

Eduardo Rodrigues Peyon

# **SOBRE O TRABALHO CONTEMPORÂNEO:**

Diálogos entre a Psicanálise e a  
Psicodinâmica do Trabalho



EDUARDO RODRIGUES PEYON

# SOBRE O TRABALHO CONTEMPORÂNEO:

DIÁLOGOS ENTRE A PSICANÁLISE E A  
PSICODINÂMICA DO TRABALHO

2019

**Blucher**

*Sobre o Trabalhar Contemporâneo: Diálogos entre a Psicanálise e a Psicodinâmica do Trabalho*  
© 2019 Eduardo Rodrigues Peyon  
Editora Edgard Blücher Ltda.

---

# Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar  
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil  
Tel 55 11 3078-5366  
contato@blucher.com.br  
www.blucher.com.br

Segundo Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed.  
do Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa,  
Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer  
meios, sem autorização escrita da Editora.

---

Todos os direitos reservados pela Editora  
Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

---

Peyon, Eduardo Rodrigues  
Sobre o trabalhar contemporâneo : diálogos entre  
a psicanálise e a psicodinâmica do trabalho / Eduardo  
Rodrigues Peyon. -- São Paulo : Blucher, 2018.  
336 p.

Bibliografia  
ISBN 978-85-8039-355-2 (e-book)  
ISBN 978-85-8039-354-5 (impresso)

Open Access

1. Psicanálise 2. Trabalho - Psicanálise I. Título

---

18-1822

CDD 150.195

---

Índices para catálogo sistemático:  
1. Psicanálise

---

## SOBRE O AUTOR

Eduardo Rodrigues Peyon é psicólogo formado pela PUC-Rio, onde cursou em seguida a Especialização em Psicologia Clínica e o Mestrado em Psicologia. Doutorou-se em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida tendo feito um período “sanduíche” de estudos no *Conservatoire National des Arts et Métiers* (CNAM), sob a supervisão de Christophe Dejours. É membro do Instituto Cultural Freud. Já atuou em diferentes áreas como a Psicologia Clínica, a Educação Corporativa e mais recentemente vem atuando no campo da Saúde do Trabalhador. Publicou os livros *Poesia, Psicanálise e a Construção do Conhecimento* (Ed. Escuta, 2011) e *De-Parar-Se* (Ed. Vermelho Marinho, 2017), este último uma coletânea de suas poesias.



---

# APRESENTAÇÃO

Este livro é um desdobramento da Tese de Doutorado em Psicanálise, Saúde e Sociedade intitulada *Agir Expressivo, Técnica e Construção de Sentido no Mundo Corporativo*, defendida em Fevereiro de 2018 na Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro. Em relação ao texto da Tese, foram feitos pequenos ajustes, predominantemente formais, e foi excluída a parte da Tese relativa à pesquisa de campo sobre o trabalhar dos docentes em uma Universidade Corporativa. Entendemos que a pesquisa teórica da Tese, escrita como ensaio, se presta bem à publicação em formato de livro. O capítulo da Tese que descreveu a pesquisa de campo e os resultados desta, além de extenso devido ao grande volume de citações de trechos das falas dos entrevistados, adentra um campo muito específico, mais adequado ao formato de artigo científico. O texto, portanto, sofreu pequenos ajustes na conclusão, a qual retoma os pontos mais gerais das considerações finais da Tese, para as quais relevaram os achados da pesquisa de campo, mas que foi acrescida aqui de alguns desdobramentos de nossa reflexão sobre o trabalhar contemporâneo. Àqueles que tiverem interesse na questão do trabalhar como docente, e especificamente na atividade de docência em ambientes corporativos, sugerimos, por hora, a leitura do capítulo da Tese no qual apresentamos a pesquisa de campo.



---

## • AGRADECIMENTOS

Agradeço à Professora Ana Maria Rudge, não apenas pela orientação na construção da Tese de Doutorado que resultou neste livro, mas pela parceria de mais de 20 anos, tempo ao longo do qual ela sempre me resgatou para o campo da Psicologia e da Psicanálise após cada um dos meus afastamentos. O profundo conhecimento da metapsicologia freudiana, a clareza das ideias, bem como a confiança que sempre depositou no meu trabalho são essenciais no meu percurso acadêmico-profissional.

Agradeço ao Professor Christophe Dejours que, de um autor fundamental para meu pensamento, intelectual de renome mundial, tornou-se um professor com quem tive conversas inesquecíveis, seja pela argumentação clara com que sempre me transmitiu suas ideias, seja pela simplicidade e bom humor com que me recebeu durante a minha estada em Paris para um período de Doutorado Sanduíche.

Agradeço aos profissionais que apoiaram o desenvolvimento deste trabalho, seja do ponto de vista de sua viabilização prática, seja pela percepção de que eu precisava estudar, pesquisar e produzir conhecimento para além do trabalhar cotidiano na área de Treinamento e Desenvolvimento de uma grande companhia. Nesse sentido, agradeço muito a Marlene Sessa Leste, que acompanhou de perto e incentivou muito este trabalho; a Izabel Cristina Santana, que além do apoio institucional contribuiu para a definição do escopo da pesquisa de campo da tese; a José Alberto Bucheb, que, ao longo do desenvolvimento da tese, sempre ao encontrar-me trazia uma palavra de suporte; a Bruno Fernando Von Montfort e Maria Aparecida Muniz, que estiveram mais próximos no período de finalização da tese e mantiveram o apoio institucional ao trabalho, desdobrado neste livro.

