

FREUD E O TRABALHO

UMA RELEITURA DA OBRA SOCIAL FREUDIANA À LUZ DO TRABALHAR

A partir do *Projeto* de 1895, fica evidente, na obra freudiana, que o laço social dos seres humanos está relacionado a uma articulação entre o desamparo (*Hilflosigkeit*) do filhote humano, mais dependente de cuidados para sobreviver que os demais mamíferos, e a lei e a moral. É a extrema dependência, a qual coloca este bebê numa relação de absoluta necessidade do adulto cuidador (*Nebensmensch*) por um longo período, a fonte de todos os motivos morais do animal-humano. Essa relação, por sua vez, só realiza a inscrição do novo sujeito de forma sustentável e produtiva na Cultura se o ambiente for “suficientemente bom”, como sintetizou Winnicott (2000 [1958]). É a afetividade¹ que, ao permear esse enlaçamento do *infans* na vida social por meio da entrada na linguagem, possibilita uma relação positiva com a vida e com a sociedade. Assim, energia corporal e linguagem simbólica, pulsão e letra, são a causa material da Cultura numa perspectiva psicanalítica.

Deste modo, é no contexto da descrição das primeiras experiências de satisfação, no *Projeto* de 1895, que Freud aponta a impossibilidade de o bebê

¹ Nesse sentido, indicamos o estudo de Harry Harlow, *Total Social Isolation in Monkeys* (1965), que evidencia a diferença entre uma mãe de arame e uma mãe de pelúcia para o pequeno macaco no que concerne à sua inserção social.

humano realizar por si mesmo a “ação específica” que reduziria a tensão neuronal, objetivo que causa a necessidade do psiquismo como *sujeito-gestor* das tensões corporais. Para que a descarga aconteça e a excitação no neurônio (neste caso, os neurônios nomeados por ele de Psi Nuclear, os quais afetam o sujeito a partir do próprio organismo e não do mundo exterior) seja reduzida, é preciso que um adulto cuidador reconheça o estado de necessidade infantil e o atenda, o ajude. Nesse contexto, a comunicação entre o adulto cuidador e o bebê torna-se central, pois o choro deste último enuncia a necessidade e pode ser acolhido com mais ou menos carinho, cuidado e precisão pelo adulto cuidador:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica [ação necessária para a satisfação da urgência]. Ela se efetua por ação ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna [um grito por exemplo]. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1895, p. 431).

O preço a ser pago pelo animal humano para fazer parte da Cultura e sobreviver é, portanto, o ingresso na linguagem simbólica por meio de uma relação fundamental com o outro, acontecimento que divide o sujeito e o afasta da efetividade das coisas da *Physis*; também é necessário o reconhecimento da Lei, do Outro, como elemento organizador da ordem cultural. A entrada na linguagem, como evento fundador do Inconsciente em cada sujeito, e a importância do reconhecimento, pelo Outro, da humanidade do bebê são essenciais para alicerçar uma existência capaz de estar e sobreviver no mundo. Nosso posicionamento na vida, desde a origem, em que pesem as necessidades fisiológicas e o potencial genético, é fruto de uma relação de amor² e de cuidado, cujas marcas pré-simbólicas e simbólicas formam trilhamentos originários (*Banhung*), essenciais à subjetividade de cada um de nós. Nessas primeiras experiências de satisfação e de dor forma-se o mapa originário do desejo de cada um, que nos guiará por toda vida pelas veredas do desejar. Ao longo da história de cada sujeito, essa cartografia se complexifica, mas segue influenciada por esses rastros originários do inconsciente, que estruturam as fantasias mais profundas do sujeito e, logo, a sua posição subjetiva diante do outro.

Sobreviver é, portanto, tanto uma questão de matar a fome como de ser e sentir-se amado. Deste modo, um mundo totalmente orientado pela instrumentalidade e pela busca de resultados não se sustenta sem um laço social entre as

² Certamente, há casos de ódio e de indiferença pelo bebê. Quando isso ocorre, as consequências costumam ser nefandas para o sujeito.

peças, o que coloca questões sobre a própria instrumentalidade. Ou, se este mundo desafetado e frio é possível, ainda não o conhecemos, apesar de alguns aspectos da contemporaneidade apontarem para uma desvalorização dos afetos e vínculos e uma prevalência da razão instrumental e pragmática, que se desdobra em cinismo. O que está em jogo no predomínio absoluto do desempenho e da finalidade econômica é uma negação essencial do que caracteriza o humano, o jogo de linguagem embebido por afeto e marcado pela força libidinal do desejo que nos enlaça. Nesse sentido, se o jogo da vida for totalmente instrumentalizado, isto marcará a vitória do cinismo e a institucionalização e naturalização de comportamentos anteriormente entendidos como psicopáticos³. Por outro lado, o crescimento dos quadros de depressão na contemporaneidade relaciona-se, no nosso entender, com este predomínio quase absoluto da instrumentalidade sobre o laço social, principalmente na organização do trabalho. O deprimido seria alguém que não deu conta de ser, ao menos em alguns contextos, absolutamente pragmático nas relações com outras pessoas.

O ingresso na Cultura, sob a égide do amor e da linguagem, como indicado pela Psicanálise, não se faz de forma unívoca, pois a articulação do desejo inconsciente com a linguagem é sempre parcial. O sujeito não possui uma identidade singular, única e igual a si mesma, $A=A$, sendo um complexo precipitado de identificações e de enunciados que se moldam, com maior ou menor estabilidade no tempo, ao desejo e aos laços sociais. Essa pluralidade de identidades apresenta-se como diversidade, por vezes contraditória, de interesses e de laços sociais: João é João que gosta de futebol, João que quer ser forte e bonito como o pai José, João que não consegue tirar boas notas em Matemática por mais que se esforce, e que fica absolutamente chateado com isso; João é também o João que sonha sonhos estranhos quando adormece, o João que adora sua mãe, mas odeia quando ela faz comentários sobre ele na frente de seus colegas, e que acha Maria uma garota chata, mas sente um tremor quando se aproxima dela. João é múltiplo, contraditório e dividido, tendo que lidar com seus limites e inconsistências na relação com a vida e a morte.

Essa pluralidade identificatória do eu, que tanto será trabalhada por Freud (1922), encontra eco na produção dos escritores criativos como na brilhante passagem de Machado de Assis, na inovadora obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, na qual afirma a constante reescritura de si:

³ Compreensível que estejam sendo lançados livros como *The wisdom of psychopaths: what saints, spies, and serial killers can teach us about success* (*A sabedoria dos psicopatas: o que santos, espiões e assassinos em série podem nos ensinar sobre o sucesso*, em tradução livre) do psicólogo Kevin Dutton e lançado em 2012.

Mas é isso mesmo que nos faz senhores da terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade de nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos. Deixa lá dizer o Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes (ASSIS, 2005 [1881], p. 66).

Diante dessa pluralidade de identificações do eu, que segue em constante formação, e da própria divisão originária do sujeito, provocada pelo ingresso na linguagem, Lacan afirma: “o sujeito não é unívoco” (LACAN, 1992 [1969-70], p. 108). Em obra recente, na qual desvela o testamento freudiano sobre Moisés e o Monoteísmo, a psicanalista Betty Fuks (2014) indica como a origem estrangeira de cada um de nós engendra uma multiplicidade no uno, e como nos é difícil, tanto como indivíduo quanto como sociedade, aceitar essa multiplicidade de formas de ser, essa origem outra, fora de nós, estranha. Hospedar um outro na intimidade do corpo é fonte inesgotável de angústia e causa inegável de constante trabalho psíquico. Um outro exterior que chega, se aproxima e por vezes invade, ele também portador de um estrangeiro interior, que lhe foi transmitido pelos outros, é marca essencial do humano. Expressar o estrangeiro que nos habita e acolher, ou pelo menos respeitar, o estrangeiro no outro e do outro é fundamental para a vida comunitária. Sem esse reconhecimento e respeito ao outro de si e dos outros, não se pode falar verdadeiramente de um *ethos* democrático.

O Outro que organiza o mundo, ao qual podemos nomear de forma genérica como Cultura, que regimenta uma ordem social, seria, portanto, estruturante dos grupos humanos. Como afirma Freud (1922), este Outro pode ser uma ideia, e o que vemos na contemporaneidade é justamente que o Mercado ocupa esse lugar de agente ordenador do discurso. A lei do Mercado substitui a Lei do Pai e, de uma forma que se retroalimenta, impele mais e mais os indivíduos ao consumo como modalidade de gozo: um gozo que é diferente do mais-de-gozar limitado que o estar em grupo possibilita. O consumo incessante sustenta uma modalidade muito específica de desmentido que nega a falta ou a castração, pois cada resto ou impossibilidade torna-se a janela para um novo produto, um novo objeto de consumo, uma nova mercadoria-fetice que proporcionará um gozo supostamente maior. O resto das operações simbólicas, o ponto de desaparecimento dos recursos simbólico-imaginários dos sujeitos, que nos levaria a buscar uma elaboração psíquica, por meio do pensamento criativo, da ciência ou da arte⁴, é rapidamente reabsorvido por uma nova promessa de consumo, um novo produto

⁴ Eventualmente, a religião também poderia ser um campo de elaboração psíquica e busca de respostas, mas há pelo menos duas dificuldades aqui: o dogmatismo e a verdade revelada.

com recursos mais fascinantes, cores mais vibrantes ou promessas de desempenho pessoal heroicas. De produto em produto seguimos mordendo a isca e pagando o preço do esmagamento subjetivo e do império da ação e da sensação sobre a reflexão.

Esta engrenagem de produção-consumo que sustenta o ciclo frenético dos shopping-centers é alimentada por trabalhadores/consumidores cujo trabalho é envolvido nesse ciclo, sendo o trabalhar na atualidade muito mais condição para o consumo do que uma atividade produtiva que singulariza o sujeito, que compõe sua identidade⁵. O trabalho deixa de ser uma atividade relacionada à produção de uma obra ou de um objeto útil e passa a ser uma atividade qualquer que permita ao indivíduo consumir; assim, o trabalho não é mais diretamente o que permite ao indivíduo produzir o que necessita para sobreviver e eventualmente ter alegrias e satisfação, porém algo bastante abstrato, sem relação direta com as necessidades da vida, mas que permite ao indivíduo não apenas sobreviver (muitas vezes em péssimas condições), mas principalmente consumir.

A desconstrução dos Outros históricos, cujo tombamento retumbante podemos encontrar, por exemplo, na obra de Nietzsche (2008 [1873]; 2011 [1892]), não abalou a continuidade da máquina capitalista de consumo. Como alerta Antunes (2011), essa máquina somente se aprimorou na forma de expropriar do trabalhador a mais-valia e concentrar a riqueza. O que fica evidente é que as conquistas trabalhistas, especialmente aquelas alcançadas no Pós-Segunda Guerra Mundial, com o estabelecimento do *Welfare State*, no contexto do fordismo e de políticas keynesianas, foram desconstruídas sob o predomínio da ideologia neoliberal⁶, cujas origens e consequências estão no governo da produção humana pelos interesses do Capital Financeiro e pelo desdobramento disso nas novas formas de organização do trabalho (*Outsourcing*, *off-shoring*, avaliações individuais e quantitativas de desempenho, cultura da meritocracia baseada em números, soberania dos indicadores sobre a deliberação ética, extrema competitividade e

⁵ Certamente, este ponto merece muitas qualificações. O trabalho segue central para a identidade dos sujeitos, mesmo que as formas de organização do trabalho na contemporaneidade extraíam dos sujeitos esta possibilidade de identificação. Esvaziado de sentido, o trabalho torna-se uma etapa do ciclo incessante de consumo, que é muito diferente do ciclo de satisfação das necessidades humanas.

⁶ Ao longo da escritura da Tese que engendrou este livro, uma nova Lei de Terceirização (Lei Nº 13.429) foi aprovada no Brasil, fragilizando ainda mais o vínculo empregatício e ampliando a precarização do trabalho. Além disso, com a aprovação da PEC55/2016, os gastos com saúde e educação diminuem significativamente a partir de 2018, contribuindo para o desmonte dos sistemas públicos de saúde e educação no Brasil.

individualismo com a consequente fragmentação dos coletivos de trabalho). Há, portanto, uma mudança na forma como o trabalho se apresenta para os sujeitos e parece-nos que essa mudança está inextricavelmente ligada ao ciclo de consumo cada vez mais frenético numa sociedade de espetáculos cada vez mais fabulosos e in-críveis.

É importante sublinhar que o neoliberalismo não se restringe a um modelo econômico, tratando-se na realidade de uma nova racionalidade que abrange todos os campos da cultura e da produção social. Deste modo, quando falamos de neoliberalismo, o termo certamente remete a um conjunto de práticas econômicas baseadas nas práticas de livre mercado, com livre circulação de bens de capital e de consumo, pouca regulação e mínima presença do Estado. Práticas estas que se associam ao pensamento político liberal e, logo, às democracias liberais do Ocidente. É preciso sublinhar, contudo, que o neoliberalismo vai muito além de uma doutrina econômica, tratando-se de uma forma de racionalidade com ramificações capilares por toda estrutura social:

O neoliberalismo é um sistema de normas que hoje estão profundamente inscritas nas práticas governamentais, nas políticas institucionais, nos estilos gerenciais. Além disso, devemos deixar claro que esse sistema é tanto mais “resiliente” quanto excede em muito a esfera mercantil e financeira em que reina o capital. Ele estende a lógica do mercado muito além das fronteiras estritas do mercado, em especial produzindo uma subjetividade “contábil” pela criação de concorrência sistemática entre os indivíduos (DARDOT; LAVAL, 2016 [2009], p. 30).

[...]

Alcançar o objetivo de reorganizar completamente a sociedade, as empresas e as instituições pela multiplicação e pela intensificação dos mecanismos, das relações e dos comportamentos de mercado implica necessariamente um devir-outro dos sujeitos. O homem benthamiano era o homem calculador do mercado e o homem produtivo das organizações industriais. O homem neoliberal é o homem competitivo, inteiramente imerso na competição mundial (Ibid, p. 322).

Essa captura dos diferentes domínios da existência humana pelo discurso neoliberal, certamente teve um impacto notório no mundo do trabalho, repercutindo em sua lógica estrutural, com o desenvolvimento das ciências da gestão e com um esvaziamento do sentido do trabalho, associados a um aumento do sofrimento dos trabalhadores e das patologias vinculadas. Dejours (2015) mostra bem como o resultado financeiro deixou de ser um meio de sustento das firmas e tornou-se a finalidade essencial das organizações a partir da década de 1990:

Nos anos 1990, de forma associada ao grande poder das finanças, a rentabilidade tornou-se a dimensão primordial. A rentabilidade deixou então de ser o meio para a perenidade e o desenvolvimento das empresas. Ela passou a ser a finalidade. A relação

com os valores é assim perversa, impondo-se metas de produtividade inatingíveis. Algumas práticas se generalizam: a concentração nos seguimentos mais produtivos por um lado; a externalização de algumas tarefas que agora são terceirizadas ou repassadas aos clientes por outro. *In fine*, a qualidade torna-se uma variável que se ajusta para o alcance dos resultados. Residual, algumas vezes ruim, ela encadeia um olhar negativo dos trabalhadores em relação ao trabalho. Sem considerar as avaliações do trabalho real e as expectativas em matéria ambiental e social, os acionistas e as diretorias executivas somente conservam os setores mais rentáveis das empresas, provocando assim a incompreensão e a desesperança de numerosos trabalhadores. Não hesitam em fechar setores que responderam adequadamente aos objetivos de produtividade e de qualidade. A sequência é infelizmente conhecida: as desigualdades explodem, a precarização do emprego amplia-se, enquanto a financeirização, apoiada nas abordagens gestórias, exige resultados quantitativos e uma avaliação individual de desempenho, que engendra sofrimento individual, problemas de cooperação e finalmente uma perda de qualidade dos serviços (DEJOURS, 2015, p. 200. Tradução livre).

Se por um lado o animal humano iluminista, herdeiro, entre outros grandes pensadores, de Descartes, Newton, dos Enciclopedistas e de Hegel, e cujos desenvolvimentos levaram-no ao domínio da razão tecnológica utilitarista sob a promessa de um progresso miraculoso, segue vencedor; por outro lado, sob as marteladas de Nietzsche, este “último homem” emerge como um verme que, isso evidenciou-se cada vez mais claro ao longo dos séculos XX e XXI, renega ou recusa a sua própria subjetividade. A ética do mercado é uma ética do gozo e do resultado numérico, em cifras, em dólares, em ações nas Bolsas de Valores, em números, mercadorias, dividendos e lucro. Nesse sentido, o espaçamento subjetivo cede lugar à quantificação do desempenho (lucro, resultados quantitativos, números), e quando um resto não quantificável clama, ele é tamponado por um novo número, um novo produto ou pela medicalização, não do patológico, mas daquilo que, durante séculos, foi a fonte do pensamento e da produção: nossas angústias e necessidades reais. Assim, medicamentos também são transformados em mercadorias e muitos profissionais de saúde em vendedores não de saúde, mas de pílulas da felicidade e/ou da juventude. Hospitais tornam-se empresas e passam a visar ao maior lucro possível, com indicadores de produtividade que nem sempre se coadunam com a qualidade nos atendimentos. É preciso indagar as consequências sociais disso, e se de fato o sistema de saúde deve ser gerido como uma empresa capitalista ávida pelo maior lucro!

Nesse contexto, a busca pelo conforto torna-se uma cartografia que exclui o desejo como dimensão subjetiva e os afetos associados, bem como, na vertente neoliberal, esfacela o laço social pela extrapolação do individualismo e do cada um por si. Estar confortável é, neste contexto, uma espécie de não-ser; porém, como não somos máquinas nem seres exclusivamente de conforto, as depressões

emergem como principal doença (?) deste século XXI. Tendem a ser descritas, porém, em termos estritamente biológicos, físico-químicos, excluindo-se cada vez mais um olhar sobre a subjetividade e as relações sociais. Reduzir as depressões à fenômenos neuroquímicos é algo nefando à reflexão sobre o laço social humano. Não somos apenas um corpo que produz, somos corpos moldados no social, o que interfere nas nossas variações físico-químicas.⁷

No âmbito político, a passagem do Direito Divino dos reis para um Estado contratual de inspiração democrática, especialmente após a Revolução Francesa, mostra-se a realização de um contrato que não eliminou a separação da sociedade em níveis, agora sendo chamados de classes, com base na faixa de renda. Menos evidente nos países onde floresceu o Estado do Bem-Estar Social, a distinção entre ricos e pobres, entre aqueles que têm acesso ao capital financeiro e intelectual e aqueles que não o têm, é notória nos países de industrialização tardia ou na grande nação onde o liberalismo atingiu seu ápice sob a égide de um suposto fim da História⁸. O debate entre aqueles que defendem uma atuação do Estado para promover justiça e igualdade social e aqueles que acreditam no *laissez-faire* como melhor modelo para o progresso econômico acentua-se, especialmente após a crise econômica de 2007-2008, que evidenciou os perigos da desregulamentação no campo das finanças.

A desconstrução epistemológica, por alguns pensadores importantes (como por exemplo Thomas Khun e Boaventura Sousa Santos), dos modelos científicos exclusivamente positivistas não significou a derrota do modelo de organização social e do trabalho que emergiu no seu bojo. Pelo contrário, o sucesso das novas tecnologias, a interconexão em tempo real dos mercados financeiros e a facilidade de deslocar mercadorias e pessoas por todo planeta, interligando também todo

⁷ Imagine que você recebeu a notícia inesperada do falecimento de um amigo querido. Imediatamente, você sente uma mudança do seu humor, você entristece e pode ficar alguns dias com seu humor alterado. Certamente, houve uma alteração da sua química cerebral neste período de tristeza e de dor psíquica, mas dizer que você ficou triste porque houve uma redução dos níveis do neurotransmissor “X” é excluir de cena o fato que você perdeu um ente querido, o que de fato é a causa da sua alteração de humor. Dizer que as depressões decorrem exclusivamente de alterações físico-químicas é excluir a própria história de vida das pessoas, num determinado contexto social. E isso, além de insustentável do ponto de vista lógico, é um crime contra a história de vida das pessoas. Certamente, possibilidades de intervenção terapêutica pela via química podem ajudar muitas pessoas, desde que não se exclua da cena a subjetividade e o laço social.

⁸ A sensação de igualdade entre os cidadãos em países como a França e o Reino Unido é muito maior do que num país como o Brasil, onde a conta bancária, o sobrenome e o cargo público funcionam como títulos de nobreza. O “você sabe com quem está falando” segue solucionando conflitos no espaço público, sobrepujando-se à lei.

o mercado produtor e consumidor, favoreceu o deslocamento das plantas produtivas e mesmo de alguns setores de serviços (como os *call centers*) para regiões nas quais o direito trabalhista não se desenvolvera de forma suficiente. A partir disso, a legislação trabalhista hoje vem sendo moldada globalmente conforme o interesse do Capital – vide as leis de terceirização e de flexibilização do trabalho que vêm sendo mundialmente aprovadas. Além disso, a presença notória do uso de mão de obra escrava e semiescrava, em condições degradantes, é mais uma evidência da desumanização do trabalho. No outro extremo, diante das novas tecnologias de gestão, os trabalhadores vivem autoacelerados, vivenciando jornadas de trabalho que não se esgotam na saída do serviço ou da fábrica, tendo seu trabalho avaliado e medido exclusivamente por indicadores quantitativos (mesmo as qualidades são medidas por quantidades), o que exclui a dimensão ética do trabalho⁹, pois esta não está relacionada com quantidades produzidas, mas sim com um *ethos*, com a forma como os trabalhadores relacionam-se entre si, com seus patrões e com suas atividades. O trabalho é reduzido à finalidade financeira, excluindo de sua racionalidade uma relação direta com a satisfação das necessidades¹⁰ e com a identidade das pessoas.

O questionamento pós-moderno da Racionalidade como Outro capaz de responder a todos os anseios parece ter apenas aumentado o furor consumista, criando uma espiral ensandecida que draga as pessoas de forma praticamente irresistível, pois os pensamentos e movimentos de resistência, para sobreviver, precisam também aderir ao modelo da mercadoria descartável, da velocidade insaciável e da dessubjetivação reinante. Nenhum discurso parece sobreviver sem ser capturado pela lógica dos ciclos de produção e consumo extremamente acelerados. A estrutura neoliberal do capitalismo contemporâneo possui a capacidade de transformar em mercadoria seu mais arrojado crítico, cooptando as diferenças e reduzindo-as a objetos de consumo, mesmo que como um nicho de

⁹ Após inúmeros escândalos de corrupção, as empresas têm investido em áreas de *compliance*, sem perceber, todavia, que o sistema de indicadores quantitativos e de lucro máximo estimula o que Lipovetsky (2005 [1992]) nomeou “o crepúsculo do dever no tempo da ética indolor”. Certamente, o fenômeno é mais complexo, porém, o papel das grandes corporações nos escândalos de corrupção por todo mundo é inegável, o que nos remete às relações entre organização do trabalho e o *ethos* social predominante.

¹⁰ Produz-se e trabalha-se muito mais que o necessário. Ao mesmo tempo, milhões de pessoas vivem em condições sub-humanas, trabalhando sob regimes próximos à escravidão. A riqueza está cada vez mais concentrada. O trabalho de Thomas Piketty (2014) revela-se uma análise interessante de um fenômeno que é nítido e evidente no mundo contemporâneo: a absurda concentração de renda.

mercado “contracultural”. A ideia postulada por alguns filósofos, como Richard Rorty (1997), de que diante da relativização da Razão poder-se-ia construir acordos verdadeiramente democráticos e solidários¹¹ mostra-se tão utópica quanto a ideia habermasiana de uma comunicação plena entre os integrantes de uma comunidade ou de uma empresa, como se uma razão comunicativa pudesse simplesmente balancear a razão instrumental. Pelo contrário, o campo da comunicação trabalha a favor da razão instrumental e da lógica financeira, justificando-as, mesmo que ainda existam focos locais de resistência e um novo efeito, ainda por ser melhor entendido, causado pelas redes sociais.

O capitalismo contemporâneo coloca no lugar de Outro o Dinheiro (a Finança no Mercado) como significante que efetivamente pode nos fazer **ter** qualquer coisa, mas que não porta uma gota de subjetividade, de relação com a questão do ser ou com a possibilidade de elaboração simbólica das “raspas e restos”, da verdade que inspira os poetas. O esquecimento da questão do Ser, tão caro ao pensamento heideggeriano, faz-se evidente na atualidade. O cerne dessa questão é que sem espaço para se pensar o Ser, isto é, aquilo que nos permite sustentar que uma coisa seja, não há espaço para refletir sobre o mal-estar e suas causas; é como se após a morte de Deus e da Razão, como promessas de uma superação da castração e dos limites da existência humana, tudo que nos resta é um automatismo de produção e de consumo validado pela tecnociência e pelo pseudo-conforto obtido – nesse ambiente, quem se dedica a pensar, torna-se imediatamente portador de algum transtorno, justamente porque não há espaço para um pensamento que não termine na produção ou no consumo de mercadorias, no shopping-center, nas redes sociais ou nas demandas insaciáveis de lazer e de prazer, de-formação ou de trabalho (entendido como produção de valor de troca). Pensar atrapalha a ação incessante.

É interessante que, sob uma perspectiva global, se produz muito mais do que se precisa para ser feliz, mas a espiral da desigualdade cresce, e a fome permanece nos bolsões de miséria do mundo, majoritariamente concentrados na África, mas existentes em todo o globo, inclusive nos países mais ricos. O

¹¹ “Nós esperamos por uma cultura na qual questões sobre a ‘objetividade dos valores’ ou a ‘racionalidade da ciência’ pareçam igualmente ininteligíveis. Os pragmáticos gostariam de substituir o desejo por objetividade – o desejo de estar em contato com uma realidade que é mais do que alguma comunidade com a qual nos identificamos – pelo desejo por solidariedade com esta comunidade [...] Segundo esta visão, dizer que a verdade será conquistada em um tal encontro não é construir uma asserção metafísica sobre a conexão entre a razão humana e a natureza das coisas. É meramente dizer que o melhor caminho para encontrar algo em que acreditar é escutar tantas sugestões e argumentos quantos você puder” (RORTY, 1997, p. 60).

Mercado nos chicoteia, goza impunemente, pois nada escapa às suas rédeas. Mesmo as resistências mais radicais tornam-se audiência dos noticiários globalizados, e aumentam o custo da propaganda nos horários nobres das televisões. Nesse sentido, o extenso trabalho de Picketty (2014 [2013])¹², demonstrando como a renda segue acumulando-se na mão de poucos sob o regime econômico capitalista liberal, é fundamental para se compreender que as leis econômicas são leis que representam um modelo socialmente construído e ideologicamente orientado, e não um modelo natural, comprovando, por meio da perspectiva prática da acumulação de riqueza, a visão habermasiana de que a técnica e a ciência suportam uma posição ideológica e não necessariamente uma posição de busca pela verdade. A grande questão é se a técnica pode ser um instrumento *neutro* ou se sua essência é ser instrumento de classe e, logo, ideológico.

Ao fechar-se, na contemporaneidade, o debate epistemológico (apesar das críticas, prevalece a aliança entre a Ciência Positivista e a produção capitalista) e o debate ético (o que interessa é a produção e o consumo), e consequentemente engessar-se a subjetividade e recusar-se o envelhecimento, a dor e a morte, dimensões que só são verdadeiramente apreendidas por um esforço do pensamento e pela realização de um trabalho de luto essencial. Sem buscar dizer o indizível (reconhecendo-se sua existência), sem buscar simbolizar as perdas inerentes à vida, *o que resta não é resto* porque retorna ao jogo do consumo, da negação da velhice, da busca incessante por prazer, da recusa à morte, e solidifica um grande desmentido: sabemos que vamos envelhecer e morrer, mas mesmo assim seguimos vivendo sem refletir sobre isso, aplicando *botox* nas rugas da vida, desmentindo a passagem do tempo e nos afastando das questões essenciais da vida e do mundo. O desmentido se sustenta ou na tecnologia e suas retumbantes conquistas ou numa fé religiosa radical, as quais se ancoram predominantemente na dimensão imaginária, onde não há furo, tampouco elaboração simbólica.

Outra forma de desmentido da contemporaneidade é o “eu sei que essa mercadoria não vai resolver meus problemas, mas mesmo assim eu vou comprá-la, mesmo sem precisar, mesmo sem entender por quê”. A angústia emerge quando passado o efeito fetiche da mercadoria, que obturou por um período mais ou menos curto o mal-estar, ele ameaça retornar. Esse retorno, porém, não causa

¹² Logo no início de sua obra principal, Picketty enuncia sua tese central, sustentada por um amplo estudo: “Quando a taxa de remuneração do capital ultrapassa a taxa de crescimento da produção e da renda, como ocorreu no século XIX e parece provável que volte a ocorrer no século XXI, o capitalismo produz automaticamente desigualdades insustentáveis, arbitrárias, que ameaçam de maneira radical os valores de meritocracia sobre os quais se fundam nossas sociedades democráticas” (2014 [2013], p. 9).

um movimento desejante ou uma mobilização subjetiva, mas sim o reinício do mecanismo de desmentido, por meio de um processo que fecha o campo da angústia e do desejo e instaura a submissão a uma modalidade de gozo, o gozo do Mercado. O Sistema é retroalimentado e a máquina capitalista segue produzindo cada vez mais produtos e consumidores, sem que isso signifique avanços sociais¹³. Pelo contrário, vivenciamos um retrocesso na organização do trabalho, pois não apenas este deixou de ser um espaço central de construção social, mas a orientação dada pela lógica financeira torna-o ainda mais abstrato e distante daquilo que H. Arendt (2014 [1958]) conceituou como obra, por meio da qual o artífice contribui para a construção do mundo social. De uma forma estranha, não se trata de produzir melhor, tampouco de alcançar um estágio ético que integre ao social as diferenças subjetivas, mas sim de obter mais lucros acelerando-se o ciclo vital de produção e consumo. A sensação que se tem é de aceleração do tempo e de encurtamento da vida; apesar de durarmos mais, a vida passa mais rápido. Podemos pensar na alienação do mundo a qual Arendt (Ibid.) faz referência, esse afastamento das coisas da Terra que o encontro do ponto arquimediano¹⁴ acarreta. Sabemos explicar muitos fenômenos e principalmente produzir muitas coisas, mas nos sentimos absolutamente divorciados do mundo.

