vitorioso, é preciso direcionar a atenção às propriedades e aos bens que passavam a ser acumulados pelos proprietários privados a partir

do trabalho do proletário que estava deixando de ser servo. Foi com a perda do trabalhador, identificada na mais-valia, que os proprietários privados faziam suas acumulações, e, frente a isso, que as rupturas do liberalismo clássico se fizeram presentes. Por um lado, os liberais que julgavam necessária a distribuição desses bens para aqueles que não poderiam tê-los, por outro, aqueles que desejavam manter o ímpeto de acumulação como um fim em si mesmo, tal como já estava se estabelecendo. Trata-se de uma rachadura interna ao liberalismo, que viria se sustentar desde a “vitória” do capitalismo até as guerras mundiais, quando o “novo liberalismo” keynensiano se tornou a corrente liberal mais vigente na sociedade, sendo ainda articulada à produção em massa do fordismo.

Porém, retornando ao capitalismo como vitorioso, é importante salientar outro aspecto para além da produção de bens e do acúmulo de propriedades, qual seja: a emergência do discurso científico que se esboçava na época e já vinha apontando furos na religião desde o século XVI, como, por exemplo, com o heliocentrismo. O advento científico, ancorado também anteriormente, mas sobretudo no Iluminismo, foi colocando a Igreja cada vez mais em questão.

Nesse sentido, parece-nos legítimo afirmar que o sujeito da ciência realizou um “golpe narcísico” na religião. O curioso disso reside justamente naquilo que falamos um pouco antes sobre o ordenamento institucional do capitalismo, que era embasado, antes da Administração Científica, nas premissas de funcionamento da Igreja e do Exército. Com isso, fica claro que, se algum dia a religião, sobretudo a católica, pôde ser percebida em uma posição de dominância, em outro momento ela se aproximou muito mais de um campo de saber, que “daria alguns dos caminhos” pelos quais o capitalismo pudesse operar, sendo que, de modo mais evidente e explícito, seria em seu aspecto de funcionamento institucional.

Lacan [1974]/(2005), em “O triunfo da religião”, não realizou uma articulação direta entre a religião e o sistema capitalista. Entretanto, nesse texto, ele nos validou a ideia de que a religião teria êxito por conseguir se transformar mediante as reviravoltas ocorridas no mundo, sobretudo naquelas ocasionadas pela ciência.

Eles gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Não precisam dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E no que se refere a sentido, eles conhecem um bocadinho. São capazes de dar sentido realmente a qualquer coisa (LACAN, 1974, p. 65).

Para o psicanalista francês, a maior especialidade das religiões é justamente criar novos sentidos, o que garante a sua continuidade de existência. Naturalmente, ela não criaria um sentido sozinha, mas dependeria de se articular a outras coisas para que pudesse criar seus

sentidos: “Ela encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função” (LACAN, 1974, p. 67).

Nas “Novas conferências introdutórias”, que trabalhamos profundamente no primeiro capítulo desta dissertação, Freud (1933) afirmou que as Ciências abalaram as estruturas da religião ao colocar em xeque evidências contrárias aos seus principais preceitos e argumentos.

Segundo afirma:

A religião é um poder tremendo, que dispõe das mais fortes paixões dos seres humanos. Sabe-se que antigamente ela abrangia tudo o que na vida humana diz respeito ao espírito, que ocupava o lugar da ciência, quando ainda não havia ciência, e que forjou uma visão de mundo de coerência e unidade incomparáveis, que, *embora abalada*, ainda hoje sobrevive (FREUD, 1936, p. 326, grifo nosso).

Chamamos atenção ao fato de a religião se manifestar abalada nos tempos de Freud. Esse é um fato relevante, pois Weber (1920), seu contemporâneo, em determinado momento do seu texto, também identificou que os sentimentos religiosos não eram mais tão fortes nos devotos da religião como em outras épocas. Já imersos em um período regido pelo Discurso do Universitário, o que poderia fazer com que ambos os autores identificassem que a religião “tenha perdido” parte de sua força até esse período histórico? Isso pode ter ocorrido em função de um processo próprio do capitalismo que a colocou em um lugar diverso daquele de dominação, mas que abrangeria um outro lugar, mais equivalente a um campo de saber, já que o que passou a ser agente da discursividade de seu tempo era justamente o saber científico atrelado ao capitalismo.

Isso faz sentido a partir do momento em que consideramos também o embasamento do pensamento liberal no direito natural. Inicialmente, o direito era natural, porque era revelado pela divindade. A partir de Spencer, o direito se manteve natural, mas não mais ancorado nas premissas de Deus, e, sim, naquelas da Ciência Biológica ao determinar o funcionamento do sistema em um correlato com a teoria darwiniana de seleção natural e adaptação. Por mais que esse pensador tenha caído no esquecimento por um tempo, seu posicionamento foi polêmico e consolidou uma ideia de ruptura inicial e completa com a divindade, que fundamentaria as bases em que o neoliberalismo viria se sustentar futuramente no século XX, legitimando, pois, a cientificidade como fundamental de uma *Weltanschauung* do capitalismo.

Nesse sentido, o estabelecimento do Discurso Universitário pode representar muito bem uma das primeiras vitórias do capitalismo e evidencia uma correlação direta com a destituição da religião e o advento científico. Todavia, por mais que aparentemente tenha rompido completamente com a religião, na realidade foi com ela que se aprendeu a respeito da

estruturação dos seus processos de massa. Isso sugere que houve uma destituição do seu aspecto de dominação, mas, por outro lado, ofuscava sua articulação com um campo mais sutil, que seria o próprio contexto da produção capitalista. Enfim, o sujeito a que se refere esse discurso seria um produto, inútil, uma mercadoria.

Outra perspectiva que salienta uma análise a respeito do sujeito que aparece no capitalismo após a passagem do sistema feudal se encontra em Žižek (1996), no texto “Como Marx inventou o sintoma?” O autor coloca que a histeria de conversão “é própria do capitalismo” (ŽIŽEK, 1996, p. 310) por ocasião da passagem do sistema feudal (Discurso do Mestre) para o próprio. Ele afirma que o sujeito que emerge por ocasião do estabelecimento do sistema é justamente aquele que manifesta o sintoma de aparência de liberdade, manifestada pelo recalque do que perde de si na mais-valia. Esta, por sua vez, corresponde a uma verdade velada que Karl Marx veio denunciar posteriormente. Marx foi o inventor do sintoma, como diz Lacan (1980) em “O seminário, livro 27: Dissolução”:

Prestei homenagem a Marx como inventor do sintoma. Marx é, no entanto, o restaurador da ordem pelo simples fato de ter reinsuflado no proletariado a dimensão [dit-mension] do sentido. Para isso foi suficiente que ele denominasse como tal o proletariado (LACAN, 1980, *online*)

Desse modo, aparentemente, a Revolução Industrial veio a ser uma “formalização” da emergência do sujeito com sintoma de liberdade nas origens do sistema, tal como proposto por Žižek (1996). O trabalhador deixou de ser aquele que obedecia por completo à religião, não tendo como prioridade as premissas católicas de piedade e se tornando um trabalhador calculista, cumpridor de tarefas e ordens, contido em seu espírito poupador. Tal proletário defendia a narrativa de liberdade, porém no campo do enunciado, já que o discurso da época era embasado por uma verdade até então velada: a de que perdia algo de si para o capitalista. Isso parece coadunar com a referida inversão na economia salientada por Weber (1990), que afirmava que não seria mais a economia que servia aos humanos, mas eles que passaram a servi-la. Ou seja, a humanidade serviu e serve ao capital, não o inverso.

A primeira Revolução Industrial foi finalizada em 1860, quando tão logo se iniciou a Segunda, marcada cada vez mais pelo primado científico no âmbito empresarial e da produção. A partir de Taylor, todos os nichos das empresas passaram a ser dominados pelo saber científico, assumindo proporções sem precedentes com Ford, mas já depois de 1900. Nesse aspecto, a racionalização do trabalho, que institucionalizou as linhas de produção e estabeleceu a vinculação mecânica do trabalhador com ela, sustenta exatamente o que Lacan (1969-1970)

se refere à destituição do saber do escravo no Discurso Universitário, mas com um pequeno adendo.

No taylorismo-fordismo, ocorreu a “cientifização” dessa destituição de saber, uma vez que o proletário recebia uma ordem e cumpria uma única função, caracterizada por uma ação repetitiva e física em apenas um ponto da linha de produção. Essa ação era minuciosamente estudada pelo viés científico, visando a atingir a situação “ótima” para a produção, tal como vimos no capítulo anterior. Com isso, o proletário se tornou mais inútil, porque, além de não saber mais fazer a mercadoria, ele apenas cumpria um pequeno passo de um processo muito maior para produzi-la, sendo, pois, facilmente substituível, descartável, uma mercadoria, mas, a partir de então, cientificamente produzida dentro das empresas, quando não facilmente substituída pelas máquinas.

Um aspecto interessante a que Lacan (1969-1970, p. 30) se refere a esse respeito é que o antigo escravo “não fez mais do que trocar de senhor”. Essa passagem chama atenção por duas vias. Por um lado, o senhor antigo, o imperador, era justamente aquele senhor justificado pelo poder divino, o S1 legitimado pela religião.

Entretanto, por outro lado, acompanhando Boltanski e Chiapello (2009) em suas proposições sobre o segundo estágio do espírito do capitalismo, àquele do gigantismo Organizacional, identificamos exatamente os novos caminhos da servidão proletária. Nessa fase, a partir de 1930, cada vez mais os próprios proletários passaram a assumir os mais altos escalões das empresas e comandar e definir as diretrizes do mundo dos negócios, ao passo que os acionistas, os verdadeiros proprietários, estavam cada vez em um maior anonimato, mais distantes da produção. Dessa maneira, o proletário passou a obedecer a outro proletário, um pouco mais remunerado que ele, aparentemente superior, mas tão inútil quanto.

Esta discussão, que vai desde a Primeira Revolução Industrial até a primeira metade do século XX, trata do momento em que as correntes liberais clássicas, ainda na égide do direito natural, estavam em fortes rupturas internas, o que favoreceu a emergência dos movimentos totalitários como alternativa para o reestabelecimento da ordem social em meio às recorrentes crises que ocorriam na sociedade. Nesse interim, o taylorismo-fordismo se tornou unanimidade como modo de produção social. Foi apenas um pouco mais tarde que o Fordismo se articulou com o novo liberalismo de Keynes, ao passo que o neoliberalismo se estabelecia em um campo “teórico”, para apenas, a partir da década de 1970, enfim, se tornar uma iniciativa de política econômica na prática, que tão logo se articulou com um outro modo de produção social: o Toyotismo.

Assim sendo, a fim de melhor analisarmos tal período de transformação e adentrarmos no que podemos chamar de “dias de hoje”, apresentaremos, no próximo capítulo, o Discurso do Capitalista, de Jacques Lacan (1972), tal como expresso na conferência de Milão. Nós o faremos, com o objetivo de buscar correlações entre esta mudança do “novo liberalismo” para o neoliberalismo e do taylorismo-fordismo para o Toyotismo, no intuito de identificar se esse “quinto” discurso remete ao funcionamento contemporâneo e como o faz.

CAPÍTULO 3: CONJUNTURA DO CAPITALISMO E O DISCURSO DO CAPITALISTA DE MILÃO

O “Discurso do Capitalista”, ao qual se refere este terceiro capítulo, não corresponde àquele apresentado pela estrutura do que foi anteriormente chamado de Universitário, aqui chamado de primeiro Discurso Capitalista. Ele diz respeito ao que Lacan (1972) expôs na “Conferência de Milão” intitulada como “Do Discurso Psicanalítico”, em que o psicanalista identificou uma outra modalidade de variação do Discurso do Mestre, no qual o sujeito (\$) se posicionou na posição de agente e o significante mestre (S1) no lugar da verdade. Essa mudança, como veremos detalhadamente nas páginas a seguir, ocorreu em detrimento de uma inversão entre S1 e \$, colocando esse último no campo do enunciado com o saber (S2), qual seja, aquele próprio da ciência, que, sobretudo a partir do século XIX, se tornou cada vez mais imperativo e articulado ao desenvolvimento do sistema capitalista.

Nesse sentido, esta etapa de nossa investigação objetiva discorrer sobre o Discurso do Capitalista conforme a conferência de Milão, o qual chamaremos também de Segundo Discurso do Capitalista, a fim de auxiliar-nos na análise do estabelecimento do neoliberalismo, bem como da sociedade determinada pelo modelo de produção toyotista. Para realizar esta tarefa, fundamentamo-nos tanto na fala de Lacan (1972) por ocasião “do Discurso Psicanalítico” quanto por alguns artigos que tratam deste assunto, em especial dois de 2010: “A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana”, de Vanessa Leite Teixeira e Luis Flávio Silva Couto, e “O Discurso Capitalista: quinto discurso? O Discurso dos Mercados (PST): sexto discurso?”, de Néstor Braunstein.

As discussões a esse respeito se desencadearam em questões que se referem às possíveis mudanças na posição do sujeito na cena discursiva do capitalismo. Desse modo, apresentaremos o Segundo Discurso do Capitalista em relação com a cena social e histórica do sistema. Ademais, trouxemos o debate de alguns pontos de discussão atuais, os quais não se pretendem esgotar nesta investigação e tampouco estabelecer uma verdade estabelecida, mas que ampliam as discussões sobre a conjuntura social contemporânea na égide do Toyotismo e do Neoliberalismo.