Agradeço aos professores que integraram as Bancas de Qualificação e de Defesa de Tese: Betty Bernardo Fuks, João Batista Ferreira, Jurandir Freire Costa, Hélder Muniz, Perla Klautau e Selma Lancman, cujas críticas ao trabalho seguem causando reflexões e ressignificações. Nem tudo o que me foi dito pôde ser imediatamente incorporado, seja à Tese, seja ao livro, mas certamente está ecoando e causando produção.

Especialmente ao Professor João Batista Ferreira agradeço pelo Prefácio escrito para este livro. Seu reconhecimento do valor deste trabalho é essencial para seguir sustentando um produzir neste campo científico.

Agradeço ao amigo e colega de trabalho, querido Nilson Perissé, com quem trilhei meus primeiros passos no campo da Psicodinâmica do Trabalho e com quem continuo em produtiva e prazerosa interlocução.

Agradeço aos amigos Cíntia Lobato Borges, Ilma Doher e Pedro Legnani Rosaes que, além das contribuições intelectuais a este livro, estiveram e estão sempre presentes no meu cotidiano, nas discussões sobre o trabalho e o trabalhar, mas também como companheiros de jornada, com muito carinho.

Agradeço ao amigo Paulo César Zambroni, cuja amizade é um dos frutos colhidos em lavoura estrangeira. Além das conversas sobre as clínicas do trabalhar e do seu senso de humor incrível, agradeço pela solidariedade nos dias em que fiquei, mesmo que brevemente, doente em Paris.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa no Seminário de Doutorado das sextas-feiras na Universidade Veiga de Almeida. Trocar ideias com vocês, de forma leve, era para mim um raro momento de tranquilidade em meio à correria cotidiana de trabalhar e simultaneamente fazer um curso de Doutorado.

Agradeço aos jovens pesquisadores que conheci na *Maison du Brésil* na Cidade Universitária de Paris (CIUP) em Paris. Seu entusiasmo e alegria de viver ainda fulguram na minha memória e causam desejo de pesquisar mais, *toujours!* Muito bom saber que temos tantxs brasileirxs jovens e brilhantes dedicados à Ciência!

Agradeço finalmente a meus pais, Lígia e José Roberto, e a meu irmão Márcio, as forças mais originárias da minha existência, presentes desde sempre no meu mundo e sem as quais eu não seria quem sou.

---

# Fábrica

## (Legião Urbana)

Nosso dia vai chegar  
Teremos nossa vez  
Não é pedir demais  
Quero justiça  
Quero trabalhar em paz  
Não é muito o que lhe peço  
Eu quero um trabalho honesto  
Em vez de escravidão  
Deve haver algum lugar  
Onde o mais forte  
Não consegue escravizar  
Quem não tem chance  
De onde vem a indiferença  
Temperada a ferro e fogo?  
Quem guarda os portões da fábrica?  
O céu já foi azul, mas agora é cinza  
O que era verde aqui já não existe mais  
Quem me dera acreditar  
Que não acontece nada de tanto brincar com fogo  
Que venha o fogo então  
Esse ar deixou minha vista cansada  
Nada demais.



## A coisa mais importante do mundo

*Qual é a coisa mais importante do mundo?* Esta foi a pergunta que Clarice Lispector fez para Chico Buarque, numa de suas inesquecíveis entrevistas realizadas para a revista Manchete, no final dos anos 60. Para uma pergunta tão grande, uma resposta imensa. Mas espantosamente direta: *trabalho e amor* – disse o compositor. As ressonâncias com as bem conhecidas palavras de Freud são explícitas – *a capacidade de amar e trabalhar* – com as quais ele indicou o que seria a saúde mental de indivíduos e sociedades.

A entrevista continuou. E a pergunta seguinte foi mais fundo: *qual é a coisa mais importante para você?* A sabedoria intuitiva de Clarice deu forma poética e menos abstrata a uma questão existencial aparentemente simples. Mas tudo se passa como se ela procurasse saber: *o que faz você se sentir mais vivo? Ou o que faz sua existência ser mais real?* Haverá questões mais importantes e difíceis? A resposta de Chico: *a liberdade para trabalhar e amar* – não chega a surpreender, dado o momento brasileiro em que a conversa aconteceu. Eram os tempos sombrios da ditadura cívico-militar. E parece nítida a sinalização de que a referida liberdade era mais do que uma mera capacidade de escolher entre opções determinadas. Era a liberdade de poder falar, expressar-se, existir. Era o exercício do direito fundamental de viver. Eram tempos sombrios aqueles... Como são sombrios estes tempos em que vivemos, na medida em que surgem reedições alarmantes do obscurantismo, com as ondas recentes de neoconservadorismo e neofundamentalismos que tomaram corpo em alguns países, como o Brasil.

*A liberdade para trabalhar e amar.* Não seria esta uma síntese precisa para marcar os modos e condições de existência que dão mais sentido à vida e que são inerentes às formas democráticas de construir a vida em comum? Síntese

que ressalta a importância essencial das relações entre *trabalhar*, *amar* e *viver* e, principalmente, a necessidade das mobilizações e das lutas para fazer valer um exercício ainda mais fundamental - *o direito a ter direitos*, como bem marcou Hannah Arendt.