Resgatar as principais obras sobre a Cultura escritas por Freud é uma forma de buscar compreender o laço social na contemporaneidade. No nosso caso, a proposta é fazer isso re-pensando a relação dos sujeitos com o trabalhar. Como vimos na Introdução deste trabalho, Freud não teve no trabalho comum um tema caro ou constante de estudo, pelo contrário; porém, suas reflexões sobre a formação dos grupos humanos e sobre a sublimação abrem chaves de compreensão e/ou caminhos de indagação sobre a relação dos indivíduos com seu trabalhar neste início de século XXI. Certamente, as formas de organização do trabalho sofreram mudanças profundas ao longo do século XX, especialmente com a introdução do microcomputador nos mais diferentes tipos de atividade e depois com a chegada da telefonia celular e da internet. Uma análise que olhe para os trabalhadores não apenas como *homo oeconomicus*, utilitarista e defensor do progresso, mas também como sujeitos do inconsciente é importante para ampliar

¹³ Entendendo avanços sociais como possibilidade de reflexão cultural e, é claro, de uma vida digna conforme as declarações de Direitos Humanos redigidas ao longo do século XX.

¹⁴ Este ponto seria um ponto de percepção descolado do objeto, que teria sido alcançado pela ciência moderna a partir da Revolução Científica do século XVII. Segundo Arendt (2014 [1958]), o telescópio seria o instrumento emblemático dessa nova postura ao possibilitar uma perspectiva universal para a construção do conhecimento. Trata-se de não apenas substituir o geocentrismo pelo heliocentrismo, mas de poder ver que o sol é apenas uma pequena estrela no Universo.

a compreensão das “dores e delícias” do trabalho na contemporaneidade. A Psicodinâmica do Trabalho, ao analisar o trabalhar, leva em conta a perspectiva psicanalítica de sujeito, daí a fertilidade do diálogo aqui proposto.

2.1 TOTEM E TABU – SERIA O MERCADO O NOVO PAI?

Influenciado pelas obras de psicologia social de W. Wundt e de C. Jung, Freud adentra, com a escritura de *Totem e Tabu*, a questão da origem da vida social organizada, e mais especificamente a da fundação da Cultura ou ainda, conforme suas palavras, “trata da origem da religião e da moralidade” (Prefácio à Tradução Hebraica de *Totem e Tabu*). Conforme Assoun (2008), nessa obra, Freud retoma o tema pelo qual sempre fora apaixonado, a *Kultur*. *Totem e Tabu* teve um impacto profundo nas reflexões antropológicas no início do século XX ao propor, como ato fundador da Cultura, o assassinato do líder tirânico do pequeno grupo originário (chamado por Freud de “Horda Primordial” a partir da obra de Darwin). Após sua morte, esse líder tirânico é transformado em pai. Pai simbólico que representa e sustenta a lei social. Deste modo, a função paterna estaria na origem da organização sociocultural humana.

É importante indicar que ao erguer um mito moderno, Freud (1974 [1913]) devolve ao animal humano a possibilidade de narrar suas origens e de compreender sua história e sua forma de organizar-se socialmente, indo na contramão do desencantamento do mundo teorizado por Weber. Escrito por um cientista e pensador, mas antes de tudo por um psicanalista, o mito da Horda Primordial é marcado, em sua exegese, pela discussão sobre o assassinato do pai: fato histórico ou ato imaginário? Em ambos os casos, o efeito sobre nossa reflexão é semelhante, pois real ou imaginário, o assassinato do pai funda e estrutura uma ordem social caracterizada pelos tabus do parricídio e do incesto. A narrativa sobre um pai originário assassinado pelos seus filhos teria, portanto, uma função de mito ao preencher a lacuna acerca da origem da organização humana, possibilitando narrar um acontecimento fundador e estruturante (real ou não) ocorrido em tempos imemoriais, bem como seus desdobramentos na conformação da ordem social.

No capítulo I de sua obra, Freud examina o horror ao incesto partindo de uma comparação entre a vida mental de povos primitivos e a vida mental dos neuróticos. Na base dessa comparação está o pensamento freudiano, segundo o qual a ontogênese repete as etapas da evolução filogenética, ou seja, o indivíduo repetiria, no seu desenvolvimento individual, estágios do desenvolvimento da espécie humana. Nesse sentido, o neurótico seria um indivíduo que se aprisionou

a estágios de desenvolvimento anteriores, semelhantes ao de povos primitivos que ainda não teriam avançado nesse processo evolutivo: “Há homens vivendo em nossa época que, acreditamos, estão muito mais próximos do homem primitivo, muito mais do que nós, e a quem, portanto, consideramos como seus herdeiros e representantes diretos” (FREUD, 1913, p. 20).

Buscando compreender a proibição ao incesto, existente também entre os povos primitivos, e reconhecida por ele como fenômeno clínico universal, Freud se depara com o fenômeno do totemismo. O totem é o antepassado comum do clã ao qual cada membro deste deve respeitar e reverenciar. Usualmente, trata-se de um animal, podendo eventualmente ser um vegetal. Não se deve comê-lo ou destruí-lo, salvo em situações excepcionais, e existem festividades em sua homenagem. O posicionamento social de um indivíduo era, portanto, decorrente da sua vinculação a um clã totêmico específico. A característica do totemismo que, contudo, chama a atenção de Freud é a proibição de relacionar-se sexualmente com pessoas vinculadas ao mesmo totem, ou seja, a imposição da exogamia. Intrigado com o enigma da firme ligação entre totemismo e exogamia, Freud debruça-se sobre o tema chamando atenção para algumas circunstâncias:

- a desobediência à proibição do incesto era severamente punida;
- a punição ocorria independentemente de que houvesse gravidez;
- a proibição deixava uma linha de restrições na descendência materna ou paterna conforme o caso;
- todos que descendem do mesmo totem estavam impedidos de relacionar-se sexualmente.

O que chama a atenção de Freud (1913) nos complexos sistemas de casamento dos povos ditos primitivos é a grande sensibilidade ao tema do incesto e a necessidade de proibições mais severas do que na Europa do início do século XX. O psicanalista atribui isso a um maior grau de tentação dos povos primitivos em face do desejo incestuoso, o qual seria um perigo mais imediato para eles, uma vez que seria menos recalcado do que no “homem civilizado”. Deste modo, povos primitivos teriam regras mais severas de proibição ao incesto, pois estariam mais próximos psiquicamente do desejo do incesto do que povos civilizados, nos quais o desejo incestuoso estaria mais recalcado, mais esquecido e, portanto, menos acessível pelo pensamento consciente. Nesse sentido, a resistência da comunidade científica contemporânea de Freud ao papel do incesto nas neuroses, tal como formulado pelo psicanalista, seria decorrente do recalco desses desejos incestuosos. A ideia freudiana é que o neurótico manter-se-ia prisioneiro da

dinâmica incestuosa do romance familiar, não rompendo, em algum grau, com os desejos incestuosos presentes em sua infância e atravessando o complexo de Édipo de forma problemática. Com o desejo incestuoso mais presente, o ingresso na Cultura tornar-se-ia mais difícil para o sujeito.

Quanto ao termo tabu, Freud (1913) nos explica que essa palavra conjuga e amalgama o sagrado e o misterioso ou proibido, causando uma espécie de “temor sagrado” (FREUD, 1913, p. 38). Os tabus apresentam um aspecto de proteção, seja em defesa dos líderes, dos membros mais frágeis do grupo, em face dos perigos da vida, em relação aos atos centrais da vida social, servindo ainda como proteção diante da cólera divina ou também da gestante e de seu rebento; os tabus constituem, assim, um conjunto de regras sociais, verdadeiro cânon. Freud aponta que os membros de um povo respeitam os tabus sem compreender bem o porquê e aproxima-os do quadro sintomático da neurose obsessiva:

O ponto de concordância mais evidente e marcante entre as proibições obsessivas e os tabus é que essas proibições são igualmente destituídas de motivo, sendo do mesmo modo misteriosas em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível (FREUD, 1913, p. 46).

Além de aos tabus e às proibições obsessivas faltarem um motivo claro e de haver uma obediência causada por uma necessidade compulsiva interna, Freud (1913) acrescenta mais dois pontos em comum: o fácil deslocamento e o risco de contágio pelo toque do objeto/coisa tabu ou descumprimento da proibição; e a criação de um costume para a realização de atos cerimoniais. Outro ponto fundamental da neurose obsessiva que Freud (1913) relaciona aos tabus é a ambivalência afetiva, o que terá importância determinante no conflito psíquico do neurótico.

Deste modo, os desejos inconscientes identificados por Freud no complexo neurótico de seus pacientes, o desejo parricida e o desejo incestuoso, estariam na origem tanto da fixação dos tabus organizadores da vida social dos povos primitivos como dos sintomas obsessivos. Assim, seguindo a síntese de Koltai (2010), podemos dizer que os tabus nos povos primitivos teriam estrutura semelhante aos pensamentos e atos dos neuróticos obsessivos. Entre os primitivos, o transgressor era punido ou ele mesmo se punia. No caso do neurótico obsessivo moderno, a contenção do ato transgressor não decorreria de altruísmo, mas sim do temor da punição em consequência do desejo originariamente recalcado e do sentimento de culpa.

Nesse sentido, temer e adorar o tabu, desejar e afastar de si o objeto tabu, ansiá-lo e temê-lo expressariam a ambivalência em relação ao objeto do tabu, mas ao final prevaleceria o medo, culminando em regras sociais rigorosas, no

caso dos povos primitivos, e numa severa censura, no caso dos obsessivos. Nesse ponto do texto, Freud articula o totem e o tabu, abrindo espaço para elaborar o mito da Horda Primordial: “As mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto” (FREUD, 1913, p. 52).

Após investigar detidamente uma série de exemplos de tabus e de afirmar a importância do elemento erótico para a construção do social, em oposição à satisfação egoísta que afasta os animais humanos¹⁵, Freud associa neurose e fuga da realidade com afastamento da comunidade:

A natureza associal das neuroses tem sua origem genética em seu propósito mais fundamental, que é fugir de uma realidade insatisfatória para um mundo mais agradável da fantasia. O mundo real, que é assim evitado pelos neuróticos, acha-se sob a influência da sociedade humana e das instituições criadas por ela. Voltar às costas à realidade é, ao mesmo tempo, afastar-se da comunidade dos homens (FREUD, 1913, p. 96).

Freud (1913) prossegue fazendo um amplo debate com antropólogos e sociólogos de sua época em busca de um elo entre a exogamia e o tabu do incesto, concluindo de forma alinhada ao trabalho de Frazer (1910 apud Freud, 1913), o qual não apenas vincula a exogamia à proibição do incesto como afirma haver na humanidade uma propensão ao incesto, pois não se proíbe algo que não é desejado. Freud afirma então que “ao fim de nossa investigação, podemos apenas endossar a conclusão resignada de Frazer. Ignoramos a origem do horror ao incesto e nem mesmo podemos informar em que direção procurá-la” (1913, p. 152). É nesse ponto do texto que o psicanalista iniciará outra forma de solucionar essa questão: a construção de uma narrativa mítica. Afirma então que essa forma de solucionar sua indagação “é de um tipo inteiramente diferente de qualquer uma que até aqui consideramos e poderia ser descrita como ‘histórica’” (Ibid., p. 152). Trata-se, portanto, do mito da Horda Primordial.

Quanto ao termo Horda, Freud o encontra na obra de Darwin, que é textualmente citado em *Totem e Tabu*, e afirma que “se olharmos bastante para trás na corrente do tempo” (DARWIN, 1871 apud FREUD, 1913, p. 152) poderemos deduzir a partir dos “hábitos sociais do homem” que “o homem primevo vivia originalmente em pequenas comunidades, cada um com tantas esposas quantas podia sustentar e obter” (Ibid.). E, Darwin vai além, indicando que, como entre os gorilas, apenas um macho adulto estaria no grupo, de modo que os machos mais novos seriam expulsos e forçados a vaguearem até encontrarem uma com-

¹⁵ Ponto que será fundamental na Psicologia de Grupo escrita por Freud em 1921.

panheira e constituírem a própria horda. Nada impediria, porém, que, ao crescer, um macho mais novo disputasse o domínio das fêmeas e da pequena comunidade com o macho mais velho, e anteriormente mais forte, numa luta de morte.

Seguindo a construção de seu mito, Freud recorre também à análise das fobias infantis, as quais ele atribui ao medo que o menino sente do pai, citando o caso do pequeno Hans – e também o caso do pequeno Árpád, relatado por Ferenczi. Vivenciando seu complexo de Édipo, Hans disputa a atenção da mãe com o pai. Deseja, por isso, afastar o pai do leito materno, ao mesmo tempo em que o teme e dele gosta. Dividido, o pequeno menino encontraria uma solução para seu conflito com o pai deslocando o medo deste para um animal, no caso o cavalo. Freud afirma:

[Hans] encarava o pai como um competidor nos favores da mãe, para quem eram dirigidos os obscuros prenúncios de seus desejos sexuais nascentes. Desse modo, estava situado na atitude típica de uma criança do sexo masculino para com os pais a que demos o nome de “complexo de Édipo” e que em geral consideramos como o complexo nuclear das neuroses. O fato novo que aprendemos com a análise do “pequeno Hans” – fato com uma importante relação com o totemismo – foi que, em tais circunstâncias, as crianças deslocam alguns de seus sentimentos do pai para um animal (FREUD, 1913, p. 156).

É importante notar a ambivalência de Hans em relação ao seu pai, por quem nutria ódio devido à disputa pela mãe, mas também carinho. Conflito semelhante a esse estaria na raiz da constituição do sistema totêmico, no qual o totem será simultaneamente venerado e temido. Freud conclui que: se o animal totêmico é a figura do pai deslocada, o qual não se pode matar ou devorar; e se o tabu do incesto articula-se sob o totemismo, então as duas proibições que estruturam o totemismo, a saber, não matar o totem e não ter relações endogâmicas (incestuosas), são as mesmas do núcleo da trama edípica e da trama social. Édipo, ao matar Laio e desposar Jocasta, rompeu com essas leis e findou sua existência cego e destituído de suas posses, ou seja, findou sua vida castrado no real do corpo, vagando à deriva e excluído do corpo social. A Cultura, portanto, teria sua fundação relacionada à proibição da realização desses impulsos originários, de modo a conter a violência e a sexualidade desenfreada, organizando a vida pulsional dos animais humanos e propiciando a organização social, o trabalho e a construção cultural. O totem e o tabu seriam os primeiros símbolos organizadores da vida social fora do império da força.

O texto freudiano vai apresentando os elementos constituintes do mito originário da Horda Primordial num exercício que faz encontrar no núcleo das neuroses a mesma estrutura de base deste mito:

Se o animal totêmico é o pai, então as duas primeiras ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmagô – não matar o totem e não ter relações sexuais com membros do mesmo clã totêmico, os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. Se essa equação for algo mais que um enganador truque de sorte, deverá capacitar-nos a lançar luz sobre a origem do totemismo num passado inconcebivelmente remoto (FREUD, 1913, p. 159).

Em seguida, Freud insere no ensaio a questão do banquete totêmico. A partir do trabalho do intelectual William Robertson Smith intitulado *Religião dos Semitas*, de 1889, o psicanalista desvela a primordialidade dos sacrifícios no altar, relacionando-os com o significado profundo da comensalidade. Fazer a refeição junto a outro ser humano significa, desde tempos imemoriais, forjar um laço de companheirismo, mesmo que esse laço durasse apenas o tempo da digestão dos alimentos, sendo necessária uma nova refeição para renovar e reforçar o vínculo. Daí deduz-se a própria frequência e repetição dos rituais de sacrifício, mas também da refeição conjunta em família, entre amigos e a própria periodicidade dos festejos e rituais sociais, usualmente marcados por refeições coletivas, pratos típicos etc.

O banquete totêmico teria, portanto, um significado social relevante, sendo “uma ocasião em que os indivíduos passavam alegremente por cima dos seus próprios interesses e acentuavam a dependência mútua existente entre eles e o seu deus” (FREUD, 1913, p. 161). Esse compartilhamento da refeição entre os membros de um clã e o seu deus trazia a “convicção que eram feitos de uma só substância” (FREUD, 1913, p. 162). A refeição totêmica era um acontecimento especial, pois significava ruptura com a norma de inviolabilidade do animal totêmico, possibilitando descumprir a interdição de comê-lo. Era, porém, um acontecimento coletivo que significava uma renovação das relações com o totem e da unidade do clã perante o totem, cumprindo uma função essencial nas religiões totêmicas para o enlaçamento social e a manutenção da organização do grupo.

Articulando o totemismo com a refeição totêmica e com a horda primordial darwiniana, sob a luz interpretativa da Psicanálise, a partir do evidenciado em sua clínica, Freud então propõe “uma compreensão mais profunda – um vislumbre de uma hipótese que pode parecer fantástica, mas que oferece a vantagem de estabelecer uma correlação insuspeita entre grupos de fenômenos que até aqui estiveram desligados” (FREUD, 1913, p. 169). Ele se indaga então sobre a passagem da Horda Primordial, conforme imaginada por Darwin, na qual um macho domina todas as fêmeas e exclui os machos mais jovens até que seja morto e

substituído, para um Clã totêmico no qual todos os membros estão submetidos às regras totêmicas e ao tabu do incesto. A belíssima cena erguida por Freud com talento homérico é justamente a passagem do reino da violência e da tirania do UM para a comunidade de iguais (irmãos) sob uma Lei organizadora. O que *Totem e Tabu* coloca em cena é efetivamente o nascimento da Cultura e a prevalência das leis sobre os atos violentos. Assim, no genial *era uma vez* freudiano afirma-se que:

[...] precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos. Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também (FREUD, 1913, p. 171).

O assassinato do chefe tirânico da Horda, seguido do banquete totêmico, une os irmãos que agora reconhecem a necessidade de um *pai*, pois a não existência de um limite, isto é, de uma norma coletiva, significaria a instituição do assassinato como forma de sucessão e tomada do poder. A culpa sentida pelos que agora se reconhecem irmãos pode estar relacionada ao próprio fracasso da empreitada, pois nenhum deles pôde aceder ao poder que o antigo tirano detinha, tendo que abrir mão do lugar desejado. Os irmãos, assim, precisam reconhecer o pai morto como fonte primordial da lei, a qual limita seus desejos mais fortes de domínio e de gozo sexual e que é simbolizada pelo totem. Como afirma Freud, é após ser morto que o chefe do bando se torna pai, enquanto símbolo da lei e objeto totemizado. O totem encarna, portanto, essa força da lei num pacto de ordem e paz:

O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este lhes prometia tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real (FREUD, 1913, p. 173).

Assim, após a morte do pai real (o chefe da Horda), poderoso e tirânico, instaurava-se um sistema totêmico no qual se celebrava um pacto entre os irmãos perante esse novo pai eleito e simbolizado pelo totem. Segundo Koltai (2010), o mito da Horda Primordial representa o nascimento da metapsicologia social freudiana e tem como base os seguintes pontos:

- O crime (parricídio) como ato fundador da cultura.
- O crime como origem de uma lei que limitasse as possibilidades de gozo.
- O pai só existe após ser morto.

- O assassinato do pai traz a possibilidade sempre presente do assassinato. A civilização se inicia pelo crime e se perpetua com a possibilidade do crime sempre presente (KOLTAI, 2010, p. 49).

O trabalho de Lévi-Strauss (2003 [1958]), por sua vez, teve importância capital ao indicar a existência de estruturas elementares de parentesco que, antes de qualquer coisa, organizam as trocas de mulheres entre diferentes famílias/clãs. Além dessas trocas, ele postula outras duas modalidades: as trocas econômicas e as trocas de mensagens; todas como trocas comunicacionais.¹⁶ O Complexo de Édipo seria, portanto, uma função simbólica estruturante da *Kultur* e não um fato meramente biológico:

[...] para Lévi-Strauss a proibição do incesto deixa de ser mera consequência do ‘horror ao incesto’ para se tornar uma função simbólica, entendida como lei de organização inconsciente das sociedades humanas. E é aí que Lacan vai se ancorar, visto que tal leitura lhe permite fazer com que o complexo de Édipo deixe de fazer parte de um universal biológico para passar a fazer parte de um universal simbólico. Sua própria leitura de *Totem e Tabu* traz essa marca, visto que o assassinato do pai passa a ser lido por Lacan de forma simbólica, como invenção da origem da lei e da civilização. É aí que reside o grande encontro desses dois autores, que não só concordam quanto à universalidade da função simbólica como entendem que o que é universal é a função, e não seu conteúdo (KOLTAI, 2010, p. 63).

Sem o surgimento de uma ordem simbólica não haveria como constituir subjetivamente e socialmente o assassinato do pai primordial. Sua morte seria apenas mais um ato de violência, fora do campo da linguagem, e uma nova luta violenta pelo domínio da horda se iniciaria num tempo pré-histórico. O sentimento de culpa que toma os assassinos, reconhecendo o chefe da Horda primordial como pai, imediatamente após o assassinato, e a consequente instauração de uma lei, só podem ter adquirido consistência por meio do recurso à função simbólica, por meio da linguagem humana, mesmo que se possa imaginar uma vivência afetiva original difusa dessa culpa, possivelmente pelo espelhamento em duplo com o pai primordial. O pai morto torna-se então mais poderoso do

¹⁶ A partir do modelo da Linguística Estrutural, Lévi-Strauss constrói o modelo da Antropologia Estrutural definindo três campos de trocas como formas de comunicação: “Sem reduzir a sociedade ou a cultura à língua, podemos estimular esta ‘revolução copernicana’, que consistirá em interpretar a sociedade, no seu todo, em função de uma teoria da comunicação. Já agora esta tentativa é possível em três níveis; pois as regras de parentesco e matrimônio servem para assegurar a comunicação de mulheres entre grupos, como as regras econômicas garantem a comunicação de bens e serviços, e as regras linguísticas, a comunicação de mensagens” (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1958], p. 103).

que era quando vivo, no seio de uma comunidade marcada pela linguagem. O totemismo, e depois a religião, são formas simbólicas de representação desse pai morto e da lei que é instaurada sob sua imagem e sua força. Essa lei caracteriza uma ordenação do mundo, encaminhando as pulsões de forma a preservar a vida individual e coletiva, mas com base no recalque dos aspectos mais violentos e desorganizadores das pulsões.

Posteriormente, o saber científico e seus desdobramentos disciplinares e técnicos assumiriam esse lugar de enunciação de verdades simbólicas, como “chefe da Horda”, como Outro (“Autre”) na grafia lacaniana; porém, o saber científico aliado à tecnologia assumiu, especialmente a partir do século XIX e muito aceleradamente após 1950, uma capacidade de intervenção muito maior sobre o real. A fusão entre ciência e técnica, que inclusive adentra o campo do Direito como Ciência Social, tem como consequência um esvaziamento do debate epistêmico e ético, que estavam presentes na elaboração da questão do pai, uma vez que a verdade positivista exclui a polissemia dos significantes e aponta para um caminho finalístico dirigido para as aplicações práticas do conhecimento técnico. É como se a moral tivesse se reduzido às formas corretas de uso da tecnologia, no sentido do melhor desempenho produtivo e financeiro. Talvez por isso, o cientificismo e a tecnocracia que se instalaram estejam levando o animal humano para um mundo de grande produtividade, porém de menor simbolismo e menor capacidade de reflexão ética, na medida em que a onda quantificadora julga que as quantidades (indicadores estatísticos e financeiros) são mais importantes que as qualidades (aspectos epistêmicos e éticos) num mundo social teleologicamente determinado. Habermas é um dos pensadores que mais refletiu sobre esse tema, apontando como o progresso técnico e científico se aliou à produtividade, substituindo ou reduzindo a força dos processos comunicacionais:

[...] assim se configura uma perspectiva segundo a qual a evolução do sistema social *parece* ser determinada pela lógica do progresso técnico e científico. A legalidade imanente desse progresso parece produzir uma pressão objetiva que tem de ser obedecida por uma política orientada à satisfação de necessidades funcionais. Quando, no entanto, essa aparência se impõe de modo efetivo, a recomendação propagandística sobre o papel da técnica e da ciência pode esclarecer e legitimar por que o processo de formação democrática da vontade perdeu nas sociedades modernas sua função perante questões práticas e ‘deve’ ser substituído por decisões plebiscitárias acerca da composição *pessoal* do conjunto de administradores. Essa tese da tecnocracia foi desenvolvida em diferentes versões no âmbito científico. Muito mais importante me parece ser que essa tese tenha também conseguido penetrar como base ideológica na consciência da massa populacional e desenvolver força legitimadora. A operação peculiar dessa ideologia consiste em ter dissociado a autocompreensão da sociedade dos sistemas de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbólica-

mente mediada, substituindo-os por um modelo científico. Na mesma medida, assume o lugar da autocompreensão culturalmente determinada de um mundo da vida social a autorreificação dos homens sob categorias da ação racional com respeito a fins e do comportamento adaptativo (HABERMAS, 2014 [1968]).

Podemos indagar se uma sociedade marcada pelo individualismo e pelo utilitarismo, pela convocação ao prazer e ao lazer máximos, com uma desvalorização da ação coletiva e uma fragmentação dos coletivos sociais, de certa forma caracterizada pelo espetáculo, que acirra o imaginário de totalidade e de imortalidade (ou pelo menos de juventude até a morte), seria capaz de verdadeiramente estimular ou favorecer o laço social? Nesse sentido, a partir da narração do mito originário construído por Freud, podemos tentar atualizar as consequências extraídas desse mito pelo psicanalista, indagando acerca do sujeito contemporâneo: seria ele estruturalmente diferente do sujeito moderno que habitava a Viena *fin du siècle*? Estaria ele submetido a outra lei (des)-organizadora? Se por um lado a Ciência vive seu ápice em termos de capacidade de gerar tecnologias – apesar da crítica epistemológica ao positivismo lógico –, por outro, há um retorno dos fundamentalismos religiosos e políticos como que clamando por leis mais severas e *monossêmicas*, recusando assim a pluralidade cultural e o discurso do outro: como lidar com isso? E, no campo do trabalho, essencial à nossa sobrevivência, onde se nota que o avanço tecnicista relegou ao segundo plano a dimensão ética¹⁷ e relacional, o que encontramos? Não seria uma orientação utilitarista, pragmática e quantitativa que retira do trabalhador a possibilidade de emergir como sujeito criativo no seu trabalho? É possível dizer, indo além, que o Mercado, alicerçado na Ciência positivista e nas tecnologias desenvolvidas a partir desta, assumiu o lugar do Pai no discurso ocidental? Um Pai que ordena o consumo, que ordena a competição e ama os vencedores, incitando aos prazeres cada vez mais intensos, mas também à novas formas de servidão? Se o Mercado ocupa o lugar vazio do Pai morto, como esperar fraternidade se não se trata mais de formar um coletivo de pares que limitam sua vontade de poder em nome da paz e da convivência na cidade, mas de pares dos quais se espera (o Mercado espera e, dependendo do contexto, ele ordena) que cada um obtenha o máximo de produtividade e de prazer individuais? Se a competição é estimulada e racionalizada ao ponto da desonestidade e da indiferença pelo outro, podemos pensar que sob a máscara da produtividade e da conquista de conforto, estamos construindo um novo *ethos*, no qual o laço social é modificado sob a ideia da meritocracia? E nas

¹⁷ Diante dos inúmeros escândalos de corrupção e fraude no mundo corporativo, forte legislação anticorrupção tem sido aprovada nos países ocidentais. A questão é se essa lei tem eficácia simbólica em face dos imperativos de produção máxima e de consumo incessante que parecem guiar a nossa Cultura e que acabam ensejando os desvios e fraudes?

empresas, que são o principal sustentáculo econômico da sociedade contemporânea, como essas mudanças se refletem na organização dos grupos de trabalho? Certamente, a Psicodinâmica do Trabalho vem trazendo inúmeras contribuições para se responder a essas questões como veremos mais à frente.

2.2 A PSICOLOGIA DOS GRUPOS FREUDIANA E A PSICODINÂMICA DO TRABALHO

O objetivo desta seção é, a partir de uma releitura do texto de Freud intitulado *Psicologia dos Grupos e Análise do Eu*, de 1921, confrontá-lo com a perspectiva dejouriana da constituição e organização dos coletivos de trabalho. É importante indicar que Christophe Dejours é um psicanalista que vem discutindo longamente a dinâmica psíquica dos trabalhadores na contemporaneidade, chamando a atenção para a importância dos grupos de trabalhadores, aos quais ele se refere como “coletivos de trabalho”. Segundo Dejours (2012b), Freud buscou estabelecer “uma teoria do que proporciona a ligação” entre os componentes de um grupo; diferentemente, Dejours buscou “compreender o que dissolve essas ligações entre os componentes de uma massa organizada” (DEJOURS, 2012b, p.57). Nesse processo, Dejours chegou a conclusões que aprofundam o pensamento freudiano acerca da constituição e manutenção dos agrupamentos humanos, especialmente em relação aos grupos articulados para o trabalho e para a produção, nos quais a cooperação é essencial para a realização das atividades.

Freud (1921) abre seu estudo *Psicologia das Massas e Análise do Eu* com um parágrafo que ficou célebre, no qual ele afirma que a psicologia individual é, “desde o princípio, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, ao mesmo tempo, também psicologia social” (FREUD, 1921, p. 91). Sobre isso, Enriquez (1983) comenta: “o livro começa com uma bomba: o questionamento da oposição entre psicologia individual e psicologia social” (ENRIQUEZ, 1983, p. 47). Freud afirma, então, que as relações dos indivíduos com os outros apenas em raríssimas situações podem ser desprezadas pela psicologia individual. Ao longo do livro, surge como questão a ordem de precedência entre a psicologia individual e a de grupo. O que vem primeiro? Na realidade, parece-nos que uma não pode existir sem a outra na medida em que os indivíduos se constituem no *socius*, não existindo, portanto, precedência, mas incessante dialética entre o sujeito e o outro no âmbito da Cultura.