3.1 A cena social e histórica do capitalismo e o Discurso do Capitalista de Milão

Uma vez que o capitalismo se estabeleceu como vitorioso, como resultado de um processo, ele próprio passou, também, a se transformar e, cada vez mais, a se firmar como

sistema de organização social vigente. No bojo desse estabelecimento, a forma institucional da empresa se legitimou como processo de massa próprio do capitalismo, dominante, portanto, no campo social. Em articulação com isso, o avanço da ciência e o “enfraquecimento das instâncias religiosas e políticas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 369) favoreceram para que o mercado e suas promessas se tornassem a maior referência social comum aos homens.

Um dos principais pontos a que se refere o movimento de formação da dominância da forma institucional da empresa se deu por uma reconfiguração dos moldes de vinculação dos trabalhadores com a produção e a sociedade. Se nos primórdios do capitalismo a ética protestante era o semblante ideal do trabalhador para o sistema, após a Revolução Industrial muitas coisas mudaram, inclusive num ritmo vertiginoso no decorrer do século XX, sendo que, a partir de 1980, a reviravolta foi completa. Os preceitos de dedicação para o trabalho, o calculismo, a projeção da carreira de longo prazo e o acúmulo financeiro para a realização pessoal começaram, aos poucos, a ceder lugar para o tom “guerreiro” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 333) promovido pelas empresas, que passaram a estimar, segundo os autores, os valores de combate, força, vigor e sucesso, que vieram a constituir a base de uma nova ética para com o trabalho, cuja a virtude residiria na autonomia que ele pudesse gerar, e não na subserviência aos superiores hierárquicos.

Esta mudança de concepção a respeito da virtude para com o trabalho destituiu de vez as revelações divinas como motivo do triunfo individual na vida profissional, configurando, pois, divergências em relação àquela ética protestante identificada nas origens do sistema capitalista. Nesse aspecto, ao destituir um Deus desse lugar, foi o próprio trabalhador, a partir de seu eu, o principal protagonista do sucesso e do seu êxito no sistema.

Ao discutir essas questões, estamos tratando justamente da passagem da vinculação mecânica para a vinculação orgânica do trabalhador com a produção, que descrevemos no primeiro capítulo desta dissertação. Por se tratar de uma transição, tal variação se deu por um processo que demandou tempo; não foi repentino. Entretanto, quanto mais o capitalismo se tornasse vigente e criasse suas formas de aprimoramento, mais o discurso empresarial seria homogeneizado no campo social, articulando à existência humana o máximo possível à forma institucional da empresa.

Essa transição passou por uma mudança estrutural na cena discursiva, pois o modo de dominação deixou de ser estabelecido com tanta clareza, como, por exemplo, no que era identificado no Discurso do Mestre, mas que, desde então, já demonstrava um grau de responsabilidade do escravo no processo de dominação. O governo dos homens necessitou de uma reformulação, em que o então proletário do Discurso Universitário deixasse de ser passivo

(aquele que espera a ordem para cumprir uma tarefa, tal como no taylorismo-fordismo), para se tornar ativo; ou seja, atuante na construção do mercado e na sua própria autoformação individual, cujas finalidades seriam a sobrevivência no mercado e o encontro da realização pessoal. No Neoliberalismo em articulação com Toyotismo, esta se tornou uma máxima imperativa e, quiçá, representa o que há de mais atual na narrativa de mercado.

Para adotar essa nova posição, o que estaria em jogo não seria mais, então, a submissão explícita para o cumprimento de ordens, mas uma mais sutil, na qual ele se tornaria um ser ativo para com a produção, quiçá produzindo a ilusão de que ele próprio seria um mestre. A partir dessa movimentação, ele seria capaz de realizar um laço social específico, no qual produziria tanto os aperfeiçoamentos do sistema como em seu próprio eu, já que se inaugurava uma nova ascese do capitalismo, em que ele próprio se tornaria um projeto a ser desenvolvido através de competências específicas, bem como pelas estratégias de vida que adotaria para o encontro do sucesso.

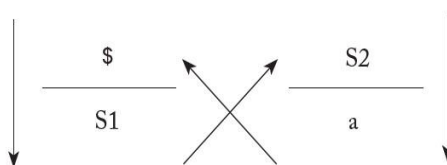
Nessa perspectiva, o trabalhador, que começou a se formar a partir de por volta de 1980 e que caracteriza bem aquele identificado a partir de então, não seria mais um simples empregado ou funcionário de uma Organização, cumpridor de ordens. Ele corresponderia a uma própria empresa individual, que deteria determinados serviços para vender no mercado e, com sua atitude proativa, construiria o próprio sistema e seu projeto de carreira pessoal.

Esta nova concepção de trabalho, chamada “empresa de si mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 335), configura uma “entidade psicológica e social, e mesmo espiritual” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 335), que extrapola os limites dos locais de trabalho, além de atuar em consonância com a flexibilização dos contratos de trabalho, já que demanda o envolvimento global do sujeito com o mercado, por ele e para ele, abolindo a clareza das relações hierárquicas e salariais de outrora, além de firmar contratos flexíveis entre si e as empresas.

Sendo assim, se nas fases iniciais do Discurso Universitário o processo de vigilância do trabalho era exercido por figuras de autoridade externas (chefe, supervisor), ela passou a se dar, então, por um processo mais complexo, que criou formas expressivas de autculpabilização e autocoerção, uma vez que a narrativa de responsabilização individual para o êxito no sistema se tornou mais imperativa. Esse novo modelo do mundo do trabalho reconfigurou a disposição do sujeito em relação às mercadorias. Nas primeiras fases do capitalismo, o circuito de aquisição de propriedades e bens poderia ser resumido em uma relação acumulativa e bem ordenada entre trabalho/poupança/consumo. A partir desse período de transição ao qual

estamos nos referindo, esse sistema de ações claras e definidas teve uma completa reconfiguração, da qual apresentaremos suas especificidades um pouco mais à frente.

Em 1972, na “Conferência de Milão”, Lacan apresentou uma outra forma de estrutura do Discurso do Capitalista, também como uma segunda variação do Discurso do Mestre. Ele seria caracterizado por uma inversão entre o \$1 e o \$. Essa organização colocou o sujeito com semblante de liberdade e o saber científico no campo do enunciado, que viria, pois, produzir os objetos de consumo elevados à categoria de mais-de-gozar (*a*). Contudo, \$ estaria alheio à verdade: a de que obedeceria às ordens do mestre:



Fonte: Braunstein (2010, p. 150).

O psicanalista abordou rapidamente essa estruturação, afirmando que essa inversão é “explosiva” (LACAN, 1972, *online*), bem como “insustentável” (LACAN, 1972, *online*), pois, devido à referida mudança, “anda sobre rodinhas” (LACAN, 1972, *online*). Essa fala mostra que a pequena mudança não consiste numa construção de qualidade ou em uma variação completa do discurso de fato, mas em um aumento de velocidade, provavelmente tratando-se do crescimento explosivo da produção e das ofertas de bens e mercadorias do século XX: “Anda rápido demais, se consome, se consome tão bem que se consuma” (LACAN, 1972, *online*). Essa frase nos sugere a leitura de um discurso, que demonstra os objetos de consumo produzidos em grande medida de tal modo que sua finalidade seria estabelecer uma relação específica, na qual o consumo e a acumulação de bens se tornaram um fim em si mesmos em grandes proporções. Tal relação, por sua vez, viria tentar fazer com que se cessasse o efeito de causa do objeto *a*, já que o objeto funcionaria como ponto de sutura ou de tamponamento da falta.

Essa ilusão criaria um circuito enganoso ao sujeito, que, por mais que pudesse queixar-se de seu mal-estar, seria completamente alienado a respeito da sua verdade: a que está submetido a um mestre, um S1, e que na realidade seria um sujeito dividido e castrado. Por estar alienado, colaborava sem saber com os imperativos capitalistas, seja como trabalhador, que sustenta o próprio capitalismo em sua funcionalidade, seja como um consumidor, que pela via do consumo excessivo acreditava que poderia ser completado pelos objetos-mercadorias.

Nesse sentido, o consumismo mostra a ideia de que o gozo perdido seria ofertado no laço social como possível de ser alcançado (TEIXEIRA; COUTO, 2010).

A partir do momento em que o que se evidencia nessa configuração é o sujeito e o saber científico como agente e outro, respectivamente, já se encontra, pois, o ponto em que há a base para pensarmos sobre a destituição do direito natural e a validação do direito como um produto artificial e histórico, fundamentos centrais do “novo liberalismo” e do “neoliberalismo”, que se apresentaram como alternativa de política social e econômica em meados do século XX. O imperativo científico atrelado ao capitalismo, que em termos lacanianos é chamado de uma “curiosa copulação” (LACAN, 1972, *online*), se tornaram, cada vez mais, difundidos na sociedade, não se resumindo apenas a um enlaçamento do sistema de forma restrita às Ciências Naturais ou Exatas. As próprias Ciências Humanas e Sociais também se prestaram a esse serviço, oferecendo respostas e sentidos que anteriormente eram supridos pelas narrativas religiosas.

Esse fato aparenta se relacionar com a destituição da religião de uma posição de dominância e de seu deslocamento para um lugar de reinvenção e atualização na sua produção de sentidos tal como o próprio Lacan (1974) nos colocou que aconteceria em “O triunfo da religião”. Até os dias de hoje, esta “reinvenção religiosa” pode ser identificada, sobretudo no catolicismo, como, por exemplo, na renúncia do Papa Bento XVI e na concomitante nomeação do Papa Francisco, que visou, dentre outros fatores, à nomeação de um líder mais “humanista” e menos autoritário. No entanto, essas reinvenções não se apresentam de forma clara e unificada pelo mundo. No caso do Brasil, por exemplo, existe uma clara reação contra essa destituição, legitimada, inclusive, pelo discurso do governo atual.

Contudo, as ações humanas respaldadas pelo advento científico demonstram ter se fortalecido como os principais determinantes do devir histórico no decorrer do século XX tanto na produção capitalista como ali onde se inscrevem as leis que regulam as sociedades democráticas. No âmbito empresarial propriamente dito, as Ciências Humanas ocuparam o último terreno que faltava a ser preenchido pelo viés científico nas empresas, inclusive contando com a psicologia nas áreas de recursos humanos e administrativas desde o início do século passado (GIL, 2014).

Desse modo, a conjuntura daquilo que se refere como o Segundo Discurso do Capitalista parece coadunar muito bem com a estrutura do capitalismo identificada, principalmente, no período que perpassa desde o início do século XX até meados da década de 1980, contexto próprio da própria elaboração que Lacan (1972) nos apresentou em Milão. A respeito dos principais marcos históricos que tratam dessa etapa, podemos listar alguns deles:

1- Capitalismo ordenado na égide do fordismo como modo de produção social vigente

O fordismo se refere justamente à produção em massa de mercadorias: produz-se o máximo possível da forma mais otimizada possível. Pela perspectiva dos proprietários da produção, quanto mais se vende, maior o lucro; portanto, maior o capital e a expansão das propriedades privadas. Na ótica dos consumidores, quanto mais se consome e se acumula propriedades, mais fácil o acesso às vias de encontro da felicidade, já que seria o próprio consumo e a acumulação de bens uma finalidade da vida, o sinônimo de ser feliz.

Além disso, a partir do primado fordista, parece-nos legítimo apontar a respeito de uma “religiosidade” no capitalismo”: trabalha-se e consome-se de uma forma ritualizada e bem ordenada, sendo o trabalho o meio pelo qual se encontra a via do consumo como um fim em si mesma. Consumir, por sua vez, produziria a ilusão de uma “salvação”, fundamentada no exercício de forçar o tamponamento da falta com o acúmulo de propriedades e objetos de consumo.

2- “Novo Liberalismo” keynesiano como política econômica vigente no campo social

O “novo liberalismo” consiste no modelo de política econômica que visa a promover o terreno ideal para o crescimento das propriedades privadas e da garantia de liberdade de produção aos proprietários privados. Uma de suas principais características consiste no fato de, apesar de promover um ideal de “liberdade”, ela não ser por completo, uma vez que o ordenamento produtivo estaria à mercê de interferências do Estado em prol da redistribuição de parte da riqueza produzida aos desfavorecidos.

Nesse aspecto, o próprio conceito de liberdade está associado ao consumo e à acumulação de bens e propriedades. Aos proprietários privados, a liberdade é garantida, pois ele pode produzir e consumir na razão proporcional que a extração de lucro na sua propriedade lhe permite. Aos trabalhadores, a via do consumo e da aquisição das propriedades viria pelo exercício do trabalho e pelo recebimento do salário. Já aqueles que não participam do sistema, ou seja, desempregados e os mais desfavorecidos, contariam com um Estado interventor, que promoveria ações de redistribuição de renda, para que, com isso, fossem inseridos na ordem de consumo do sistema. Ou seja, independentemente da posição social e considerando uma clara diferença de proporção, todos estão submetidos à ordem de consumo: a liberdade existe, porque se consome.

Com isso, parece que aquilo que Ferrari (2014) reiterou a respeito do pensamento de Lacan, que se refere à ruptura da noção de classes sociais e que coloca todos em uma condição

proletarizada seja completamente compreensível e justificável. Isso se dá, pois, seja capitalista, proletário ou excedente social, todos ficaram, de algum modo, a serviço da produção e de fazer crescer a mais-valia: “todos entram como consumidores consumidos” (FERRARI, 2014, p. 653).

3- Segundo estágio do espírito do capitalismo

O segundo estágio do espírito do capitalismo se refere àquele descrito por Boltanski e Chiapello (2009). Ele trata da retirada de foco da figura individual do burguês empreendedor e da valorização da fase de “gigantismo” das Organizações, em que os grandes executivos viraram ícones ideais no campo social. Os trabalhadores passaram a assumir posições elevadas nas empresas, tendo poder e controle sobre outros trabalhadores em prol da finalidade do ordenamento produtivo: produzir lucro e expandir as proporções das propriedades privadas.