Mas a espirituosa entrevista ainda continuaria... *O que é o amor?* – prosseguiu a escritora, animada. *Não sei responder. E você?* – retornou ele, cauteloso. *Nem eu* – concluiu ela, sem o menor receio de silenciar diante deste mistério maior. Aqui poderíamos talvez invocar um comentário semelhante de Santo Agostinho, ao ser indagado sobre o que seria *o tempo*: *se me perguntam, não sei, se não me perguntam eu sei* – foi a sábia resposta. O mesmo comentário de Santo Agostinho seria utilizado muitos anos depois por Borges, ao se deparar com outra pergunta igualmente impossível: *o que é a poesia?* Não será difícil recorrer a este belo e elíptico pensamento se precisarmos sinalizar o evanescente contorno das palavras que buscam nomear o *amor*. Não será difícil também recorrer a este pensamento se nos depararmos com as tentativas, sempre no limite do fracasso, de nomear as experiências mais intensas e inomináveis de contato com a vida.

Em outra vertente existencial da viva conversa entre Clarice e Chico, nos encontramos também com uma das coisas mais importantes do mundo, e que tem implicações importantes para o belo ensaio de Eduardo Peyon que você tem agora nas mãos – as relações fundamentais entre *trabalhar* e *viver*. Tais relações não excluem por certo o amor, e são do mesmo modo atravessadas pelos véus enigmáticos e mágicos da produção de sentido. No entanto, do ponto de vista ético e político, esta é uma vertente sobre a qual há sempre muito a dizer. E a fazer. Especialmente diante das precarizações tão acentuadas do mundo do trabalho e dos espaços mais amplos do mundo social, neste tempo sombrio que nos foi dado viver. A leitura deste livro precioso nos mostra que Eduardo tem muito a dizer e a contribuir para estas discussões e para a construção qualificada do pensamento crítico sobre as relações constituintes entre trabalhar e viver.

Por suas mãos, para referenciar este ensaio, se constrói um diálogo fecundo entre a Psicanálise (principalmente Freud e Lacan) e a Psicodinâmica do Trabalho (principalmente Dejours). E se faz também uma rica interlocução com os pensamentos de Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Boaventura de Sousa Santos, Pierre Dardot, Christian Laval, Ricardo Antunes, Slavoj Zizek, entre outros.

A leitura nos mostra uma cuidadosa investigação que é muito mais do que uma proposição interessante. Ela nos instiga a uma discussão complexa – mas inteiramente necessária, imprescindível – que considere os entrecruzamentos

das dimensões macro e micropolíticas, e as influências das estruturas individuais, grupais, organizacionais, sociais, políticas, econômicas, históricas na produção das formas de vida e de morte dos trabalhadores contemporâneos. Em outras palavras, cada situação de trabalho é um campo de ressonâncias, tensões e produções das estruturas políticas, sociais e econômicas mais amplas que nela incidem.

Com base nestas composições e nas articulações singulares que propõe, Eduardo vai nos mostrar como o mundo do trabalho contemporâneo está imerso em precarizações que transformam o trabalhar – cada vez mais – em questão de vida e morte. Neste sentido, as situações de violência psicológica, assédio moral, depressões, suicídios no ambiente de trabalho, perda da capacidade de pensar e do sentido do trabalho, individualismo, fragmentação dos coletivos, patologias da solidão e do silêncio, são algumas das faces brutais do *admirável mundo novo das organizações*. Mundo formatado pelo pensamento único e soberano da racionalidade instrumental que habita as lógicas neoliberais, que ganha forma na ausência de limites para a concorrência, a flexibilização das organizações do trabalho e a exploração das trabalhadoras e trabalhadores.

O ensaio se dedica a uma consistente elaboração crítica sobre essas e outras adversidades, mas também sobre possibilidades e potências que se apresentam nas relações complexas entre o trabalhar e o viver contemporâneos. Como dirá Eduardo, é um ensaio com o qual busca “ampliar a compreensão sobre o trabalhar na contemporaneidade e apresentar derivas possíveis, de forma que repensar o trabalhar possa ser também um repensar a *pólis* e a democracia na contemporaneidade”.

A partir deste problema, vai se desenhando a trama conceitual que sustenta uma argumentação consistente, desenvolvida em um texto convidativo e bem articulado. Neste percurso, vamos nos encontrando com diversas e instigantes chaves analíticas do ensaio. Nas trilhas do pensamento de Dejours, por exemplo, uma destas chaves é a compreensão do trabalhar como experiência que se dá no descompasso entre o trabalho instituído (trabalho prescrito) e aquilo que escapa a estas determinações (real da atividade). Nesta potente zona de indeterminação e de experiência do real, as formas de sentir, pensar e agir estão em constante reconfiguração. É uma espécie de *não lugar*, no qual acontecem transformações contínuas das normatividades instituídas e das produções subjetivas dos sujeitos que trabalham. Entre as dimensões mais importantes que escapam às prescrições, estão os encontros com os outros, com os pares. Encontros que demandam a permanente reinvenção das normatividades e sensibilidades próprias de cada

sujeito e de cada coletivo de trabalho. E aqui nos encontramos com outra significativa chave analítica: compreender o trabalho não somente como produção, mas também e principalmente como *viver junto*. E, como dirá Eduardo, o *viver junto* “implica as dimensões epistemológica, ontológica e ética do trabalhar”.