Em seguida, o fundador da psicanálise distingue “atos mentais sociais” de “atos mentais narcisistas”, afirmando, porém, que “o contraste entre atos mentais sociais e narcisistas incide assim inteiramente dentro do domínio da psicologia individual, não sendo adequado para diferenciá-la de uma psicologia social ou de

grupo” (FREUD, 1921, p. 92). Essa distinção, portanto, pode existir em relação às perspectivas de um indivíduo, mas não como elemento de diferenciação entre uma psicologia individual e uma psicologia social.

O indivíduo, segundo Freud, nas suas relações com os pais, irmãos, pessoa amada, amigos, médico “cai sob a influência de apenas uma só pessoa ou de um número bastante reduzido de pessoas, cada uma das quais se torna enormemente importante para ele” (Ibid., p. 92). E, em seguida, afirma que quando se fala de psicologia social ou de grupo trata-se “do influenciamento de um indivíduo por um grande número de pessoas simultaneamente” (Ibid., p. 92).

A psicologia de grupo estaria interessada, portanto, pelo indivíduo como membro de um grande grupo (nação, grupo étnico, grupo profissional, membro de uma instituição ou membro de uma multidão que se organizou para um determinado objetivo). A explicação então existente para esses fenômenos estaria, segundo as leituras empreendidas por Freud, em um instinto especial chamado de instinto social, *group mind* ou *herd instinct*. O psicanalista opõe-se, porém, a ideia existente de que o tamanho do grupo, o grande número de pessoas, seja a causa desse impulso gregário, e propõe que “o instinto social talvez não seja um instinto primitivo, insuscetível de dissociação, e que seja possível descobrir os primórdios de sua evolução num círculo mais estreito, tal como o da família” (Ibid, p. 92). Desse modo, Freud retira do plano biológico o impulso à vida social em grandes grupos, atrelando esse suposto instinto social ao processo humano de socialização, especificamente a socialização primária no seio da família de origem.

Parece-nos, assim, que o objetivo primordial da introdução do texto freudiano é o de aproximar a psicologia individual e a psicologia de grupo, pois não há sujeito fora das relações sociais, e também afirmar que os grupos não se formariam apenas pela força de um suposto instinto gregário que ligaria os sujeitos. Deveria haver, assim, uma outra força criando a ligação social, a qual Freud está firmemente disposto a investigar.

Inicialmente, Freud busca circunscrever o campo de estudos sobre a psicologia dos grupos a partir do trabalho de Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules* (de 1895), o qual será ostensivamente citado. A questão que o norteia é a seguinte: se a Psicanálise pudesse explorar profundamente a psique de um indivíduo, como ela explicaria o fato surpreendente de que:

[...] sob certa condição, esse indivíduo, a quem [a Psicanálise] havia chegado a compreender em profundidade, pensou, sentiu e agiu de maneira inteiramente diferente daquela que seria esperada. Essa condição é a sua inclusão numa reunião de pessoas que adquiriu a característica de “grupo psicológico” (FREUD, 1921, p. 95).

As questões que surgem a partir disso são: o que é um grupo? Como ele adquire força para influenciar o indivíduo? O que acontece com a mente de um indivíduo quando está em um grupo? Freud decide iniciar sua reflexão por essa terceira questão. Nesse ponto, começa a citar a obra de Le Bon e, dentro dela, destaca o conceito de “mente coletiva”, que seria uma mente grupal a qual faz o indivíduo pensar e/ou sentir de forma muito diferente daquela que seria o seu padrão quando agindo sozinho. Diz Le Bon, “o grupo psicológico é um ser provisório, formado por elementos heterogêneos que por um momento se combinam, exatamente como as células que constituem um corpo vivo” (citado por FREUD, 1921, p. 96)

Freud em seguida se indaga sobre qual seria o *elo* que uniria os indivíduos em um grupo. Retoma, porém, as citações do livro de Le Bon tendo como norte a busca da explicação sobre como ocorrem as alterações no indivíduo ao fazer parte de um grupo. A interrogação acerca da causa da ligação entre os indivíduos membros de um grupo perpassa todo o livro de Freud, e frisamos que é, em boa medida, em relação à resposta freudiana a essa questão que Dejours (2012) proporá uma reflexão, pois para o criador da Psicodinâmica do Trabalho não caberá à libido, na tarefa de estruturação e de manutenção dos grupos organizados (e especificamente de trabalhadores), o papel de “princípio de coesão único” (Ibid., p. 72), que lhe atribuiu Freud na formação dos grupos, principalmente no que diz respeito à continuidade temporal dos grupos organizados. Dejours vai enfatizar justamente a distinção entre massas naturais e grupos organizados para argumentar que os grupos organizados se estruturam e, principalmente continuam a existir, de forma bem distinta. Para este psicanalista, Freud, ao buscar um mesmo princípio de coesão para ambos os tipos de grupo, deixou de lado aspectos importantes desta distinção:

Ao se admitir que Freud reconheceu de fato a distinção entre a massa natural ou não organizada e a massa artificial ou organizada, a clínica do trabalho sugere acentuar esta distinção e não criar eufemismos, como ele propõe, na intenção de reuni-los sob um princípio de coesão único: a libido (DEJOURS, 2012b, p. 72).

Seguindo a leitura de Freud (1921), ele sublinha que Le Bon menciona a relevância do inconsciente. “Esse substrato inconsciente criado na mente consiste nas inúmeras características comuns, transmitidas de geração em geração, que consistem o gênio de uma raça” e que emergem no grupo. Freud afirma então que para Le Bon, os traços da singularidade seriam apagados em nome de um inconsciente racial que emergiria. Os indivíduos em grupo, deste modo, apresentariam um caráter médio, mas também novas características. Segundo Le Bon, essas novas características emergiriam por três motivos diferentes:

- Um ‘sentimento de poder invencível,’ devido ao tamanho do grupo; Freud sobre isso pontua que haveria uma suspensão parcial do recalque – e afirma ainda que a angústia social é a essência do que é chamado consciência moral (FREUD, 1921, p. 98). Isso é importante porque para viver em grupo é fundamental refrear os desejos e, nesse processo, a angústia social teria um papel fundamental; mas, justamente, ela deixaria de operar nos fenômenos de massa: não se deve bater em alguém, mesmo quando se deseja, ou mesmo quando se tem um motivo para sentir raiva do outro, porque isso vai ser mal recebido pela coletividade que preza o respeito à integridade física das pessoas e deseja a solução pacífica das discórdias. Quando, porém, um grupo enfurecido comete um linchamento, os componentes do grupo estão, de saída, absolvidos pelo fato de estarem em um grupo no qual a censura foi reduzida, e a angústia social se esvaziou naquele momento, favorecendo a “justiça pelas próprias mãos”.
- O segundo motivo seria o ‘contágio’ – que deve ser classificado entre os fenômenos de ordem hipnótica. “Num grupo, todo sentimento e todo ato são contagiosos, e contagiosos em tal grau, que o indivíduo prontamente sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo”¹⁸. Le Bon afirma que esse sacrifício é contrário à natureza humana (Apud FREUD, 1921, p. 98).
- O terceiro fator seria a ‘sugestionabilidade’, sendo esta o traço mais marcante da mente grupal, capaz de determinar no indivíduo características completamente distintas daquelas apresentadas por ele quando isolado. Le Bon associa essa sugestionabilidade à hipnose, e diz que, no caso dos grupos, a força da sugestão seria ainda maior porque “sendo a sugestão a mesma para todos os indivíduos do grupo, ela ganha força pela reciprocidade” (Ibid., p. 99). Segundo Le Bon, o indivíduo se transformaria num autômato ao estar em um grupo. Esse estado se evidenciaria pela baixa capacidade de crítica e pela total sujeição do indivíduo à mente grupal.

Freud então aponta que, no modelo explicativo de Le Bon, que recorre à hipnose, falta evidenciar quem ou o quê no grupo faz o papel do hipnotizador. Se o ‘contágio’ ocorre de membro a membro do grupo, o que ou quem causa a fascinação hipnótica? Outras características do grupo seriam ainda a perda da faculdade crítica; o pensamento por imagens; a intensidade e simplicidade dos

¹⁸ Pensamos que numa sociedade altamente individualista, esta disponibilidade para sacrificar o interesse individual pelo interesse coletivo encontra-se bastante reduzida. Certamente, uma cota de sacrifício ao social é necessária, mas parece-nos que atualmente essa cota foi reduzida de forma drástica pela forma como o trabalho, a economia e o serviço público vêm sendo reestruturados.

sentimentos do grupo, sentimentos grupais que não conhecem a dúvida ou a incerteza¹⁹. O fenômeno grupal implicaria, portanto, uma regressão.

Em trecho que considero importantíssimo, o psicanalista vienense afirma que o grupo “quer ser dirigido, oprimido e temer seus senhores. É conservador e tem profunda aversão por todas as inovações e progressos” (FREUD, 1921, p. 102). Essa orientação freudiana é importante, porque nos remete aos horrores que um grupo é capaz de perpetrar seguindo, por exemplo, um líder paranoico. É também fundamental ao indicar como os animais humanos parecem preferir o lugar de seguidor, de liderado, e não o de criador e responsável pelo próprio caminho na vida. Precisamos reconhecer que entre ser seguidor e ser subser-viente (estando à mercê do amor ao líder) a diferença pode ser nula. Importante também é a perspectiva de que os fenômenos de massa seriam conservadores. Se pensarmos sobre como os movimentos que lutam pelo reconhecimento de direitos às minorias são rechaçados de forma violenta por grupos incapazes de reflexão, a passagem freudiana ganha ainda mais atualidade.

Na medida em que o grupo extrai do indivíduo comportamentos diferentes daqueles para os quais estaria inclinado na sua conduta individual, os indivíduos podem, em grupo, “na sua conduta ética elevar-se muito acima da sua conduta individual, quanto cair muito abaixo dela” (FREUD, 1921, p. 103). Esse ponto é enigmático e surpreendente, pois Freud vinha argumentando sobre a regressão que ocorre em grupo, e a tendência dos membros de uma massa natural a atos menos valorizados socialmente e até rejeitados pela cultura; assim, pensar que os grupos também podem levar à realização de atos eticamente elevados gera uma questão sobre qual seria a diferença entre os diferentes grupos para que isso pudesse ocorrer. Essa é uma das lacunas que Dejours (2012) vai apontar no texto freudiano:

Não apenas Freud deixa de comentar essa contradição como, acerca da moralização do indivíduo pela massa, não será mais questão no texto, assim como do desempenho sob influência da sugestão. [...]. Qualquer que seja o tratamento reservado ao poder

¹⁹ O editor remete o leitor aqui ao Terceiro ensaio de *Totem e Tabu*, em páginas nas quais Freud afirma que “os neuróticos vivem num mundo a parte onde somente a moeda neurótica é moeda corrente, são afetados apenas pelo que é pensado com intensidade e imaginado com emoção, ao passo que a concordância com a realidade externa não tem importância” (FREUD, 1913, p. 109) – porém, a descrição do grupo que é apresentada com base no trabalho de Le Bon parece-me remeter à paranoia, com o Inconsciente “a céu aberto”: por um lado, estar em grupo favoreceria uma desinibição irrefletida, por outro lado, para estar em grupo é necessário inibir a finalidade sexual das pulsões. A neurose também desconsidera a realidade, mas mantendo-se no campo do imaginário e da inibição dos atos. A massa passa ao ato, libertando-se de questionamentos e dúvidas.

moralizador da massa, parece – tal como admitem os principais exegetas de *Psicologia das Massas* [...] – que Freud não dá grande crédito moral às obras humanas (DEJOURS, 2012, p. 54).

Continuando a leitura de Le Bon, surge no texto freudiano a afirmativa de que o grupo almeja ilusões e, desse modo, como nas neuroses, prevalece a fantasia e a ilusão por um desejo irrealizado: “tal como nos sonhos e na hipnose, nas operações mentais de um grupo a função de verificação da realidade das coisas cai para o segundo plano, em comparação com a força dos impulsos plenos de desejo [...]” (FREUD, 1921, p. 104). Pode-se concluir que os grupos não querem a verdade, mas sim a satisfação dos impulsos ou, pelo menos, a crença imaginária de que os impulsos serão satisfeitos.

Freud afirma que Le Bon é menos exaustivo a respeito do papel dos líderes no grupo e considera que “um grupo é um rebanho obediente, que nunca poderia viver sem um senhor. Possui tal anseio de obediência, que se submete instintivamente a qualquer um que se indique a si próprio como chefe” (Ibid., p. 105). Ao listar as características do líder, ele afirma que o líder:

- deve ser fascinado por uma intensa fé a fim de despertar a fé nos membros do grupo;
- deve possuir vontade forte e imponente, de modo que o grupo, o qual não tem vontade própria, possa aceitar a influência do líder;
- tem de se fazer notar por ideias nas quais acredita fanaticamente;
- deve ter um poder misterioso e irresistível que chama ‘prestígio’; o prestígio despertaria algo como a fascinação na hipnose e paralisaria todas as nossas faculdades críticas. A manutenção do prestígio dependeria, porém, do sucesso da liderança nas atividades desenvolvidas.

Freud vai buscar, então, outras descrições da vida mental dos grupos e afirma que a descrição dos grupos por Le Bon, apesar de útil por trazer a noção de inconsciente e a comparação com a vida mental dos povos primitivos, não trouxe nada de novo. Diz que as duas teses principais de Le Bon, a inibição coletiva do funcionamento intelectual e a elevação da afetividade nos grupos, já haviam sido formuladas antes dele por Sighele. Sublinha, porém, que apesar da relevância desses autores e de seus trabalhos, outras visões da mente grupal são possíveis.

O pai da Psicanálise afirma que os grupos podem alcançar alto grau de desprendimento e devoção, e, por meio do *entusiasmo*, realizar feitos esplêndidos. Ele acredita, porém, que o trabalho intelectual e as grandes decisões do

pensamento são individuais. A mente grupal seria, todavia, capaz de criações como se vê no folclore, nas canções populares etc. “Quanto o pensador ou o escritor [esse que trabalha sozinho], individualmente, deve ao estímulo do grupo em que vive, e se eles não fazem mais do que aperfeiçoar um trabalho mental em que os outros tiveram parte simultânea” (FREUD, 1921, p. 108). Deste modo, o psicanalista parece enlaçar a produção intelectual individual ao Outro, não apenas como causa, mas como coautoria, pois um autor não escreve no vácuo, não escreve do nada para o nada, mas para possíveis leitores, para um grupo social, no qual está inserido e, com o qual, em maior ou menor grau, dialoga e interage.

Diante dessas contradições (diminuição/perda da capacidade de pensar X gênio criativo grupal // domínio do afeto e da ilusão X elevação moral-entusiasmo), Freud diz que talvez a pesquisa sobre grupos estivesse fadada a um desfecho infrutífero, isto é, inconclusivo. Afirmo, contudo, que existem diferentes tipos de grupo e que “as assertivas de Sighele, Le Bon e outros referem-se a grupos de caráter efêmero, os quais algum interesse passageiro apressadamente aglomerou a partir de diversos tipos de indivíduos”. Freud então vai mencionar os grupos efêmeros cujo protótipo seriam os grupos revolucionários, e os grupos ou associações estáveis em que a humanidade passa a sua vida e que se acham corporificados nas instituições da sociedade (cf. FREUD, 1921, p. 108).

Nesse ponto de sua obra, Freud recorre a um outro autor: McDougall, autor do livro *The Group Mind* escrito em 1920. Esse autor também divide os grupos, pois percebe a existência de funcionamentos distintos e contraditórios conforme o tipo de grupo. O primeiro tipo que McDougall distingue é o que não possui organização: é a multidão. Ele explica, porém, a passagem de uma multidão a um grupo:

Antes que os membros de uma multidão ocasional de pessoas possam constituir algo semelhante a um grupo no sentido psicológico, uma condição tem de ser satisfeita: esses indivíduos devem ter algo em comum uns com os outros, um interesse comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra, certo grau de influência recíproca (FREUD, 1921, p. 109).

Segundo McDougall (apud FREUD, 1921, p. 109) o resultado proeminente da formação do grupo é a “exaltação ou intensificação da emoção”. Ele invoca o contágio sob o nome de “princípio da indução direta da emoção por via da reação simpática primitiva” (Ibid) – “o indivíduo perde o seu poder de crítica e deixa-se deslizar para a mesma emoção”, para a “harmonização com a maioria”, e “quanto mais grosseiros e simples mais propensos a essa propagação” (Ibid., p. 110).

Freud aponta que, nesse momento, o grupo toma, para o indivíduo, o lugar da sociedade, que é a detentora da autoridade e fonte das leis. O grupo assume esse lugar de autoridade, e o indivíduo o teme, devendo obedecer a essa nova autoridade que o grupo adquire. O juízo de McDougall acerca dos grupos não organizados assemelha-se ao de Le Bon. O grupo torna-se emocional, impulsivo, violento, inconstante, contraditório, extremado em suas ações e altamente sugestível, incapaz de análises e elaborações que não sejam as mais simples, como, por exemplo, em um linchamento em praça pública. A comparação que McDougall empreende é com a criança indisciplinada ou com o selvagem passional e desassistido. Nessa criança ou no selvagem, o recalque não operou de forma eficaz, e o grupo não organizado teria essa característica de suspensão do recalque.

A seguir, Freud resume as características do grupo organizado segundo McDougall. Segundo o psicanalista, este autor enumera cinco condições principais para a elevação da vida mental coletiva (cf. FREUD, 1921, p. 111):

- continuidade (material ou formal) da existência do grupo;
- cada membro do grupo deve ter uma ideia definida do que seja o grupo e, a partir disso, desenvolver uma relação emocional com o grupo como um todo;
- o grupo deve interagir com outros grupos semelhantes, talvez com rivalidade;
- o grupo deve possuir tradições, costumes e hábitos²⁰;
- o grupo deve ter uma estrutura definida com especialização e diferenciação de funções de seus membros.

Nesse caso, as tarefas intelectuais e/ou decisórias ficam restritas a uma parte do grupo, o que evidencia diferenciações de níveis hierárquicos e/ou de complexidade das tarefas a serem executadas entre os membros do grupo. Freud fecha esse capítulo com a seguinte passagem:

O problema consiste em saber como conseguir para o grupo exatamente aqueles aspectos que eram característicos do indivíduo e nele se extinguiram pela formação do grupo, pois o indivíduo fora do grupo possuía sua continuidade, sua autoconsciência, suas tradições e seus costumes, suas próprias funções e posições, e mantinha-se apartado de seus rivais [...] devido a sua entrada no grupo não organizado ele perde essa distintividade por certo tempo. Se assim reconhecemos que o objetivo é aparelhar o

²⁰ O que remete ao conceito de Cultura Organizacional nas teorias da Administração. Segundo Freitas (2007), os elementos da Cultura Organizacional são: valores; crenças e pressupostos; ritos, rituais e cerimônias; sagas e heróis; estórias; tabus; e normas.

grupo com os atributos do indivíduo lembremo-nos de uma observação valiosa de Trotter [...] a tendência para a formação de grupos é, biologicamente, uma continuação do caráter multicelular dos organismos superiores (FREUD, 1921, p. 112).

Deste modo, Freud aproxima a estrutura e o funcionamento de um grupo ao de um indivíduo, o que representa um risco para a análise dos grupos, pois uma coisa é afirmar que não existe uma separação entre psicologia individual e psicologia de grupo no sentido de que os indivíduos não existem à margem dos grupos sociais, outra coisa é comparar a estrutura do aparelho psíquico dos sujeitos, tal como proposta pela Psicanálise, com a estrutura dos grupos organizados. Mesmo que se possa compreender a existência de uma função supereuica no funcionamento de um grupo, certamente os modos de controle e interferência dessa instância jamais seriam iguais ao de um indivíduo isolado.

No capítulo intitulado “Sugestão e Libido”, Freud reafirma as duas teses acerca do efeito do estar em um grupo sobre o indivíduo: submissão à emoção e a inibição do intelecto – e vai buscar então “a explicação psicológica dessa alteração mental que é experimentada pelo indivíduo num grupo” (FREUD, 1921, p. 113). Inicialmente, Freud mostra como as explicações fornecidas pelos sociólogos apontam sempre para a questão da sugestão, do contágio, da imitação. E afirma concordando em parte com a existência dessa força da sugestão:

Não há dúvida de que existe algo em nós que, quando nos damos conta de sinais de emoção em alguém mais, tende a fazer-nos cair na mesma emoção; contudo, quão amiúde não nos opomos com sucesso a isso, resistimos à emoção e reagimos de maneira inteiramente contrária? Por que, portanto, invariavelmente cedemos a esse contágio quando nos encontramos num grupo? (Ibid, p. 114).

Nesse ponto, Freud relembra as experiências de Bernheim das quais foi testemunha e que certamente lhe haviam incomodado, especialmente por uma certa violência com o hipnotizado que contra-sugestionava o hipnotizador. Sobre a sugestão, dirá que ela também precisa ser esclarecida para que se explique as alterações do indivíduo no grupo. Lança mão do conceito de libido como sendo a base para compreender-se a sugestão e a psicologia de grupo (cf. FREUD, p. 115). Define libido indicando que se trata das pulsões relacionadas a tudo que pode ser abarcado pela palavra amor em seus numerosos usos, ou seja, Eros.

Freud enuncia então sua hipótese: “as relações amorosas constituem também a essência da mente grupal” (FREUD, p. 117). E sustenta isso, inicialmente, com base em duas reflexões: algo mantém o grupo unido, e quem senão Eros poderia realizar essa façanha? E se o indivíduo coloca os preceitos do grupo acima dos seus pessoais, isso decorreria de uma necessidade de estar em harmonia com os

membros do grupo – talvez o faça pelo amor deles – utiliza a expressão alemã *ihnen zu Liebe*.

Em seguida, para verificar sua hipótese, Freud vai analisar os dois grupos organizados existentes mais antigos, a Igreja Católica e as Forças Armadas. Começa esse percurso retomando a ideia de que há grupos com características muito distintas:

- grupos efêmeros e grupos duradouros;
- grupos com membros semelhantes (homogêneos) e grupos heterogêneos;
- grupos naturais e grupos artificiais (nestes é uma força externa que os mantém reunidos);
- grupos primitivos e grupos altamente organizados.

Freud, porém, vai enfatizar um aspecto ao qual os autores que estudaram o assunto não deram maior destaque: a distinção entre grupos sem líderes e grupos com líderes. E, justamente por isso, se propõe a estudar os grupos mais complexos: a igreja e o exército. Aos quais acrescentaríamos na atualidade, como objeto de estudo, a burocracia estatal e as grandes corporações.

O psicanalista aponta então ainda algumas características desses dois grupos organizados: uma força interna mantém o grupo agregado – impede a desagregação; normalmente, a pessoa não tem escolha (é convocado, conscrito etc.); e não pode abandonar ou desertar, sob pena de alguma forma de punição. Freud não pretende investigar esses dois últimos pontos e as medidas utilizadas para evitar deserções (prisão, punição etc.).

Christophe Dejours, ao analisar a situação dos grupos de trabalhadores, critica a posição freudiana de não investigar as medidas de constrição que podem ser utilizadas para manter os indivíduos nos grupos. Afirma Dejours (2012c) sobre a análise freudiana: “a sequência do texto [Psicologia dos Grupos...] abandona a contribuição das punições e das represálias para a manutenção da unidade da massa, para centrar a análise à ligação libidinal, como cimento desta unidade” (DEJOURS, 2012c, p. 50). Freud, certamente, sublinhou a força vinculante da libido porque compreendeu que esta força seria a base primordial do elo entre os membros de um grupo. Isso, todavia, não tira de cena a questão recolocada por Dejours acerca das normas e das punições e/ou represálias, inclusive como elementos que também envolvem a energia libidinal de líderes e liderados, afinal o vínculo libidinal pode apresentar-se de formas contraditórias, sob a égide de uma liderança que atua como supereu violento, por exemplo, articulando forças

sádicas e masoquistas entre chefes e empregados. O próprio reconhecimento do erro ou do não atingimento de metas de produção e a aceitação das decisões do líder, ainda que estas estejam ancoradas em normas e regulamentos, envolvem o afeto que liga o liderado ao líder e/ou à corporação.

Continuando a análise desses dois grupos, Freud (1921) aponta que a primeira característica comum a ambos é “a ilusão de que há um cabeça que ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão” (FREUD, 1921, p. 120). Freud sinaliza que Cristo coloca-se para cada membro da Igreja Católica como um pai substituto e que “perante Cristo todos são iguais e todos possuem parte igual de seu amor” (FREUD, 1921, p. 120). “Não há dúvida de que o laço que une cada indivíduo a Cristo é também a causa do laço que os une uns aos outros” (Ibid). O mesmo ocorreria no exército onde o comandante chefe amaria a todos como um pai, com a diferença que cada unidade teria no seu capitão o comandante-chefe. Freud afirma que, ao enfatizar o papel do líder amado, encontra-se:

[...] no caminho certo para uma explicação do principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade do indivíduo num grupo. Se cada indivíduo está preso em duas direções por um laço emocional tão intenso, não encontramos dificuldade em atribuir a essa circunstância a alteração e a limitação que foram observadas em sua personalidade” (FREUD, 1921, p. 122).

Em seguida, Freud vai sustentar que o pânico é uma outra forma de se verificar que a essência do grupo reside nos laços libidinais. O pânico surgiria com a dissolução dos laços libidinais no grupo e não com um aumento real das ameaças externas. A perda das relações amorosas, tanto na vertical com o líder, como na horizontal entre os membros do grupo, levaria a uma ruptura da tela de proteção fornecida pela existência do grupo. Diante disso, Freud pergunta: por que o medo se torna tão gigantesco? O medo decorreria da dissolução dos laços libidinais e não o contrário. Tomando a palavra pânico como sinônimo de medo coletivo, Freud afirma:

No indivíduo o medo é provocado seja pela magnitude de um perigo, seja pela cessação dos laços emocionais; este último é caso do medo neurótico ou ansiedade. Exatamente da mesma maneira, o pânico surge, seja devido a um aumento do perigo comum, seja ao desaparecimento dos laços emocionais que mantêm unido o grupo, e esse último caso é análogo ao da ansiedade neurótica” (FREUD, 1921, p. 123).

Freud afirma então que toda religião é uma religião de amor para com seus membros e de intolerância para com os não pertencentes, para aqueles que ficam fora do laço. Termina esse ponto afirmando que se a intolerância não se

apresenta mais de forma cruel isso dever-se-ia “ao inegável enfraquecimento dos sentimentos religiosos e dos laços libidinais que dele dependem” e aponta que o Socialismo poderia assumir esse lugar de laço grupal forte e intolerante. (cf. FREUD, 1921, p. 125). Ser membro de um grupo reduziria a força do narcisismo:

Os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades dos outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles. Uma tal limitação do narcisismo, de acordo com as nossas conceituações teóricas, só pode ser produzida por um determinado fator, um laço libidinal com outras pessoas (FREUD, 1921, p. 129-130).

Adiante, em face da ideia de que o fato de ser uma comunidade de interesse pudesse garantir a liga do grupo, ele afirma que “a experiência demonstrou que, nos casos de colaboração, se formam regularmente laços libidinais entre os companheiros de trabalho, laços que prolongam e solidificam a relação entre eles até um ponto além do que é simplesmente lucrativo” (Ibid, p. 130). Argumenta que nas relações sociais ocorre a mesma coisa e que a “libido se liga à satisfação das grandes necessidades vitais e escolhe como seus primeiros objetos as pessoas que têm uma parte nesse processo” (Ibid). O laço libidinal proporcionaria uma superação das diferenças narcísicas em nome do sucesso do grupo²¹.

Freud está vinculando libido e necessidade como fontes motrizes do funcionamento dos grupos. Segundo Dejours (2012c), “Freud não discute com a Sociologia [...] nenhuma palavra sobre Dilthey, Durkheim, Simmel, Weber, Dewey, Mauss” (Ibid., p. 56) e afirma que, somente por causa desse desconhecimento ou omissão em face da Sociologia de sua época, Freud pode sustentar a tese de que a libido é o princípio único de ligação que une os indivíduos nos grupos:

Da obra desses autores [mencionados acima] sobressaem, mais do que a fundação das sociedades – o que assegura a associação entre os humanos para compor uma “massa organizada” –, os acordos, as normas, as regras e os valores. Toda sociologia assenta-se em uma teoria da ética (DEJOURS, 2012c, p. 56).

Desse modo, enquanto Freud parece situar a libido e Eros como princípios originários da ligação social em todos os tipos de formação grupal – e, em última instância, pensamos que ele tem razão –, Dejours (2012c) prefere propor uma separação entre os “móveis psíquicos do viver junto” e os “móveis éticos do viver

²¹ É interessante que numa equipe de desporto na qual haja muitas “estrelas”, se não houver uma limitação ao narcisismo dessas estrelas, a equipe não obterá um bom desempenho. Mesmo que a organização tática delimite o campo de atuação de cada membro da equipe, se a vontade de brilhar de um dos atletas for mais forte que o respeito à coordenação tática, pode haver um efeito entrópico e uma desorganização da equipe.

social” (cf. DEJOURS, 2012c, p. 56) visando compreender melhor a construção e a manutenção das relações de cooperação nos grupos organizados. Ao enfatizar o papel do amor e das identificações na base dos grupos (o que Dejours chama de “móveis psíquicos do viver junto”), Freud teria deixado de analisar o importante papel da construção e manutenção das complexas regras sociais que organizam os grupos (os “móveis éticos do viver social”), para além do cimento erótico essencial que está na base do que une os animais-humanos. Certamente, “o desamparo do ser humano é a causa de todos os motivos morais” como colocou Freud no *Projeto* e há todo um *ethos* fundamental derivado dessa posição, o qual perpassa o vínculo social. Sem recálque e amor não há Cultura. É necessário, porém, compreender mais extensamente os caminhos de circulação dessa libido nos grupos organizados, de modo que estes possam trabalhar de forma cooperativa e complexamente estruturada na direção da construção cultural. É com esse intuito que Dejours (2012c) propõe separar os móveis psíquicos do viver junto dos móveis éticos desse viver social. Neste segundo campo, ele vai enfatizar a construção coletiva das regras de ofício e por extensão, dada a centralidade do trabalhar, a construção da organização social mais ampla nas comunidades.