Ao passo que os trabalhadores se tornaram mais estratificados na hierarquia organizacional, os acionistas se tornavam, cada vez mais, distantes da produção, resguardando-se em uma posição de anonimato. Entretanto, tais acionistas eram os verdadeiros proprietários, isto é, aqueles que ditavam as ordens na produção para a extração de lucro, mas em uma posição velada, escondida. Eles não poderiam corresponder ao S1 do Segundo Discurso do Capitalista? Parece-nos que sim, porque eles estão velados e ditando sua mestria para a produção de objetos de consumo e lucro. Já o trabalhador (\$), sujeito que defendia as narrativas de liberdade, estava iludido que, ao ocupar elevadas posições hierárquicas nas empresas, seria alguém realizado e completo e que ainda colaboraria para a construção de uma sociedade com justiça social, cujo alcance seria em função da produção e do consumo de massa.

Ou seja, no segundo estágio do espírito do capitalismo, deparamo-nos, novamente, com a questão do consumo, atrelando-se, inclusive, ao ideal de justiça social que era vigente. No entanto, a partir de 1960, esse estágio passou a ser reformulado, tendo uma mudança muito significativa mais ao final do século XX. Porém, deixemos esses comentários para um pouco mais à frente e continuemos na listagem de outros fatos históricos do sistema que podem muito coadunar com o Discurso do Capitalista de Milão.

4- Terceira Idade da Máquina

A Terceira Idade da Máquina teve seu início em 1914 com o término da Segunda Revolução Industrial e durou até meados da década de 1970. Sua principal característica foi a substituição das máquinas a vapor por motores de combustão interna, a eletricidade produzida em larga escala nos diversos nichos sociais, bem como a invenção e a difusão de produtos

químicos de base científica. As comunicações foram aceleradas pelo telégrafo e pela telefonia, que não existiam até então.

Nesse sentido, fica claramente identificável o quanto tais recursos puderam embasar a produção de tal modo que ela aumentasse, dando proporções cada vez maiores aos ideais de gigantismo e à produção em massa próprios dessa fase. Esse advento tecnológico também favoreceu com a condição de os proletários serem facilmente descartáveis, pois algumas funções, que antigamente realizavam, passaram a ser executadas pelas máquinas. Se no período pós Revolução Industrial seu saber foi despossuído e ele se tornou inútil, após a Segunda Revolução Industrial essa situação se agravou, já que, além de não possuir mais o saber e poder ser facilmente substituído por outro, então passou a poder ser substituído por um próprio objeto. Talvez, essa dinâmica tenha relação com aquele “aumento de velocidade” ao qual Lacan (1972) se referiu sobre o Discurso do Capitalista de Milão. Todas essas mudanças produziram um crescimento muito significativo na produção em massa de mercadorias, que eram destinadas no mercado aos consumidores.

5- Transição capitalista do estágio industrial ao financeiro

Na esteira de Chiavenato (2003), colocamos que, a partir da Segunda Revolução Industrial, o saber científico dominou o ambiente industrial e o sistema de produção capitalista transitou do seu estágio industrial para o financeiro. Essa mudança significa, essencialmente, que o capitalismo industrial produziu lucros auferidos. Ou seja, os lucros provenientes de uma Organização eram extraídos em uma razão direta com aquilo que era produzido nas indústrias e nos trabalhos nelas realizados. No estágio do capitalismo financeiro, as indústrias foram dominadas pelas instituições bancárias, financeiras e de crédito, que favoreceram imensas acumulações de capitais, vinculando empresas e pessoas com dívidas das mais diversas características.

Nesse ordenamento, o endividamento, seja empresarial ou de uma pessoa, se tornava comum. Os acionistas investiam em suas propriedades, a fim de extrair lucro, mas também para quitar suas dívidas junto às instituições financeiras, cujo montante já considerava ali seu próprio lucro. Os trabalhadores que recorriam às instituições financeiras ou de crédito, muitas vezes, conseguiam os objetos de consumo antes de pagarem por eles de fato. Com isso, consumia-se primeiro e pagava-se depois, mas já criando uma vinculação intensa com o trabalho e a produção, uma vez que a dívida se estabelecia como um compromisso a ser cumprido e ela estaria a serviço justamente do Capital: “O capitalismo como religião”, como diz Benjamin (1921) no título de seu trabalho que aqui apresentamos.

Contudo, considerando esses cinco itens que listamos, é facilmente identificável que as noções de felicidade, liberdade e justiça social no capitalismo estavam diretamente associadas à uma concepção de trabalho e consumismo ritualizado. Em síntese, isso partilha da ideia do Segundo Discurso do Capitalista, que mostra uma estrutura em que o sujeito aparece iludido pela ideia de uma completude possível a partir do consumo de objetos e mercadorias.

Todavia, a respeito de todos esses pontos que listamos, todos tiveram significativas transformações históricas ao final da segunda metade do século XX, que ocasionaram algumas mudanças estruturais no capitalismo. Tais variações são:

1- A mudança dos modos de produção social do capitalismo: do Fordismo ao Toyotismo.

Se o primeiro era marcado pela produção e consumo de massa, o segundo passou a conceber a produção e o consumo a partir de uma demanda variável. Isso reorganizou as empresas a produzirem não mais o máximo o possível, mas de forma enxuta. Ou seja, só se produz o que será, de fato, consumido, evitando desperdícios.

2- A transição do “novo liberalismo” keynesiano para o “neoliberalismo” em alguns países.

A política econômica de Keynes visa a promover o liberalismo com distribuição de riquezas. Já o neoliberalismo consiste em uma racionalidade produzida por um Estado ativo, que visa a frear, quando não liquidar, qualquer forma de redistribuição de recursos.

3- A evolução do segundo para o terceiro estágio do espírito do capitalismo.

O segundo estágio do *ethos* capitalista consiste no “gigantismo” das Organizações. O terceiro, por sua vez, em linhas gerais, trata de uma fase, que desmontou todas as garantias presentes na narrativa do sistema, valorizando a impossibilidade de conceber a vida material em longo prazo.

4- A Terceira Revolução Industrial e a entrada na Quarta Idade da Máquina

A principal marca da Quarta Idade da Máquina consiste no advento da microeletrônica, da computação e da robótica, circunscrita em um mundo globalizado, virtual e em conexão cibernética.

5- A mudança no regime de acumulação do capitalismo

Anteriormente, o capitalismo era regido pelo paradigma financeiro, diferente do modelo de acumulação por espoliação, que, a partir do início do século XXI, deu proporções gigantescas ao mercado de ações e às formas de enriquecimento através de especulações no mercado financeiro.

Esses são alguns dos eventos que variaram nos pontos que destacamos na presente discussão. Todos eles têm a característica de passarem por uma reformulação mais significativa a partir da década de 1970, o que coincide com o período após a elaboração do Discurso do Capitalista de Milão, em que Lacan (1972) nos apresentou esse operador conceitual.

Desse modo, ao considerarmos as noções de Toyotismo, neoliberalismo, terceiro estágio de espírito do capitalismo, a Quarta Idade da Máquina e o modelo de acumulação por espoliação do sistema, poderíamos identificar a mesma eficácia do Segundo Discurso do Capitalista, que percebemos no período histórico próprio da sua elaboração? Essa questão se torna relevante, pois, como já salientamos no primeiro capítulo da dissertação, o capitalismo contemporâneo traz características que estão para além da questão do consumo dentro de uma religiosidade, mas que sobressalta um tom extremamente agressivo da competição própria do nosso tempo.

3.1.1 O (segundo) Discurso do Capitalista e o capitalismo contemporâneo

As discussões que se respaldam na noção do Segundo Discurso do Capitalista costumam ser árduas e fontes de muitas controvérsias e debates nos meios acadêmico e psicanalítico. Segundo Braunstein (2010), isso se deve em muito à obscuridade e ao tom enigmático que Lacan (1972) utilizou para se referir a essa estrutura discursiva. Dentre os diversos pontos que aquecem os debates a respeito dessa estruturação, um deles está associado à sua própria elaboração, que, aparentemente, poderia se dar em meio a uma contradição com aquilo que era previsto nas regras da teoria dos discursos radicais.

Idealmente falando, as possibilidades dos discursos radicais seriam de apenas quatro estruturas diferentes, já que haveria uma ligação de significante, que não poderia ser desarrumada na ordem de seus elementos (S1, S2, *a* e \$). Dessa maneira, as operações que formariam os diferentes discursos seriam as operações de quarto de giro, progressivo ou regressivo, sem variações na ordem dos quatro elementos que o compõem. Lacan (1970, p. 42-43) afirma, a respeito dos discursos radicais, que

há ali uma certa ligação significativa, que pode ser postulada como completamente radical. Esse simples fato nos dá a ocasião de ilustrar o que é a estrutura. Ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior dessa formalização, algumas regras destinadas à pô-las à prova, encontramos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é de fato uma estrutura (LACAN, 1970, p. 42-43).

Desse modo, ilustrar uma comutação entre o S1 e \$ do Discurso do Mestre para se chegar ao Segundo Discurso do Capitalista poderia criar uma ideia de que tal estrutura discursiva viria a desobedecer às próprias regras do discurso, o que, em parte, dava a possibilidade de justificar os inúmeros debates que hoje se realizam a respeito dessa elaboração de Lacan (1972). Contudo, não cabe a nós adentrarmos nessa relevante especificidade de discussão. Mas torna-se fundamental pinçarmos um desdobramento dessa questão, em uma perspectiva atual, para que possamos ter auxílio na análise do capitalismo contemporâneo, levando em consideração os eventos históricos que estamos destacando nesse sentido: o Toyotismo, o neoliberalismo, o terceiro estágio do espírito do capitalismo, a Quarta Idade da Máquina e o modelo de acumulação por espoliação.

Braunstein (2010) propõe uma análise polêmica a respeito da nebulosidade que circunda as proposições do Discurso do Capitalista de Milão. O autor realizou uma descrição do Segundo Discurso do Capitalista e, a partir disso, fez uma correlação deste com o Discurso Universitário. Nas palavras do autor, no Segundo Discurso do Capitalista, “o saber, de todo modo, sem escutar as injunções procedentes do lugar do *agente* (\$), senão as que vêm do lugar da verdade (isto é, o significante mestre), opera por meio do saber científico (S2), produzindo esses objetos desejáveis”, (BRAUNSTEIN, 2010, p. 152, grifo do autor) que são o *a*. E continua: “O sujeito, na cegueira de suas demandas, sem sabê-lo, inconsciente, acreditando na força do ‘eu’, faz atuar a ordem do mestre. O agente do discurso capitalista faz ‘semblante’ de ser o mestre, acredita não estar sujeitado a nada” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 152).

Nesse sentido, o sujeito a que se refere o Segundo Discurso do Capitalista é aquele alheio à sua própria divisão, mas cujo semblante oculta o que, de fato, está em jogo nessa estruturação, que seria a determinação do saber pelo mestre a partir do lugar da verdade, fundamento próprio do discurso da ciência e que coincide com a descrição que realizamos no início deste capítulo da dissertação. Após tal discussão, Braunstein (2010, p. 153) retomou um texto de Guy Leres sobre “dificuldades para escrever o discurso capitalista” e afirmou que, independente das posições ocupadas nessa estruturação apresentada em Milão, o que está e permanece em dominância é justamente o saber, regido pela verdade do mestre, tal qual demonstrado no próprio Discurso Universitário.

Assim, a partir de uma leitura fracionada do matema, que estamos chamando de Segundo do Discurso do Capitalista, Braunstein (2010, p. 154) se posiciona de forma polêmica e o atribui em “sua equivalência com o discurso universitário”, mantendo, portanto, apenas a possibilidade de existência de quatro discursos além do respeito e do rigor à regra de não desarrumar a ordem dos elementos da configuração discursiva.

O autor é ainda mais preciso para demonstrar essa equivalência. Conforme diz, o Segundo Discurso do Capitalista

tem sua fórmula no seio dos quatro discursos e ela não é outra senão a do discurso universitário, no qual o saber toma o lugar do agente que repete e comunica os ditames do mestre, dirigindo-se a um outro que já não é o escravo senão o proletário anônimo, sem rosto, sempre substituível, imagem mesma do objeto *a* (BRAUNSTEIN, 2010, p. 154).

Ou seja, discussões sobre um “quinto discurso” para tratar do Segundo Capitalista como uma discursividade seria, nessa perspectiva, fonte de complicações. Por um lado, ele não produz laço social e, por outro, tem equivalência com o Universitário, gerando certas confusões a respeito tanto da regra discursiva quanto da validação de os discursos serem apenas quatro.

Inúmeras possibilidades de debates podem surgir a esse respeito e em função do tom enigmático como Lacan (1972) tratou a respeito desse Segundo Capitalista em Milão. No entanto, independente do amplo espectro a que possamos nos lançar nesse sentido, não entraremos nesse mérito. Colocamos, aqui, esse posicionamento, pois corresponde à reflexão que Braunstein (2010) realiza antes de apresentar a hipótese de um discurso da contemporaneidade, que seria denominado como Discurso dos Mercados. O autor, por sua vez, afirma que tal estrutura já teria sido prevista pelo próprio Lacan (1972) ainda em Milão.