Isto não é pouca coisa. Especialmente porque Eduardo não se limita a uma mera referência a estas dimensões. Mas se mostra capaz de explorar suas consequências na produção de conhecimento, na constituição dos modos de existência e nas referências que problematizam as formas de vida do trabalhar. Com este olhar, podemos ver que a experiência do real coloca em movimento os processos de criação, permite colocar em questão a pretensão constituinte e dogmática dos fundamentos científicos, econômicos, sociais, políticos que não tenham como referência principal a singularidade do desejo e de suas produções. Permite a produção de novas formas de sentir, pensar e agir que nos transformem em defensores dos direitos de existência singular, plural, coletiva, múltipla, verdadeiramente democrática. O ato de criação é forma de defender o mundo. Como nos disse o poeta beatnik Keneth Rexroath: “contra a destruição do mundo, uma única defesa: o ato de criação”.

Com estes breves comentários, espero ter sinalizado para você, que agora acompanha estas linhas, as importantes contribuições do ensaio de Eduardo para um problema tão relevante e que demanda inúmeras discussões e ações de mobilização. Especialmente no momento das reformas trabalhistas recentemente realizadas no Brasil, que são uma das faces mais evidentes da destruição de marcos do direito, arduamente construídos ao longo de lutas de muitos anos. São manifestações evidentes das lógicas neoliberais de flexibilização que resultam em despossessão de direitos e em vidas precarizadas sem precedentes.

Ao concluir a leitura de *Sobre o Trabalho Contemporâneo: Diálogos entre a Psicanálise e a Psicodinâmica do Trabalho*, ampliamos nossa compreensão sobre as relações entre trabalhar e viver. Relações que precisam ser enfrentadas de modo mais sério, tendo em vista as graves e extensas consequências da precarização para a saúde das trabalhadoras e dos trabalhadores e para o campo social de modo mais amplo. Ampliamos também nossa compreensão de que este é um tema fundamental de pesquisa que, por sua própria natureza, não pode ser separada da constituição da vida.

Não são estes imperativos éticos e políticos da maior magnitude? Não são estas questões que nos convocam a agir, na medida em que nos percebemos sujeitos ético-políticos? Que nos convocam a lutar pela afirmação da vida digna no mundo do trabalho e também no espaço social? Não são estas questões que

nos convidam para permanentes movimentos de abertura, para as possibilidades e derivas dos acontecimentos que, por sua vez, liberam e redistribuem as potências da vida. Há algo mais urgente a fazer? Não será esta uma das formas mais intensas de nos sentirmos realmente vivos? Não será esta uma das coisas mais importantes do mundo?

Ao concluir a leitura do belo ensaio de Eduardo, é inevitável identificar ressonâncias luminosas também com o livro *Sobrevivência dos vaga-lumes*, de Didi-Huberman: “Não se pode dizer que a experiência, seja qual for o momento da história, tenha sido destruída. Ao contrário, faz-se necessário – e pouca importa a potência do reino e de sua glória, pouca importa a eficácia universal da “sociedade do espetáculo” – afirmar que a experiência é indestrutível, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos da noite”.

*João Batista Ferreira*  
*Rio de Janeiro, dezembro de 2018*



---

# SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO: PROLEGÔMENOS EPISTEMOLÓGICOS – DA CAUSALIDADE, DA POSIÇÃO ÉTICA E DA METODOLOGIA.....</b>	<b>19</b>
1.1 UMA CAUSA... UMA QUESTÃO .....	19
1.2 EPISTEMOLOGIAS (?) E PSICANÁLISE.....	37
1.3 EPISTEMOLOGIA E TÉCNICAS DE GESTÃO – BREVE COMENTÁRIO .....	55
<b>2. FREUD E O TRABALHO: UMA RELEITURA DA OBRA SOCIAL FREUDIANA À LUZ DO TRABALHAR .....</b>	<b>79</b>
2.1 TOTEM E TABU – SERIA O MERCADO O NOVO PAI?.....	91
2.2 A PSICOLOGIA DOS GRUPOS FREUDIANA E A PSICODINÂMICA DO TRABALHO .....	101
2.2.1 A PERSPECTIVA DA PSICODINÂMICA DO TRABALHO: ALGUMAS REFLEXÕES .....	118
2.3 O MAL-ESTAR NA CULTURA: TRABALHO E SUBLIMAÇÃO.....	121
2.3.1 SUBLIMAÇÃO, TRABALHO E RECONHECIMENTO SOCIAL .....	138
2.3.1.1 BREVE DESCRIÇÃO DO CONCEITO DE SUBLIMAÇÃO NA OBRA DE FREUD.....	138
2.3.1.2 A SUBLIMAÇÃO NA TERCEIRA TÓPICA PROPOSTA POR CHRISTOPHE DEJOURS .....	149
2.4 MOISÉS E O MONOTEÍSMO: EXISTE LUGAR PARA A VERDADE HISTÓRICA NAS ORGANIZAÇÕES? .....	160
<b>3. A PSICODINÂMICA DO TRABALHO: PULSÃO E TRABALHO.....</b>	<b>171</b>
3.1 A LOUCURA DO TRABALHO: AS ORIGENS DA PSICODINÂMICA DO TRABALHO .....	171
3.2 AS ESTRATÉGIAS DEFENSIVAS.....	179