Para Dejours, a possibilidade de um grupo trabalhar e produzir coletivamente de forma duradoura depende justamente do estabelecimento comum dessas regras de ofício, por meio da atividade que ele vai nomear “deôntica”. Como ponto importante em sua argumentação, considera que, para se trabalhar junto, não é necessário ter um vínculo afetivo de amizade, mas sim respeitar as mesmas regras e ter um objetivo comum. Esse fato não exclui uma forma de circulação da libido, mesmo que tal circulação não seja obrigatoriamente na direção do amor pelos pares nas atividades comuns do grupo, mas na direção dos objetivos e/ou ideias que orientam a razão de ser de determinado grupo de trabalhadores. Certamente, um campo normativo construído coletivamente pelo grupo permite uma melhor circulação da libido, com a sexualidade inibida em sua finalidade original, e que, assim, se direciona para o laço social e para o trabalhar. A sexualidade descontrolada, a agressividade ou ainda o narcisismo exacerbado são forças opostas à coesão grupal, nesse sentido, a libido precisa ser inibida na sua satisfação direta. Esse processo, porém, pode ser facilitado pela construção das regras de funcionamento do grupo organizado, num tempo posterior ao da inibição da sexualidade desenfreada em nome do amor e do cuidado que nos amparam no início da vida.

A atividade deôntica, por meio da qual um grupo de trabalhadores constrói as regras de trabalho, não se opõe à libido como princípio de coesão dos

grupos, mas aponta para uma ampliação do campo simbólico no qual essa libido precisa estar atuante, porém refreada em suas finalidades. A punição (ou a falta de punição), por exemplo, cumpre um papel importante no funcionamento dos grupos. Obviamente, isso não quer dizer que regimes de organização militar, onde as punições são severas, enquadrem a libido, pois há uma diferença que é a circulação (ou não) da fala dos sujeitos na elaboração das normas e os efeitos dessa organização. No ambiente militar não existe circulação livre da fala sobre como organizar o trabalho, dividir as tarefas etc., pois o comando não aceita contra-argumentação espontânea. Nesse sentido, a aderência aos ideais do grupo se faz por meio de uma identificação mais direta a um valor, a um ideal, de forma dogmática e tendo como contrapartida do pertencimento ao grupo uma altíssima dose de subserviência.

Se Freud (1921) afirma que um grupo se forma e se sustenta com base na inibição da finalidade das pulsões sexuais, possibilitando que essa energia libidinal sustente a força do grupo, e ainda que a “angústia social” (medo da perda do amor do outro e da desfiliação social) atua como afeto que contribui para essa inibição pulsional; por outro lado, Dejours afirma que sem as regras de convivência, sem uma atividade deontica sobre como atingir as metas culturais, os grupos não permaneceriam unidos, pois a libido poderia desinibir-se, poderia voltar a exigir sua finalidade original ou ainda um ganho narcísico individual desmesurado. O que Freud parece estar tentando preservar com o alto peso dado à libido como elã dos grupos é a própria implicação do sujeito em fazer parte daquele grupo, a essência do laço social. Dejours, por seu turno, trata de atividades e processos – o trabalhar e sua organização – que as pessoas, na maior parte das vezes, têm de fazer em sociedade para sobreviver, uma espécie de momento seguinte do laço social.

É inegável, porém, que há um campo afetivo na relação com o trabalho e entre os membros de um coletivo de trabalhadores. Pessoas indiferentes ao outro seriam incapazes de solidariedade e trabalhariam conjuntamente como um coletivo de máquinas, e não de animais humanos. Não seria esse cenário, porém, o que o sistema de produção atual estaria criando, trabalhadores indiferentes em relação ao seu trabalho (enquanto ação dotada de sentido e capaz de modificar a realidade) e em relação aos colegas de trabalho ao seu redor? A questão então seria: para onde está indo a libido nos ambientes de trabalho contemporâneos? Estariam os inúmeros casos de depressão relacionados a esse esfriamento libidinal na relação com o trabalho e com os pares de trabalho? Se a organização contemporânea do trabalho esmaga a subjetividade e faz reinar a competição e o

individualismo, não estaríamos falando de grupos tendendo à desagregação ou ao efeito silo e à solidão?

Freud caminha em seu trabalho aprofundando o conceito de identificação: “A identificação é conhecida pela Psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921, p. 133). O menino, no complexo de Édipo, tomaria o pai como ideal (modelo) e a mãe como objeto de investimento. Mas, logo, este menino perceberia que o pai é um obstáculo para seu pleno acesso ao amor e à atenção da mãe. Assim, a identificação com o pai é marcada pela ambivalência afetiva desde o princípio. A identificação é associada por Freud à noção de oralidade, e ele evoca, como exemplo concreto, os canibais que devoravam àqueles indivíduos a quem admiravam. Dedicando um capítulo inteiro à questão da identificação, Freud aponta diferentes modalidades de identificação, demonstrando a complexidade existente na costura do eu de cada sujeito.

Em seguida, o pai da Psicanálise trata do amor e da hipnose. Começa afirmando que o amor teria surgido após uma primeira experiência de satisfação como uma forma de garantir a satisfação das pulsões sexuais em um momento posterior, ou seja, o amor continuaria a existir, mesmo nos “intervalos desapixonados”, para garantir a satisfação das pulsões quando, adiante, elas clamassem (FREUD, 1921, p. 141).

Na sequência, porém, ele chamará atenção para o fenômeno da idealização: esta ocorre quando os impulsos sexuais em relação ao objeto amado estão predominantemente inibidos, e então o amor ganha um colorido marcado pela ilusão de perfeição do ser amado: “quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto [...] o eu se torna cada vez mais despretenso e modesto [...] o objeto consumiu o eu” (FREUD, 1921, p. 143). Esse processo caminha com uma dessexualização cada vez maior e com o objeto alcançando “uma devoção sublimada semelhante à devoção a uma ideia abstrata” (Ibid). O resumo é que “o objeto foi colocado no lugar de ideal do eu” (p. 144).

Freud quer diferenciar identificação de idealização, a qual ele diz poder ser também descrita como um estado de fascinação ou servidão. Na identificação, o objeto estaria perdido ou o investimento nele encerrado²², e o eu efetuaría uma alteração de si próprio buscando assemelhar-se ao objeto com o qual se identificara. Já na idealização, o objeto é superinvestido às expensas do eu. Nesse ponto, contudo, Freud indaga-se se realmente a identificação supõe o abandono do objeto. E mais, pergunta se “o objeto é colocado no lugar do eu ou do ideal do eu” (FREUD, 1921, p. 144).

²² A identificação seria, assim, uma saída para o amor não concretizado.

Ele prossegue afirmando que o estar amando e a hipnose são similares, pois há a mesma devoção ao objeto amado/hipnotizador, e o hipnotizador coloca-se no lugar de ideal do eu. “O hipnotizador constitui o único objeto e não se presta atenção a mais ninguém que não seja ele [...] a relação hipnótica é a devoção ilimitada de alguém enamorado, mas excluída a satisfação sexual, ao passo que no caso real de estar amando esta espécie de satisfação é apenas temporariamente refreada e permanece em segundo plano” (FREUD, 1921, p. 145).

O psicanalista então afirma uma semelhança da hipnose com o processo dos grupos: “da complicada textura do grupo, ela [a hipnose] isola um elemento para nós: o comportamento do indivíduo em relação ao líder” (Ibid., p. 145-6). Assim, a hipnose difere do estar amando pela ausência de inclinações diretamente sexuais e, em relação aos grupos, ela reflete o aspecto da relação do indivíduo em face do líder.

Freud então afirma que é a inibição da finalidade sexual que possibilita laços permanentes, uma vez que o amor sensual se extingue quando se satisfaz, e a inibição da satisfação pela via direta manteria a força vinculante ativa. Freud então tece alguns comentários sobre a assimetria de poderes na hipnose para ao final deste capítulo concluir que:

Estamos em perfeita posição de fornecer a fórmula para a constituição libidinal dos grupos, pelo menos para os grupos que têm um líder e não puderam, mediante uma organização demasiada, adquirir secundariamente as características de um indivíduo. Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu” (Ibid., p. 147).

A teoria dos grupos freudiana constrói-se, portanto, articulando a força de um Eros inibido em sua finalidade sexual com o conceito de identificação e referindo-se também ao estado amoroso em relação ao líder ou à ideia que norteia a formação de um grupo. Segundo Dejours (2012c), Freud encontra na libido um elemento explicativo originário tanto para os grupos naturais como para os grupos organizados. O criador da Psicodinâmica do Trabalho, porém, vai enfatizar uma diferenciação maior na causalidade e na estrutura dos grupos efêmeros e dos grupos organizados e duradouros. Ele enfatiza a importância da deontologia do fazer, ou seja, do estabelecimento de regras de trabalho e de convivência, na formação e manutenção dos grupos organizados e das relações de cooperação nesses grupos:

É inicial e prioritariamente a vontade de trabalhar, de labutar em uma obra comum que mobiliza a formação de ligações entre os indivíduos – a deontologia do fazer – e não a libido, como poderia sugerir a teoria da ligação social de Freud. A referência ao trabalho desempenha um papel protagonista que proporcionará uma verdadeira reviravolta teórica vis-à-vis a economia do amor. A libido não é determinante na gênese das ligações de cooperação, como sequer é uma condição *sine qua non*. [...] A força pacificadora do trabalho deve-se precisamente ao fato de que é possível estabelecer ligações de cooperação com indivíduos que não gostamos ou com os quais não comungamos das mesmas opiniões” (DEJOURS, 2012c, p. 95).

Ainda em *Psicologia dos Grupos...*, Freud aprofunda sua argumentação dizendo que, na Igreja e no Exército, o suposto amor do líder seria “apenas uma remodelação idealística do estado de coisas na horda primeva, onde todos os filhos sabiam que eram igualmente perseguidos pelo pai primevo e o temiam igualmente” (Ibid., p. 158). O amor equânime do pai seria na família o elemento de sua força e coesão. Na organização do trabalho atual, um dos temas fundamentais é a questão da meritocracia, ou seja, que cada empregado (Filho? Irmão?) deveria receber reconhecimento e recompensa conforme o seu desempenho profissional sob uma ótica específica e quantitativa de avaliação deste desempenho. Essa lógica cria a difícil questão sobre como ser justo nas avaliações do trabalho e evitar a fúria dos “irmãos” enciumados e/ou injustiçados. O critério científico é a quantificação a partir de indicadores claros de produtividade – o problema são as distorções (éticas e epistêmicas?!) que isso pode acarretar, na medida em que medir o trabalhar de forma absoluta é impossível!²³

Freud vai adiante em seu pensamento e tenta aproximar os efeitos hipnóticos que emergem nos grupos (sugestão, retração da vontade do indivíduo) com a estrutura da Horda Primeva e afirma que “o hipnotizador desperta no sujeito uma parte de sua herança arcaica que também o tornara submisso aos genitores e experimentara uma reanimação individual em sua relação com o pai” (FREUD, 1921, p. 161)

As características dos grupos decorreriam, assim, da própria origem da Cultura e da Sociedade na Horda Primordial, sendo o pai primevo o ideal do grupo, o qual comandaria o eu ao assumir o lugar de ideal do eu – ou seja, a posição passiva do hipnotizado teria como protótipo a posição dos filhos perante o

²³ Nos seus comentários na Banca de Defesa da Tese que originou este livro, o Professor Jurandir Freire Costa fez uma importante remarca acerca deste ponto indicando que aqueles que no sistema meritocrático não alcançam o desempenho esperado e, consequentemente, não recebem os bônus pelo bom desempenho, acatam o resultado e até eventuais punições porque estariam vinculados amorosamente ao líder, aceitando como justa a punição da instituição. Essa ponderação me fez refletir sobre a extrema articulação que existe entre os móveis psíquicos e os móveis éticos do viver junto, o que mereceria um aprofundamento que não cabe aqui.

pai da Horda Primordial. Essa posição de submissão e necessidade de um Outro que organize o mundo e lidere as ações não deixou de existir. Parece-nos que a fragmentação dos discursos organizadores do mundo na atualidade, associada à voracidade da lógica de consumo do Mercado, estão empurrando os sujeitos para posições dogmáticas e/ou individualistas ao extremo, mas sem evitar uma boa dose de servidão, mais ou menos voluntária conforme o caso.

2.2.1 A PERSPECTIVA DA PSICODINÂMICA DO TRABALHO: ALGUMAS REFLEXÕES

Em sua obra intitulada *Trabalho Vivo: Trabalho e Emancipação* (2012c), o psicanalista Christophe Dejours, fundador do campo da Psicodinâmica do Trabalho, analisa a obra de Freud *Psicologia das Massas e Análise do Eu* a partir de sua experiência na clínica do trabalho²⁴. Sob essa perspectiva, Dejours (2012c) sublinha algumas questões deixadas de lado por Freud em sua análise dos grupos, como, por exemplo, a questão dos constrangimentos e punições que forcem o indivíduo a agir de determinada forma no seio de um grupo; também, segundo Dejours, Freud menciona, de forma breve, a existência eventual de um poder moralizador nos grupos, mas não se debruça sobre isso, parecendo não acreditar muito nessa possibilidade que ele mesmo reconheceu existir; além disso, Dejours afirma que Freud deixou de lado a questão dos “móveis éticos do viver junto” na formação dos grupos organizados. Assim, ao analisar os coletivos de trabalho, Dejours discorda da posição freudiana de que a libido seja o elemento único que possibilita, quase que de forma exclusiva, a articulação entre os membros de um grupo humano, seja ele um grupo organizado ou não. Como corolário disso, para Dejours, grupos não organizados e grupos organizados possuem estruturas bem diferentes que devem ser melhor compreendidas:

Ao se admitir que Freud reconheceu de fato a distinção entre a massa natural ou não organizada e a massa artificial ou organizada, a clínica do trabalho sugere acentuar esta distinção e não criar eufemismos, como ele propõe, na intenção de reuni-los sob um princípio de coesão único [a libido] (DEJOURS, 2012c, p. 72).

Dejours, portanto, com base nas suas análises dos coletivos de trabalho e com a consideração do pensamento de sociólogos que Freud parece não ter levado em conta, entre eles Dilthey, Durkheim e Weber, vai propor uma outra

²⁴ A clínica do trabalho, a partir da perspectiva da Psicodinâmica do Trabalho é uma forma de pesquisa e de intervenção que possui teoria e método próprios. Num sentido amplo, as clínicas do trabalho são diferentes abordagens compreensivas e com viés qualitativo acerca do trabalhar.

tese acerca da formação e preservação dos grupos, tese que distingue de modo veemente as ligações existentes dentro de um grupo não organizado daquelas existentes no seio de um grupo organizado:

À libido, ao amor, a Eros, ao carinho, às pulsões sexuais inibidas quanto à meta, à dessexualização, à hipnose, à identificação, à idealização e ao estado amoroso como variantes do princípio único de coesão da massa, seria justo contrapor uma tese a distinguir dois tipos de ligação que tudo separa (DEJOURS, 2012, p. 72).

Assim, Dejours vai propor uma maior distinção na estrutura dos grupos não organizados e efêmeros em relação a dos grupos organizados. Em relação à massa organizada, ele enfatiza a ética como ponto nodal da organização desses grupos. Nesse sentido, na medida em que a libido se opõe frontalmente à ética, ele discorda veementemente de Freud no que diz respeito à libido como princípio único de coesão dos grupos, especialmente dos grupos organizados:

Na massa organizada até as formas complexas que compreendem instituições complexas, o princípio organizador penderia para as deliberações de cunho racional, os acordos normativos e a ética, que seria necessário opor aqui, com todo o rigor, à libido, pois esta ignora a ética (DEJOURS, 2012, p. 72).

Nas massas não organizadas prevaleceria um sentimento de onipotência como forma de superar o medo. A perspectiva é que na massa não organizada, onde a atividade deontica não ocorreu ou fracassou, o funcionamento prático dos grupos tenderia à barbárie por meio da derrota do pensamento. Com a derrota do pensamento e a dissolução das ligações de solidariedade e de cooperação adviria o medo, e em face desse medo ocorreria a construção imaginária de um inimigo externo, de modo que o grupo recuperasse a coesão, não mais com base em regras e imperativos éticos, mas sim no sentimento de força e de indestrutibilidade em face do inimigo imaginário:

Na massa não organizada, ou massa primária, o princípio de coesão dos indivíduos estaria assegurado pela tentativa de transformar a experiência do medo em sentimento de força invencível, ou mesmo de onipotência [...] a massa não organizada, cuja ideologia defensiva contra o medo serviu como modelo – e que experimenta, a um só tempo, o fracasso da atividade deontica e a derrota do pensamento – só é capaz de produzir destruição, mais ainda, promover a barbárie (DEJOURS, 2012, p. 72-73).

Nossa posição tende a vislumbrar uma articulação da análise freudiana com a perspectiva dejouriana. Se efetivamente os grupos organizados alcançam uma produção cultural elevada por meio do estabelecimento de regras de trabalho e de convivência, em face da necessidade de sobrevivência, e do medo, em face das ameaças à vida; por outro lado, mesmo que se argumente que pessoas que

trabalham juntas não precisam ser amigas, é preciso uma energia que movimente esse trabalhar junto. Essa energia é inevitavelmente de origem pulsional se pensamos os grupos a partir da visão de sujeito psicanalítica. Deste modo, é um corpo pulsional, de um sujeito dividido, habitado pela linguagem e marcado pelo recalque originário e pelo inconsciente, que realiza o trabalho e que compõe e participa dos grupos. A principal questão que emerge neste debate é: como construir regras de trabalho e de convivência que integrem minimamente o elemento pulsional de modo a proteger a Cultura da regressão dos grupos organizados aos grupos não organizados, nos quais prevalece um elemento disruptivo que enfraquece a solidariedade e a cooperação e abre campo para a barbárie, para a violência, com o inconsciente emergindo em toda sua fúria e sua destrutividade, alimentando por *Thanatos*? O elemento disruptivo e violento, porém, pode emergir quando a organização dos grupos, ainda que altamente elaborada, ao invés de operar a serviço de Eros, serve à pulsão de morte, à crueldade, especialmente quando a crueldade leva a uma maior produtividade e ganho financeiro – existem grupos organizados altamente sofisticados e coesos que trabalham para as forças destrutivas. Desse modo, podemos afirmar que nem toda organização racional do trabalho é ética²⁵, o que insere um elemento paradoxal na análise.

Apesar de Dejours contrapor a atividade deôntica ao elemento pulsional, ele afirma que a atividade deôntica “seria antes orientada rumo à dessexualização da pulsão, ou de sua sublimação” (DEJOURS, 2012b, p. 98). Ora, se o elemento de coesão dos grupos, para Freud, é a libido inibida em sua finalidade original, e se, para Dejours, a atividade deôntica é sublimatória, ambos os pensadores estão no campo dos destinos da pulsão. O que Dejours (2012b) parece querer enfatizar é que a inibição da finalidade sexual em-si não é suficiente para a formação e manutenção de um grupo, é necessário haver uma construção coletiva das regras de funcionamento do grupo para que a libido opere a favor da manutenção do grupo, evitando a desagregação e possibilitando a continuidade e desenvolvimento do grupo organizado, de modo a “tornar possível a cooperação dos egoísmos na concórdia” (DEJOURS, 2012b, p. 98). A eticidade no grupo social, porém, não existe sem um trabalho psíquico sobre a pulsão, o qual molda a libido. Deste modo, o motor dos grupos é uma libido amansada por meio da construção de regras de convivência e de trabalho. Móveis psíquicos do viver e móveis éticos do viver estão, portanto, articulados nos grupos organizados.

²⁵ Basta dizer que em contextos organizacionais altamente racionalizados e marcados por ampla burocracia ocorrem grandes violências sociais, desde assédios morais e sexuais até graves casos de corrupção que lesam a sociedade.

Se o trabalhar é uma atividade que os indivíduos realizam, na maior parte dos casos, impulsionados antes de mais nada pela necessidade, como poderemos conciliar a constituição de regras de convivência e regras de trabalho, estas cada vez mais sofisticadas e marcadas pela primazia da racionalidade instrumental e da tecnologia, com o fato de que somos afetados de um desejo inconsciente, o qual se revela nos sofrimentos e nas angústias, bem como em gestos de coragem e de criação desses sujeitos que habitam um corpo pulsional, um corpo erótico? Se as regras do trabalhar e do conviver no trabalho excluírem a existência do sujeito, por que meios o real da pulsão poderá encontrar formas de retornar? E, como essa emergência do real é absorvida pela organização do trabalho? Se o trabalho pode ser fonte de sofrimento como atestam as pesquisas em Psicodinâmica do Trabalho e se há um aumento dos afastamentos do trabalho por adoecimentos da alma, como entender a economia pulsional nesse contexto? Haveria um traço masoquista em ação nos trabalhadores? Uma necessidade de servir a um líder? A ligação libidinal entre os membros do grupo, marcada pelo amor ou pelo ódio, no final das contas, sempre acabará prevalecendo sobre as regras estabelecidas pelo grupo? Essas questões apontam para a necessidade de se compreender como o real vem emergindo no trabalhar contemporâneo e, nesse campo, o psicanalista Christophe Dejours auxilia-nos, pois tem uma ampla teoria sobre a centralidade do trabalho na vida das pessoas, construída a partir de uma perspectiva psicanalítica de sujeito, considerando, portanto, a dupla centralidade, da sexualidade e do trabalho, na existência humana, como os eixos de construção da subjetividade.

A irrupção do real no trabalhar convoca as subjetividades dos trabalhadores, que enfrentam individual e/ou coletivamente os impasses e as dificuldades no caminho da produção humana. Adiante, aprofundaremos o conceito dejouriano de atividade deontica para compreendermos melhor a força do coletivo de trabalhadores para uma boa organização do trabalho. O mal-estar, porém, parece aprofundar-se no mundo do trabalho contemporâneo apesar dos inegáveis ganhos de produtividade que a Administração Científica do trabalho e as novas técnicas de Gestão de Pessoas trouxeram. Estarão esses ganhos de produtividade justificando o custo humano implicado?

2.3 O MAL-ESTAR NA CULTURA: TRABALHO E SUBLIMAÇÃO

Freud (1974 [1930]) inicia a obra *Mal-Estar na Cultura* pontuando que “as pessoas comumente empregam falsos padrões de avaliação” (Ibid., p. 81) em relação ao que consideram valioso na vida. Pondera, porém, que devido à diversidade e à complexidade do mundo e das pessoas, essa avaliação não é simples.

Parece-nos, sem dúvida, que a formação de juízos de valor é tão complexa e, de certa forma, impossível no sentido de uma análise neutra e absoluta na valoração dos acontecimentos da vida, de modo que não há como superar uma certa escotomização ideológica da realidade. Numa época dominada pela circulação de imagens, com ênfase no espetáculo e no consumo, os juízos de valor são cada vez mais automáticos e compreendidos como naturais, inevitáveis, lógicos, quando na realidade, são inevitavelmente parciais, ideológica e eticamente orientados e, geralmente, superficiais. Vivemos numa espécie de *sociedade pós-pensamento*, se entendermos como pensamento a capacidade de, na privacidade do seu espaço subjetivo, avaliar e construir julgamentos éticos sobre os acontecimentos, considerando-se, dentro dos limites perceptivos da posição de cada indivíduo ou grupo, a complexidade dos fenômenos.

O pai da Psicanálise aborda, na sequência de sua obra sobre o mal-estar, o que nomeia de “sentimento oceânico”, e que lhe foi inspirado pelo diálogo com o amigo Romain Rolland. Esse sentimento pode ser resumido como um sentimento de unidade com o mundo, “se trata do sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo” (Ibid., p. 82). A ideia de uma religação que está associada à religiosidade implicaria essa espécie de retorno a uma suposta unidade com o universo, uma integração absoluta do indivíduo com a *Physis*. Uma conciliação que suturaria o divórcio entre os animais humanos e as coisas do mundo, especialmente o divórcio em face da própria finitude.

Freud, porém, discorda da existência deste sentimento oceânico como origem da religiosidade, e segue mostrando que a relação dos sujeitos com os outros entes é fluída, sendo inexistente uma identidade fixa de cada sujeito, por mais que se possa almejar essa estabilidade. Em seguida, aprofundando o debate discute melhor o que é o eu de uma pessoa para tentar compreender esse sentimento oceânico.

Por meio da discussão sobre o eu, Freud então constrói outra compreensão da religiosidade. Para isso, ele retraça a constituição do eu no indivíduo. Se o eu, aparentemente, mantém uma coerência e um discernimento entre o que é (s)eu e o que é (d)outro, na verdade, essa porção do eu, percebida como idêntica a si mesma e senhora da própria casa, seria apenas uma pequena porção do eu, “uma espécie de fachada” do sujeito mais complexo e dividido:

O eu nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais. Ser essa aparência enganadora – apesar de que, pelo contrário, o eu seja continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como Isso, à qual o Eu serve como uma espécie de fachada (FREUD, 1930, p. 83).

No estado amoroso²⁶, porém, essas linhas fronteiriças entre o eu e o outro podem nublarse ou até mesmo desaparecer. Usualmente, o estado da paixão amorosa é caracterizado por uma con-fusão entre o eu e o objeto amado. Pensamos com Freud que nos grupos não organizados, quando ocorre uma identificação hipnótica com o líder no eixo vertical e entre a comunidade de pares no eixo horizontal, haveria uma fusão da massa, a qual agiria como um único eu, regredido e dominado por impulsos inconscientes, capaz, portanto, de atos e de transgressões que o indivíduo isoladamente não seria capaz de realizar. Essa coesão da massa, decorrente de uma identificação coletiva, geraria muita força numa mesma direção, mas empobreceria a capacidade de reflexão e de análise pelos membros do grupo.

A reflexão freudiana sobre a construção do eu aponta que, no início, o bebê não sabe distinguir o que é ele mesmo do que é o outro, nem tem uma sensação de integridade pessoal, de unidade corporal²⁷. Freud sublinha então que as frequentes sensações de prazer e de dor são essenciais para esse ajuste da relação com a realidade, com o que é externo aos limites corporais do infante. Esse processo não ocorre, contudo, sem idas e vindas. “Surge uma tendência a isolar do eu tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, e lançá-lo para fora e a criar um puro eu em busca de prazer” (1930, p. 85). Esse eu que busca prazer vai tendo que retificar sua existência a partir da realidade e das exigências decorrentes do existir. “Originalmente, o eu inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo” (Ibid., p. 85). O sentimento oceânico seria, para Freud, um reencontro com esse momento em que o eu tudo incluiu, um sentimento de fusão prazerosa com o universo, ou seja, seria uma regressão a um momento do desenvolvimento do eu. A religiosidade, porém, não teria relação com esse sentimento e sua origem seria outra.

Freud (1927, 1930), diferentemente de Rolland, atribui o sentimento de religiosidade a um deslocamento do amor e da dependência que a criança tivera em relação ao pai durante a infância para uma entidade imaginária, a qual seria depositária dos poderes atribuídos ao pai imaginário e poderoso conforme a visão da criança. Essa entidade imaginária seria Deus. Sendo assim, a religiosidade seria um recurso do ser humano na luta contra o desamparo que o marca, visando

²⁶ Ou mais precisamente no apaixonamento e em estados semelhantes.

²⁷ Sobre este ponto podemos sublinhar que no trabalho sobre o Narcisismo, Freud (1914) menciona uma “nova ação psíquica” para dar conta da integração do eu como objeto de investimento libidinal narcísico. Essa operação tem os contornos de sua ocorrência melhor descritos e aprofundados com o trabalho de Lacan (1949) sobre o estágio do espelho.

resgatar a onipotência do pai imaginário, protetor absoluto da criança e conhecedor das verdades sobre a vida e a morte. Humanizado o pai, torna-se necessário um outro Outro para nos aliviar as angústias causadas pelo nosso desamparo.

Para compreender o lugar da religião na Cultura, Freud (1930) então argumenta que, apesar do objetivo central da vida humana ser a busca da felicidade, definida em termos da evitação do desprazer e do alcance do prazer, a condição humana é marcada por um enorme sofrimento diante do qual o animal humano emprega “medidas paliativas” em face dos “sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” da vida. Destaca então as três modalidades de medidas paliativas que identificou:

- derivativos poderosos que nos fazem extrair luz de nossa desgraça;
- satisfações substitutivas, que diminuem essa desgraça;
- substâncias tóxicas (FREUD, 1930, p. 93).

Derivativos poderosos seriam o “cuidar do próprio jardim” (a referência de Freud é o *Cândido* de Voltaire) e a atividade científica. Satisfações substitutivas seriam obtidas por meio da fruição da arte conformando uma espécie de ilusão. Por fim, as substâncias tóxicas proporcionariam uma insensibilidade, um tipo de anestesia que aliviaria o mal-estar de existir.

Freud afirma então que se o que as pessoas querem alcançar na vida é a felicidade, essa meta coaduna-se com o programa do princípio do prazer. (cf. 1930, p. 94). Ele explica, porém, que nossas possibilidades de felicidade são restritas porque “quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão somente um sentimento de contentamento muito tênue [...] já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar” (Ibid., p. 95). O que está em questão é a própria economia das pulsões, pois Freud aponta uma redução do prazer quando ocorre uma estabilidade na economia psíquica. O prazer seria mais intenso numa grande redução da tensão psíquica do que numa certa constante de variação mais próxima a estabilidade.²⁸

Freud aponta que o sofrimento contra o qual lutamos nos aflige a partir de três campos: o próprio corpo; o mundo externo; e nossas relações com os

²⁸ A ideia é nítida em certas buscas de prazer por meio de grandes esforços ou por meio de situações de desafio, como nos esportes radicais, quando ocorre um grande aumento da tensão e depois um alívio acompanhado de enorme prazer. A situação estável, com poucas oscilações, geraria um bem-estar apenas suave, sem grande intensidade. Sobre a questão da busca por intensidade na contemporaneidade, é interessante o livro de Tristan Garcia intitulado “La Vie Intense: une Obsession Moderne” (2016).

outros seres humanos. Aponta que as dores corporais e as intempéries naturais são reconhecidas e, em última instância, invencíveis, mesmo em face dos grandes avanços da Ciência. Afirmar, todavia, que não estamos tão dispostos a reconhecer as relações humanas como fonte de sofrimento, concluindo, porém, que: “o sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro” (Ibid., p. 95). E supõe um elemento ainda indomado presente na subjetividade.