Como dissemos anteriormente, na conferência milanese, Lacan (1972) apresentou o Segundo Discurso do Capitalista como algo que configuraria uma condição explosiva e insustentável, que “andava sobre rodinhas”. Por essa ocasião, o psicanalista francês adotou um tom profético e apontou que alguma coisa nova estaria por vir, constituindo uma estrutura discursiva totalmente a serviço dos interesses do Capital. Nas palavras de Lacan (1972, *online*):

Alguma outra coisa aparecerá que, com certeza, deve manter a posição do semblante, mas se chamará talvez discurso PS. Um PS e depois um T, isso estará por todo lugar, inteiramente conforme à maneira como se diz que Freud via a importação do discurso psicanalítico na América... seria um discurso PST. Acrescentem um E e isso vai dar PESTE.

Lacan (1972, *online*) fez uma observação de que esse Discurso Peste corresponderia a “um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento, totalmente dedicado do serviço do discurso do capitalista”, que remeteria, inclusive, aos tempos que se fomentavam na década de 1970 e que estaria por vir, estendendo-se, provavelmente, à contemporaneidade. E é a partir deste “sulco” aberto pelo psicanalista que Braunstein (2010, p. 153) sugeriu uma hipótese acerca da organização discursiva, que se configurou e que remeteria, inclusive, à atualidade.

O autor propõe uma leitura sobre o Discurso da Peste que Lacan (1972) antevia como um Discurso dos Mercados. Sua estruturação subjazeria na posição de agente o próprio mercado: “um ser sem rosto, que não diz uma palavra” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 155). Seria, então, o próprio fluxo de capital, que, com seu semblante mudo e misterioso, enuncia a ordem máxima superegoica do capitalismo: goze! “A batuta e a voz cantante em nosso mundo ‘globalizado’ correspondem ao ‘objeto’, à mercadoria que impõe suas condições” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 155).

Desse modo, em relação ao agente do discurso que começou a se formar, estariam os objetos que ditariam o tom da máxima de gozar no capitalismo, que trariam, abaixo da barra, no lugar da verdade, o saber (S2). Se outrora o saber-fazer era do escravo e foi dele destituído para serviço do mestre, com o passar do tempo ele passou a ser incorporado ao próprio objeto. A máquina que realiza o fazer de outrora do homem, o robô e as programações cibernéticas acaba por substituir aquele proletário já destituído de seu saber e que produzia a mais-valia (BRAUNSTEIN, 2010). Os objetos produzidos a partir da Quarta Idade da Máquina se tornaram cada vez menores, mais portáteis e tomados por funções amplamente digitais. Eles são “produzidos massivamente, carregados de um saber misterioso para seus usuários” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 156) e orientados à obsolescência, para que sejam descartados e tão logo substituídos. Para o autor, são esses objetos que figurariam o novo semblante do discurso que se estabeleceu. A produção material desses objetos subjaz à aplicação histórica do trabalho do saber científico, que, por sua vez, não aparece na relação discursiva, sendo velado portanto.

Tais objetos foram construídos justamente pelo saber da ciência a partir de um saber autônomo e extremamente especializado. Trata-se de um saber da ciência objetiva, que não possui relação com o sujeito e seu mestre: “A ciência como uma ‘empresa’ que marcha de modo imprevisível, que se dá seus próprios fins, que obedece a suas próprias leis, ‘espontaneamente’, e é ignorante de suas determinações sociais e políticas” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 157).

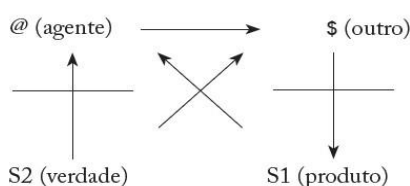
Isso que foi apontado por Braunstein (2010) aparenta se correlacionar com a máxima da ideia do *laissez-faire*, que era identificado em algumas correntes liberais e que se atualizaram no neoliberalismo: a de que o mercado funciona sozinho, tal como revela o princípio

concorrencial que nasceu com o darwinismo social. A partir de suas próprias leis de autorregulação e independente de seus atores, o próprio mercado trata de se ajustar. Assim, o autor propõe que a ciência econômica “é o paradigma de uma atividade humana produtora de saber que faz ver a história como efeito de processos ingovernáveis e, por isso, fatais” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 157).

Braunstein (2010) sugere que quem ocupa a posição do outro nesse discurso, ou seja, a quem o objeto se dirige, seria justamente o sujeito (\$) do inconsciente, sintomático, que é aquele quem maneja as tecnologias e consome as mercadorias provenientes do desenvolvimento científico. Nessa conjuntura, \$ não está representado por um significante para outro significante, mas corresponderia a quem tem a ilusão de ser autônomo a partir das decisões que realiza sobre qual produto consumir, qual página virtual acessar. Ele seria aquele quem acredita que tem o poder de escolher, já que opta nos “menus” tecnológicos. Esse outro é o sujeito que responde ao *a* como agente e ao saber como verdade, indicado pelos vetores no esquema que será apresentado a seguir (BRAUNSTEIN, 2010).

O que se encontra no lugar da produção nessa hipótese do Discurso dos Mercados é o mestre, o S1. Isto é, face à desorientação da barbárie do mercado e com uma ausência de significantes por ocasião da sua constituição como ser falante, são produzidos mestres nessa estrutura discursiva, que cumprem a função de representar e apaziguar o sujeito em sua condição de mal-estar. Tais significantes mestres podem ser dos mais diversos e passageiros, que vão desde alguns deuses propriamente religiosos a líderes fundamentalistas, figuras emblemáticas, marcas e logotipos prestigiados, ou até mesmo por algo que represente alguma particularidade, mas que gera o sentimento de pertencimento ao grupo, tal como aproximações por idade, preferências sexuais ou até mesmo doenças (BRAUNSTEIN, 2010).

Nesse aspecto, acompanhando o raciocínio de Braunstein (2010, p. 158), o Discurso da Peste ou, como ele denomina, o Discurso dos Mercados, que trataria de uma modalidade discursiva contemporânea e que parece coadunar com os princípios toyotistas e neoliberais, apresenta uma estrutura já conhecida por nós, que seria representada da seguinte maneira:



Fonte: Braunstein (2010, p. 158).

Surpreendentemente, essa estrutura corresponde exatamente àquela do Discurso do Analista, mas que, em sua análise, deveria salientar, sobretudo, não uma similaridade que existe entre um discurso e outro, porém as suas diferenças, sem confundi-los, portanto.

Na posição de agente, em ambos os casos, trata-se de um lugar desubjetivado e vazio, que introduz uma “histerização” no sujeito (\$). O semblante de *a*, tanto do analista quanto dos mercados, produz uma relação direta com a fantasia, na qual o primeiro opera como um suporte e o segundo com uma promessa de realização até que a obsolescência do objeto tecnológico se imponha. Esse fruto do saber científico não distingue o sujeito em suas particularidades, mas o reconhece através das senhas de acessos às funções virtuais. Sua memória, praticamente impecável, não identifica atos falhos e vacilos além de ele estar sempre disponível ao sujeito. O analista, por sua vez, não dá ao sujeito aquilo que ele demanda. Por meio do seu semblante de *a*, não afirma seu saber suposto e instiga o sujeito a questionar sobre o enigmático desejo do Outro (BRAUNSTEIN, 2010).

Braunstein (2010) afirma que tanto o psicanalista quanto o mercado colocam o sujeito a trabalho a partir da demanda pulsional no lugar do outro. Em ambos os casos, é oferecida uma resposta a ser consumida sobre o que lhe falta. No primeiro caso, um acolhimento para sua impotência e seu sintoma, ao passo que o mercado apresenta o que idealmente pudesse cessar a falta estrutural mediante o consumo propriamente dito. Além disso, nas duas situações, encontra-se a iniciativa do sujeito em estabelecer uma relação utilitária, a fim de se satisfazer no que se refere ao atendimento de suas demandas. No entanto, o psicanalista não atende à demanda do analisando; ao contrário, mantém o enigma do seu desejo como “motor” da análise, excluindo o gozo do encontro analítico. Os objetos do mercado, por sua vez, sustentam exatamente a máxima do gozar, pondo o sujeito, cada vez mais, a negar a sua falta (BRAUNSTEIN, 2010).

A respeito da produção, o discurso analítico permite com que o sujeito fale sobre os S1 que o marcaram, abrindo campo para que ele seja ouvido naquilo que o torna, de fato, singular, diferente de qualquer outro e que, a partir disso, realize novas movimentações em sua vida. Já no caso dos mercados, os S1 que são produzidos cumprem uma função identificatória, que geram a ilusão de pertencimento a partir de uma matriz de significantes mestres, que, dentre as suas infinitas possibilidades no mercado, os orientam enquanto membros da massa: “o cantor de rock, o professor conceituado, o psicanalista, o chefe do bando de delinquentes, o ídolo do esporte, o ditador sanguinário, o evangélico pregador” (BRAUNSTEIN, 2010, p. 162), e assim por diante. É a oferta de significantes que faltaram por ocasião da sua constituição como falante

que são produzidos pelo sujeito com a promessa de dar conta da sua representação para o campo do Outro.

Por fim, a verdade, cujo lugar é ocupado pelo saber. O saber do mercado não é aquele recalçado. É a verdade desconhecida pelo próprio objeto do mercado (*a*), que diz respeito à história de sua construção material. Trata-se do processo histórico do trabalho do saber científico, que produziu o objeto e, nele, passou a ser incorporado como um saber que não faz semblante. Essa dinâmica é diversa daquela que sustenta o saber do analista, a interpretação. Nesse caso, trata-se de um saber que está sempre por vir, suposto, que, a partir do seu enigma, movimenta a análise (BRAUNSTEIN, 2010).

Braunstein (2010) conclui, portanto, que um discurso que se refere à contemporaneidade estava previsto já na leitura da conferência de Milão pelo próprio Lacan (1972) e que ele não teria uma estrutura diversa daquela prevista pelos discursos radicais, mas que abrangeria apenas diferentes funcionalidades dos elementos componentes dos discursos. Curiosamente, o autor sugere que uma mudança do Discurso Universitário ao Discurso dos Mercados teria correlação histórica com alguns dos eventos que destacamos no início deste capítulo, dentre os quais as mudanças dos modos de produção social (fordismo para o toyotismo) e da implementação do neoliberalismo. Nas palavras do autor,

os indicadores dessa transposição dos lugares (do mestre ao capitalista, do capitalista ao mercado) devem ser buscados na história dos modos de produção do Ocidente e, mais especialmente, na passagem gradual e progressiva da ideologia feudal à liberal e desta à neoliberal (BRAUNSTEIN, 2010, p. 163).

Desse modo, a partir do que levantamos no segundo capítulo desta dissertação, a passagem do mestre ao capitalista (Universitário) já parece ser uma questão que acabamos por tocar, inclusive considerando as sinalizações de Lacan (1969-1970) no “Seminário 17”. A “despossuição” do saber do escravo o tornou proletário, sendo esse o efeito da Primeira Revolução Industrial, consolidando, pois, uma regressão de giro do Discurso do Mestre. O advento científico e a concomitante destituição da religião de uma posição de dominância com sua articulação ao sistema no nível institucional também se mostraram como aspectos importantes dessa estruturação, que foi estabelecendo o saber como dominante do discurso do mestre moderno, amplamente amparado e defendido pelos primeiros liberalismos.

Entretanto, se essa proposição de Braunstein (2010) for válida, pelo menos parte dos determinantes que possibilitaram uma suposta passagem do Capitalista (Universitário) ao Discurso dos Mercados poderia ser localizada justamente nos pontos que destacamos na

primeira parte deste capítulo: 1- Do Fordismo ao Toyotismo como modo de produção social; 2- do “Novo Liberalismo” keynensiano para o neoliberalismo; 3- Do segundo para o terceiro estágio do espírito do capitalismo; 4- A Terceira Revolução Industrial e a Quarta Idade da Máquina; e, por fim, 5- A mudança do regime de acumulação capitalista: do financeiro ao regime por espoliação.

Cabe ressaltar que, na leitura histórica, esses aspectos não aparecem totalmente isolados, mas dentro de uma intensa articulação e abrangendo uma especificidade a respeito das vicissitudes das religiões. Pacheco Filho (2009), no artigo “A praga do capitalismo e a peste da psicanálise”, retomou Weber (1920) e apontou que, uma vez estabelecido o capitalismo na égide da ética protestante, as religiões tomaram diferentes destinos, sendo muito bem articuladas a ele em alguns países e totalmente contrária em outros. No entanto, o sistema passou a ter uma certa “autonomia” em relação a elas. Nessa perspectiva, as vicissitudes das religiões deveriam ser analisadas dentro das especificidades e particularidades locais.

Naturalmente, a própria Revolução Industrial atuou nisso. Porém, parece-nos que uma autonomia maior, mais completa do sistema em relação à religião, foi justamente quando os trabalhadores passaram a ser alvo da cientificidade no taylorismo-fordismo, quando o “saber-fazer” da religião não era mais aquele que auxiliava no ordenamento das diretrizes empresariais, e sim os preceitos científicos, mais precisamente no início do século XX, com a composição das Ciências Humanas nas áreas administrativas e de recursos humanos das empresas, contando, inclusive, com a psicologia para esse serviço. Esse é um ponto que aparenta ter correlação com o “andar sobre rodas” salientado por Lacan (1972) a respeito do Segundo Discurso do Capitalista.

Todavia, o psicanalista francês afirmou que, ao “andar sobre rodas”, essa discursividade criaria uma situação insustentável até o momento que iria explodir. Parece-nos que Lacan (1972) acertou em sua análise de modo que talvez possamos localizar parte dessa explosão mais precisamente na crise de saturação dos mercados em 1970, talvez a mais significativa desde à “Grande Depressão” de 1929. Essa nova crise da segunda metade do século XX foi justamente um dos grandes marcos que favoreceu o modelo Toyota de produção como alternativa para o reajuste do sistema.