3.2.1	OS MECANISMOS DE DEFESA EM FREUD: BREVES CONSIDERAÇÕES .....	<b>179</b>
3.2.2	OS SISTEMAS DEFENSIVOS NA PSICODINÂMICA DO TRABALHO .....	<b>184</b>
3.3	O ADDENDUM DE 1993.....	<b>203</b>
3.4	AXEL HONNETH E A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS....	<b>209</b>
3.5	AS TEORIAS DO FATOR HUMANO.....	<b>244</b>
3.6	A BANALIZAÇÃO DA INJUSTIÇA SOCIAL: O REAL DO TRABALHO NEGADO.....	<b>266</b>
3.7	POR UM TRABALHO QUE FAÇA SENTIDO.....	<b>286</b>
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE TRABALHO E DEMOCRACIA .....	<b>309</b>
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	<b>323</b>

## INTRODUÇÃO

### PROLEGÔMENOS EPISTEMOLÓGICOS – DA CAUSALIDADE, DA POSIÇÃO ÉTICA E DA METODOLOGIA

#### 1.1 UMA CAUSA... UMA QUESTÃO...

Este trabalho marca uma inflexão em meus estudos e pesquisas no campo psicanalítico. Significa um ajuste entre o meu desejo de seguir na vereda psicanalítica e as vicissitudes de meu percurso profissional como psicólogo, as quais me encaminharam para o universo corporativo e para o setor chamado de Recursos Humanos (RH) nas empresas. Trata, portanto, da realização de um desejo de saber, cuja causa está na confrontação do autor, uma confrontação própria e única, após uma sucessão de descontinuidades e relutâncias no seu percurso profissional, com a questão das relações teóricas, práticas e éticas do sujeito da psicanálise com a forma de organização do trabalho nas organizações e empresas na contemporaneidade, cuja orientação estruturante é, *petitio principii*, utilitarista e financista, e que sob um véu de cientificidade e de produtividade mascara uma opção ideológica e uma visão muito específica de ser humano. Nesse sentido, acreditamos que a História definitivamente não acabou – estamos longe de um modelo final e acabado de sociedade. Neste momento histórico em que vivemos, os sujeitos humanos são convocados a tornarem-se máquinas de calcular e de competir pela felicidade, mas isso não acontece de forma unívoca,

seja pelas resistências afetivas e éticas à estrutura perversa e cínica dos modelos financistas de gestão do trabalho e da vida, seja pela predominância nas comunidades de um humor deprimido – ou de sua outra face, o humor maníaco – que apontam para os limites deste modelo de sociedade, que nos parece próximo a um esgotamento. Assim, a contemporaneidade evidencia o paradoxo dos avanços tecnológicos e de produtividade, associados a um crescimento da infelicidade, da insatisfação, da solidão e das depressões, ademais da incapacidade de os indivíduos produzirem *pensamentos próprios*. Além, é notório, da pobreza e da fome que assolam a maior parte dos países do “Sul”.

Sublinha-se, de saída, e sob a perspectiva psicanalítica, que cada indivíduo tem um estilo pulsional que marca o seu estar no mundo, o seu modo de fazer laço social e de gozar. Esse modo de estar no mundo apresenta-se no dia-a-dia como uma “agir expressivo” característico de cada pessoa, ou seja, como um repertório de possibilidades de ação, de habilidades verbais e motoras que se atestam no trabalhar e no amar. Postula-se também, ao menos desde a leitura lacaniana da obra de Freud<sup>1</sup>, mas muito certamente com a *contrassinatura*<sup>2</sup> de Freud, em um fabuloso *a posteriori*, no momento próprio à ressignificação da verdade, que o sujeito da Ciência é o sujeito dividido, o sujeito da consciência e do pensamento, mas também o sujeito do inconsciente, aquele que Freud soube escutar na clínica, em seus sintomas neuróticos, seus sonhos, suas angústias, suas fantasias inconscientes e seus desejos recalcados. Afirma-se, então, a partir do trabalho seminal de Freud, que é a partir de uma hiância, de uma impossibilidade

---

<sup>1</sup> Lacan afirma literalmente em “A Ciência e a Verdade”, lição inaugural do Seminário sobre o Objeto da Psicanálise, que: “Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência” (LACAN, 1998, p. 878).

<sup>2</sup> Contrassinar remete ao termo *counter-signature*, cunhado por Jacques Derrida para falar das relações entre quem escreve e quem ao ler rescreve, segue o pensamento de um autor e, simultaneamente, não o segue. “A counter-signature is a signature which both confirms the first signature, the former signature, and nevertheless is opposed to it; and in any case it’s new, it’s my *own* signature. A counter-signature is this strange alliance between following and not following, confirming and displacing; and displacing is the only way to pay homage, to do justice” (DERRIDA, 2003, p. 10. Entrevista original concedida em inglês). Assim, o jogo de palavras derridiano implica que se fosse possível a Freud ler o Lacan que lê Freud, ele Freud contra-assinaria, seguiria e não seguiria, para fazer justiça ao grande trabalho empreendido por Lacan ao retornar à obra de Freud. Este, todavia, jamais poderia seguir totalmente a leitura de Lacan, ou deixaria de ser ele mesmo, na descontinuidade de sua identidade, Freud. Endossar o cheque alheio implica a abertura de novos créditos e não apenas endividamento.

de totalidade de significação, que o sujeito mergulha em um enigma, que o animal humano<sup>3</sup> busca o conhecimento sobre si, sobre o outro, sobre o mundo e principalmente sobre o que escapa aos seus cálculos e previsões.