Para enfrentar o sofrimento decorrente das relações sociais, Freud aponta algumas alternativas:

- o isolamento voluntário;
- tornar-se membro da comunidade humana e associar-se ao trabalho humano;
- métodos que procuram influenciar nosso próprio organismo, na medida em que “todo sofrimento nada mais é do que sensação” (Ibid., p. 96).

O método mais grosseiro de influenciar o próprio organismo seria a intoxicação. A intoxicação, porém, pode causar danos e pode gerar, eventualmente, o “desperdício de uma grande quota de energia que poderia ser empregada para o aperfeiçoamento do destino humano” (Ibid., p. 97). É interessante sublinhar aqui a importante relação entre o uso de drogas e o trabalho na contemporaneidade, pois, convocados a performances avassaladoras, os sujeitos drogam-se para alcançar as metas ou para suportar a pressão e o eventual fracasso em suas atividades laborativas. O *dopping* transborda a esfera esportiva de alto nível para tornar-se motor de desempenho em diferentes campos da vida, mas muito notavelmente no trabalho: estimulantes e tranquilizantes passam a integrar as ferramentas de gestão da própria energia e fadiga, havendo uma gama cada vez maior de fármacos que se prestam a esse tipo de *dopping*.

Freud cita outros meios de se influenciar o organismo como a ioga. Mas, acha que esses métodos sacrificam a vida para obter paz. Marcariam a “felicidade da quietude” (Ibid., p. 98). O mesmo caminho seria buscado pela tentativa de controlar a vida pulsional. Reduz-se o impacto da não satisfação, mas se reduzem também as possibilidades de prazer e de realização. “Nesse caso, os elementos controladores são os agentes psíquicos superiores, que se sujeitaram ao princípio da realidade” (p. 98).

Outra técnica apontada pelo psicanalista são os “deslocamentos da libido” que representam um ganho de flexibilidade. Tais deslocamentos implicam uma

alteração na finalidade pulsional por meio da sublimação. Esse recurso, porém, parece a Freud estar restrito a um número reduzido de indivíduos:

[...] a tarefa aqui consiste em reorientar os objetivos pulsionais de maneira que eludam a frustração do mundo externo. Para isso, ela conta com a assistência da sublimação das pulsões. Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós. Uma satisfação desse tipo, como, por exemplo, a do artista em criar [...] ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui uma qualidade especial que, sem dúvida, um dia poderemos caracterizar em termos metapsicológicos (FREUD, 1930, p. 98).

Nesse ponto do texto, Freud insere uma longa nota de rodapé sobre o papel do “trabalho profissional comum”. Ele afirma que:

[...] nenhuma outra técnica [de influência sobre o corpo e a felicidade] para a conduta da vida prende o indivíduo tão fortemente à realidade quanto a ênfase concedida ao trabalho, pois este, pelo menos, fornece-lhe um lugar seguro numa parte da realidade, na comunidade humana. A possibilidade que essa técnica oferece de deslocar uma grande quantidade de componentes libidinais, sejam eles narcísicos, agressivos ou mesmo eróticos, para o trabalho profissional, e para os relacionamentos humanos a ele vinculados, empresta-lhe um valor que de maneira alguma está em segundo plano quanto ao de que goza como algo indispensável à preservação e justificação da existência em sociedade. A atividade profissional constitui fonte de satisfação especial, se for livremente escolhida, isto é, se, por meio de sublimação, tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente reforçados. No entanto, como caminho para a felicidade, o trabalho não é altamente prezado pelo homem. As pessoas não se esforçam em direção a ele como o fazem em relação a outras possibilidades de satisfação. A grande maioria das pessoas só trabalha sob a pressão da necessidade, e essa natural aversão humana ao trabalho suscita problemas sociais extremamente difíceis (FREUD, 1930, p. 99).

Fica evidente pela leitura dessa passagem que o trabalho só pode ser o principal elo do sujeito com a realidade na medida em que implica o deslocamento e utilização de uma grande quantidade de libido. Por mais que as regras de convivência e de ofício sejam fundamentais para a organização e coordenação do trabalho – como pensa Dejours (2012b; 2012c) –, sem esse deslocamento da libido não há trabalhar e, logo, o laço social é enfraquecido. Deste modo, uma operação psíquica que atua sobre a pulsão é necessária. As regras de ofício, a ética das profissões, as leis trabalhistas, os contratos, todo o emaranhado legal-burocrático e comunicacional evidentemente participa dessa operação, mas sem o enlace no coletivo de trabalho, enlace que é libidinal, ao menos na origem energética, não há laço com a realidade por meio do trabalho. O desamparo e a necessidade certamente cumprem um papel essencial nessa organização da economia psíquica e

nesse *Arbeit* sobre a pulsão. Parece-me que Freud está falando de uma felicidade muito ligada à possibilidade de deslocar o objetivo libidinal das pulsões, ou seja, de sublimação, que é a capacidade de usar inclinações libidinais existentes para objetivos distintos e com maior valor cultural como o trabalho. O mecanismo da sublimação é um dos nós górdios da teoria psicanalítica e o abordaremos com mais detalhes adiante.

Após indicar que nada liga tão fortemente o animal humano à realidade como o trabalho comum – o *incomum* seria o trabalho do artista e do cientista? –, Freud apresenta outras formas possíveis na relação dos seres humanos com a realidade. Assim, além da “suave narcose” ocasionada pela fruição artística, das ilusões religiosas, das intoxicações, outras possibilidades seriam o afastamento da sociedade como no caso do eremita, que “atinge apenas a felicidade da quietude” (FREUD, 1930, p. 98). Outra modalidade de rejeição do mundo levaria à loucura:

O eremita rejeita o mundo e não quer saber de tratar com ele. Pode-se, porém, fazer mais do que isso; pode-se tentar recriar o mundo, em seu lugar construir outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a nossos próprios desejos. Mas quem quer que, numa atitude de desafio desesperado, se lance por este caminho em busca da felicidade, geralmente não chega a nada. A realidade é demasiado forte para ele. Torna-se um louco (Ibid., p. 100).

Freud, porém, afirma que cada um de nós se comporta, sob determinado aspecto, como um paranoico e “corrige algum aspecto do mundo que nos é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade” (Ibid., p. 100) – ou seja, todos recorremos vez por outra a esse mecanismo de recusa de um traço da realidade para podermos suportar nossa condição desamparada, nossos limites na busca do prazer e da felicidade. Na sociedade do espetáculo e do consumo, porém, a mensagem é de que o próximo *show* ou o próximo produto não deixarão qualquer resto, qualquer desamparo e, portanto, qualquer espaço para essa atividade paranoica de elaboração do absurdo do real. O *marketing* trata de corrigir o mundo e nos oferecer a miragem perfeita e plena.

O psicanalista menciona em seguida o que denomina “a técnica da arte de viver” baseada nos laços afetivos com o mundo: “estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado” (Ibid., p. 101). O problema do amor, segundo nosso autor, é o quanto um indivíduo torna-se indefeso ao depositar sua felicidade em um laço amoroso especial. O amor, tão enaltecido na pós-modernidade, torna-se o mais

frágil dos laços tal o espetáculo imaginário que lhe concerne: como amar e conviver com fluídos corporais, angústias, diferenças de vontade, diferenças de prazer, em um mundo onde tudo é apresentando como perfeito e monolítico? Como construir junto em um mundo que aponta a necessidade de metas individuais todo o tempo? Como conciliar a liberdade de muitos prazeres e relações com a segurança e profundidade de laços sólidos que exigem tempo e cuidado para se formarem?

Freud afirma concluindo: “a felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo” – e não existe uma receita que se aplique igualmente a todas as pessoas, assim, cada indivíduo deve descobrir a sua. Ele, contudo, indica que dependendo do estilo pulsional do sujeito, algumas preferências podem ser percebidas nessa busca da felicidade:

O homem predominantemente erótico dará preferência aos seus relacionamentos emocionais com outras pessoas; o narcisista, que tende a ser autossuficiente, buscará suas satisfações principais em seus processos mentais internos; o homem de ação nunca abandonará o mundo externo, onde pode testar sua força (FREUD, 1930, p. 103).

A neurose emerge também como uma possibilidade de solucionar o conflito entre os desejos do sujeito e as necessidades impostas pela realidade. Freud vai colocar esse processo como uma fuga. “A fuga para uma enfermidade neurótica, fuga que geralmente efetua quando ainda é jovem” (Ibid., p. 104). A intoxicação crônica também é apontada como uma forma de suportar os infortúnios e não realizações ao longo da vida.

O que fica evidente na discussão travada por Freud é que há um descompasso entre as exigências pulsionais do sujeito e as exigências de sobrevivência, e especialmente no que diz respeito às relações humanas. Assim, precisamos do outro para sobreviver, mas temos enorme dificuldade de ajustar as relações de forma satisfatória e feliz. Certamente, precisamos do outro também como companheiro de trabalho nas diferentes atividades que constituem o mundo da produção e o mercado de trocas, e nessa esfera também emerge um descompasso entre indivíduos e grupos.

Apesar de indicar que a exposição da seção anterior é de conhecimento comum, Freud abre o capítulo III interrogando: por que é tão difícil para um homem ser feliz? Ou seja, ele persevera na busca por uma compreensão mais ampla do mal-estar humano. Afirma que os homens costumam aceitar as limitações do corpo e as ameaças da natureza, e que procuram superá-las ou atenuá-las, mas diz que não aceitamos a fonte social do sofrimento. Por que

nossos regulamentos, nossa ética, não nos fazem felizes? Por que a construção das relações humanas é tão penosa?

Quando consideramos o quanto fomos mal-sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza incontestável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica (Ibid., p. 105).

O raciocínio freudiano avança apontando que os grandes progressos científicos não são suficientes para acabar com a infelicidade no seio da Cultura. O homem tornou-se um “Deus de prótese” (Ibid., p.111), mas o uso de todos os recursos desenvolvidos não é garantia de felicidade, pois há “uma parcela de natureza incontestável”. Atualmente, os avanços científicos continuam propiciando maior qualidade de vida ao animal humano, mas a tecnologia em-si não é a fonte da felicidade, pois “a felicidade é essencialmente subjetiva” (p. 108). Desse modo, a cultura preza “as mais elevadas atividades mentais do homem, suas realizações intelectuais, científicas e artísticas” (p. 114), mas isso não abrandava completamente os horrores e as mazelas da vida, especialmente aqueles ligados ao enlace social, aos relacionamentos, à política e à ética.

Freud busca indicar as causas da produção cultural e, ao falar das exigências da busca pela “limpeza, beleza e ordem”, indica que **algo mais além da utilidade deve existir**, pois a fruição da beleza não seria avaliada como algo útil sob um ponto de vista pragmático. Freud aponta que devem confluir a utilidade e a obtenção de prazer como direcionadores da Cultura. (cf. p. 114-5). Numa época tão pragmática e marcada pela busca de prazeres intensos e efêmeros como a atual, esse apontamento freudiano é profético: utilidade e prazer regem a cultura. Transformando para termos da ideologia dominante na sociedade ocidental contemporânea, podemos indicar a lógica do mercado (maximização da utilidade) e o convite constante ao gozo, perpassado por relações de consumo e de descartabilidade dos objetos e das próprias relações humanas. A esse respeito cabe citar Saroldi:

Se a sociedade da produção precisava de um supereu que barrasse o gozo manipulando a culpa, a sociedade de consumo precisa de um supereu que incite ao gozo ilimitado e que, por isso mesmo, não pode ser satisfeito por nenhum objeto possível. Gozar, portanto, se torna um verbo intransitivo na sociedade na qual o grande negócio é negociar sempre (SAROLDI, 2011, p. 137).

A produção cultural depende, porém, do relacionamento entre os animais humanos, da articulação social e da construção de regras de convivência, formação dos grupos e trabalho. Retomando, em linhas bem gerais, a estrutura subjacente ao mito de *Totem e Tabu*, Freud aponta que:

A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como ‘direito’, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da cultura. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições (FREUD, 1974 [1930], p. 115).

Deste modo, o que marca o ingresso na Cultura para Freud é uma limitação da liberdade individual em nome de uma organização comunitária. Essa limitação que atua sobre o indivíduo forja a relação (im)possível entre as exigências pulsionais do sujeito e as formas que encontra (dentro do leque de possibilidades na Cultura) para solucionar o conflito entre as pulsões e as restrições a elas exigidas pela vida em sociedade. Freud utiliza como exemplo desse ajuste na economia vital a questão do erotismo anal:

Podemos caracterizar esse processo referindo-o às modificações que ele ocasiona nas habituais disposições pulsionais dos seres humanos, para satisfazer o que, em suma, constitui a tarefa econômica de nossas vidas. Algumas dessas pulsões são empregadas de tal maneira que, em seu lugar, aparece algo que, num indivíduo, descrevemos como um traço de caráter. O exemplo mais notável desse processo é encontrado no erotismo anal das crianças. Seu interesse original pela função excretória, por seus órgãos e produtos, transforma-se, no decurso do crescimento, num grupo de traços que nos são familiares, tais como a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza (FREUD, 1930, p. 117).

A seguir, Freud aborda a sublimação indicando que na maioria dos casos de deslocamento das condições de satisfação da pulsão trata-se, sim, de sublimação. O que fica implícito nesse trecho é que toda transformação do modo de satisfação pulsional que favorece o movimento da Cultura e o desenvolvimento das sociedades deve ser compreendida como sublimação, independentemente do grau de elaboração ou de reconhecimento social que alcance. Esse movimento de construção cultural, porém, não impede uma frustração no campo social, pois a privação da satisfação pulsional não é totalmente assimilada pelos caminhos do trabalho civilizatório. Esse resto pulsional não simbolizável é responsável pelas hostilidades existentes na Cultura, é a força da pulsão de morte que se insere nas ações humanas e que, quando prevalece, coloca em risco o projeto cultural. Sobre a sublimação, nos diz:

A sublimação da pulsão constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida

civilizada. Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta às pulsões de forma total pela civilização [Cultura] (FREUD, 1930, p. 118).

Diante de suas reflexões sobre a construção da Cultura, Freud, acreditando, como em outros momentos de sua obra, que a ontogênese repete a filogênese, se lança em busca das origens da civilização para melhor comparar o processo civilizatório à “maturação normal do indivíduo” (FREUD, 1930, p. 118). Freud vai identificar a necessidade humana de *trabalhar juntos* como origem da Cultura. É ao trabalho, como meio para que o animal humano “melhorasse a sua sorte na Terra”, que o pai da Psicanálise vai creditar o início da Cultura. As forças da natureza, as mazelas do corpo e o desamparo humano podem ser enfrentados com mais sucesso de forma coletiva. Esse trabalhar junto para viver melhor, porém, implica aquela que seria, conforme Freud, a principal fonte de sofrimento para o ser humano, a vida comum, as relações sociais e de produção e as leis que as regerão:

[...] depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver (FREUD, 1930, p. 119).

Richard Sennett (2012), ao estudar os rituais, os prazeres e as políticas da cooperação na obra *Juntos*, sustenta que todos os animais sociais trabalham em equipe e colaboram uns com os outros para sobreviver. “Todos os animais sociais colaboram porque na solidão a abelha, o lobo ou o ser humano não são capazes de garantir a própria sobrevivência” (SENNETT, 2012, p. 89). Ele aponta, contudo, que no formigueiro ou na colmeia a “cooperação é mais flexível” e a comunicação mais imediata. Ao apontar que a complexidade da comunicação humana dificulta a compreensão imediata das mensagens no esforço coletivo de cooperação e, assim, complexifica a organização dos processos produtivos humanos, Sennett bordeja os conflitos na convivência humana, mesmo que não aprofunde as relações entre as pulsões e as regras de convivência e de cooperação.

Freud (1930), por sua vez, seguindo a sabedoria do poeta Schiller e acreditando que a fome e o amor movem o mundo, ancora a fundação da Cultura na necessidade e no amor, apontando, porém, as dificuldades desse caminho:

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e *Ananke* se tornaram os pais da cultura humana (FREUD, 1930, p. 121).

Seguindo a trilha hobbesiana, Freud sustenta que o homem é o lobo do homem, conforme a famosa passagem de Plauto: *Homo homini lupus*. A agressividade humana, sempre presente, mesmo que de forma latente ou sublimada, seria uma reversão para o exterior da pulsão de morte, a qual também pode encontrar satisfação nas agressões que o supereu administra ao próprio eu, voltando-se então sobre o próprio sujeito como objeto de sua potência nefanda. Devido a essa agressividade, uma hostilidade primária faria parte do animal humano, e a comunidade estaria em permanente ameaça de desagregação. Ainda segundo Freud, a necessidade de trabalhar juntos não seria capaz de barrar a eclosão dessa agressividade:

O interesse pelo trabalho em comum não a [sociedade] manteria unida; as paixões pulsionais são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas” (FREUD, 1930, p. 134).

O estímulo ao amor e às identificações seria uma forma de amansar a natureza original do animal humano marcada pela dualidade de forças, eróticas e agressivas, gregárias e separatistas, forças pró harmonia e união e forças desorganizadoras, de modo a conter as forças nascentes na pulsão de morte. Para Freud, a crença de que o animal humano é bom por natureza, crença muito presente na visão romântica de Rousseau e de um tipo de socialismo utópico, é totalmente falsificada pela realidade da vida. A agressividade seria inerente ao homem, e Freud aponta:

[...] seria injusto censurar a cultura por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente indispensáveis. Mas, oposição não é necessariamente inimizade; simplesmente, ela é mal empregada e tornada uma *ocasião* para inimizade (FREUD, 1930, p. 134, grifo do autor).

Retomando a obra de Sennett (2012) sobre a cooperação entre os animais humanos, podemos sublinhar a perspectiva desse autor sobre o funcionamento do par cooperação/competição. Como Freud, Sennett atribui a cooperação entre os seres humanos à necessidade e à luta pela sobrevivência. Reconhece a existência de um equilíbrio frágil entre cooperação e competição nas trocas humanas e afirma que a competição pode fortalecer a cooperação ou levar à violência. Postula então que é o “espectro de troca” que equilibra a relação entre cooperar e competir. Nesse sentido, pensamos que um estímulo muito forte à competição, como vemos atualmente, pode ser destruturante no que diz respeito à coesão dos grupos, pois minaria a solidariedade e a capacidade de cooperação, reduzindo as relações de trabalho a relações pragmáticas e estratégicas, isto é, cínicas:

A cooperação natural começa, assim, pelo fato de que não podemos sobreviver sozinhos. A divisão do trabalho nos ajuda a multiplicar nossos poderes insuficientes, mas essa divisão funciona melhor quando é flexível, pois o próprio ambiente está em constante processo de mudança. As mudanças ambientais vão à frente dos comportamentos geneticamente padronizados; entre os animais sociais, nenhuma instituição como a família, pode por si só garantir estabilidade. Em vista de tudo isso, como se efetuam os equilíbrios entre a cooperação e a competição? A resposta está no espectro de trocas experimentadas pelas formigas, os macacos e os seres humanos (SENNETT, 2012, p. 93).

No capítulo VI de *Mal-estar na Cultura*, Freud aprofunda a compreensão da pulsão de morte como maior obstáculo à Cultura. O que ele anuncia é uma grande luta, que ocorre no seio de cada indivíduo, entre Eros e Thanatos, entre as pulsões de vida e as pulsões de morte, e diz que a necessidade humana de formar comunidades para sobreviver, para trabalhar, não é suficiente para manter os animais humanos unidos. É preciso uma ligação libidinal, é preciso que o amor e os laços sociais amanssem as pulsões agressivas, as forças do silêncio, da desagregação e da morte. O que Freud está dizendo é que sem afeto, sem ligações eróticas, não há verdadeira vinculação entre os animais humanos e, portanto, os grupos estariam fadados à destruição ou pelo menos à desarmonia. A instrumentalização racional e utilitarista, portanto, não cria vínculos, e assim não garante a manutenção do trabalho coletivo e da paz, pois é preciso que as alianças se fundem em algo mais que o cálculo racional da produtividade e do consumo. Por outro lado, a liga entre os membros de um grupo envolve o direcionamento da agressividade, que pode emergir como competitividade para fora do grupo, para o outro, para o estrangeiro, para o imigrante, para o infiel etc.²⁹

A competição organizada por meio de regras já é uma mudança de objeto das pulsões agressivas. Os esportes mais violentos são muito menos destrutivos para as comunidades humanas do que as brigas de rua e as guerras, do que a concorrência desleal ou mesmo do que a fraude e a corrupção, que contribuem ainda

²⁹ Escrevo esse trecho alguns dias após o atentado ao Jornal Francês Charlie Hebdo. Em um mundo onde as viagens e migrações não apenas são mais viáveis como necessárias à circulação de mão de obra, a necessidade e a utilidade não barram as forças destrutivas que emergem diante do outro, do estrangeiro, do altero. Certamente, as inúmeras análises que surgiram diante do ocorrido mostram como a comoção pode gerar atos ainda mais violentos devido ao medo, especialmente na ausência de regras sociais enraizadas. Nesse sentido, as políticas antiterroristas não parecem levar em conta a importância de se desenvolver o respeito e a tolerância ao outro, mas apenas preocupam-se em garantir a segurança do indivíduo por meio de policiamento, controles, muros etc. Como se erguer muros e defesas bélicas fosse o caminho principal para a paz... Muros e policiamento sem a construção de possibilidades de desenvolvimento humano de forma justa e universal apenas acentuam a violência.

mais para a pobreza e a revolta. Reconhecendo que somos animais agressivos,³⁰ é preciso compreender melhor a força e os mecanismos da pulsão de morte, inclusive nas relações com a lei. Por isso, para se aprofundar a ideia de Christophe Dejours (2012a, 2012b, 2012c) de que as regras de trabalho são o nó essencial da colaboração e do trabalho coletivo, é preciso pensar a participação do superego nesse processo, não apenas como representante interno da lei, mas como representante interno da lei sustentado pelas pulsões, inclusive as agressivas. Não há acordo coletivo de trabalho efetivo se não se compreender que a construção coletiva das leis é sustentada (ou não) pelo amor e pelo ódio, e não apenas pela racionalidade e pela consciência. Para verdadeiramente adentrarmos a dimensão ética dos grupos sociais, a afetividade não pode ser excluída, sob pena de um retorno feroz da agressividade, por exemplo, em comportamentos competitivos desleais, em relações sadomasoquistas etc.; ou, por outro lado, com um retorno sobre o próprio sujeito em forma de depressão ou adoecimento psicossomático.

Os discursos de gestão que apontam para uma meritocracia neutra e justa baseada em métricas quantitativas acabam percebidos como engodo pelos trabalhadores, pois as métricas não são sentidas como justas (mesmo quando foram comunicadas com transparência) e, pior, a marca do afeto interferindo nas escolhas é inegável, mesmo que negado pela liderança que se ancora em sistemas e processos racionalizados, baseados em indicadores quantitativos e sistemas informatizados. O uso da matemática não elimina os dilemas éticos; assim, as tecnologias de gestão, apesar de sua cientificidade (sob uma perspectiva positivista e reducionista do que seja ciência), não são neutras, mesmo quando são utilizadas de forma transparente³¹.

³⁰ Não é preciso conhecer profundamente a história humana para reconhecer nossa agressividade. É um dado direto da realidade. E a existência de uma pulsão de morte é a solução conceitual da Psicanálise para compreender essa força, cuja manifestação Freud testemunhou em seus pacientes. Como qualquer construto teórico elaborado pelo intelecto humano, a pulsão de morte coloca-se como possibilidade de descrever o Real. Nesse caso, um Real terrível. Em termos de avaliação histórica, podemos citar a título de exemplo o clássico de Eric Hobsbawm (1995), *A Era dos Extremos*, no qual o historiador aponta que no período entre 1914 e 1991, 187 milhões de seres humanos foram assassinados ou condenados à morte, apesar dos ganhos de produtividade e de educação formal aferidos nesse período. O que parece deixar claro que o chamado “processo civilizatório” não suprimiu as forças mortíferas existentes no animal humano.

³¹ Isso não quer dizer que análises quantitativas não possam eventualmente ajudar na tomada de decisões em relação a um grupo de trabalho, mas elas não podem ser vistas de forma desvinculada de uma análise qualitativa e que considere os afetos circulantes naquele grupo e a identidade dos trabalhadores diante de suas atividades.

Uma organização do trabalho instrumental e alicerçada apenas no aspecto racional do animal humano não cria laços capazes de efetivamente fomentar o esforço coletivo e a criatividade; por mais que possamos concordar com Dejours (2012c) que trabalhadores não precisam ser amigos para produzirem coletivamente, eles precisam estar enlaçados socialmente e esse processo envolve a libido. Um traço afetivo precisa dar liga aos coletivos de trabalho. Sem esse afeto que dá sentido (o sentido não se sustenta no longo prazo com meras racionalizações), a tendência é de esfacelamento do trabalho comum e acirramento do individualismo e da desagregação dos coletivos:

A civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias, e depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Porque isso tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este. Essas reuniões de seres humanos devem estar libidinalmente ligadas umas às outras. **A necessidade, as vantagens do trabalho em comum, por si sós, não as manterão unidas** (FREUD, 1930, p. 145, grifo do autor).

Desse modo, Freud reforça o papel fundamental da libido para que os animais humanos formem grupos, pois o aspecto instrumental dos grupos, ou seja, as vantagens no enfrentamento das dificuldades da vida, não são suficientes para manter os grupos humanos unidos e em paz. A identificação, como fundamento do amor, seria a base da associação entre pessoas, bem como acarretaria o direcionamento da agressividade para outro lugar, para o estrangeiro. O trabalho cumpre um papel essencial na Cultura, pois mantém os indivíduos ligados à realidade e também porque representa um destino para as pulsões, um destino que, ao favorecer a construção cultural, pode ser compreendido como sublimatório. Nesse sentido, perguntamos: poderia ser o trabalho coletivo um caminho para a superação do ódio ao estrangeiro? Ou, na medida em que os imigrantes (estrangeiros) usualmente ocupam posições sociais inferiores, seria o trabalho uma forma de discriminação, fomentando a agressividade e o ressentimento?

A organização do trabalho racional, científica e neutra, orientada pela teoria da Firma e pela busca incessante de maximização dos lucros, despreza ou torna menor, contudo, o papel da libido³² nas engrenagens da produção. Essa ausência do elemento subjetivo e mais ainda do elemento afetivo é algo a ser associado ao aumento dos afastamentos do trabalho por problemas de saúde mental. Uma organização do trabalho exclusivamente utilitarista e processual, que atende

³² Ou trata da libido por meio de técnicas motivacionais e comportamentais que efetivamente não reconhecem a complexidade do elemento pulsional e os conflitos psíquicos envolvidos.

apenas ao Plano de Negócios e ao interesse dos acionistas, sem considerar os afetos e os questionamentos dos trabalhadores, certamente será adoecedora para muitos destes. Se, com a substituição do trabalho concreto pelo trabalho abstrato, conforme as definições marxistas, temos uma ruptura da relação afetiva com o objeto do trabalho, com a administração racional temos um esvaziamento do aspecto libidinal que suporta o sentido do trabalho para os sujeitos. Restam as justificativas racionais para o trabalho e a dureza das necessidades objetivas para garantir a sobrevivência. Acreditamos assim que os trabalhadores tendem a identificar-se menos com seu trabalho, abrindo espaço para que não ocorra sublimação, mas apenas um recalçamento das pulsões agressivas, as quais retornarão de diferentes modos, seja sobre o próprio sujeito, seja causando rupturas sociais. O trabalho vai deixando de ser uma atividade de valor social para se tornar uma atividade de valor meramente econômico para que o indivíduo participe do Mercado como consumidor, num ciclo voraz de produção-consumo.

O controle social por meio do uso de psicotrópicos e o anestesiamiento das pessoas, uma manifestação clara de biopoder, associada à proliferação de diagnósticos no âmbito da saúde mental³³, aponta para uma sociedade de zumbis e/ou de normopatas, com o esvaziamento do laço social e a *utilitarização* dos vínculos, o fortalecimento do individualismo e da descartabilidade nas relações. Um dos autores que aponta esse fenômeno, com extensa produção bibliográfica, é o sociólogo polonês Zigmunt Bauman, que, ao cunhar a expressão “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001), indica a diluição dos grandes sólidos sobre os quais o Projeto da Modernidade fora erguido, o que estaria levando a humanidade a uma situação de constante descontinuidade e fragmentação, devido à dificuldade de manter “formas estáveis” quando a substância é líquida, o que impactaria todas as dimensões da vida social:

Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar; mas, como todos os fluídos, eles não mantêm a forma por muito tempo. Dar-lhes forma é mais fácil que mantê-los nela. Os sólidos são moldados para sempre. Manter os fluídos em uma forma requer muita atenção, vigilância e esforço perpétuo (BAUMAN, 2001, p. 14-15).

³³ A cada nova edição do DSM, publicação da Associação Psiquiátrica Norte-Americana (APA) que cataloga as doenças mentais, há uma ampliação do número de classificações possíveis para as manifestações de sofrimento psíquico. Como no conto clássico de Machado de Assis, *O Alienista*, nenhum indivíduo escapa à sanha classificatória do manual norte-americano de psiquiatria, com o agravante de que, para cada diagnóstico, a indústria farmacêutica oferece uma pílula...