A particularidade do modelo Toyota de produção é a produção enxuta a partir de uma demanda variável, diferente da produção em massa no fordismo. Ou seja, no modelo Toyota, não se produz o máximo possível, mas apenas o suficiente para que o produto seja consumido no mercado evitando desperdícios.

Nesse sentido, o sujeito (\$), que até então se dizia livre por trabalhar e consumir, teve de se adaptar às novas condições de produção da mercadoria (*a*), já que elas não estariam mais disponíveis na proporção massiva de outrora. Ou seja, ele se ajustou às restritas possibilidades de consumo do mercado, tendo de se moldar à medida que a mercadoria permitisse ser consumida. O mercado, por sua vez, era “estudado” cientificamente para que essa produção fosse sempre ajustada às suas condições, mas agora tendo ao seu dispor uma diferença em relação aos tempos regidos pelo Discurso Universitário se considerarmos a ideia de Braunstein (2010). O capitalismo passou a contar com os recursos do aparato tecnológico favorecido pela Terceira Revolução Industrial: quando a máquina, o próprio objeto, incorporou para si o saber da ciência.

Dessa forma, se o Discurso do Universitário de Lacan (1970) foi fruto de uma variação do Discurso do Mestre por ocasião da Revolução Industrial, a partir de uma destituição do saber do escravo que produziu o proletário, se o Discurso do Mercado for válido, ele pode ter sido fruto de um giro que foi efeito da Terceira Revolução Industrial e da entrada na Quarta Idade da Máquina quando o próprio objeto incorporou o saber da ciência, fazendo com que ele tivesse autonomia própria para assumir a posição de agente de um discurso. Assim, essa “nova” configuração discursiva pôde se consolidar como um giro regressivo do Universitário a partir do momento em que o saber se tornou oculto no lugar da verdade e a própria causa de desejo do capitalista se tornou autônoma do sujeito que a produziu, já que, uma vez que o objeto e o mercado detiveram um saber enigmático, ele pôde se tornar agente de um discurso que produz causa no sujeito, que, por sua vez, teria sido deslocado para o lugar do outro.

Sendo assim, dialogando com a hipótese de Braunstein (2010), uma eventual consolidação de um Discurso dos Mercados poderia ser localizada pelas transformações dos modos de produção social, mas não necessariamente exclusiva do Ocidente, como propõe o autor. Primeiramente, como vimos ao definir o capitalismo, não se pode confundir modo de produção social com aquilo que é próprio do liberalismo/neoliberalismo. O primeiro se refere ao ordenamento das forças produtivas, ao passo que o segundo trata de uma racionalidade (não é uma ideologia), que abrange uma política econômica, a qual procura estabelecer uma estrutura específica e totalizante ao ordenamento social.

No entanto, de fato, os modos de produção social aparentam ter correlação com o estabelecimento desse suposto Discurso dos Mercados, porém não em um modelo Ocidental. Na realidade, seria um modelo de origem Oriental, que se difundiu no Ocidente como alternativa para o capitalismo em resposta às crises da década de 1970 e da Terceira Revolução

Industrial. Tal modelo é amplamente preparado para seguir os ditames dos objetos: o modelo Toyota de produção de origem japonesa.

Essencialmente, de qual sujeito o modelo Toyota necessita? Justamente aquele ativo, que coloca a serviço do Capital não apenas suas ações, mas seu pensamento, afetos e valores. Como trabalhador, ele identifica espaços potenciais no mercado e, com isso, cria e inova em prol do Capital. Sua ação, pensamento ou desejo são causados por aquilo que o mercado determina, no espaço que ele permite. Esse mesmo trabalhador, por sua vez, recebe um salário utilizado para consumir. Parece ser exatamente o que se trata no Discurso dos Mercados: *a* como agente que causa o efeito de trabalho em \$, respondendo ao imperativo do Capital: goze!, seja pela via do consumo, mas também no próprio trabalho.

Se a compreensão do advento do modo de produção toyotista nos auxilia a identificar, pelo menos em partes, o momento em que o objeto incorporou o saber da ciência e como inicialmente ele passou a causar efeito ao sujeito, resta-nos compreender sobre o que se encontra na produção desse discurso, qual seja, o S1, o mestre. Talvez, nisso, a passagem do liberalismo para o neoliberalismo nos possa auxiliar tal como o próprio Braunstein (2010) sugeriu. Para isso, torna-se importante retomarmos aquilo que se tornou próprio do “novo liberalismo” e do “neoliberalismo” em detrimento do liberalismo clássico.

Ambas as correntes detinham uma ideia que ultrapassou o Direito Natural, fundamentado em um Estado interventor; ou seja, não passivo; portanto, ativo. No “novo liberalismo”, ele deveria intervir de tal modo a promover uma “redistribuição” de bens (ou dinheiro) para os desfavorecidos. Já no neoliberalismo, a intervenção ocorria para excluir toda e qualquer forma de política redistributiva, estabelecendo o princípio da concorrência. O bojo dessa intervenção se refere justamente à produção de Leis: aos ajustes legais finamente regulados nos poderes democráticos e que viriam estabelecer o terreno ótimo para a consolidação do mercado concorrencial e competitivo, especificamente em se tratando de neoliberalismo.

Isto é, quando se fala de neoliberalismo, sua estruturação se deu na destituição do Direito Natural e na produção das leis que sustentariam a livre concorrência e o livre mercado. Seria a Lei produzida pelo Estado que legitimaria o campo para que o objeto, fruto do trabalho do saber científico, fosse aquele quem ditasse as possibilidades ao sujeito (\$). Entretanto, a narrativa explícita do neoliberalismo consiste em afirmar que o mercado não precisa de lei. Ele se ajusta sozinho. Todavia, na realidade, ele depende diretamente da produção de uma lei que sustente essa lógica, mas que não aparece no discurso, pois está velada, abaixo da barra, no lugar da produção.

Dessa maneira, a produção de S1, a que se refere o Discurso dos Mercados, pode-se tratar, também, das leis que legitimam a barbárie concorrencial e competitiva do capitalismo no primado neoliberal, no qual os objetos são expostos para gerar um efeito de causação no sujeito e, nessa relação de puro gozo, criar a ilusão de que o consumidor é quem escolhe. E, talvez, seja desse lugar em que se produz a Lei que sustenta o livre mercado que se cria a ideia de que no neoliberalismo não há governo nem dominação, algo que, bem distante de uma ilusão, é próprio do Discurso do Analista.

Contudo, não apenas no quadro jurídico-institucional, são produzidos os S1 do neoliberalismo. Conforme Braunstein (2010, p. 157-158), lembremos, eles são muito voláteis e “o sujeito se vê forçado a criar os deuses que escutem suas preces e o faz adotando significantes que poderiam representa-lo”. E prossegue:

Adere-se a S1 voláteis e os consagram como dignos de sua servidão (a dele): chefes de grupo, líderes fundamentalistas, chefões de máfia, emblemas nacionais ou de coletividades, marcas de prestígio com seus correspondentes logotipos, atividades compartilhadas (um esporte, ou um *hobby* ou um *lobby*), uma particularidade que o identifica com outros (por exemplo, idade, a preferência sexual ou uma doença) (BRAUNSTEIN, 2010, p. 158).

Se, por um lado, no âmbito do funcionamento democrático seriam produzidos os significantes mestres que sustentam o livre mercado neoliberal, por outro, na esfera do mercado seriam produzidos aqueles que poderiam apaziguar o sujeito face ao seu mal-estar e que passassem a representá-lo para o campo do Outro. Nessa perspectiva da contemporaneidade, S1 são voláteis, pois pode variar desde um Deus monoteísta, dos mais diversos evangélicos ou católicos, ou a um Deus mais brando, desvinculado de Igrejas, mas que possa ser encontrado como uma “força maior” da natureza ou do Cosmos. Ele poderia corresponder ainda a um Deus que provém maior liberdade de ação como algumas noções do espiritismo propõe. Estamos num campo muito relativo às particularidades locais, mas que sustentam, sobretudo, uma função identificatória.

Dada sua qualidade volátil, S1 não têm necessidade de equivaler a um Deus religioso propriamente dito. Eles podem ser identificados num líder nacional fundamentalista, num empreendedor reconhecido, num líder de empresa com determinados atributos. Os mestres a serem adorados passaram a ser dos mais diversos, mas também os mais fugazes, que sustentam uma função identificatória por um dado momento, algo próprio do funcionamento das massas. No entanto, face a tantas possibilidades e por ocupar o lugar da produção no discurso, eles não

cessam de serem criados no neoliberalismo, pois tal como se sabe, até mesmo pelo senso comum, uma das máximas do capitalismo é que a produção não pode parar.

3.1.2 O presente e o futuro de uma (des)ilusão

Rosa (2016, p. 25) descreveu o laço social contemporâneo como aquele em que o sujeito “é convocado violentamente ao gozo, seja sob a forma de consumo e lucro, seja na forma de sofrimento”, sendo que a alienação é intensificada, fragilizando a dimensão do desejo e, portanto, a verdade do sujeito. O enredamento a que ele está submetido na contemporaneidade acaba por ser caracterizado como um molde de administração política do sofrimento.

Analisar essa conjuntura social atual remete, primeiramente, às diferentes condições em que os sujeitos exercem essa busca pelo gozo sem limites. Sejam mais específicos. Como vimos anteriormente, a partir do momento em que os humanos passaram a servir à lógica econômica, não caberia mais uma distinção classista entre capitalistas e proletários. Quais fossem as pessoas, todos estariam proletarizados, já que o que embasaria o discurso social seria justamente o próprio Capital, fazendo com que todos a ele fossem submetidos e respondentes portanto.

Respaldados pela hipótese do Discurso dos Mercados, podemos identificar que o fluxo de capital não estaria mais velado, mas, ao contrário, ele estaria re-velado, estabelecendo um imperativo de gozo incessante na cena discursiva de modo explícito. Isso nos coloca uma questão, pois, por mais que todos sejam proletarizados ao Capital, com o próprio mercado atuando como agente nessa discursividade, todos os sujeitos a ele responderiam da mesma forma?

Esse nos parece um grande problema, pois se refere a uma das maiores, se não a maior consequência do sistema capitalista, qual seja, a desigualdade social (PACHECO FILHO, 2009). Nesse sentido, parece-nos possível realizar uma análise dessa conjuntura social em uma articulação com o próprio conceito de capitalismo que trouxemos desde o início desta dissertação com Hunt e Lautznheiser (2013). Apenas para retomar, para os autores, o ele é definido em três pilares institucionais: englobar um modo de produção orientado ao mercado, a propriedade privada dos meios sociais de produção e a disposição da força de trabalho em mercados, que abrange o excedente social. Desse modo, seria pertinente pensar que um sujeito que participa ativamente da produção em uma propriedade privada responde ao mercado da mesma forma que aquele que está no excedente social? Ou ainda, duas pessoas que participam da propriedade privada respondem da mesma forma ao mercado ou não caberia considerar as

especificidades da posição em que determinado sujeito está nessa estratificação social? Isso faz alguma diferença?

Parece-nos que, por mais que todos sejam proletarizados, cada proletário de hoje é dotado de certas especificidades, que vão desde as suas particularidades subjetivas por ocasião da sua própria constituição às questões mais abrangentes e gerais, mas que sobressaltam a sua posição no mercado. Contudo, destacamos não esse detalhe, mas principalmente o que se refere à sua participação ou não nas propriedades privadas. É importante considerar as nuances a respeito das posições que podem ocupar no sistema, independentemente do segmento de mercado em que se localizam, de tal maneira que determinadas posições nas propriedades privadas são cientificamente ajustadas tanto nas expectativas de uma “dimensão subjetiva” para o exercício de alguma função quanto na própria remuneração envolvida em cada atividade e a que cada um tem acesso.

Essas discussões nos colocam em referência a um proletário específico: aquele que é funcionário de uma empresa. Ou seja, um trabalhador contratado por um proprietário privado, a quem dispõe suas competências para realizar determinada função (variável e múltipla no toyotismo) em determinado cargo. Esse sujeito é, portanto, o trabalhador formal, registrado com carteira de trabalho, que lhe garante um salário. Esse salário, por sua vez, possibilita um determinado poder de consumo no mercado, o que é extremamente variável em função do seu próprio valor-de-troca em relação ao universo geral das mercadorias, afetando a sua possibilidade de acesso aos objetos ofertados.

Pacheco Filho (2009) retomou, a partir da metáfora paterna, a função mediadora do desejo do Outro para o desejo do sujeito e aproximou essa noção em uma homologia com o “valor-de-troca”. O autor propõe que, na medida em que desejo não é desejo de alguma coisa, mas sim o desejo de outro ser humano, o desejo direcionado para um objeto seria, na realidade, orientado a um lugar de mediação, que encontraria no dinheiro um “equivalente geral” dessa função.

Na metáfora paterna, o desejo da mãe corresponde a um enigma para o sujeito que, a partir do corte realizado pelo nome-do-pai, estabelece-se a entrada do significante, que gera a significação fálica e a circulação do falo. Da mesma maneira: “Ainda que o significado último do valor do objeto seja um enigma para o sujeito, o ‘equivalente geral’ (dinheiro) permite ‘significantzá-lo’, possibilitando a abstração (autonomização) do valor-de-troca e ampliando a possibilidade de circulação de mercadorias” (PACHECO FILHO, 2009, p. 157).