É notório que o *cogito* – a substância pensante – e o corpo não se complementam plenamente, restando para cada indivíduo, na sua relação consigo e com os outros, algo Real que escapa às operações simbólicas – ou, da forma simples e precisa como afirmou Freud: “o eu não é senhor na própria casa” (FREUD, 1917, p. 178). Entre o eu que pensa e o corpo que existe há um desencontro, um desconforto, uma descontinuidade, uma divisão-ligação<sup>4</sup> que exige do aparelho psíquico um trabalho incessante. Esse trabalho psíquico é a própria origem do humano e está na base de qualquer atividade produtiva realizada pelo animal-humano, mesmo que a gênese do trabalhar envolva, sempre e de modo dialético com o pensar, um corpo em ação. **O trabalho psíquico, portanto, é a essência e a base de toda e qualquer fabricação humana.** Por sua vez, as atividades produtivas – o trabalhar – são essenciais para a constituição do psíquico. E, certamente, a perspectiva marxiana de que o trabalho é a essência do humano ganha um amplo suporte na concepção de que o existir como sujeito singular,

---

<sup>3</sup> A expressão encontra parte de seu significado na conferência de Jacques Derrida (2002 [1999]) intitulada “O Animal que Logo Sou”, na qual o filósofo argelino interjoga com o lugar especial que o ser humano ocupa na narrativa bíblica. Para mim, falar de animal humano é enfatizar que o elemento pulsional caracteriza-se por uma dobra entre natureza e cultura, a qual certamente diferencia o ser humano dos demais animais, mas não no sentido de eleição especial e de poder superior indicados no texto bíblico. Derrida parte do fato de o ser humano ter nomeado, conforme o relato bíblico, os demais animais, e que, portanto, estaria numa posição superior em relação a eles. Trata-se na verdade, nessa dobra entre natureza e cultura, entre corpo biológico-pulsional e linguagem simbólica, da inserção de uma diferença que cria elementos próprios ao ser humano, mas que não o exclui ou o aparta completamente do reino animal. Não estamos fora da Natureza, apesar do trabalho construtor da Cultura.

<sup>4</sup> O que não significa uma posição dualista acerca do ser humano, pois não há uma separação entre mente e corpo, mas sim um eu que somente pode existir num corpo. O que tem implicações diretas para a perspectiva que reduz o humano ao cerebral. O que quer que seja este cerebral, ele não existe fora de um corpo. Certamente, o cérebro também não funciona fora do social – ou se pudermos pensar nessa situação esdrúxula ou extremamente patológica, certamente o cérebro funcionaria muito mal sem ser influenciado e interagir com as demais partes do corpo e com o corpus social. Tal visão esdrúxula remete a um cenário de ficção-científica. Mesmo assim, esta visão de que o cérebro é um centro de controle soberano, apartado do corpo, ou pelo menos que não sofre influências e/ou comandos do corpo e das relações sociais, tem ganhado muitos adeptos.

articulando o corpo e a linguagem, já caracteriza em si um trabalho, uma tarefa primordial, sem a qual nenhum outro labor é possível<sup>5</sup>.

O campo epistemológico das ciências humanas é certamente um vasto espaço de discussões, e o *cientista padrão* que contemporaneamente utiliza um método ao qual, numa condensação com viés personalístico, nomeamos de método científico cartesiano-newtoniano, este cientista movimenta-se em um contexto no qual incessantemente pairam a incerteza e a indeterminabilidade dos fenômenos, inclusive a incerteza sobre o seu lugar de cientista no processo de condução de uma pesquisa, que para ser efetivamente uma pesquisa precisa ser permeada pela dúvida, pela vontade de saber e pelo reconhecimento de algo no objeto pesquisado que escape ao conhecimento existente, algo que lança um novo questionamento, que nos desafia e até incomoda, e que, algumas vezes, permite-nos construir novas hipóteses e dissecá-las. Nesse sentido, o trabalho científico é causado por um estranhamento que o cientista transforma em questionamento e por vezes em hipótese e/ou experimentação e pesquisa.

Diferentemente do indivíduo cientista, sujeito dividido e marcado por esta vontade de saber, corolário de um desconhecimento e de uma perplexidade em face dos fenômenos, mas confiante na sua capacidade de pensar e de pesquisar, a Ciência, coluna do conhecimento e da produção de verdade no âmbito do chamado Projeto da Modernidade<sup>6</sup>, ocupa o lugar de Outro enunciador de verdades completas e válidas, ditando comportamentos humanos e restringindo atos (Trabalhos? Produções? Amores? Prazeres?) autênticos e mais espontâneos. Complementamos, esta Ciência fálica e confiante se alia, na contemporaneidade, à tecnologia e à produção capitalista. Nesse contexto, o saber científico (?) que se constrói por meio de abordagens compreensivas, sem recurso à estatística ou ao experimento controlado que simula (ou tenta simular) a realidade, é cada vez mais desqualificado e reduzido ao nível da *doxa*. Para muitos, a Psicanálise não

---

<sup>5</sup> Como veremos adiante, os usos, por Freud, da palavra alemã *Arbeit*, que significa trabalho, apontam para as diferentes modalidades de trabalho psíquico que são necessários para que o sujeito possa agir e trabalhar no mundo. Neste sentido, como aponta a psicodinâmica do trabalho, não há *Poiesis* sem *Arbeit*.

<sup>6</sup> De acordo com David Harvey, citando Jurgen Habermas, o Projeto da Modernidade: “equivale a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas ‘para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas’ [...] O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas” (HARVEY, 1992 [1989], p. 23).