Bauman (2001) aponta um mundo de vínculos frágeis, de alta descartabilidade nas relações humanas e foco direcionado para a satisfação individual e no curto prazo, tanto nas relações de trabalho e com o trabalho, como nas relações pessoais e familiares. Esse *jogo* de consumo e descarte, que caracteriza a modernidade líquida, se evidencia, por exemplo, na incapacidade de se reparar algo, seja num conserto mecânico (como no exemplo abaixo), seja numa relação afetiva que alcançou uma crise. O fato é que nos relacionamentos fluídos, a insegurança é muito maior para todos, assim a descartabilidade funciona como uma espécie de defesa. Ao não se aprofundar, no trabalho ou nas relações afetivas, o animal-humano *navega* com mais facilidade e liberdade pelos *rios*:

Condições econômicas e sociais precárias treinam homens e mulheres (ou os fazem aprender pelo caminho mais difícil) a perceber o mundo como um contêiner cheio de objetos *descartáveis*, objetos para *uma só* utilização; o mundo inteiro – inclusive outros seres humanos. Além disso, o mundo parece ser constituído de ‘caixas pretas’, hermeticamente fechadas, e que jamais deverão ser abertas pelos usuários, nem consertadas quando quebram. Os mecânicos de automóveis de hoje não são treinados para consertar motores quebrados ou danificados, mas apenas para retirar e jogar fora as peças usadas ou defeituosas e substituí-las por outras novas e seladas, diretamente da prateleira. Eles não têm a menor ideia da estrutura interna das ‘peças sobressalentes’, do modo misterioso como funcionam [...]. Como na oficina mecânica, assim também é na vida em geral: cada ‘peça’ é ‘sobressalente’ e substituível, e assim deve ser. Por que gastar tempo com consertos que consomem trabalho, se não é preciso mais que alguns momentos para jogar a peça danificada e colocar outra em seu lugar? (BAUMAN, 2001, p. 186).

Podemos indagar, neste contexto de *liquefação*, como a circulação da libido é afetada, e também quais os destinos possíveis para a agressividade humana. No Projeto da Modernidade, havia grandes sólidos (a Ciência, a Razão, a Democracia, a Família tradicional etc.) que tentavam fornecer um solo para a estabilização afetiva dos sujeitos; com a ruptura desse Projeto, – seja para uma Pós-Modernidade seja para uma Modernidade Líquida –, como os indivíduos podem manter um mínimo de equilíbrio energético, na dinâmica das pulsões, para seguir integrando o processo cultural? Ou, o projeto cultural será invariavelmente modificado e caminharemos realmente para um admirável (?) mundo novo?

A violência (diferente da agressividade que pode ser necessária à vida) é a manifestação extrema da pulsão de morte, e o caminho da humanidade, da Cultura, é atravessado incessantemente por essa luta entre pulsão de vida e pulsão de morte. Diante disso, quais os meios que a Cultura utiliza para inibir as formas violentas e destrutivas de expressão da agressividade? Freud trata dessa questão

na oitava parte de seu livro. Ele discute a internalização da autoridade dos pais e a questão do medo da perda do amor como causa da aceitação dos limites e regras. Trata-se, portanto, da formação e da atuação do supereu. A agressividade do supereu representa a própria agressividade do indivíduo em face do pai: a consciência surge *pari passu* com a repressão de um impulso agressivo.

O trabalho, quando emerge como via sublimatória, possibilita ao sujeito uma satisfação pulsional direta por meio da mudança do alvo da pulsão e ainda traz o ganho secundário do reconhecimento social. Como veremos a seguir, porém, a dinâmica da sublimação não é facilmente teorizável, tampouco soluciona completamente a questão da agressividade existente nos animais humanos.

2.3.1 SUBLIMAÇÃO, TRABALHO E RECONHECIMENTO SOCIAL

2.3.1.1 BREVE DESCRIÇÃO DO CONCEITO DE SUBLIMAÇÃO NA OBRA DE FREUD

Ao longo da obra freudiana, o termo sublimação guarda uma característica constante em sua definição, que é a mudança de alvo (do alemão *Zeal*) da pulsão sexual. A sublimação envolve uma alteração qualitativa do alvo pulsional, que ocasiona a dessexualização desse alvo. Desse modo, a pulsão passa a mirar um objeto valorizado pela Cultura e vinculado ao ideal de eu do sujeito que efetiva a sublimação. Uma das questões mal resolvidas na construção metapsicológica do conceito de sublimação por Freud é justamente a questão da dessexualização do alvo ou objetivo da pulsão. Afinal, se de fato a sublimação depende de uma dessexualização da pulsão, como manter a intensidade pulsional que residiria justamente no seu impulso erótico? Essa transformação do alvo sem perda da intensidade pulsional é o passe de mágica do mecanismo sublimatório e que ocasiona as dificuldades de argumentação no plano metapsicológico.

No artigo “Caráter e Erotismo Anal” de 1908, Freud associa algumas características de personalidade do indivíduo adulto com o erotismo anal infantil e com as alterações das pulsões sexuais relacionadas a esse erotismo. Nesse sentido, o tipo psicológico de caráter ordeiro, parcimonioso e obstinado – qualidades do caráter anal – encontraria sua fundação na sublimação das pulsões sexuais relacionadas ao prazer anal: “é plausível a suposição de que esses traços de caráter – a ordem, a parcimônia e a obstinação –, com frequência relevantes nos indivíduos que anteriormente foram anal-eróticos, sejam os primeiros e mais constantes resultados da sublimação do erotismo anal”. (FREUD, 1976 [1908a], p. 117). Evidencia-se assim uma alteração de alvo sem uma repressão absoluta

da pulsão. Esta encontra um caminho alternativo para satisfazer-se sem desobedecer aos imperativos morais internalizados pelo sujeito ao entrar na Cultura. A questão que surge é, como funciona esse processo sublimatório? Como uma energia que tem como alvo uma determinada modalidade de satisfação pulsional transforma-se e alcança satisfação por meio de outro alvo pulsional?

Em “Moral Sexual Civilizada”, Freud (1976 [1908b]) busca equacionar a relação entre pulsão sexual e sublimação indicando a importância desse processo para a construção cultural, atribuindo-o em boa medida, porém, à disposição individual de cada sujeito. Assim, a capacidade para sublimar não dependeria apenas da constituição individual como variaria conforme a idade e a fase da vida do indivíduo:

A pulsão sexual – ou, mais corretamente –, as pulsões sexuais, pois a investigação analítica nos ensina que a pulsão sexual é formada por muitos constituintes ou pulsões componentes – apresenta-se provavelmente mais vigorosamente desenvolvida no homem do que na maioria dos animais superiores, sendo sem dúvida mais constante, desde que superou completamente a periodicidade à qual é sujeita nos animais. Essa pulsão coloca à disposição da atividade cultural uma extraordinária quantidade de energia, em virtude de uma singular e marcante característica: sua capacidade de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente a sua intensidade. A essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de *sublimação* (FREUD, 1976 [1908b], p. 193).

Freud (1908b) chama atenção para o fato de que algum grau de satisfação sexual direta é necessário para que o sujeito mantenha um equilíbrio dinâmico. Acrescenta ainda que nem todos os indivíduos são capazes de sublimar. A neurose estaria relacionada, neste ponto do pensamento freudiano, a uma incapacidade dos sujeitos de tolerar a moral sexual repressora que estaria na base da Cultura³⁴. A capacidade de sublimar, entretanto, ajudaria o sujeito a viver sob os limites e imposições morais da vida social. Uma vida sexual *saudável* seria, porém, o remédio para aqueles com pouca ou nenhuma capacidade de sublimação:

[...] podemos afirmar que a tarefa de dominar uma pulsão tão poderosa quanto a pulsão sexual, por outro meio que não a sua satisfação, é de tal monta que consome todas as forças do indivíduo. O domínio da pulsão pela sublimação, defletindo as forças instintuais sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados, só pode ser efetuado por uma minoria, e mesmo assim de forma intermitente, sendo mais difícil no período ardente e vigoroso da juventude (FREUD, 1976 [1908b], p. 198).

³⁴ Estamos falando, grosso modo, da Cultura ocidental judaico-cristã do início do século XX.

Lacan (2008 [1959-60]), no *Seminário 7*, também sublinha essa necessidade de satisfação direta das pulsões, indicando que não é possível ao sujeito sublimar tudo: “No indivíduo encontramos-nos diante de limites. Alguma coisa não pode ser sublimada, há uma exigência libidinal, a exigência de certa dose, de uma certa taxa de satisfação direta, sem o que resultam danos e perturbações graves” (Ibid, p. 114).

O que se evidencia aqui é uma equação que cada sujeito deve solucionar equilibrando a satisfação direta das pulsões sexuais com a dose necessária de sublimação e de recalçamento. Não fica, contudo, esclarecido o mecanismo da sublimação: trata-se de um processo que deriva do recalçamento ou de um destino diverso da pulsão e que, portanto, segue um caminho diferente no psiquismo? É preciso o recalque para que ocorra sublimação? E a evidente produção cultural de sujeitos psicóticos, teria então outra caracterização metapsicológica? Ao organizar os diferentes momentos da construção freudiana sobre a sublimação, Birman (2002) distingue três diferentes teorizações de Freud sobre esse conceito. A primeira delas teria se consolidado no texto de 1908 sobre a Moral Sexual Civilizada:

Nesta perspectiva [enunciada em 1908], a sublimação implicaria uma ‘dessexualização’ das pulsões perverso-polimorfos que perderiam assim a sua dimensão abjeta e se transformariam nas sublimes produções do espírito humano, isto é, as diversas modalidades de discursividade artística e científica. Porém, o mesmo objeto da pulsão se manteria ainda em ação, mas transformado agora pela mudança de alvo da pulsão, que de sexual se transmutaria em não-sexual (BIRMAN, 2002, p. 101).

No seu ensaio sobre Leonardo da Vinci, Freud (1910) vincula diretamente sublimação e trabalho ao afirmar que a maior parte dos sujeitos consegue direcionar energias libidinais para a atividade profissional. A mutabilidade de alvo das pulsões sexuais possibilitaria esse redirecionamento de pulsões que na infância se mostraram em sua face diretamente sexual. Na vida adulta, a atividade do trabalho se basearia na energia derivada das pulsões sexuais sublimadas, havendo uma conexão entre as pulsões sexuais e a atividade laborativa, a qual favoreceria o deslocamento de objetivo e de objeto. Por sua vez, a atividade sexual originária é abandonada atendendo aos preceitos morais da Cultura. Diferentemente, porém, da tese enunciada em 1908, o erotismo pulsional não é recalçado, mas transformado:

A observação da vida cotidiana das pessoas mostra-nos que a maioria conseguiu orientar uma boa parte das forças resultantes da pulsão sexual para sua atividade profissional. A pulsão sexual presta-se bem a isso, já que é dotada de uma capacidade de

sublimação: isto é, tem a capacidade de substituir seu objetivo imediato por outros desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados. Aceitamos este processo como verdadeiro sempre que na história da infância de uma pessoa – isto é, na história de seu desenvolvimento psíquico – evidenciamos que, na infância, essa pulsão poderosa foi usada para satisfazer interesses sexuais. Constatamos a veracidade deste fato se ocorrer uma atrofia estranha durante a vida sexual da maturidade, como se uma parcela da atividade sexual houvesse sido agora substituída pela atividade do impulso dominante (FREUD, 1910, p. 72).

No texto sobre o Narcisismo, Freud (1914) avança na teorização do conceito e alinha a sublimação aos processos de defesa do eu. Em nome de seu amor próprio, o eu recalca as ideias contrárias ao seu ideal, que gerariam censura e/ou punição. Por outro lado, toma a si mesmo como objeto pulsional, transformando pulsões objetais em pulsões narcísicas. A sublimação teria, assim, um caráter narcísico, mas não se confundiria com a idealização do objeto, já que a sublimação é uma condição da pulsão. Nesse sentido, ter um ideal de eu extremamente elevado não quer dizer que o sujeito será capaz de sublimar pulsões sexuais em quantidade suficiente para agir conforme seu ideal de eu:

Um homem que tenha trocado seu narcisismo para abrigar um ideal elevado do eu, nem por isso foi necessariamente bem-sucedido em sublimar suas pulsões libidinais. É verdade que o ideal do eu exige tal sublimação, mas não pode fortalecê-la; a sublimação continua a ser um processo especial que pode ser estimulado pelo ideal, mas cuja execução é inteiramente independente de tal estímulo (FREUD, 1974 [1914], p. 112).

Deste modo, a sublimação pode ser um caminho para atender aos imperativos do ideal do eu que, como nos lembra Freud em seguida, possuem um aspecto social, articulando-se à família, à classe social ou à nacionalidade. A sublimação, contudo, não encontra sua via nas demandas do ideal do eu. O fato de o indivíduo reconhecer o valor cultural e/ou ético de um determinado comportamento e/ou produção cultural não garante por si só que as pulsões serão sublimadas nessa direção. Todavia, para que seja considerada uma sublimação, a alteração de objetivo e do objeto da pulsão sexual deve ocorrer na direção de um alvo de valor social e/ou ético reconhecido. Freud (1914), sem novamente esclarecer o mecanismo da sublimação, remete-nos novamente a algo na constituição subjetiva individual que possibilitaria a sublimação, mas novamente não apresenta as bases desse elemento constitutivo. A sublimação não se confunde nem se sobrepõe ao recalque; ela marca uma mudança de objetivo de uma pulsão sexual parcial e alinha-se à obra da Cultura, pois seu produto possui valor social e, logo, reconhecimento pela comunidade à qual pertence o indivíduo. A transformação do objetivo pulsional dependeria da ocorrência de atividade erótica relacionada

a essa pulsão na infância e guarda um elemento associado ao narcisismo. Toda essa engrenagem ainda não constitui, porém, uma dinâmica clara.

Birman (2002) considera que no ensaio sobre Leonardo, Freud (1910) enunciara sua segunda teoria da sublimação, a qual implicaria em duas modalidades distintas de sublimação, uma associada à produção artística e outra relacionada à produção científica: “[...], o discurso freudiano passou a interpretar a sublimação por um outro viés, no qual a perversidade polimorfa se plasmava numa valorizada produção do espírito. Tudo isso mediado por uma formação fantasmática” (BIRMAN, 2002, p. 106).

A figura de Leonardo da Vinci, emblemática do período renascentista, apresentaria uma produção artística e uma produção científica com um *modus operandi* conspícuo em relação à primeira. Daí a importância da distinção efetuada por Freud entre Ciência e Arte no contexto do ensaio de 1910. O caminho produtivo de Leonardo teria seguido da arte para a ciência, o que ganhou um sentido especial na distinção efetuada por Freud entre a sublimação artística e a sublimação científica:

Leonardo da Vinci teria se deslocado do registro da produção artística para o da produção científica, na medida em que na sua atividade de pintura existia sempre a sensação de incompletude quando contemplava o resultado de seu trabalho. Algo aí lhe incomodava, o que não era o caso da sua produção científica posterior. A ‘completude’ teria seduzido Leonardo da Vinci na sua permuta de atividade e na sua escolha final. Portanto, enquanto a sublimação deixaria uma marca de incompletude na produção artística, a completude seria o seu traço maior no registro da produção científica (BIRMAN, 2002, p. 107).

O que estaria em jogo nessa diferença, segundo Birman (2002), é a referência ou não ao falo como operador da Lei. No caso da sublimação que produz ciência, o recalque e a dessexualização atuam de forma eficaz e adaptativa, possibilitando a ocorrência da produção científica associada à “completude no registro ‘pático’” (Ibid., p. 109). No caso da arte, não haveria dessexualização e as pulsões sexuais “se plasmassem” em produções artísticas, cuja forma remeteria ao fantasma individual. Dessa forma, porém, parece que a ciência é uma produção da resignação, necessariamente adaptativa, enquanto à arte caberia o esplendor do erotismo plasmado de forma estética. Para nós, não há problema em cogitar diferentes modos de sublimação, pois fica evidente a dificuldade do próprio Freud para organizar e definir o conceito, porém fazer da ciência uma atividade sublimatória resignada e da arte uma atividade sublimatória libertadora

parece-nos ir contra o prazer evidente que muitos pesquisadores sentem ao realizar seu trabalho. Talvez, a origem de toda ciência seja poética³⁵.

É apenas em 1923, ao elaborar sua segunda tópica, que Freud postula de forma mais completa a dinâmica da sublimação ao indicar mais claramente que ela decorreria da transformação da libido objetal em libido narcísica. A sublimação seria mediada pelo eu, pois ao colocar-se como objeto para o investimento libidinal do Isso, o eu conseguiria sublimar a libido, pois as metas pulsionais seriam alteradas conforme os interesses do eu. Sobre isso afirma Loffredo (2014):

Como caracterizar metapsicologicamente a transformação da meta sexual em meta sublimada. Em outros termos, como situar essa mudança de meta de tal forma que se possa falar de uma sublimação de uma meta original, com a qual a meta obtida por esse desvio tenha um *parentesco psíquico*, e não se trate apenas, simplesmente, de uma outra meta. Pois como a pulsão sexual se articula necessariamente à excitação corporal que é sua fonte, sendo seu objeto o que permite que essa excitação se extinga, como considerar que se trata de sexualidade se, no limite, o corpo é deixado de fora? Essa questão só foi resolvida com esse expediente teórico da hipótese de uma *passagem pelo eu*, por meio da qual ocorre essa operação de dessexualização: ‘as metas como, aliás, os objetos, serão definidos não mais a partir do corpo e de suas zonas erógenas-fontes, mas a partir do eu investido de libido’ (MIJOLLA-MELLOR, 2005, p. 13; LOFFREDO, 2014, p. 141).

Essa operação, contudo, levaria a uma desfusão pulsional e as pulsões de morte, não mais enredadas por Eros, encontrariam no superego seu agente, que tomaria o eu como objeto a criticar e a agredir. Neste ponto, sublimação e severidade do superego caminhariam juntas: quanto maior a quota de libido sublimada, mais severo se tornaria o superego:

O superego surge, como sabemos, de uma identificação com o pai tomado como modelo. Toda identificação desse tipo tem a natureza de uma dessexualização ou mesmo de uma sublimação. Parece então que, quando uma transformação desse tipo se efetua, ocorre ao mesmo tempo uma desfusão pulsional. Após a sublimação, o componente erótico não mais tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada, e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e à destruição. Essa desfusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal – o seu ditatorial ‘farás’ (FREUD, 1976[1923], p. 71).

³⁵ Este tema que nos é muito caro foi desenvolvido na nossa pesquisa de Mestrado onde nos indagamos: por que um cientista como Freud, disposto a fundar um novo campo científico, recorreu e citou tanto os poetas? Certamente, uma divisão tão extrema entre produção científica e produção artística parece-nos insustentável na realidade. Afinal, aos artistas também cabe o duro trabalho de executar sua obra por meios muitas vezes repetitivos e que exigem muito treinamento técnico.

A sublimação decorreria, portanto, de um redirecionamento da libido de pulsões sexuais mediante uma mudança de objeto pulsional, que passaria a ser o próprio eu. Essa passagem pelo eu alteraria o alvo pulsional. Assim, a sublimação teria como premissa a transformação da libido objetual em libido narcísica. Esse processo, contudo, levaria a uma desfusão entre Eros e as pulsões agressivas, as quais encontrariam na relação entre o Isso e o Supereu uma via de satisfação, tomando o Eu como objeto. Como o Eu serve a três senhores (a realidade, o Isso e o Supereu), a sublimação atenderia às demandas da realidade e possibilitaria a satisfação parcial das pulsões sexuais, mas, por outro lado, colocaria o eu sob o risco da agressividade, seja sobre si mesmo, seja contra objetos externos. A potência sublimatória decorreria da erotização do pulsional, passando pelo narcisismo. Caberia ao eu, portanto, um papel essencial na eleição do novo objetivo pulsional; porém, a eleição de ideais pelo eu não garante a ação sublimatória, pois dependeria também de uma “aceitação” pulsional do redirecionamento do seu alvo e objetivo. Nesse sentido, o corpo erótico, isto é, o corpo pulsional precisa acolher a forma sublimatória escolhida pelo eu sob a batuta do ideal. Sem esse acolhimento pelo corpo pulsional, a sublimação não se efetivará ou se efetivará de forma precária e sem sustentação e continuidade no tempo.

Como observam Laplanche e Pontalis, “a ausência de uma teoria coerente da sublimação permanece sendo uma das lacunas do pensamento psicanalítico” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991 [1967], p. 497). Apesar disso, a possibilidade da sublimação é essencial para a compreensão das atividades mais elaboradas do pensamento e da ação produtiva dos animais humanos. Certamente, a perspectiva lançada por Freud (1910) no ensaio sobre Leonardo da Vinci, vinculando a sublimação à noção de apoio, não perde serventia após a hipótese da transformação da libido objetual em libido narcísica como base para a sublimação por meio de uma dessexualização. Se lembrarmos, evocando o texto freudiano sobre a *Psicologia de Grupos*, que uma dessexualização é necessária para a vida em grupo, fortalecendo inclusive o laço social, podemos vislumbrar que apesar de um elemento narcísico, a sublimação guarda também uma dose de erotismo, voltado para o outro, mesmo que inibida em seu objetivo de satisfação pulsional sexual parcial. O que a sublimação possibilitaria, porém, seria um ganho energético, pois o recalque seria contornado de modo a ocorrer a mudança de vicissitude pulsional. O preço a pagar seria a liberação de uma dose de agressividade que não sofreria a mesma vicissitude, podendo ser direcionada ao eu, como ferocidade supereuica, ou ao exterior.

No caso do trabalho, certamente a sublimação cumpre um papel essencial, pois como pensar a produtividade humana sem uma mudança de objetivo e de

objeto da pulsão no sentido da sobrevivência do eu? Esse processo, porém, seria algo inteiramente dependente da disposição individual para sublimar (da possibilidade de apoio sublimatório, para, por exemplo, transformar a pulsão escópica num talento fotográfico ou a agressividade em habilidade cirurgiã)? Resta saber se e o quanto a satisfação narcísica proporcionada pelo reconhecimento social teria peso nessa economia/dinâmica? Essa resposta é fundamental para a reflexão sobre a psicodinâmica do trabalho, pois se a sublimação reside exclusivamente no encontro pelo sujeito de uma atividade que redirecione, como apoio para a satisfação, alguma pulsão sexual parcial, o reconhecimento social terá pouco peso nessa dinâmica, predominando a própria vinculação da tendência pulsional com o *modus operandi* de determinado tipo de trabalho; porém, se para além da relação entre o objetivo abandonado e o objetivo sublimado (que guardariam alguma relação que possibilitaria o referido apoio), existe uma mediação do eu que se alimenta das relações sociais que o gratificam narcisicamente, então o reconhecimento social seria capaz de estimular a capacidade sublimatória e a continuidade da atividade de sublimação no longo prazo. Em última instância, o trabalho deixa de ser fonte de sofrimento quando gostamos do que fazemos no ato de trabalhar (os próprios movimentos e/ou características do trabalho proporcionam satisfação pulsional) e/ou quando gostamos das consequências sociais do que produzimos e nos amamos mais a partir do reconhecimento do outro? A sublimação relaciona-se mais à essência do pulsional no sentido de o novo alvo guardar relação com o alvo originário ou relaciona-se mais com a função social do trabalho e o reconhecimento que gratifica narcisicamente o sujeito? Um terceiro elemento nessa dinâmica é a possibilidade criativa que a sublimação implica, podendo representar para o sujeito a possibilidade de criação de um novo objeto pulsional, anteriormente inexistente na realidade³⁶.

Lacan (2008 [1959-1960]) aponta uma espécie de conciliação que a sublimação propiciaria entre a satisfação pulsional do indivíduo e a inserção dele na Cultura, visto que o novo alvo da libido, alcançado por meio da sublimação, não apenas satisfaria o impulso pulsional, contribuindo para a boa economia psíquica, como também garantiria ao indivíduo que sublima um lugar de reconhecimento e admiração no seio do seu grupo social. A possibilidade de uma satisfação direta da pulsão (sem recalque e retorno do recalcado), por meio de um objeto socialmente valorizado, eliminaria o conflito e desfaria a necessidade do sujeito erguer defesas psíquicas.

³⁶ Uma leitura estrita do conceito de sublimação realmente só o reconheceria atuando quando um novo objeto é produzido, um objeto singular e com valor social, como uma obra de arte, uma pesquisa científica inédita ou uma invenção.

No mesmo *Seminário 7* (2008 [1959-1960]), porém, ele apresenta-nos a diferença entre o objeto libidinal decorrente diretamente das pulsões e o objeto relacionado ao ideal de eu, isto é, o objeto mirado pela libido narcísica. No campo da sublimação, afirma o psicanalista francês, “o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais” (Ibid., p. 123). Tratar-se-ia ademais de uma colonização do campo de *das Ding* por meio de formações imaginárias. Deste modo, o campo da pulsionalidade originária, do objeto perdido, seria capturado pelo campo narcísico, onde impera a idealização e não mais o rastro de *das Ding*, que é aquilo “que do real padece de significante” (Ibid., p. 152).³⁷

Por isso, em seguida, Lacan precisa diferenciar sublimação de sintoma, pois diferentemente do sintoma, que é uma formação de compromisso a partir do recalque, que barra justamente os impulsos que rodeiam *das Ding*, e marca uma satisfação indireta da pulsão, a sublimação alcançaria uma satisfação direta, mas por meio de uma mudança de alvo: “a pulsão pode encontrar seu alvo em outro lugar que não seja naquilo que é seu alvo, sem que se trate aí da substituição significativa que constitui a estrutura sobredeterminada” (Ibid., p. 135). Assim, a dinâmica da sublimação nada teria a ver com a dinâmica do sintoma psicanalítico, a não ser que, de modo diferente, ambos estão ligados à aceitação dos limites à satisfação pulsional direta impostos pela entrada na Cultura. A sublimação, define Lacan, “eleva um objeto à dignidade da Coisa” (Ibid., p. 137). Em seguida, ele propõe à sua audiência “mostrar-lhes o que é inventar um objeto numa função especial, que a sociedade pode estimar, valorizar e aprovar” (Ibid., p. 138). Para isso, compara o objeto pulsional, que remete à Coisa, isto é, ao objeto originário e perdido do desejo, o qual se fixa imaginariamente, e o objeto de uma coleção, que adquire a dignidade de Coisa pela função especial que adquire para o sujeito, no contexto social do colecionador, ressaltado obviamente o elemento imaginário neste contexto. Ao colecionador cabe o prazer de colecionar e o prazer de ser admirado pela sua coleção. Mas, proporciona a sublimação um reencontro com o objeto perdido? É o objeto da sublimação distinto de uma rede de significantes?

Recorrendo ao objeto vaso, como um significante que está no mundo desde sempre, Lacan (Ibid., p.146 e ss) afirma que o que está em questão na modelagem de um vaso, como na modelagem dos significantes, é a “introdução no real de uma hiância, de um furo” (p. 149). Esse furo representa a Coisa, que padecendo de significante e estando perdida enquanto objeto real, apenas pode ser representada por outra coisa. Deste modo, se as religiões se

³⁷ De todo modo, podemos vislumbrar que, em algum grau, o objeto sublimado guarda uma relação com os rastros do objeto de satisfação perdido.

organizam para negar o furo, o vazio, a arte é realizada ao redor desse vazio, conformando uma coisa ao redor da Coisa. Esta nova coisa, porém, depende do contexto social, do jogo significativo de uma época e de um grupo social para ser reconhecida como sublimação. Um belo exemplo de que a produção artístico-cultural é de fato uma busca pelo objeto perdido pode ser encontrada no comentário que Albert Camus faz no prefácio à reedição de seu primeiro livro *O Averso e o Direito*:

Sim, nada impede que se sonhe, na própria hora do exílio, já que pelo menos isso eu sei, com toda a certeza, que uma obra de homem nada mais é do que esse longo caminho para reencontrar, pelos desvios da arte, as duas ou três imagens simples e grandes, às quais o coração se abriu uma primeira vez. Eis por que, talvez, após vinte anos de trabalho e de produção, continuo a viver com a ideia de que minha obra nem mesmo começou (CAMUS, 1996 [1958], p. 35).

Evidentemente, é razoavelmente corriqueiro o trabalho humano que, em outro contexto ou época posterior, alcança o estatuto de obra de arte ou de descoberta científica. Basta citar a obra de Van Gogh ou o trabalho de Mendel, os quais, em seu próprio tempo de vida e de produção, não foram reconhecidos, mas depois alcançaram grande valorização social. Essa observação, porém, coloca novamente a questão do valor social do objeto da sublimação: somente será elevado à dignidade de Coisa para um sujeito aquilo que tiver valor social para seu grupo social? Ou essa elevação ao estatuto de Coisa depende muito mais da formação do corpo pulsional daquele indivíduo e do campo do desejo e do “agir expressivo” dele? Certamente, o campo do desejo está vinculado ao campo do Outro e articulado por uma rede significativa, porém, atividades de criação sem maior valor para a sociedade não poderiam ser consideradas sublimatórias se identificado o valor econômico no psiquismo do indivíduo e o valor social no pequeno grupo ao qual é filiado?

Ainda sobre a valorização social do alvo da sublimação, é importante considerar que esse alvo pode ser valioso para um grupo marginal, seja um grupo *outsider* e contracultural, seja mesmo um grupo violento, um bando. Nesse sentido, se a sublimação está fortemente vinculada ao reconhecimento social do grupo ao qual pertence o indivíduo, é importante pensar que diferentes grupos valorizam diferentes objetivos e objetos, e que a Psicanálise costuma debruçar-se, quando se trata de pensar ou evidenciar a sublimação, sobre o trabalho dos grandes artistas e pensadores. Sobre isto, a partir de um texto de Daniel Lagache, Laplanche afirma que:

Uma definição [de sublimação] pelo ‘social’ inaugura todo um campo de reflexão, uma vez que não podemos considerar isto, sob a pluma de Freud, como acessório, como extrínseco ao processo em-si mesmo. Certamente, a esta ‘adaptação social’ nós podemos colocar algumas restrições. Assim é que Lagache, no seu texto “A Sublimação e seus Valores”, mostra que os valores visados na sublimação não são necessariamente aqueles de um consenso social mais ou menos conformista: eles podem ser os valores de um grupo restrito, marginal, mafioso ou de uma gangue de delinquentes (LAPLANCHE, 1999, p. 303. Tradução livre).