Nesse sentido, o valor-de-troca, mediado pelo equivalente geral do dinheiro, seria um “poderoso e inédito instrumento de articulação, fixação e padronização da ‘desejabilidade’ por

um objeto, para os sujeitos de uma sociedade/cultura” (PACHECO FILHO, 2009, p. 157). O autor propõe que a nomeação do “valor-de-troca” poderia também ser referida como um “valor-desejo”, já que ali se orienta, na realidade, a busca pelo desejo do Outro, mas que acaba por encontrar apenas o que faz borda ao enigma do valor real; isto é, um lugar de mediação.

Pacheco Filho (2009) defende, de modo também polêmico com o que hoje é amplamente discutido nos meios acadêmico e psicanalítico, que, na contemporaneidade, a função paterna não decaiu no capitalismo. Na verdade, pela perspectiva do autor, ela poderia ser localizada justamente nesta operação em que o dinheiro como equivalente geral e o valor-de-troca agem como meios de “significantizar” (PACHECO FILHO, 2009, p. 158) o valor dos objetos no mundo. Para ele, isso traria como consequência uma padronização dos objetos desejáveis através de um “plano de assimilação cada vez mais horizontal dos ideais individuais dos sujeitos” (PACHECO FILHO, 2009, p. 155) além de estabelecer uma limitação sem precedentes para o exercício da singularidade.

Todavia, não desejamos com essa citação entrar nesse embate controverso, mas sim utilizar a sua elaboração para se analisar o aspecto em que o próprio ser humano é empregado em uma empresa privada, por exemplo, dispondo-se de um salário, que o legitima tal qual uma mercadoria representada por seu valor de troca. Dessa forma, ele próprio representaria um “valor-desejo” diverso daquele que ocupa outra posição na mesma empresa ou em relação a um desempregado.

Sua posição em relação ao equivalente-geral é sempre diversa e associada ao valor-desejo que a ele é atribuído como uma própria mercadoria. Na realidade, o valor exato de um salário, assim como o do próprio sujeito, seria um enigma, porque não é um hábito comum na sociedade enunciar a quantidade de dinheiro que se recebe no trabalho e tampouco é possível quantificar o valor de um sujeito. Contudo, os indicativos desse enigma são identificados nos objetos consumidos que a cada um são associados, sendo tais objetos os indícios desse enigma; ou seja, de um tal valor supostamente existente. Para o autor, essa seria a cena em que a função do pai reestabelece a questão edípica do “ter ou não ter” na cena social do capitalismo.

Essa reflexão parece ser válida também para outro tipo de trabalhador que mencionamos no primeiro capítulo da dissertação, que é próprio do neoliberalismo: o empreendedor atual. Este corresponde àquele que abre um negócio e procura oportunidades de lucro no sistema. Com isso, ele se torna um trabalhador ideal para o capitalismo, pois, além de ser um capitalista (proprietário), ele também trabalha, diferente de uma possível construção imaginária popular, a qual afirma que o capitalista é aquele que coloca outro para trabalhar e espera o seu lucro sentado. O empreendedor atual identifica as oportunidades de ocupar espaço no mercado e

sobreviver ou fazer com que sua própria empresa tenha perenidade. Ele é a figura emblemática que representa aquele sujeito que se ajusta e se adapta à ordem do mercado, trabalhando: *business*.

Desse modo, seja um trabalhador formal, seja um empreendedor, em ambos os casos, temos um sujeito que opera em função da causa que o mercado produz, mas os dois com a especificidade de serem pessoas imersas nas propriedades privadas e que estabelecem determinada visibilidade social muito em função do “valor-desejo” que possuem; isto é, do seu próprio valor estabelecido pelo universo geral das mercadorias.

Essa constatação se torna importante, pois nos parece que o lugar concreto em que a pessoa acessa nos três níveis do capitalismo, de certo modo, determina quais ofertas a que determinados sujeitos podem ser apresentados em matéria de “valores-desejo”. Além disso, parece influenciar também na produção de diversas respostas que podem oferecer ao mercado, bem como na construção do seu próprio semblante de mercadorias desejáveis. Por exemplo, no reconhecido livro de Rosa (2016), a autora teorizou a respeito das diversas artimanhas da maquinaria do poder, que enreda o sujeito para produzir suas formas de alienação e sofrimento. Com isso, a partir da sua experiência e de inúmeras pesquisas imersas no campo social, a autora propôs uma nova clínica para a psicanálise, que seria diversa da clínica clássica do sintoma, mas que atuaria face aos processos de alienação social, que ela denominou como Psicanálise Implicada.

Sem adentrar nas discussões e particularidades dessa clínica, salientemos a especificidade que a autora utilizou para descrever algumas características das populações, as quais possibilitaram tal teorização, como, por exemplo, os adolescentes infratores. Segundo diz, são pessoas que vivem situações críticas de desamparo social, político e discursivo, e que manifestam a violência como a face mais perceptível de um conflito político-cultural de um sistema que enreda o sujeito em sua malha a partir de estratégias de poder.

Não seria possível localizar essa população no capitalismo? Parece-nos que sim. Diferente dos trabalhadores atuais (formais e empreendedores) que mencionamos um pouco antes, tal população não tende a ter uma relação direta com a propriedade privada dos meios sociais de produção e aparentam ocupar posições das mais extremas do excedente social. Em outros nichos do mercado, mas com uma distância equivalente da propriedade privada, não seria onde se localizam as populações de rua? Os doentes mentais, imigrantes e outros excluídos? Mesmo que todos sejam proletários, mercadorias, os “valores-desejo” que podemos identificar nesses nichos são os mesmos que identificamos nas propriedades privadas? Parece que não.

Essa discussão é fundamental e inaugura diversas possibilidades de investigação. No entanto, por mais que estejamos finalizando esta pesquisa, acreditamos ser imprescindível lançar essas questões, já que, na esteira de Pacheco Filho (2009), a desigualdade social é um produto extremamente grave do funcionamento do capitalismo e incide em diversas consequências sociais e subjetivas. E tal discussão se torna ainda mais complexa quando consideramos as particularidades das políticas vigentes nos diversos países.

Pensemos, por exemplo, nas ações de cuidado e amparo que podem ser realizadas com as populações desfavorecidas que mencionamos. Em políticas econômicas sustentadas nas premissas de um “novo liberalismo”, por mais que se possa identificar as artimanhas e perversidades do capital, existe um Estado ativo que produz a lei, a qual provém e garante a redistribuição de recursos para ações de cuidado, gerando tanto um mínimo amparo às populações quanto a própria empregabilidade para os profissionais que realizam tais serviços. Aliás, cabe ressaltar que, muitas vezes, esses trabalhos são realizados de modo precário por profissionais “que pagam o preço da escolha por uma área relevante e significativa para o ser humano, mas de menor interesse para mover a roda do capitalismo” (PACHECO FILHO, 2008, p. 34).

Contudo, no Estado neoliberal, a situação de precariedade é potencializada. Sua política não demonstra ser mesma do “novo liberalismo”, já que ela visa à atividade dos atores do Estado para excluir ao máximo qualquer forma de redistribuição aos desfavorecidos, diferente do “novo liberalismo”, que adota a ação estatal de produzir tal repasse de recursos. Desse modo, a estruturação neoliberal demonstra severa gravidade e já confirma a sua natureza de uma guerra travestida, que é justificada por consistir em uma política de morte. Isso é o que está enraizado no que se discute atualmente sobre a política neoliberal como “necropolítica”.

Essa é uma articulação realizada por Clara Valverde Gefaell (2015) em “De la necropolítica neoliberal à la empatía radical”, livro em que a autora descreve que a política de morte do neoliberalismo não está na violência explícita que pode matar por armas, em ações militares, por exemplo. A política de morte do neoliberalismo reside nas suas práticas de austeridade econômica, em que tomam aqueles que não são rentáveis para o sistema como uma ameaça e os deixam, literalmente, para morrer:

La necropolítica (del grigo *necro*, <muerte>) del neoliberalismo no necesita armas para matar a los excluidos. Por medio de sus políticas, los excluidos viven muertos en vida e se les deja morir porque no son rentables. No sirven para ser esclavos. Pero, ¿no es suficiente con dejarlos morir sin acceso a comida, techo y atención sanitaria? ¿Por qué se desarrollan políticas y maneras de gobernar que aceleran su muerte, que se aseguran de que estén al límite de la vida con el <privilegio> de sobrevivir?

Porque son una amenaza. Sin darse cuenta ni proponérselo, los excluidos e los precarios ponen en evidencia, como cuerpos resonantes, como altavoces, todas las injusticias del neoliberalismo. Y eso, los poderosos no lo toleran porque podría inspirar solidaridad en el resto de la sociedad (GEFAELL, 2015, p. 15-16).

Nesse aspecto, se aos mais desfavorecidos cabe deixá-los para a morte através das leis que excluem a distribuição de recursos no neoliberalismo, para aqueles que participam do sistema existe o tempo todo a advertência de que sua participação na cena capitalista é relativa a uma conduta específica: a de que responda bem às solicitações do Capital. Para garantir sua participação, é importante submeter-se à barbárie e tonar-se seu defensor, tomando como inimigos aqueles que do sistema não fazem parte. Ou seja, no neoliberalismo existe o lembrete constante de que nenhum lugar é seguro, como, por exemplo, na recorrente possibilidade de demissão (ou falência na situação dos empreendedores) caso não se atenda às expectativas do mercado.

Dessa maneira, funda-se um discurso que enlaça o sujeito em um tom ameaçador, o qual, quando não se é deixado para morrer como no caso dos mais desfavorecidos, o tempo todo é impelido ao medo e ao terror da possibilidade de não mais fazer parte da propriedade privada e ser lançado aos extremos do mercado. Nesse sentido, por mais que todos sejam proletários, seria interessante identificar os aspectos que os tornam mercadorias diferentes, haja vista a participação ou não e a distância que estão das propriedades privadas.

Essa conjuntura é extremamente problemática e reforça aquilo que identificamos ao final do primeiro capítulo desta dissertação. No início, o capitalismo era extremamente articulado à religião, sendo, inclusive, dependente dela em certa medida. Após certo tempo, era ainda possível identificar em seu funcionamento uma certa similaridade com ela, mais precisamente no funcionamento institucional das empresas, que demandava uma relação ritualizada entre trabalho e consumo. Entretanto, uma articulação entre a religião e o capitalismo, como campos independentes, viria a obedecer a algumas especificidades locais, já que os destinos dessa articulação foram muito variáveis em diferentes locais do planeta.

Assim, quando se considera a política neoliberal, na qual quem realiza os ditames ao sujeito é o próprio mercado, eles são lançados às posições das mais delicadas cotidianamente, precisando o tempo todo lutar pela manutenção da sua própria condição de sobrevivência, seja na propriedade privada, no mercado ou no excedente social, cada um com seus diferentes recursos, sejam eles materiais ou discursivos.

Desse modo, se atualmente existe algo de religioso no sistema, esse aspecto pode ter correlação com as ilusões neoliberais que justificam a necessidade de o capitalismo ser a única

alternativa plausível a respeito de um ordenamento social possível além das suas narrativas fundamentais, que centralizam no “indivíduo” a responsabilidade das posições que ocupam no sistema. Um exemplo disso é aquele imperativo, o qual afirma que o esforço individual é suficiente para o alcance do êxito do sistema: “*Arbeit macht frei*”⁷ – expressão traduzida por “O trabalho liberta”. Mas o fato é que essas e outras narrativas similares advêm de um capitalismo mais antigo, que desde sua gênese atribuía o êxito e o fracasso apenas ao “indivíduo”.

Essa problemática nos parece confirmar que a religiosidade do capitalismo imerso na racionalidade neoliberal se torna ofuscada pelo seu semblante atual de uma guerra travestida. À medida que cotidianamente as populações lutam pela sobrevivência e são impelidas às diversas condições de medo, que subjazem em último fim à ideia de morte, parece-nos extremamente justificável apontar que tal estruturação do sistema pelo primado neoliberal viria reeditar de modo deformado as condições de guerra. Na realidade, é possível que o neoliberalismo a traz de forma velada numa conjuntura que poderia ser correlacionada com uma metáfora.

Nos Escritos, no texto já citado “A instância da Letra”, Lacan (1957, p. 510) coloca a fórmula da metáfora como “uma palavra por outra”. O psicanalista afirma que a sua formação não depende, exclusivamente, da sobreposição de um significante sobre o outro, mas que, na realidade, se trata de uma substituição:

A centelha criadora da metáfora não brota da presentificação de duas imagens, isto é, de dois significantes igualmente atualizados. Ele brota entre dois significantes dos quais um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia de significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão com o resto da cadeia (LACAN, 1957, p. 510).

Se é possível pontuar os liberalismos como significantes, isso nos remete ao motivo que orientou a organização liberal do Colóquio de Walter Lippman em 1938. Os liberais, sejam eles reformistas sociais ou dogmáticos do *laissez-faire*, se reuniram com o intuito de encontrar soluções contra o nazi-fascismo, de um lado, e o socialismo, de outro. Nessa primeira iniciativa, o liberalismo começou a refundar suas bases, com vistas a “substituir” os movimentos totalitários por um modelo liberal do capitalismo, que, inicialmente, se deu com o novo liberalismo e, posteriormente, sobretudo a partir de 1970 em alguns países, com o neoliberalismo, cada qual com sua especificidade.

⁷ Essa expressão é famosa por ter sido colocada na entrada de alguns dos campos de concentração e extermínio nazista, como, por exemplo, em Auschwitz.