é uma Ciência, e por isso, esta *prolegomena* é essencial. Pois, como pode haver teses universitárias sobre o trabalhar, discutindo tecnologias e mecanismos de gestão do trabalho, *cientificamente* estudados e validados, a partir de outra base epistemológica sob os auspícios da Psicanálise?

O conhecimento científico, validado pelo cânone positivista e pelo método experimental, vem determinando manejos disciplinares do corpo como, por exemplo, o que comer, o que beber, como se exercitar, quantas horas dormir, como ser resiliente diante das exigências cada dia maiores do trabalhar, como ter uma vida sexual saudável e prazerosa, etc. – e, num sentido mais amplo, e de forma mais sutil, determina também quanto o sujeito deve consumir! Essa docilização e esse adestramento dos corpos estão presentes na construção social da realidade, ordenada e percebida por nós sob a lógica dessas verdades científicas que seguem constituindo o campo da verdade – eterna em seu enunciado científico, porém, paradoxalmente, mutante e muitas vezes efêmera, como, por exemplo, no discurso científico sobre o que eleva a taxa de colesterol –, e especificamente para nós, no campo do trabalho e da produção, campo tão sujeito às variáveis econômicas e políticas de curto prazo, bem como à utilização de novas tecnologias com um viés de controle e de captura do imaginário dos trabalhadores, sob um véu de cientificidade, que incorpora também um manejo disciplinar, mais ou menos sutil, dos trabalhadores.

É preciso, assim, investigar as formas contemporâneas de organização (científica!) do trabalho, pois se o modelo taylorista-fordista, marcado pelo trabalho mecânico na esteira rolante da fábrica, muito bem representado e criticado por Charles Chaplin no clássico *Tempos Modernos*, ainda está presente, novas formas de organização do trabalho, lastreadas pela introdução de novas tecnologias e metodologias de gestão, especialmente após o surgimento do microcomputador – que registra todas as ações do indivíduo e informatiza os processos de trabalho – e a utilização de ferramentas de controle de qualidade e de avaliação individual de desempenho quantitativas, colocam novas questões à compreensão do trabalhar. Mecanismos e tecnologias desenvolvidos cientificamente e aplicados no sentido da produtividade afetam pessoas, e esse aspecto do trabalho vem sendo *tratado* por meio das *modernas* práticas de gestão, acerca das quais é necessário avaliar as consequências sobre a saúde dos trabalhadores e não apenas a produtividade e o consumo derivados.

O discurso do Rei, absoluto e inquestionável, determinante direto da fortuna de seus súditos, riqueza ou suplício, foi substituído pelo discurso da Ciência, que, nascido da dúvida e da incerteza dos sujeitos pesquisadores, assume o lugar

de Grande Enunciador das verdades totais e eternas<sup>7</sup>. Na reflexão habermasiana sobre as relações entre a técnica e a Ciência, estas se atrelam, constituindo-se assim um mundo marcado pelo domínio da tecnociência, orientada pela razão instrumental finalista; um mundo, portanto, ainda mais desencantado do que indicara Max Weber (2003 [1958]) na aurora dos estudos sociológicos<sup>8</sup>. O desencantamento do mundo apontado por Weber acentua-se com a virtualização das vivências no século XXI e, de certa forma, como especula Zizek (2002), uma certa paixão pelo real apresenta-se como resposta possível dos sujeitos ao hiperdesencantamento que o mundo do espetáculo pragmático e racionalizado apresenta. Diante de tantos simulacros, de tantos *gadgets* fascinantes, de tanta maquiagem, alguns optam por cortar a carne (própria ou alheia), por estilhaçar prédios e pessoas, por fazer invadir as redes sociais pelo horror que resgata algo de um contato efetivo com o mundo, com a carne, com a coisa. No campo do trabalho, o grande aumento no número de empregados deprimidos nas empresas aponta para uma insuportabilidade do jogo de cena (espetáculo?) que as técnicas de gestão colocam em campo, prometendo trabalho sem dor, e até com prazer, enquanto as atividades laborativas são cada vez mais fragmentadas,

---

<sup>7</sup> A produção científica parece seguir a lógica de consumo do mercado. Centenas de pesquisas são replicadas, como produtos em série, as quais são uma forma de produção e consumo, até uma mudança de recorte epistemológico. O que Kuhn (2005 [1962]) chamou de revolução científica, decorrente de uma mudança de paradigma, passa a ocorrer em velocidade de *fast food*, daí a chamada *McDonaldização* da produção científico-acadêmica, que passa a funcionar sob um regime de metas quantitativas como ocorre nas áreas de produção e de vendas nas empresas etc. O fato é que uma descoberta científica de 2013, validada por inúmeras pesquisas em diferentes países, pode já estar superada em 2015. Essa realidade *orwelliana* não tira da Ciência o lugar de enunciativa de verdades absolutas, mas coloca um desafio à epistemologia contemporânea. É preciso marcar que as lógicas produtiva e financeira, bem como o consumismo, não possuem preocupações epistêmicas, mas, paradoxalmente, orientam a produção científica na atualidade. Veremos adiante que este processo de extensão da lógica financeira e utilitarista a todos os campos sociais é decorrente da implementação da ideologia neoliberal.