Lacan (2008 [1959-60]) insiste no valor social do objeto da sublimação. Para argumentar neste sentido, recorre ao fenômeno do amor cortês. A essência do amor cortês é a inacessibilidade da Dama adorada. O poeta cortês sabe – e isso é uma regra do jogo – que não vai concretizar seu amor. Chama-lhe atenção o fato de que os poetas do amor cortês “parecem dirigir-se à mesma pessoa” (Ibid., p. 181). Assim, a Dama cantada não possui concretude, ela torna-se uma função simbólica. E, por ser uma abstração, pode-se falar do amor a ela “nos termos mais crus” (Ibid., p. 181). Deste modo, o sublime e o erótico caminham juntos. Afirma Lacan:

A mudança de objeto não faz desaparecer forçosamente, bem longe disso, o objeto sexual – o objeto sexual, ressaltado como tal, pode vir à luz na sublimação. O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que esta perca, no entanto, uma visada sublimadora (Ibid., p. 194).

Nesse sentido, tratar-se-ia não de uma mudança total ou radical de alvo pulsional, mas de uma forma “poética” de mirar o alvo. Na poesia, o objeto construído, de forma criativa, pode colocar um véu de beleza sobre o jogo sexual mais cru, cabendo ao grupo social reconhecer se se trata efetivamente de poesia erótica ou de mera pornografia, que apenas recolocaria imagens do ato sexual e não efetivamente criaria, pelo jogo simbólico, uma poesia sensual, ainda que eventualmente perpassada por uma dose de crueza.

A questão do valor social do novo alvo pulsional segue uma questão importante para a compreensão do processo sublimatório, pois se a obra resultante da sublimação só se torna obra por meio do reconhecimento social, sabemos que existem obras, realizadas ao longo de anos de dedicação, que permanecem desconhecidas da sociedade, sem receber o devido (?) reconhecimento, e nem por isso o realizador esmorece. Essa persistência dever-se-ia mais à convicção do sujeito acerca do valor de sua obra (pensemos no próprio Freud por exemplo) ou a uma dimensão econômica do psiquismo, de modo que, sem o trabalho sublimatório, o sujeito sucumbiria a uma crise psíquica, a uma descompensação?

2.3.1.2 A SUBLIMAÇÃO NA TERCEIRA TÓPICA PROPOSTA POR CHRISTOPHE DEJOURS

Ao avaliar a perspectiva freudiana das relações entre trabalho e sublimação, Dejours e Gernet (2012) apontam para o importante papel atribuído por Freud às modalidades de trabalho (*Arbeit*) realizadas pelo aparelho psíquico para gerir as tensões oriundas do nosso existir num corpo pulsional. É por essa via que os psicanalistas supracitados identificam as relações apontadas por Freud entre a sexualidade e o trabalho:

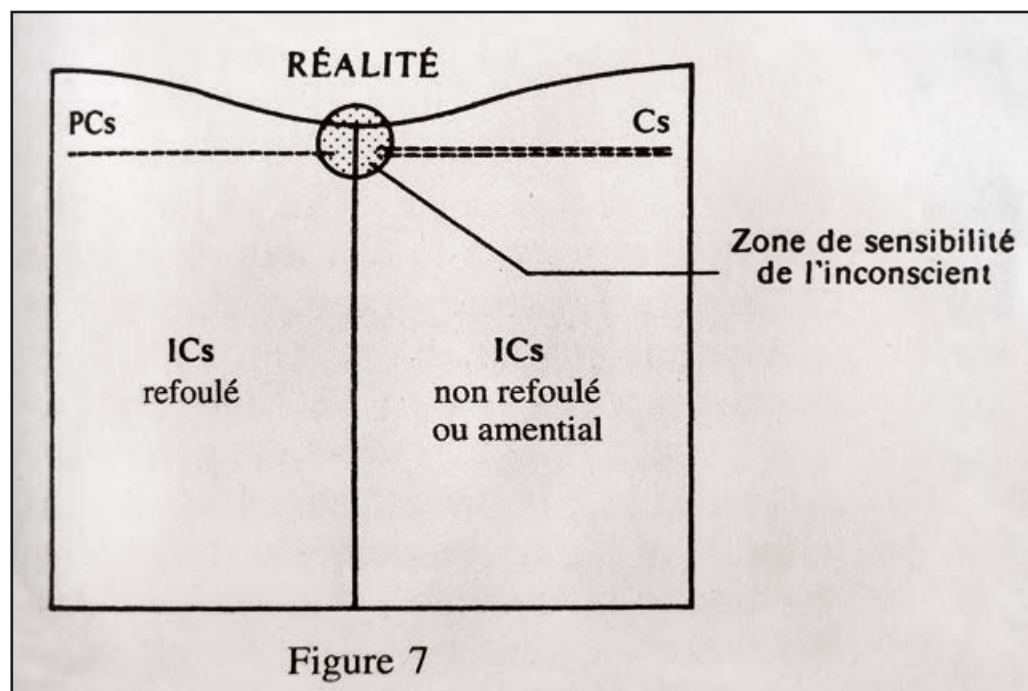
Freud insiste, ao longo de seus escritos metapsicológicos, acerca do poder mutativo do trabalho psíquico, o que encontramos nos usos da noção de *Arbeit* (*Traumarbeit*, *Trauerarbeit*, *Durcharbeiten*, *Kulturarbeit* [...]). A análise teórica da noção de *Arbeit* dentro da teorização psicanalítica nos conduz a reexaminar as relações existentes entre trabalho e sexualidade.

[...]

O papel do trabalho é rapidamente evocado por Freud nas suas proposições teóricas sobre a sublimação, a qual, como destino pulsional, depende de uma mudança do alvo da pulsão, a qual passaria a visar objetos socialmente valorizados. A sublimação consiste assim em desviar a pulsão sexual de seu alvo originário, que é a satisfação sexual, e pressupõe um destino não sexual da pulsão, entendido por Freud como uma submissão do pulsional às exigências da civilização, como um engajamento na construção da Cultura. Freud, porém, não propôs uma teoria da sublimação baseada nas atividades ordinárias de trabalho (DEJOURS; GENET, 2012. Edição eletrônica, posição 988-1008. Tradução livre).

Na medida em que Freud não propôs uma teoria da sublimação relacionada ao trabalho comum, Dejours (2001; 2012b) buscou desenvolvê-la. A compreensão da teoria da sublimação relacionada ao trabalho elaborada por Dejours envolve, todavia, o estudo da *Terceira Tópica* que o psicanalista francês desenvolveu, a qual encontra seu fundamento, a partir da obra freudiana, no conceito de clivagem do Eu: *Ichspaltung*. Esse modelo topológico do psiquismo tem sua origem nas considerações freudianas sobre a perversão e permite compreender melhor os casos clínicos situados fora do campo estrito da neurose ou da psicose. Assim, a partir do conceito de clivagem do eu, que implica a coexistência simultânea no eu de duas atitudes contraditórias em relação à realidade, por exemplo, reconhecer a castração materna e simultaneamente desmenti-la e deixar de reconhecê-la, Dejours (2001) propõe uma Terceira Tópica cuja representação gráfica é:

Figura 1 – A Terceira Tópica



Fonte: DEJOURS, 2001, p. 91.

Nesta terceira tópica, a clivagem do eu marca uma divisão do sujeito entre uma parte do psiquismo que funciona conforme o modelo freudiano da primeira tópica, onde existe um inconsciente formado por representações sexuais recalçadas e um pré-consciente que faz uma intermediação entre o sistema consciente e o inconsciente. Nessa parte do psiquismo, o pré-consciente seria justamente o campo de possibilidade, para o sujeito, da circulação dos conteúdos recalçados e de sua eventual emergência no campo da consciência. Neste lado do sujeito clivado, a linguagem está presente como ferramenta de ligação, e a pulsão está, por assim dizer, erotizada e amansada pela linguagem. A dinâmica neurótica, marcada pelo conflito psíquico, recalçamento, permanência do investimento pulsional e do contrainvestimento do recalque, e, elemento fundamental, num sujeito (ou parte dele) dotado de recursos simbólicos para a elaboração psíquica, estaria operando desse lado da clivagem do eu, conforme o modelo típico das neuroses na Primeira Tópica, que foi consolidada no famoso Capítulo 7 de *A Interpretação dos Sonhos*.

No outro lado da fenda que cliva o eu, funcionaria o inconsciente amencial³⁸, que seria um calderão de pulsões silenciosas, visto que nesse lado do sujeito não houve erotização dos impulsos e formação do campo pulsional. O inconsciente amencial é um inconsciente não assimilado, em nenhum grau, pela linguagem, pelo pensamento. Trata-se da pulsão na sua origem mais somática e visceral, se podemos colocar assim. Dejours (2001) afirma que as pulsões oriundas do inconsciente amencial são incompletas, atrofiadas, uma vez que não são atravessadas pelo pensamento, não tendo sido erotizadas pela dimensão simbólica, pela palavra. Por fim, ele as vincula à pulsão de morte como força de dessubjetivação:

Esta forma mutilada da pulsão seria, ao final, a forma mesma da *pulsão de morte*, e se manifestaria, do ponto de vista econômico, por uma perda, um esvaziamento, uma deserção da subjetividade; é uma pulsão que, uma vez ativada, desencadearia uma dessubjetivação (DEJOURS, 2001, p. 172. Tradução Livre).

Considerando-se que a pulsão é a transformação do instinto no ser humano, a partir de seu ingresso na Cultura e na linguagem por meio da relação com o outro, com o conseqüente desenvolvimento do corpo erótico-pulsional e do pensamento, essas pulsões ativas no campo do inconsciente amencial, pulsões atrofiadas no sentido exposto por Dejours (2001), seriam a manifestação das pulsões agressivas do animal-humano, que escaparam a uma erotização. Deste lado da fenda do eu (*Ichspaltung*), não haveria a mediação pelo pré-consciente, e o funcionamento psíquico do sujeito seria controlado pela consciência, com forte apelo à racionalização e ao que Dejours (2016b) chama de “pensamento de empréstimo”, que são ideias prontas, as quais circulam no imaginário social e servem ao indivíduo para justificar discursivamente seu modo pragmático de viver³⁹, sem que de fato ele seja capaz de refletir sobre o que está afirmando

³⁸ Sobre o inconsciente amencial, Dejours afirma: ‘Formé hors de toute pensée propre à l’enfant, ce secteur de l’inconscient sera dénommé ‘sans pensée’, ou *inconscient amental*. Faute de pensée à son fondement, il ne pourrait donner lieu ni à des retours de refoulé, ni à aucune pensée nouvelle. Le mode principal de réaction de cet inconscient amental serait la désorganisation du moi, ou déliaison critique (dont la forme typique est l’*amentia* de Meynert – deuxième raison de l’appellation ‘inconscient amental’ et l’agir compulsif sans pensée’ (DEJOURS, 2003, p. 86).

³⁹ Como exemplo de discursos de empréstimo, podemos apontar toda uma série de frases prontas que justificam para o sujeito a execução de ações questionáveis do ponto de vista ético: “se eu não fizer, outro fará, então por que correr o risco de perder meu emprego” ou a clássica “os fins justificam os meios”. Trata-se nessa modalidade de funcionamento do eu de um desaparecimento da capacidade de pensar, de modo que o eu como sujeito pensante resta fora da atuação. Trata-se assim de um eu caracterizado por ações orientadas por discursos prontos tomados de empréstimo, no imaginário social, para justificar atos que, de outra forma, o sujeito não seria capaz de executar sem sofrimento subjetivo e angústia.

ou, pior, fazendo. Daí quadros clínicos como a normopatía, descrita por Joyce MacDougall, e invocada por Dejours (2007 [1998]), ao estudar a banalização da injustiça social, se ajustarem plenamente a este desenho. Sem a erotização pela linguagem, que amansa a pulsão, e possibilita o que Dejours (2001) nomeia de agir expressivo, o que se passa nos momentos de expansão do inconsciente amencial são violentas passagens ao ato ou, no sentido inverso, o adoecimento psicossomático quando o impulso sem representação se volta para o próprio corpo do sujeito. Estas passagens ao ato seriam movimentos instintuais de defesa para afastar o que ameaça a vida, e por isso Dejours (2001) aproxima as pulsões de autoconservação das pulsões de morte, sinalizando que há uma continuidade entre a teoria pulsional inicial de Freud e àquela enunciada por ele em *Além do Princípio do Prazer* (1920).

Observando-se o desenho da Terceira Tópica, quanto mais a barra da clivagem estiver deslocada para a esquerda, maior será o predomínio do inconsciente amencial e das patologias a ele relacionadas: a normopatía, o adoecimento psicossomático, as neuroses de caráter e a paranoia. A zona de sensibilidade (ver desenho na p. 149) marca topograficamente o espaço de contato da realidade com o inconsciente amencial, ou seja, o ponto onde a barreira da consciência, marcada, neste lado da clivagem, por discursos altamente operativos, racionalizadores e heterônomos (discursos de empréstimo), pode ser furada. Na neurose, haveria justamente o oposto, a barra da clivagem estaria deslocada mais para a direita, não havendo praticamente área pertencente ao inconsciente amencial. Dejours (2001), assim, diferencia esses dois modos de funcionamento coexistentes no sujeito e os associa à dualidade pulsional tardia da obra freudiana:

Seguindo-nos na descrição da Terceira Tópica, constatar-se-á sem dificuldades a heterogeneidade fundamental de duas partes do aparelho psíquico. O inconsciente sexual e o pré-consciente seriam o lugar de circulação e de funcionamento da pulsão de vida, da libido, de Eros. Por outro lado, o inconsciente proscrito (ou amencial) seria o reservatório de um potencial mortífero, na medida em que ele teria relação com os movimentos reacionais e com comportamentos de uma ordem completamente distinta daqueles relacionados ao inconsciente sexual. Estes comportamentos não teriam relação com o recalado ou com alguma transformação decorrente de um processo mental. As regras de funcionamento do inconsciente amencial não tem nada a ver com as do inconsciente sexual. Suas manifestações são sempre marcadas pela urgência de descarga, pelo caráter estereotipado e compulsivo de suas atualizações, o que se identifica plenamente com a compulsão à repetição (DEJOURS, 2001, p. 121. Tradução livre).

Deste modo, para Dejours, o campo da pulsão de morte seria o campo do inconsciente amencial⁴⁰, isto é, dos impulsos somáticos não traduzidos pela linguagem (e logo não erotizados), e que não integrados à dinâmica subjetiva do sujeito, ressurgem e insistem de forma repetitiva, violenta, fora do campo do sentido, fora do campo do pensamento. O inconsciente amencial apresentaria dois modos principais de reação: a desorganização do eu e o agir compulsivo sem controle ou influência pelo eu. Estas reações, que emergem deste lado do eu clivado, porém, são contidas no sujeito “adaptado” pelo predomínio de um sistema consciente absolutamente lógico, concreto e operativo. Neste lado da fenda que cinde o eu⁴¹, não cabe falar em condensação e deslocamento ou em metáfora e metonímia, pois a linguagem não erotizou esse campo do inconsciente, não havendo registro pré-consciente, instância fundamental na estrutura de funcionamento da tópica freudiana. Sublinhamos, deste modo, que só há conteúdo fantasmático quando há pré-consciente. Na parte do psiquismo onde opera o inconsciente amencial, não há pré-consciente, e o controle das forças demoníacas do sujeito é feito por um funcionamento consciente no qual prevalece um discurso objetivo e pragmático, bastante afeito ao discurso da eficiência, que prevalece na lógica do *Homo Oeconomicus*. Há, portanto, no campo fenomenológico, um existir baseado na racionalidade, na objetividade e na ação, sem uma capacidade de fantasiar ou de elaborar uma reflexão ética autônoma. Prevalece nestes sujeitos uma perspectiva de mundo prática e efetiva, cujos discursos organizadores são heterônomos, sem que o sujeito seja capaz de refletir sobre eles. Estes discursos, em algum grau, efetivam um desmentido (*Verleugnung*), pois desmentem (ou pelo menos recobrem) o efeito nefando dos atos do sujeito na realidade.

Assim, Dejours (2001) vai apontar como a Terceira Tópica ajudaria a explicar os comportamentos de colaboração com a injustiça social e mesmo os desvios comportamentais em face do outro e dos imperativos morais da comunidade onde o sujeito vive. A predominância do pensamento de empréstimo facilitaria o controle ideológico e, na nossa época, no mundo globalizado, este controle se

⁴⁰ É importante sublinhar que Dejours (2001) busca compreender a pulsão de morte a partir de configurações clínicas específicas, deixando de lado a hipótese mais originária de Freud, exposta em 1920, de que atuaria no ser humano uma força primordial – a referência de Freud era o filósofo pré-socrático Empédocles – de retorno ao inorgânico: “Dans le texte freudien (‘Au-delà du Principe du Plaisir’, 1920), la pulsion de mort est rattachée à un principe cosmogonique emprunté à Empédocle, que G. Mendel et J. Laplanche ont critiqué. Dans la perspective théorique de la troisième topique, il faudrait pouvoir clarifier l’ontogenèse de cette pulsion de mort” (DEJOURS, 2001, p. 160).

⁴¹ Ver figura da Terceira tópica na página 150.

daria pela disseminação e implantação do pensamento neoliberal e mercadológico nos indivíduos, especialmente naqueles em que o psiquismo funcionaria predominantemente no lado da fenda onde se encontra o inconsciente amencial. Tais indivíduos seriam mais facilmente capturados pelos discursos predominantes sem conseguirem se distanciar e ter uma reflexão própria sobre aquilo que “lhe dizem”.

A “zona de sensibilidade” da Terceira Tópica, por sua vez, está diretamente relacionada ao desmentido (*Verleugnung*). Essa zona é o ponto de encontro com a realidade, que Dejours (2001) define como a resultante do encontro, mais ou menos traumático, com o outro, e que pode transtornar a eficácia do desmentido como mecanismo de defesa. Uma percepção que torne insustentável o desmentido perturba o sistema psíquico de tal forma que o inconsciente amencial reage de forma imediata. Para que não aconteça a descarga do inconsciente amencial, o eu deveria ser capaz de reter a percepção que desmonta o desmentido, e fazê-la circular entre as associações possíveis para o sujeito, de modo a capturar para a rede associativa simbólica algo do inconsciente amencial e, assim, abrir espaço para um trabalho de elaboração psíquica, o que nos parece um processo que poderia ser resumido pela máxima freudiana: *Wo Es War, soll Ich Werden*. Deste modo, o inconsciente amencial seria incorporado pelo inconsciente sexual, e a barra da clivagem se deslocaria pouco a pouco para a direita, reduzindo a área de atuação do inconsciente amencial. Dito de outra forma, os elementos proscritos e não assimilados à linguagem seriam absorvidos pelo campo da sexualidade, de Eros. Se não há possibilidade para o sujeito de elaborar psiquicamente os acontecimentos, imagens e sons, que desmontam o efeito do desmentido, então o inconsciente amencial é convocado e sua irrupção, para o interior do corpo ou para o exterior, será mortífera.

Algum resíduo de inconsciente amencial sempre existirá, mesmo no sujeito neurótico, pois é improvável que o corpo erógeno recubra todo o corpo biológico, e que o todo da mensagem⁴² do adulto para a criança, nos primeiros anos de vida, possa ser traduzido. Esse processo de erotização, que decorre das relações entre a criança e os cuidadores no início da vida, é responsável pela constituição do que Dejours (2001) chama de “agir expressivo”. O agir expressivo demarca as possibilidades, para cada sujeito, de encaminhamento pulsional, de usos do corpo e do pensamento, os gestos e as formas de comunicar, apontando inclusive para as possibilidades de desenvolvimento e atuação profissional de cada indivíduo, de acordo com o estilo pulsional forjado.

⁴² Ver no parágrafo seguinte a explicação do conceito laplancheano de mensagem.

Para explicar esse processo, Dejours (2001) invoca a “Teoria da Sedução Generalizada” de Jean Laplanche, bem como o conceito de “mensagem” que está a ela associado. Trata-se de afirmar que no encontro entre o adulto cuidador e a criança haverá sempre algo do inconsciente sexual do adulto que não poderá ser decodificado pela criança, permanecendo fora do campo representacional, fora da linguagem, e marcando um momento traumático no qual o pensamento da criança queda paralisado. Quando ocorre uma “violência” do adulto sobre a criança (o que pode não se tratar de um ato deliberadamente violento no sentido estrito do termo, mas sim um toque mais forte, uma fala mais intensa, um choro do adulto que a criança capta e não entende etc.), a capacidade do psiquismo da criança de elaborar a mensagem é paralisada, e este ponto de intensidade fica fora do campo pulsional sexual recalçado, permanecendo no campo do inconsciente amencial, sem possibilidade de simbolização, de tradução. Deste modo, essa parte da mensagem do adulto cuidador torna-se inassimilável, ficando fora do campo da linguagem para a criança, e restando como algo proscrito, estranho, clandestino. Certamente, em todos os sujeitos haverá um resto não elaborado da mensagem transmitida pelo adulto cuidador, porém, em alguns sujeitos, esse elemento traumático será mais intenso, restando um campo maior de atuação do inconsciente amencial. Sublinhe-se que a mensagem do adulto porta sempre, variando o grau, uma mensagem inconsciente sexual que está no cerne do trauma e da noção de sedução generalizada.

Esboçada a visão geral da Terceira Tópica, tal como elaborada por Christophe Dejours (2001), podemos agora apresentar sua visão metapsicológica da sublimação, a qual seria um dos destinos não patológicos da pulsão de morte⁴³. Conforme esse autor, a dicotomia pulsional inicial da construção freudiana, entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação, se mantém na dicotomia, posteriormente formulada, entre pulsão de vida e pulsão de morte. Dejours aponta, portanto, uma continuidade entre as pulsões de autoconservação e a pulsão de morte⁴⁴. A questão paradoxal que surge é: como aquilo que se inscreve como

⁴³ Se não podemos falar de sublimação da pulsão de morte, compreendemos a ideia de que os processos sublimatórios possam contribuir para a elaboração da pulsão de morte, sendo a sublimação um destino secundário ou indireto dessa pulsão.

⁴⁴ Parece-nos que Dejours herdou esta perspectiva da leitura laplancheana da obra de Freud: « Il va de soi que notre abord de la pensée freudienne tend à nier qu'il existe en elle des moments de véritable 'coupure' [...] nous pensons montrer que chez Freud, à travers les mutations de la théorie, c'est la permanence d'une exigence et la répétition du journal d'une découverte qui s'expriment, en une conceptualisation qui n'a pas toujours réussi à trouver du premier coup sa forme scientifique adéquate » (LAPLANCHE, 2001[1970], p. 10). Assim, prevalece a visão de continuidade no desenvolvimento do pensamento freudiano, e o que ocorreria seriam aprimoramentos conceituais.

pulsão de autoconservação na primeira tópica tornar-se-ia pulsão de morte na segunda tópica freudiana? Esse paradoxo é explicado pelo psicanalista francês da seguinte forma: diante do encontro com o outro e de uma ameaça de desestabilização do eu provocada por esse encontro, o qual coloca em xeque a organização subjetiva, o sujeito que não apresenta recursos para elaborar esta situação angustiante no campo da pulsão de vida, no campo do corpo erotizado, por meio do pensamento e da elaboração psíquica, reage à situação, para se **defender**, a partir do inconsciente amencial.

As respostas emanadas do inconsciente amencial, seja um ataque para destruir o outro que transtornou o sujeito, seja pela desestruturação do psiquismo do próprio sujeito ou ainda pelo adoecimento psicossomático, são respostas do campo da pulsão de morte, nas quais a ligação do afeto por meio da linguagem não ocorre. Deste modo, quando o encontro com o outro e o que ele causa no sujeito escapolem ao campo da linguagem, ao campo do pensamento, tornando-se, assim, ameaçador para o sujeito, entra em cena a pulsão de morte como força de autoconservação no sentido de lidar com a ameaça que o encontro com o outro⁴⁵ causara:

A luta final contra a desorganização e a confusão, se ela é ainda possível, só pode, na ausência do pensamento, manifestar-se por meio de comportamentos compulsivos e da cólera. Neste estágio, o sujeito experimenta a compulsão. Esta é uma figura embrionária da violência.

[...]

Na perspectiva da Terceira Tópica, a convocação do inconsciente amencial não provoca de saída a violência, mas sim a desorganização do pensamento. É o medo do vazio interior que constitui o gatilho, o medo da morte afetiva. A cólera é uma reação perturbada de fuga. Sua erotização é o que a transforma em violência (DEJOURS, 2001, p. 124. Tradução livre).

A conclusão dejouriana é que as forças de autoconservação (de morte), quando enlaçadas pelas forças eróticas, tornam-se a fonte energética principal dos seres humanos, porém, quando o encontro com o outro torna-se de tal forma ameaçador ao eu, a dessubjetivização, o medo do vazio e as reações compulsivas, fora do espaço do pensamento, prevalecem. Nesses casos, a força de autoconservação será força de morte no sentido de que não ocorre a abertura do campo

⁴⁵ Sabemos que o encontro amoroso-sexual, mas também o encontro com as responsabilidades do trabalho, a maternidade ou a paternidade, o adoecimento de si ou de um outro próximo são algumas das situações que podem desarranjar o funcionamento psíquico, causando no sujeito um esforço de elaboração ou, quando esta não é possível, provocando reações de outro tipo, fora da linguagem e do sentido, reações paranoicas, compulsivas, agressivas etc.

erótico a não ser pela violência. Prevalece assim o medo do que não se pode compreender ou sequer reconhecer, o mais estranho outro de si, e a resposta é violenta, caracterizada predominantemente pelo ato. Existem, porém, destinos não patológicos para a pulsão de morte, e Dejours (2001) apresenta cinco: a per-laboração por meio do sonho; a relação de influência; o amor; a realização pulsional pela via perceptiva; e a perlaboração da pulsão de morte pela sublimação das pulsões sexuais.

Dado nosso escopo neste trabalho, vamos abordar os dois últimos destinos indicados, que estão relacionados ao trabalhar. Deste modo, perceberemos que o destino pulsional nomeado como “realização da pulsão de morte por meio da percepção” acontece com muita frequência na vida profissional dos indivíduos, podendo eventualmente ocorrer na vida privada; neste segundo caso, de forma mais discreta ou mesmo secreta. Afirma Dejours: “Determinados tipos de trabalho, tendo seu lugar na sociedade, funcionam como álibis de um gozo secreto extraído da percepção de certas situações atroz” (DEJOURS, 2001, p. 127. Tradução livre). Assim, esse tipo de destino da pulsão de morte é comum entre empregados de abatedouros, de necrotérios, das forças armadas e policiais, entre outras profissões nas quais ocorre a percepção da morte ou do horror e/ou a realização de gestos violentos de forma repetitiva. Dejours (2001) afirma que esses sujeitos vivem efetivamente um funcionamento psíquico duplo, bem evidenciado pelo conceito de clivagem do eu. Ao realizarem seu trabalho, eles podem satisfazer seu sadismo, de modo que nas outras esferas da vida não ocorrem passagens ao ato nem situações características das repetições doentias:

Tratar-se-á, de qualquer forma, de uma passagem ao ato permanente e tranquila, cotidiana, bem policiada e de boa fé. Em relação ao seu sadismo, estes sujeitos geralmente não se sentem culpados porque este se exerce à margem do pré-consciente, do pensamento e da culpabilidade (DEJOURS, 2001, p. 128. Tradução livre).

É importante sublinhar que a realização pulsional pela percepção é diferente da passagem ao ato. A passagem ao ato é um gesto disruptivo, geralmente violento, provocado por um encontro angustiante com o outro e que mobiliza o inconsciente amencial, de modo que, sem que haja mediação pelo pensamento, ocorre a reação colérica e a passagem ao ato. No processo de realização pulsional pela percepção, não se trata de um encontro contingencial com o outro, mas sim de uma busca pelo sujeito de um espaço, em sua existência, no qual seja possível descarregar a pulsão de morte dentro de um espaço social legitimado. Como os impulsos oriundos do inconsciente amencial estão fora do pensamento, não sendo passíveis de elaboração simbólica, o que o sujeito pode encontrar é uma

Gestalt, uma forma, que proporcione a partir do exterior uma percepção que se ajusta à sua necessidade pulsional: “no lugar de uma representação mental, o sujeito vai se servir e se satisfazer com uma percepção que proporciona a satisfação” (DEJOURS, 2001, p. 130. Tradução livre).

Dejours (2001) afirma que nas neuroses de comportamento, o sujeito pode exercer uma hiperatividade cotidiana na busca constante por percepções que se adequem aos movimentos do inconsciente amencial. Na realização da pulsão de morte por meio da percepção, ocorre a descarga sem que exista uma subjetivação do impulso, deste modo, não há conflito psíquico e o sujeito pode harmonizar seu inconsciente sexual, erótico, com seu inconsciente amencial, de modo a levar uma espécie de vida dupla a partir de uma fenda profunda no eu. No trabalho (ou onde a realização pulsional pela percepção ocorrer), o sujeito exerce seu sadismo e sua violência de forma alheia ao seu pensamento, sem qualquer tipo de questionamento acerca do que faz, mas com a justificativa racional e socialmente aceita de que se trata de seu trabalho, e, nos demais campos da vida, ele mantém uma vida neurótica com as questões “normais” dos neuróticos, típicas do conflito psíquico e do recalçamento. Certamente, a perda do encontro com esta percepção (por exemplo, uma demissão do trabalho que o possibilita) geraria importantes alterações no funcionamento psíquico de tais sujeitos. Trata-se efetivamente de um funcionamento clivado, no qual há um campo de ação e busca da percepção necessária à satisfação das pulsões atrofiadas do inconsciente amencial, e um outro campo de existência relacionado ao inconsciente sexual e à fantasia.

Ao tratar da sublimação, Dejours (2001) retoma a ideia freudiana de uma relação especial entre o inconsciente e a realidade, na qual ocorre uma passagem direta da pulsão à realização de uma obra socialmente valorizada, por meio da mudança de alvo da pulsão e com uma simultânea dessexualização do alvo e do objeto pulsional. Afirma ainda que, como na satisfação pulsional por meio da percepção, no caso da sublimação não há representações mentais interiorizadas, e a realização pulsional também decorre de uma percepção, porém, com uma diferença essencial, é o sujeito quem cria esta nova forma perceptiva:

Mas, a sublimação, e esta é a sua especificidade, passa pela criação, pelo próprio sujeito, de uma forma a ser percebida; assim, na realização pulsional pela percepção, o sujeito procura na realidade uma forma já existente. O criador, diferentemente, age sobre a realidade não apenas para encontrar uma forma prévia, mas para enriquecer a realidade com uma nova forma até então inexistente (DEJOURS, 2001, p. 131. Tradução livre).