Nesse sentido, parece-nos válido olhar esse ponto da história em uma construção que se iniciou anteriormente, no período em que o próprio liberalismo clássico se colocou como alternativa para substituir o regime monárquico. No início do capitalismo, o liberalismo se colocou como possibilidade para substituir o modelo de dominação anterior, das monarquias legitimadas pela religião. Com isso, foi se estabelecendo, pois, um capitalismo “autônomo” dela, mas passando ele próprio a ser estruturado dentro de uma religiosidade oculta. Já por ocasião do neoliberalismo, este veio com a proposta de substituir os regimes totalitários, que foram protagonistas de diversas guerras no mundo. Por ocasião do seu estabelecimento, ele aparenta não ter correlação com a guerra ou com o autoritarismo. Essa é, inclusive, a sua narrativa, que defende a liberdade. Entretanto, ao analisarmos a sua estruturação, identificamos, claramente, marcas daquilo que ele colocou como oculto e veio a substituir, mas de modo mais sutil; ou seja, o seu próprio totalitarismo, suas formas de violência, morte, autoritarismo etc., tal como uma metáfora.

No primeiro capítulo da dissertação, na esteira de Freud (1933), teorizamos a respeito das possíveis *Weltanschauungen*. Dentro do pensamento do psicanalista, encontramos-las nos povos primitivos, nas artes, na filosofia, na religião, na ciência e até mesmo no socialismo. Contudo, não a identificamos diretamente no capitalismo e trouxemos a proposta de que os liberalismos viriam representar justamente *Weltanschauungen* próprias do sistema.

Se essa proposição tem validade, parece-nos legítimo apontar para um processo metafórico estruturante da história de estabelecimento do capitalismo com os liberalismos. Primeiramente, eles vieram substituir os moldes de dominação amparados na religião, trazendo, em seu *modus operandi*, os atributos religiosos que ficaram ocultos. Após certo tempo, a substituição seria em relação aos regimes totalitários, que detinham nos exércitos seu processo de massa substancial, configurando-se, portanto, com algumas de suas características, também, de modo velado. Assim, os liberalismos poderiam ser *Weltanschauungen* substitutas de outras, que sustentam, por um processo mais sutil, uma visão de mundo totalizante, mas que se consolidaria com atributos pertinentes àquilo que se propuseram a substituir, seja nas formas ritualizadas e de dominação amparadas pela religião primeiramente, seja na barbárie e na violência dos regimes totalitários de depois.

Tomando essa conjuntura de uma guerra como própria do neoliberalismo, torna-se urgente um último adendo, inspirado no texto “Introdução a psicanálise das neuroses de guerra” em que Freud [1919]/(2010) afirmou que as guerras acabaram por criar afecções psíquicas próprias ao seu acontecimento. Curiosamente, ele também disse que, após os seus termos, essas condições de sofrimento também cessaram. Ou seja, o psicanalista deu início a uma

investigação que correlacionou ao acontecer da guerra o aparecimento de “enfermidades neuróticas” (FREUD, 1919, p. 383), que, com seu fim, também acabaram por desaparecer. A essas afecções ou formas de neurose, elas foram denominadas como neuroses de guerra, analisadas por uma via de similaridade com a neurose traumática.

Esta aproximação da neurose traumática com as condições de guerra residiu no fato de ela possibilitar reações específicas depois de acidentes graves ou choques, que não necessariamente envolvem um conflito com o eu. Na realidade, ela poderia ser uma reação de defesa do eu da pessoa face aos perigos externos que ameaçam a vida. Para Freud (1919, p. 387), a diferença básica dessa afecção em relação às neuroses de transferência é que na primeira o eu está se defendendo de um perigo que o ameaça de fora ou já corporificado no próprio eu, ao passo que nas neuroses de transferência “o Eu toma a sua própria libido como um inimigo”. Então, uma das questões que foram apresentadas como essenciais para a compreensão das neuroses de guerra é que a reação, nesse caso, reside, sobretudo, numa defesa ante os perigos externos do mundo e que envolve uma modalidade específica de repressão, a qual consiste em uma reação ao trauma.

No segundo ensaio de “Além do princípio do prazer”, Freud (1920) retomou essa discussão e afirmou que as neuroses traumáticas poderiam se avizinhar com a histeria em função de a sua manifestação sintomática motora ser similar, mas que se diferenciam pelo fato de a neurose traumática superar essa última em seus sinais de sofrimento associados à hipocondria e à melancolia além do significativo “enfraquecimento e transtorno das funções psíquicas” (FREUD, 1920, p. 168). Nesse texto, Freud (1920) delimitou duas reações fundamentais em função da neurose traumática. A primeira por serem causadas “pelo fator da surpresa, do terror” (FREUD, 1920, p. 168) e a segunda, à existência de lesões ou contusões, que, por ocorrerem simultaneamente, acabavam por atuar contra a aparição da neurose propriamente dita.

Acerca do primeiro ponto, que é o que nos interessa, Freud (1920) salientou a importância de diferenciação dos termos “terror”, “medo” e “angústia”. A angústia corresponde como um estado de expectativa ao perigo, cujo objeto ameaçador é desconhecido. Na angústia, ocorre uma preparação para se lidar com o que não se sabe. No caso do medo, o objeto temido é conhecido. Já o terror, por sua vez, corresponde a um estado em que se corre o perigo sem estar preparado para lidar com ele, onde o fator surpresa é potencializado.

E são nessas duas últimas condições que os sujeitos no neoliberalismo aparentam ser lançados. Desse modo, parece-nos que, quanto mais o neoliberalismo se tornar uma política econômica vigente, podemos esperar tanto a edificação dessas situações de medo e terror no

campo social quanto a emergência de suas próprias formas de sofrimento, que abrangem a dimensão traumática do sofrimento como um dos principais determinantes.

Sendo assim, dada a conjuntura atual do neoliberalismo, não é uma surpresa se deparar com pessoas cotidianamente traumatizadas. Essa, talvez, seja uma marca própria do seu primado, que chega a produzir formas de sofrimento, que sobressaltam aquilo que é próprio de um funcionamento do sistema que oculta o que uma guerra subjaz: a desilusão.

4 CONCLUSÃO

A construção de cada um dos capítulos desta dissertação nos permitiu identificar diferentes pontos de conclusão, que, por sua vez, estavam atrelados às discussões em pauta nos diversos momentos da pesquisa. Algumas questões também surgiram no decorrer da investigação e ampliaram as possibilidades de novos estudos dentro da temática aqui presente.

No primeiro capítulo deste trabalho, procuramos teorizar sobre o sistema capitalista a partir do pensamento de Sigmund Freud. Para cumprir essa tarefa, respaldamo-nos nos “textos sociais” do autor, partindo das discussões que ele realizou através da noção de *Weltanschauung*. Um dos pontos importantes a respeito desse conceito no pensamento freudiano consiste no fato de ele apresentar uma estrutura de narrativa específica. Ou seja, a *Weltanschauung* consiste em uma visão de mundo totalizante, sendo que, a partir do seu arcabouço de crenças, por um lado, solicita uma série de esforços e exigências às pessoas num tempo presente e, por outro, assegura algum tipo de garantia a ser encontrada no futuro, sendo que ela só poderia ser alcançada em função do cumprimento de tais imposições.

Identificamos, pois, que esse conceito apareceu na literatura freudiana associado aos povos primitivos, às religiões, à ciência, à filosofia, às artes e até mesmo à economia, mas de modo mais direto apenas em referência ao socialismo. No que se refere ao capitalismo propriamente dito, Freud não realizou uma menção direta que o associasse à *Weltanschauung*. Indiscutivelmente, a posição do psicanalista em relação à cultura é de crítica, já que, por vezes, ele colocou algumas consequências do ordenamento social à constituição subjetiva. Além disso, ele também criticou diretamente o sistema de distribuição de bens da sociedade, mas sem fazer menção direta ao que se configura como sistema capitalista.

Essa análise só pudemos alcançar a partir do momento em que trouxemos uma definição do sistema capitalista com base em alguns autores das ciências econômicas, mais precisamente com Emery Kay Hunt e Mark Lautzenheiser. Os autores propuseram que o capitalismo deveria ser definido a partir de três características institucionais, quais sejam, consistir um determinado modo de produção social orientado ao mercado, organizar-se a partir da propriedade privada e dispor uma organização das forças de trabalho em mercados, abrangendo o excedente social.

Com isso, realizamos uma construção histórica a respeito de cada um desses pontos e tivemos a oportunidade de definir uma série de conceitos que, muitas vezes aparecem misturados ou como sinônimos em algumas literaturas científicas e no senso comum. Tais conceitos são o próprio capitalismo, o liberalismo, o novo liberalismo e o neoliberalismo.

A elaboração a que se refere à história dos diferentes liberalismos nos sugeriu que, independentemente de qual corrente liberal estivéssemos tratando, ela se fundamentaria em uma visão totalizante de mundo. Isso ficou comprovado a partir da sua estruturação dentro de uma racionalidade que viria a produzir, nos diferentes momentos históricos, algumas narrativas que justificassem o capitalismo como a única forma de organização social plausível. Em variados momentos da história, tais justificativas se fundamentavam em diferentes preceitos, inicialmente com a concepção de “Direito Natural”, tendo as revelações divinas primeiro e a Ciência Biológica depois. Apenas posteriormente se estabeleceu a ideia de um Direito não natural, já que seriam outros argumentos que viriam a justificar o ordenamento do sistema para a sociedade.

Nesse sentido, identificamos que as diferentes concepções de liberalismo que aqui apresentamos, sejam elas o liberalismo clássico, de reforma social ou *laissez-faire*, ou o “novo liberalismo” e o neoliberalismo, poderiam operar como uma *Weltanschauung*, porque todos eles consistiam em uma determinada visão de mundo totalizante com suas particulares nuances. No entanto, essa confirmação só pôde ser alcançada, de fato, a partir do momento em que, além da questão da visão de mundo, ela produzisse uma estrutura de narrativa tal qual as demais apresentadas em outros contextos; isto é, que obedecesse à lógica de realizar exigências no presente e prometer uma gratificação futura.

Essa validação conseguimos a partir de uma análise mais específica da ética capitalista, que foi embasada com uma obra clássica de Max Weber e uma atual de Ève Boltanski e Luc Chiapello. Os dois últimos autores identificaram três diferentes momentos de estágio do *ethos* capitalista, sendo que, em qualquer circunstância histórica, o capitalismo deteve formas específicas de realizar exigências num momento presente e promover garantias futuras.

A realização de exigências em um momento presente da história do sistema consiste, de maneira geral, em solicitar do trabalhador algum tipo de atitude de dedicação para o trabalho. Contudo, nos diferentes períodos históricos, tanto as exigências para com o trabalho quanto as garantias que o sistema ofereceu variaram. No primeiro estágio do espírito do capitalismo, as promessas estariam na melhoria da qualidade de vida e da construção de uma nova sociedade a partir das ideias de avanço da ciência e da técnica. O segundo momento do espírito capitalista, por sua vez, prometia o crescimento da poupança e da propriedade privada dos trabalhadores de tal modo que eles poderiam construir perspectivas de carreira e vida profissional em um futuro de longo prazo. Em ambos os estágios, a exigência para com o trabalho valorizava a atitude de dedicação extrema, disciplina e espírito poupador.

No terceiro e último momento, enfim, o sistema de garantias se mostrou completamente diferente, já que passou a defender um ideal de não haver garantias claras. Nesse estágio, não se permite a construção de perspectivas de carreira a longo prazo e tão pouco se oferece segurança a respeito do aumento das posses a partir da dedicação ao trabalho. Já o sistema de exigências capitalista também passou por uma alteração, na qual demandou trabalhadores flexíveis e multifuncionais, que agregassem diversas competências para dispor ao mercado, além da capacidade de lidar com o ambiente inconstante de recorrentes mudanças.

Dessa forma, verificamos que o que se entende por liberalismo, novo liberalismo ou neoliberalismo pode corresponder a uma *Weltanschauung* própria do capitalismo, que, com suas nuances entre si, procuraram e procuram estabelecer uma visão totalizante de mundo, na qual o capitalismo deveria existir a partir de um ordenamento específico e ancorado nas particularidades que cada uma dessas correntes liberais defende.

Um dos pontos interessantes que surgiu em meio a esta discussão, principalmente como um resultado da análise das religiões, é que não se pode confundir a religião com a igreja. A primeira consiste numa *Weltanschauung*, ao passo que a segunda seria o seu processo de massa subjacente; ou seja, a instituição protagonista de implementação da visão de mundo religiosa. Da mesma maneira, sendo válido o fato de os liberalismos serem *Weltanschauungen* do capitalismo, eles também deteriam o seu processo de massa próprio, que poderia ser localizado nas instituições principais da cena produtiva: as empresas ou Organizações empresariais.

A correlação entre a religião e o capitalismo foi identificada desde as origens do sistema. Para se firmar como tal, inicialmente, ele buscou na ética protestante os seus atributos essenciais, que acabou por produzir um capitalismo tal qual uma religiosidade. Essa ética vigorou até a segunda metade do século XX quando uma série de variações históricas, sobretudo aquela de destituição do espectro de garantias, passou a se tornar imperativa. A partir de então, o sistema capitalista demonstrou produzir um tom mais agressivo em sua funcionalidade, não operando exclusivamente dentro de uma religiosidade, mas com características que se aproximam mais do funcionamento das guerras, que detinham nos exércitos o seu processo de massa próprio.

Com isso, na esteira de Freud, como a guerra evoca o homem primitivo, seria interessante investigar se a constituição de saberes próprios da cena do capitalismo atual viria a remontar uma estrutura de funcionamento similar daquilo que seria próprio da condição primitiva do ser humano, aquela específica do animismo. Tais saberes podem ser indicados como o *coaching*, a Programação Neurolinguística (PNL) e a Autoajuda. Freud havia identificado o feitiço e a magia como operações próprias desse contexto. Assim, seria

interessante pesquisar se tais saberes práticos da ordem atual do sistema apresentam correlação com aqueles animistas e se eles se constituem com base numa “onipotência dos pensamentos” descritas pelo psicanalista.