A sublimação, diferentemente da realização pulsional pela percepção, envolve o outro de uma forma distinta. O criador, o artista, precisa do reconhecimento social, do reconhecimento do outro. O valor da obra é um dos elementos cruciais da sublimação; de outro modo, sem esse compromisso com o outro, pelo menos de uma busca por esse reconhecimento, não se poderia falar em sublimação, mas de uma forma de realização pulsional mais típica da perversão, quando não há nenhuma empatia ou preocupação com o outro. Dejours marca ainda que a mudança de alvo é o cerne do processo sublimatório:

A sublimação, ou melhor a obra, na medida em que esta requer a continuidade do processo, conjura as características da pulsão de morte para as quais ela é encarregada de encontrar uma saída: repetição, compulsão e violência materializadas são efetivamente *sublimadas* pela criação. Trata-se daquilo que na teoria designamos como mudança de alvo da pulsão, sem o que não se pode falar de sublimação (DEJOURS, 2001, p. 132-133. Tradução livre).

Deste modo, a sublimação rompe com a repetição mortal, incorporando a energia da pulsão de morte a um trabalho de vida, com mudança do alvo das pulsões sexuais, mas com enlaçamento social e, portanto, erótico. O trabalho que abre espaço para a criação, que segue um curso de longo prazo, no qual é possível erguer uma obra, uma carreira, é, sem dúvida, o campo da sublimação e este pode permitir ainda a perlaboração de parte da pulsão de morte. Certamente, o estilo pulsional do sujeito está em jogo nesta possibilidade, o que implica também o seu “agir expressivo” (DEJOURS, 2001).

Os processos sublimatórios das pulsões sexuais podem assim, por derivação, abrir caminho para a perlaboração da pulsão de morte. Ao criar um novo objeto na Cultura, o sujeito amplia as possibilidades de registro simbólico, podendo atrair para o campo do pensamento pulsões que estavam atrofiadas, topologicamente localizadas no inconsciente amencial. O pensamento, desta forma, conquistaria um pouco do território do inconsciente amencial, dos restos originalmente intradutíveis da mensagem do adulto para a criança, deslocando a fenda que divide o eu e ampliando o espaço do inconsciente sexual. Onde não havia palavra, agora há; onde era silêncio e morte, agora há possibilidade de enredamento na cadeia simbólica; onde era inconsciente amencial, agora é inconsciente sexual. Certamente, um resto intradutível e mortífero, maior ou menor, continuará amencial, mas essa energia trazida para o campo de Eros poderá integrar-se às pulsões sexuais e energizar o esforço sublimatório que exige continuidade. Assim, se não podemos falar diretamente de sublimação das pulsões de morte, podemos apontar uma relação entre a sublimação das pulsões

sexuais e uma perlaboração de conteúdos pulsionais mortíferos que decorre e, simultaneamente, retroalimenta o campo de Eros.

Existe na contemporaneidade, contudo, um elemento que restringe as possibilidades sublimatórias que é a organização do trabalho focada na eficiência e na produtividade de forma mecânica e quantitativa⁴⁶, baseada em processos e sistemas altamente planejados, e com alta rotatividade de atividade, de modo que o indivíduo não tem tempo hábil nem espaço de atuação próprio para construir uma obra, para construir algo que seja um vislumbre do objeto de seu desejo e para o qual não encontrou representação simbólica já existente na obra cultural. Nesse sentido, as profissões liberais e a pesquisa científica, em que pese a força das disciplinas, dos protocolos etc., guardam uma possibilidade maior de sublimação para o sujeito, ressaltando-se a necessidade de uma relação positiva entre o trabalho exercido e as possibilidades do agir expressivo do sujeito, suas possibilidades eróticas e também o valor social do trabalho, que deve merecer o olhar e o reconhecimento do outro, tanto pelo valor de uso como pela sua beleza e criatividade.

2.4 MOISÉS E O MONOTEÍSMO: EXISTE LUGAR PARA A VERDADE HISTÓRICA NAS ORGANIZAÇÕES?

A estrutura de *Moisés...* o singulariza na obra de Freud, a qual é marcada por uma ótima organização na estruturação e sequência de seus textos, artigos e livros. Composto por três ensaios, escritos e publicados separadamente num intervalo de 5 anos, *Moisés...* apresenta um avanço gradual na construção e na formulação de sua hipótese central, com um certo vai-e-vem, e, em certa medida, articula-se ao momento de vida de Freud, que temia as reações ao conteúdo de seu livro e atravessava uma fase de preocupação diante dos avanços do Nazismo e da anexação da Áustria pela Alemanha, o que culminaria no exílio para a residência de *Maresfield Gardens*, em Londres. Esse avanço gradual na escritura da

⁴⁶ Mesmo atividades historicamente associadas à sublimação como a atividade intelectual e/ou de pesquisa de um professor universitário estão capturadas pelo modelo produtivo com metas quantitativas. Atualmente, mais vale publicar muito em revistas bem avaliadas do que investir numa pesquisa de longo prazo, cujos resultados somente serão obtidos no final. Independentemente do formato e do *timing* da pesquisa, artigos devem ser escritos e publicados, estruturando-se uma verdadeira fábrica de escritura de artigos. Concordamos que a produção científica é um indicador relevante, e que a publicação e divulgação de trabalhos científicos é essencial, mas quando a métrica torna-se mais importante que a qualidade, quando publica-se para “bater meta”, devemos refletir sobre esse sistema.

obra pode, porém, ser percebido como uma construção em análise, a qual mesmo que articulada na cabeça do analista, deve ser mantida como suporte deste para que o analisando siga seu processo de construção até que, eventualmente, possa ser a ele comunicada. A verdade construída por indivíduos em análise ou por povos e grupos em seu movimento de formação histórico-social, mesmo que ancorada em aspectos materiais, será inevitavelmente uma “verdade histórica” no sentido freudiano, isto é, uma verdade subjetiva. Se *Totem e Tabu* é o mito psicanalítico de fundação da Cultura, *Moisés...* traça a verdade histórica e, portanto, ficcional, do nascimento de um povo. *Moisés...* marca o momento final das obras freudianas sobre a *Kultur* e amarra a teoria cultural psicanalítica dando continuidade ao mito de *Totem e Tabu* (1913) e às formulações de *Psicologia dos Grupos e Análise do Eu* (1922) no que diz respeito a organização social dos animais humanos.

No primeiro ensaio, “Moisés, um Egípcio”, Freud (1939 [1934-1939]) afirma de saída que a verdade deve estar acima do interesse nacional de um povo, o que, em época de Nacionalismos exacerbados e de recrudescimento da perseguição aos judeus, marcava a posição de Freud como pensador que colocava a busca pela verdade acima das querelas nacionalistas e dos interesses pessoais e/ou políticos. Esse traço marcante do esforço freudiano é, certamente, um dos alicerces da força renovadora que a Psicanálise exerceu sobre a Cultura. O que não quer dizer que Freud e seu pensamento não tivessem um sentido político.

É, porém, com base na busca pela verdade⁴⁷, que Freud justifica poder questionar não apenas a existência factual do homem Moisés, mas a sua origem hebraica, afrontando o saber bíblico. Esse primeiro ensaio trata justamente de sustentar a hipótese de que o homem Moisés era um egípcio, sem que Freud, todavia, comunicasse aos leitores as consequências desse fato, as quais já tinha, ao menos em construção, no seu pensamento.

A discussão sobre a nacionalidade de Moisés baseia-se em dois aspectos. O primeiro deles é a etimologia do nome *Mosheh*; e o segundo é o mito do herói estudado, sob a perspectiva da Psicanálise, pelo discípulo Otto Rank. Freud retorna à explicação bíblica para o nome Moisés, cujo significado seria ‘porque das águas o tenho tirado’, explicação que seria incorreta, pois *Mosheh* “pode significar, no máximo, apenas ‘o que tira fora’” (FREUD, 1939, p. 20). Freud

⁴⁷ O tema da verdade é fundamental para a compreensão dos avanços finais da teoria psicanalítica, pois se trata cada vez mais, no percurso freudiano, de uma verdade que é construída, e não descoberta ou reconstruída.

argumenta, de forma inteligente, que seria “absurdo atribuir a uma princesa egípcia uma derivação do nome a partir do hebraico” (FREUD, 1939, p. 20).

Apoiando-se na obra *The Dawn of Conscience* (1934) do egiptólogo J. H. Breasted, Freud defende que o nome Moisés era egípcio e que sua raiz etimológica era a palavra egípcia ‘mose’, que significa criança. Mostra que era comum que os pais egípcios dessa época compusessem o nome dos filhos unindo o nome de um Deus egípcio, como Amon ou Ptah, à palavra ‘Mose’. O que intriga Freud é que, apesar do reconhecimento por esse e outros estudiosos de que o nome Moisés era um nome egípcio, não há suspeita de que Moisés fosse um egípcio:

O que os impediu de proceder assim, não pode ser ajuizado com certeza. Possivelmente, a ideia de que o homem Moisés pudesse ter sido outra coisa que não um hebreu pareceu monstruosa demais. Como quer que seja, surge que o reconhecimento de o nome de Moisés ser egípcio não foi considerado como fornecendo prova decisiva de sua origem, e que nenhuma outra conclusão foi disso tirada. Se a questão da nacionalidade desse grande homem é encarada como algo importante, pareceria desejável apresentar novos materiais que auxiliassem no sentido de sua resposta (FREUD, 1934-1939, p. 22).

Freud aponta sucintamente que esse artigo, no qual constrói a hipótese da origem egípcia de Moisés e *a simili* da religião monoteísta, constitui um exemplo de aplicação da Psicanálise – uma construção. Esse primeiro ensaio constitui, portanto, uma espécie de construção em análise, acerca da qual, todavia, o psicanalista ainda não explicitará as consequências. É importante ressaltar, porém, que nos ensaios seguintes, a construção será retomada e relançada enquanto são extraídas as suas consequências, que jogam luz sobre o lugar ocupado pelo povo judeu ao longo de sua história. Esse movimento de vai-e-vem, de esconde-esconde, surge na obra freudiana nos seus momentos mais dramáticos, nos quais Freud avança conceitualmente de forma radical, quase que avançando sem querer avançar, devido às consequências que entrevê.

Recorrendo a obra *O Mito do Nascimento do Herói* de Otto Rank, que fora um de seus discípulos, Freud pensa a heroicidade de Moisés a partir da estrutura estabelecida por Rank, inserindo, porém, uma diferença em relação ao modelo de mito do herói estabelecido por este. A estrutura original das lendas, segundo Rank, incluiria o nascimento do herói em uma família aristocrática seguido de uma profecia ou ameaça decorrente do seu nascimento; em função dessa ameaça, seguiria um abandono ou condenação do bebê, o qual seria, todavia, livrado da morte por animais ou por uma família humilde; na sua trajetória, o herói redescobriria sua origem aristocrática, conquistando a vingança diante de seu pai e o reconhecimento dos seus súditos e/ou pares.

Freud aponta que esses mitos possuem usualmente uma base material, e que uma das famílias do herói costuma ser materialmente verdadeira, predominando a existência factual da família mais humilde. No caso de Moisés, a lenda teria modificado essa tendência, pois ele seria um nobre egípcio que, por necessidade estrutural de sentido para o mito, teve inventada uma família originária de levitas judeus e fora criado por uma princesa egípcia que o encontrara à deriva no rio⁴⁸. Assim, Moisés, diferentemente dos heróis que geralmente se elevam para além de sua origem humilde, começa seu mito “descendo de sua posição elevada e baixando ao nível dos filhos de Israel” (FREUD, 1934-1939, p. 28) para poder cumprir seu feito heroico.

Após sustentar a hipótese de que Moisés era egípcio, com base no argumento epistemológico acerca de seu nome e na estrutura alterada do mito do herói, o psicanalista conclui esse primeiro ensaio apontando que a aceitação dessa hipótese abriria “perspectivas muito interessantes e de grande alcance” (Ibid., p. 29). Deixando no ar uma re-velação⁴⁹, Freud instiga o leitor a seguir adiante.

No segundo ensaio de *Moisés...* intitulado “Se Moisés era um egípcio...”, Freud inicia retomando o ensaio anterior, mas indica que esse segundo ensaio “não é toda história, nem tampouco a parte mais importante dela” (Ibid., p. 31). Assim, fica evidente que a construção não findará neste texto, exigindo ainda outra *sessão de análise*. Freud segue em frente indagando: como Moisés, um egípcio, politeísta, poderia ter se tornado o líder dos hebreus, um povo estrangeiro, e fundador de uma religião monoteísta?

Perseverando em sua pesquisa, ele retorna aos historiadores para aprofundar a construção: Amenófis IV, que fora Faraó no século XIV a.C., teria imposto uma nova religião aos seus súditos egípcios. Essa nova religião seria caracterizada por um monoteísmo estrito, cujo deus único seria Aten, o Deus Sol. O monoteísmo, contudo, não teria se tornado popular entre o povo egípcio, sobrevivendo apenas durante o reinado de Amenófis, que mudara seu nome para Akhenatem e tomara diversas medidas para fortalecer o monoteísmo, inclusive apagando a palavra “deuses” dos monumentos antigos, porém sem sucesso ao final. Freud afirma que “a religião de Aten não se tornou popular e provavelmente permanecera restrita a um círculo estreito em torno da pessoa do rei” (FREUD, 1934-1939, p. 37).

⁴⁸ Segundo Freud, é muito improvável que esse rio fosse o Nilo.

⁴⁹ Em nossa dissertação de mestrado intitulada *Poesia, Psicanálise e a Construção do Conhecimento: Reverberações* (2008) cunhamos a noção de re-velação quando se trata de uma abertura à verdade a qual, porém, é também um novo velar da verdade, na medida em que nenhuma construção é absoluta e atemporal. A dissertação foi publicada em 2011 pela editora Escuta com título homônimo.

Entre outras mudanças, a religião implementada pelo faraó Akhenatem silenciava sobre o Deus Osíris, que era o Deus relacionado à vida após a morte. Os egípcios cultuavam e cultivavam a vida após a morte, e foi um grande golpe às crenças do povo egípcio a supressão dessa perspectiva pela religião de Aten. Além disso, o monoteísmo significara a exclusão de outros deuses e da crença na magia e nas feitiçarias, sendo o culto destinado a um Deus sem imagem, a um ente abstrato e sem figuração icônica, dependendo a fé nesta entidade abstrata de um aprofundamento da dimensão simbólica⁵⁰.

A hipótese freudiana é que o monoteísmo que Moisés transmitiu aos judeus era a religião fundada por Akhenaten, pois tanto o Judaísmo como a religião de Aten não cultuavam a vida após a morte e tinham o costume da circuncisão. Freud inclusive mostra como seria desprovido de sentido, caso Moisés fosse hebreu, que os judeus adotassem o costume da circuncisão: por que adotar um costume do povo que os escravizara?

Se Moisés deu aos judeus não apenas uma nova religião, como também o mandamento da circuncisão, ele não foi um judeu, mas um egípcio, e, nesse caso, a religião mosaica foi provavelmente uma religião egípcia, que, em vista de seu contraste com a religião popular, era a religião de Aten, com a qual a religião judaica posterior concorda em aspectos marcantes (FREUD, 1934-1939, p. 41).

A tese freudiana evolui historicamente para o momento posterior ao Êxodo, quando os hebreus oriundos do Egito (ou seus descendentes) se juntam a outras tribos na faixa de terra entre o Egito e Canaã. Os neoegípcios seguidores de Moisés teriam se juntado às tribos dos seguidores do deus vulcânico Javé na região de Cades. Entre o Êxodo e essa conciliação das religiões em Cades, houvera a queda de Moisés:

Apresento como hipótese provisória que, entre a queda de Moisés e o estabelecimento da nova religião em Cades, duas gerações, ou mesmo um século, se passaram [...] O que aconteceu em Cades foi uma conciliação, em que a parte assumida pelas tribos de Moisés é inequívoca (FREUD, 1934-1939, p. 54-55).

A conciliação sugerida por Freud seria o resultado de um sincretismo religioso entre a religião de Moisés e seus seguidores quando da fuga do Egito e a religião de Javé, o deus vulcânico das tribos midianitas, onde também houvera um profeta de nome Moisés. Assim, após essa fusão das religiões, Javé teria auxiliado no êxodo do Egito, e Moisés, mesclado com o outro Moisés, o sacerdote

⁵⁰ Em nosso artigo “Da Crença no Mito à Fé no Buscar” (PEYON, 2013), discutimos a diferença entre crença e fé com base na relação com os registros imaginário e simbólico. A fé, menos dogmática do que a crença, dependeria menos da dimensão imaginária – iconoclasta – dos deuses.

midianita, seria o fundador da religião judaica. Freud, portanto, retraça o percurso histórico:

Estamos, penso eu, justificados em separar as duas figuras [o Moisés egípcio e o Moisés midianita] e em presumir que o Moisés egípcio nunca esteve em Cades e nunca escutou o nome Javé, e que o Moisés midianita nunca esteve no Egito e nada sabia de Aten. *A fim de soldar as duas figuras, a tradição ou a lenda receberam a missão de trazer o Moisés egípcio a Midiã* (FREUD, 1934-1939, p. 57, grifo do autor).

O que Freud vai começar a construir é como se deu o apagamento dos traços do primeiro Moisés e do trauma do êxodo e do assassinato do líder deste êxodo pelos seus seguidores. Também como que após o esquecimento do assassinato do primeiro Moisés e dos seus ensinamentos e, após um período de latência, houve o retorno dessa religião, fundada no Egito por Akhenaten, e sua vitória em Cades quando da fusão com a religião das tribos midianitas. Freud enfatiza sobremaneira o fato de que uma parte do povo, os que fugiram do Egito sob a liderança do primeiro Moisés, vivenciou uma experiência traumática, e a outra parte não. O intervalo histórico entre o Êxodo e o sincretismo das duas religiões em Cades, com a prevalência da religião monoteísta de Aten, coincidiria ao período de latência entre o esquecimento do trauma e o retorno do recalado na neurose:

A história judaica nos é familiar por suas dualidades: dois grupos de pessoas que se reúnem para formar a nação, dois reinos em que essa nação se divide, dois nomes de deuses nas fontes documentárias da Bíblia. A elas, acrescentamos outras duas, novas: a fundação de duas religiões – a primeira reprimida pela segunda, não obstante emergindo depois vitoriosamente, por trás dela, e dois fundadores religiosos, ambos chamados pelo mesmo nome de Moisés e cujas personalidades temos de distinguir uma da outra. Todas essas dualidades são as consequências necessárias da primeira: o fato de uma parte do povo ter tido uma experiência que tem de ser considerada como traumática, à qual a outra parte escapou (FREUD, 1934-1939, p. 69).

É nesse ponto que Freud encerra o segundo ensaio de *Moisés...* A terceira parte evidenciará a hipótese freudiana cujo eixo central reside na correlação entre a formação de uma religião e a neurose individual, com especial destaque para a sequência: trauma primitivo, defesa, período de latência, desencadeamento da neurose e retorno parcial do recalado (cf. FREUD, *Ibid.*, p. 99). O grande desafio freudiano passa a ser mostrar como o evento traumático pode ser transmitido entre as gerações, mesmo após o seu desaparecimento da Cultura:

Mas a religião mosaica não se desvaneceu sem deixar traço; algum tipo de lembrança dela manteve-se viva: uma tradição possivelmente obscurecida e deformada. E foi essa tradição de um grande passado que continuou a operar (do fundo da cena por

assim dizer), que gradativamente adquiriu cada vez mais poder sobre a mente das pessoas e que, ao final, conseguiu transformar o deus Javé no deus mosaico e repertar para a vida a religião de Moisés que fora introduzida e, depois, abandonada havia longos séculos. Que uma tradição assim mergulhada no olvido exercesse efeito tão poderoso sobre a vida mental de um povo constitui ideia pouco familiar para nós (FREUD, 1934-1939, p. 88).

O que se segue é uma retomada do mito da Horda Primordial, com Freud destacando a importância dos grandes homens que ocupam o lugar de Pai ao longo da história, e a repetição e revivescência do assassinato da Pai da Horda como fundante da cultura de um povo. Como bem resume Enriquez (1990 [1983]): “sem um grande homem, não existe povo; sem a morte do grande homem, também não existe povo” (p. 123). Assim, Moisés, líder dos judeus em sua fuga, doador de uma nova religião, ao ser assassinado ocupa o lugar de Pai. Os traços mnêmicos da fuga do Egito e dessa morte do grande homem retornam após alguns séculos e prevalecem no Judaísmo. A questão que se coloca para Freud é como esses traços mnêmicos são transmitidos, e, para solucionar essa questão, ele vai cunhar o conceito de “herança arcaica” baseando-se na noção de instinto (*Instinkt*) diferente da de pulsão (*Trieb*):

Se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória na herança arcaica, teremos cruzado o abismo existente entre psicologia individual e de grupo [...] se se quiser encontrar qualquer explicação dessa vida instintiva [Freud usa a palavra *Instinkt*] dos animais, ela só pode ser a de que eles trazem consigo as experiências da espécie para sua própria e nova existência – isto é, que preservaram as recordações do que foi experimentado por seus antepassados. A posição do animal humano, no fundo, não seria diferente. Sua própria herança arcaica corresponde aos instintos [*Instinkts*] dos animais, ainda que seja diferente em extensão e conteúdo (FREUD, 1934-1939, p. 121-122).

Deste modo, o saber sobre o assassinato do pai primordial seria um saber instintivo e inerente a todo ser humano. Freud, em seguida, postula quais seriam as condições para que um acontecimento se tornasse parte da herança arcaica dos animais humanos. E afirma: “a recordação ingressa na herança arcaica se o acontecimento foi suficientemente importante, repetido com bastante frequência, ou ambas as coisas” (Ibid, p. 122).

A tese freudiana de uma herança arcaica de cunho instintual, segundo Enriquez (1990 [1983]), “não convenceu a ninguém” (p. 126), porém é inegável o retorno, em certos momentos históricos, de traços mnemônicos da Cultura. Se esse processo decorre de um elemento instintual e se encontra um paralelo preciso entre a filogênese e a ontogênese, parece-nos uma questão que pode ser superada. Como afirma Enriquez:

O recalque desaparece quando condições precisas (crise, mutação, nascimento de novos movimentos sociais) criam um vazio no campo social, vazio que só pode ser preenchido pelo reaparecimento daquilo que estava escondido e que neste momento assume a forma de um *referente absoluto*, constituindo-se, paradoxalmente, como guardião da novidade. Acrescentamos, contrariamente a Freud, que *tudo* que foi recalcado não volta mais, ou volta em fragmentos, ou ainda, retorna, em épocas diferentes, sob formas frequentemente estranhas (ENRIQUEZ, 1983, p. 126).

Desta forma, a transmissão, como herança estrutural da Cultura, do assassinato do pai pode ser pensada não como algo biológico, similar ao instinto nos animais, mas como um retorno de traços referenciais da Cultura. Em todas as culturas o pai sabe que pode ser morto pelo filho e, por isso, buscará afastá-lo ou limitá-lo em sua força; por outro lado, o pai sabe que a continuação da sociedade depende de um movimento heroico do filho na busca pela realização do seu desejo. De todo modo, o lugar do Pai deverá ser ocupado para que, em algum momento posterior, esse Pai seja assassinado e substituído, engendrando-se uma nova ordem social que invoca traços mnemônicos referenciais. Nesse sentido, apesar da discussão sobre a forma de transmissão da herança arcaica, biológica ou simbólica, a conclusão freudiana não é abalada:

Quando Moisés trouxe ao povo a ideia de um deus único, ela não constituiu uma novidade, mas significou a revivescência de uma experiência das eras primevas da família humana, a qual havia muito tempo se desvanecera na memória consciente dos homens (FREUD, 1939, p. 153).

Resta-nos discutir a relação entre as características do Judaísmo e suas relações com o antissemitismo, bem como o que Freud nomeou de “avanço da intelectualidade” entre os judeus. Assumir a religião mosaica impôs aos judeus, segundo Freud (1939), um grande ônus, pois ser o povo escolhido por Deus implicava uma postura ética de limitação das pulsões. Essa renúncia às satisfações pulsionais seria compensada pelo amor do Pai. No caso do judaísmo, um Pai abstrato, sem imagem ou nome, o que significou “que uma percepção sensória recebia um lugar secundário quanto ao que poderia ser chamado de ideia abstrata – um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade [...] uma renúncia instintual” (FREUD, 1939, p. 135). Além disso, Moisés, o grande homem, que liderou e lançou o judaísmo, não possuía vínculos de sangue ou de cultura com seu povo, o que aponta também para o valor da dimensão simbólica.

Freud amarra então as três características que fazem do judaísmo uma religião singular: uma nova ideia de Deus; ser um povo marcado pela eleição por este Deus; e o avanço em intelectualidade. Essa posição de povo escolhido de Deus associado a um avanço intelectual faria dos judeus um povo marcado por

uma elevada autoestima e um otimismo e uma confiança inabaláveis. Essa autoestima diferencia-se da dos demais povos, pois “ela tornou-se parte de sua fé religiosa” (FREUD, 1939, p. 127).

A fundação do Cristianismo, com a vinda do messias e a redenção por este concedida, aliviou a culpa daqueles que acreditaram na mensagem de Jesus Cristo. O que está em jogo aqui é o fato de que os cristãos reconhecem seu crime, mas são redimidos pelo messias. Os judeus seguem esperando seu messias e, por isso, seguem desmentindo o assassinato do Pai. Na leitura de Betty Fuks (2014) é esse desmentido do assassinato que confere ao povo judeu um lugar caracterizado por um traço de impertinência entre os povos da Terra, mas também um lugar marcado pela criatividade e pelo avanço intelectual. O desmentido que oculta o crime exige que se reconstrua constantemente a verdade histórica do povo por meio da releitura da Bíblia. Os judeus seguiriam sua trajetória unidos pelo tecido simbólico de sua religião, sem uma confissão de culpa (como ocorreu no caso dos cristãos), mas sob os efeitos poderosos dessa culpa, a ser constantemente desmentida.

Em relação ao papel do líder, a leitura de *Moisés...* aponta o lugar essencial do Pai na coesão de um grupo. A grande questão é que nas organizações contemporâneas, as figuras de liderança nem sempre fazem jus ao lugar de Pai que ocupam, pois muitas vezes são encobertas ou escondem-se atrás das chamadas ferramentas de gestão, que deveriam organizar o trabalho considerando o elemento humano, mas por diversas vezes terminam excluindo a subjetividade, especialmente quando o gestor lidera exclusivamente a partir de uma visão técnica quantitativa e voltada exclusivamente para resultados quantificáveis. A busca voraz por ferramentas de gestão que substituam uma conversa franca com os subalternos é muito comum nos gestores contemporâneos, havendo uma certa repulsa da palavra. No mundo das quantidades e das virtualidades, conversas olho no olho tornam-se raras e muitas vezes artificiais. Mais raros ainda são os espaços onde existe verdadeira confiança entre chefe e empregados de modo que as tarefas possam ser discutidas de forma honesta e clara. O medo de perder o emprego, a existência de vínculos de trabalho precários e a dificuldade de conversas francas sobre o trabalho reforçam essa exclusão da subjetividade. A muito falada falência da função paterna estaria relacionada à perda da capacidade de diálogo entre os seres humanos.

Nesse cenário, o traço humano transforma-se em fraqueza, e o golpe traiçoeiro dos irmãos, mais premente. Talvez, mais do que líderes, as empresas precisem de ideias e de ideais capazes de unir os coletivos de trabalho, resgatando

a solidariedade e o sentimento de produção coletiva, ao invés de incentivarem a competitividade e o individualismo, que podem minar o elemento ético do sistema. Aliás, a ética parece ser um traço totalmente afetado pelo tipo de “pai” que se coloca no lugar organizador de uma sociedade e/ou de um grupo. Se o Pai contemporâneo é o Mercado, orientado pelo consumo e pelo lucro, um Pai que substitui a luta pela honra pela luta voraz pela riqueza, que substitui a indagação pela verdade pela busca da eficiência, que substitui a palavra pelo ato de consumo, parece-nos que o reconhecimento deixa de ser buscado numa relação com valores morais, ou mesmo utilitários, e passa a ser buscado numa luta exclusivamente por valores financeiros.

A passagem de valores éticos para valores financeiros aponta para um mundo sem honra no sentido hegeliano. A luta de morte e vida na atualidade assume outros contornos, e o capital não é apenas a fonte da riqueza material, mas o próprio objeto de desejo e de sustentação dos discursos sociais. O lucro torna-se o elemento central, colocando as relações humanas e a organização do trabalho como secundárias ou derivadas dessa meta central; o elemento social é reduzido ao elemento econômico. Por um estranho paradoxo, que compreenderemos melhor ao dialogarmos mais intensamente com o pensamento do psicanalista Christophe Dejours, o trabalho vivo deixa de estar no centro da produtividade, restando um trabalho desanimado, no sentido originário do termo, isto é, um trabalho ao qual falta a alma do trabalhador, ou ainda, um trabalho que serve apenas como elo na engrenagem de sobrevivência e consumo. Por fim, podemos dizer que com o predomínio de uma gestão tecnicista, atravessada por métricas quantitativas, competição insaciável e solidão, a verdade histórica das empresas, sua fundação, seus motivos originários, sua relação com uma nação, com uma tradição ou com uma família, perdem-se em nome da meta financeira, que a tudo devora, desencantando ainda mais o trabalhar ao buscar torná-lo a-histórico. Na contemporaneidade, o fio da História também foi rompido na gestão das organizações. Neste momento pós-histórico, as finanças são a fonte originária dos discursos e, eventualmente, são também as fontes da Lei, dando uma base econômica ao *ethos* social e justificando-se sobre uma base científica que nada tem de a-histórica, muito pelo contrário.