A partir do segundo capítulo da dissertação, trouxemos à discussão a teoria dos discursos radicais de Jacques Lacan. Com isso, pudemos avançar na compreensão da história que foi apresentada no capítulo anterior, bem como especificamos mais a respeito da relação entre o sistema capitalista e a religião.

Inicialmente, identificamos na história que o estabelecimento do sistema capitalista tem uma correlação direta com a destituição do Discurso do Mestre e o estabelecimento do Discurso Universitário. Nessa cena de variação discursiva, a primeira estrutura demonstrou ser legitimada, pelo menos em partes, pela religião, ao passo que sua destituição teria correlação com o estabelecimento das sociedades democráticas e o advento da Ciência. Nessa perspectiva, aquilo que se entende por democracia, e que atualmente é uma questão intensa no debate político e social do Brasil, apareceu em suas origens como algo totalmente imbricado e em prol dos ideais do liberalismo clássico, já que foram, principalmente, os liberais daquela cena histórica que promoveram a sua concepção para a destituição do antigo Mestre.

O Discurso Universitário, por sua vez, demonstrou se tornar vigente a partir da Primeira Revolução Industrial. Contudo, mesmo após esse fato histórico, não identificamos uma desarticulação completa do sistema com a religião. Se, por um lado, o saber científico passou a se tornar imperativo, por outro, as empresas, tomadas como processo de massa próprio do capitalismo, demandavam da Igreja e do Exército o seu saber fazer. Ou seja, por mais que o sistema não admitisse mais a religião em uma posição de dominância, mas sim a ciência, ele necessitou aprender com a religião e os exércitos a sua eficiência em constituir um processo de massa. Nesse sentido, considerando as possíveis variações referentes às diferentes comunidades e nações, o capitalismo se desarticulou de uma *Weltanschauung* religiosa, mas a ela se manteve articulado no nível do processo de massa, aprendendo sobre como produzi-lo de modo eficiente em suas instituições.

Foi apenas com o advento do taylorismo-fordismo no início do século XX que todos os nichos empresariais passaram a ser embasados pelos princípios científicos. Anteriormente, apenas a produção propriamente dita era respaldada pela ciência, ao passo que as áreas empresariais de recursos humanos e administrativas tiveram tal fundamentação somente depois de Taylor e Ford. Assim, parece que tivemos uma aceleração daquilo que Lacan identificou a respeito de o proletário ter seu saber destituído e se tornar facilmente substituível, uma vez que essa “destituição de saber”, um tempo após a Revolução Industrial, passou a ser cientificamente

ajustada com a Administração Científica. Nesse aspecto, aparentemente as *Weltanschauungen* próprias do sistema se fundamentaram em suas origens nos preceitos religiosos e, conforme os avanços da ciência e da técnica, passaram a se embasar, cada vez mais, no próprio discurso da ciência.

No terceiro capítulo da dissertação, pareamos o ordenamento social do capitalismo ao Discurso do Capitalista de Milão, que, em sua estrutura, sobressalta a questão do consumo exacerbado. Ao aproximarmos os eventos históricos da cena social capitalista do século XX com esse operador conceitual de Lacan, pudemos identificar que as noções de felicidade, liberdade e justiça social estavam diretamente atreladas à questão do consumo; isto é, elas poderiam ser alcançadas em uma razão direta com o que se consumia numa sociedade regida pela égide da produção e do consumo de massa.

A leitura do Segundo Discurso do Capitalista corroborou a ideia de o capitalismo operar em boa parte da história dentro de uma religiosidade, sobretudo nos seus primórdios até o período em que Lacan realizou a conferência de Milão na década de 1970. Trabalhava-se e consumia-se de forma ritualizada de tal modo que o consumo e o acúmulo de propriedades produziram a ilusão de felicidade, liberdade e justiça social. Contudo, o próprio psicanalista francês havia advertido que alguma estrutura discursiva nova estava por vir e que ela seria totalmente “pestilenta” e dedicada aos interesses do Capital.

A partir disso, trouxemos a hipótese polêmica de Néstor Braunstein a respeito de uma nova cena discursiva na sociedade. Não tivemos a finalidade de a ela atribuir um valor de verdade e definitivo. Todavia, nós a apresentamos para ampliar os debates a respeito da conjuntura social contemporânea. O que o autor denominou de Discurso dos Mercados, que seria um discurso atual, teria a mesma estrutura do Discurso do Analista, sendo que dele seria completamente diverso, pois os elementos constituintes da estrutura cumpririam funções diversas em tais discursos.

Esta discussão demonstrou coadunar com o modo de produção social vigente a partir do final da segunda metade do século XX, o Toyotismo, e com a racionalidade neoliberal que passou a ser implementada em alguns países a partir de 1970. Nesta conjuntura social favorecida tanto por um quanto por outro, o mercado é tomado como determinante do enredamento das pessoas na cena social, sendo ele quem define as “regras do jogo” na sociedade e no devir histórico.

Além disso, o ordenamento social do capitalismo atual se justificou em seu tom extremamente agressivo se comparado às fases anteriores do sistema. Com o suporte da noção do “inconsciente estruturado como linguagem” e das proposições de Lacan a respeito da

metáfora, foi possível avançar nas análises que realizamos no primeiro capítulo da dissertação. Isso quer dizer que o processo de implementação do liberalismo, do “novo liberalismo” e do neoliberalismo poderia ser analisado pela via de um processo metafórico.

Ou seja, os primeiros liberalismos se colocaram como opções para substituir os modelos de dominação anteriores, que eram amparados pela religião. Com isso, fundou-se um capitalismo que operava na sua finalidade de produção de bens e de acúmulo de propriedades, mas trazia, de forma velada, a sua própria forma de religiosidade. Já o neoliberalismo, especialmente, se propôs como plausível para substituir os regimes totalitários, que tinham como uma de suas principais características as suas formas de violenta opressão. Nisso, formou-se um capitalismo em estado de barbárie concorrencial, que subjaz na sua estrutura, de modo oculto, as peculiaridades que eram próprias daquilo a que se propôs a substituir, manifestando, pois, em sua conjuntura, a sua própria forma de dominação, opressão, autoritarismo etc. Nesse sentido, pareceu-nos coerente apresentar a possibilidade de o sistema produzir formas de sofrimento associadas a uma dimensão traumática, característica própria da guerra oculta nesse tipo de organização social.

A partir destas constatações foi possível responder à questão problema desta dissertação. A ideia de que o capitalismo abrange em sua funcionalidade aquilo que é próprio das guerras e da religião foi validada. Além disso, a forma como procede demonstrou, a partir de uma leitura histórica, que a sua estruturação obedece às leis de em um processo metafórico.

Em vias de finalizar, um dos pontos que se sobressaltaram nesta investigação está associado a uma das mais graves características do sistema capitalista, qual seja, a desigualdade social. Na medida em que o Estado neoliberal é ativo para excluir qualquer forma de distribuição de renda, isso se mostrou como um risco tanto para algumas populações desfavorecidas quanto para os profissionais que exercem sua prática laboral junto a essas pessoas. Por um lado, existe a iniciativa clara desse Estado em deixar as populações desfavorecidas sem o mínimo de amparo, já que reedita o darwinismo social. Por outro lado, os campos de trabalho dos profissionais que atuam junto a essas populações não rentáveis ao sistema ficam sob risco, dada a constante ameaça, quando não ocorre na prática, de corte de recursos para viabilização dos trabalhos de atenção e cuidado.

Nesse aspecto, e como problema de investigação central que surge para um novo estudo em outra oportunidade a partir desta pesquisa, seria interessante analisar, pela perspectiva psicanalítica, as diferentes formas de violência que podem ocorrer no sistema capitalista e seus efeitos. Parece-nos que, mesmo que todos vivenciem uma condição de proletarização no sistema, elas apresentariam uma correlação particular, específica e direta com o que Pacheco

Filho denominou como “valor-desejo”, que, como vimos, se associa à participação ou não, além da distância em que cada um pode se posicionar das propriedades privadas estruturantes do capitalismo atual.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- ALVES, Giovanni. **Trabalho e subjetividade: o espírito do Toyotismo na era do capitalismo manipulatório**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BAAS, Bernard; ZALOSZYC, Armand. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Revinter, 1988, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como Religião. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 1921, 2013. p. 21-26.
- BIRMAN, Joel. Desamparo, horror e sublimação. In: BIRMAN, Joel. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 71-102.
- BOLTANSKI, Ève; CHIAPELLO, Luc. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BRAUNSTEIN, Néstor. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? **A peste**, São João del-Rei, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010.
- CABAS, Antônio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud à Lacan: a questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CHIAVENATO, Idalberto. **Introdução à teoria geral da administração**. 7. ed. São Paulo: Elsevier, 2003.
- COUTO, Luis Flávio Silva. Uma classificação dos sentidos do termo gozo em Freud. **Estudos de Psicologia**, n. 11, p. 179-190, 2006.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVID, Sérgio Nazar. **Freud e a Religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- FEINSTEIN, Abel. Instituição, identificação, psicologia das massas: uma experiência institucional. **Jornal de Psicanálise**, v. 48, n. 88, p. 67-79, 2015.
- FERRARI, Ilka Franco. O consumidor e a perversão. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, v. 77, n.3, p. 652-665, set. 2014.

FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: O delírio e os sonhos na *Gradiva*. Análise de uma fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 8, p. 300-303.

FREUD, Sigmund. O homem dos ratos (1909). In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). Tradução de Paulo César de Souza: Companhia das Letras, 2013. v. 9, p. 13-112.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11, p. 13-244.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 13-50.

FREUD, Sigmund. A repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 82-98.

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 209-246.

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 51-81.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 99-144.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: História de uma neurose infantil (homem dos lobos): Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14, p. 161-239.

FREUD, Sigmund. Introdução à psicanálise das neuroses de guerra (1919). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: História de uma neurose infantil (homem dos lobos): Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14, p. 382-388.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15, p. 13-113.

FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16, p. 13-74.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: Inibição, Sintoma e Angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17, p. 13-123.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: Inibição, Sintoma e Angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17, p. 231-301.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18, p. 13-123.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra? (1932). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias a psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18, p. 417-435.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18, p. 124-354.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 23. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, 2009.

GEFAELL, Clara Valverde. **De la necropolítica neoliberal a la empatía radial: violencia discreta, cuerpos excluídos y repolitización**. Barcelona: Icaria Editorial, 2015.

GIL, Antônio Carlos. **Gestão de pessoas: Enfoque nos papéis profissionais**. São Paulo: Atlas, 2014.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 17. ed. São Paulo: Loyola, 1989, 2008.

HUNT, Emery Kay; LAUTZENHEISER, Mark. **História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, 2006.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 496-536.

LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957-1958). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 537-590.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-324.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 807-842.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968-1969)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. Radiofonia (1970). In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 400-447.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **Do Discurso Psicanalítico** – Conferência de Lacan em Milão (1972, 12 de maio), partes 1 e 2. Disponível em: <<https://lacanempdf.blogspot.com/2017/07/do-discurso-psicanalitico-conferencia.html>>. Acesso em: 16 fev. 2020.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos (1974)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 17: Dissolução. 1980. Disponível em: <<http://lacanempdf.blogspot.com/2019/02/seminario-27-dissolucao-versao-bilingue.html>>. Acesso em: 5 fev. 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1689, 1988.

- LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1979, 1988.
- MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção lacaniana online**, v. 3, n. 7, p. 1-49, 2012.
- MORA, Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Madrid: Alianza, 1984.
- MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Processo de trabalho e eficiência produtiva: Smith, Marx, Taylor e Lênin. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 39, n. 3, p. 651-671, 2009.
- PACHECO FILHO, Raul Albino. O psicólogo e a psicologia no capitalismo de consumo. **Pesquisas e práticas psicossociais**, São João del Rei, v. 1, n. 3, p. 31-35, ago. 2008.
- PACHECO FILHO, Raul Albino. A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. **A peste: Revista de psicanálise, sociedade e filosofia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 143-163, jan./jun. 2009.
- PEREIRA, Kylmer Sebastian de Carvalho; CHAVES, Wilson Camilo. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 48, p. 112-127, 2016.
- RABINOVICH, Diana. O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. **Cadernos de psicologia**, Belo Horizonte: UFMG, v. 11, p. 9-28, 2001.
- ROSA, Miriam Debieux. D. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, set. 2004.
- ROSA, Miriam Debieux. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 1916, 2006.
- SILVA, Denise Quaresma da; FOLBERG, Maria Nestovsky. De Freud a Lacan: as ideias sobre a feminilidade e a sexualidade feminina. **Estudos de Psicanálise**, Salvador, n. 31, p. 50-58, out. 2008.
- SOUTO, Luis Adriano Salles; D'AGORD, Marta Regina de Leão; SGARIONI, Matheus Minela. Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura. **Clínica e cultura**, v. 3, n. 1, p. 34-44, jan./jun. 2014.
- TEIXEIRA, Vanessa Leite; COUTO, Luis Flávio Silva. A cultura do consumo: uma leitura lacaniana. **Psicologia em Estudo**, Maringá, n. 3, v. 15, p. 583-591, jul./set. 2010.
- von MISES, Ludwig. **Liberalismo: segundo a tradição clássica**. 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1920, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In: THEODOR, Adorno. [et al.] (Org.). **Um mapa da Ideologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-332.