<sup>8</sup> Em sua obra mais conhecida, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber sustenta que o puritanismo protestante desencantou a religiosidade ao retirar dos rituais o imaginário mágico, bem como a possibilidade de concessão do perdão pelo sacerdote. O ritual religioso tornou-se racionalizado, como tudo mais viria a ser sob o jugo da Ética Protestante. Essa ética do trabalho duro e racionalizado, com um acerto de contas deixado para o final da vida, com uma religiosidade sem imagens, e de um chamado divino pré-definido (*Beruf*) a ser cumprido por cada indivíduo, seria a base do espírito capitalista. O desencantamento do mundo é a extirpação dos elementos mitológico e mágico da vida e inclusive da religiosidade, e a predominância do novo império da racionalidade voltada para o desempenho. O imaginário mágico é substituído pelo imaginário da racionalidade orientada pelo imperativo da eficácia econômica. Podemos dizer então, com Weber, que nesse processo de exclusão do mito e de hipervalorização da racionalidade o mundo tornou-se desencantado (*Entzauberung der Welt*).

exaustivas e vazias de sentido para o trabalhador. Segundo Thiry-Cherques, estudioso de Weber:

A racionalização levou-nos primeiro à desmistificação, depois ao desencantamento do mundo e, por fim, à idolatria pragmática do real concreto. O que temos hoje é a vida consumida pelo trabalho. Um trabalho exclusivamente ligado às condições técnicas e econômicas da produção mecânica e mecanicista. Um trabalho que arruína todas as outras esferas do viver; que erigiu um mundo onde todos os trabalhos são forçados, onde todo esforço humano se concentra na reprodução do mundo. Um trabalho que celebrou o pacto fáustico com o diabo por maiores riquezas, condenado à insatisfação eterna da plenitude jamais realizada (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 915).

A Ciência, como discurso ideológico e como lugar de produção de conhecimentos (reconhecidos como verdade pelas sociedades modernas), se apresenta por meio da produção de tecnologias aplicadas à produção e ao desenvolvimento material das sociedades humanas. A Ciência é, assim, o eixo central do progresso e o espaço privilegiado de aplicação da racionalidade instrumental. Habermas (1968), buscando ampliar a compreensão do campo da racionalidade, postula uma racionalidade comunicativa como meio de modular as relações humanas, de forma a não deixar os cidadãos completamente reféns do domínio que se justifica pelo saber técnico-científico e pela utilidade, reduzindo as ações humanas à sua racionalidade instrumental. Como veremos adiante<sup>9</sup>, a análise habermasiana, apesar da introdução, no debate, de uma racionalidade comunicativa, apresenta-se abstrata e distante do conflito social que se mostra na realidade humana. Marcuse (1966), diferentemente, é mais cético quanto à possibilidade de se inserir uma dimensão subjetiva no campo da racionalidade instrumental e da administração científica, apontando precocemente para o esmagamento da subjetividade pelo império da técnica e da administração científica total:

A administração científica das necessidades instintivas converteu-se, desde há muito, em fator vital na reprodução do sistema: a mercadoria que tem que ser comprada e usada traduz-se em objetos da libido; e o Inimigo nacional, que tem de ser combatido e odiado, é distorcido e inflado a tal ponto que pode ativar e satisfazer a agressividade na dimensão profunda do inconsciente. A democracia de massa fornece os apetrechos políticos para efetuar-se essa introjeção do Princípio de Realidade; não só permite às pessoas (até um certo ponto) escolherem seus próprios amos e senhores, e participarem (até um certo ponto) no governo que as governa, como também permite aos senhores e amos desaparecerem por trás do véu tecnológico do aparelho produtivo e destrutivo que eles controlam, e esconderem o preço humano (e material) dos benefícios e conforto concedidos àqueles que colaboram. O povo, eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronomia introjetada é o preço de sua liberdade (MARCUSE, 1966, p. 14).

---

<sup>9</sup> Ao analisarmos o trabalho de Axel Honneth no subcapítulo 3.4.

Diante desse predomínio da racionalidade instrumental na contemporaneidade, a realização de desejo de compreender, do autor deste trabalho, no caminhar desta reflexão, traça um curso sinuoso, pois entre o assunto pesquisado no Mestrado,<sup>10</sup> no qual interoguei, tocado pela poesia que visceralmente emergiu como produção da minha análise pessoal, “por que Freud, um cientista inserido no Projeto Científico da Modernidade, orientado pelo paradigma cartesiano-newtoniano, recorreu e citou, para construir a Psicanálise, mais aos poetas do que aos cientistas?”, e o objeto de pesquisa que explorei na Tese para o Doutorado<sup>11</sup>, depois de um hiato na minha relação de proximidade com a Psicanálise (ao menos como atividade ou como referência de trabalho), e talvez mesmo, uma desaparecimento do sujeito desejante seguida de uma retificação subjetiva, questiono aqui, justamente, a relação das pessoas com o seu trabalho no mundo atual, e mais especificamente com o trabalhar sob as dinâmicas e modos de organização do trabalho na contemporaneidade. Isto é, os saberes e as técnicas compreendidos sob o nome de Gestão de Pessoas, que são predominantes no ambiente corporativo e cada vez mais presentes na administração pública, civil e mesmo na militar. O que a Psicanálise tem a dizer sobre as tecnologias de gestão e a organização do trabalho na contemporaneidade? Se indagamos os efeitos desse modo de organização do trabalho sobre o sujeito da Psicanálise – e não sobre o sujeito utilitarista que parece sustentá-la – o que podemos encontrar?

Assim, após um meandro no meu percurso profissional, depois um ajuste de contas com o meu desejo, deparo-me com a questão do trabalho em uma sociedade altamente tecnicista e submetida à voracidade devoradora do Mercado<sup>12</sup>. O

---

<sup>10</sup> A dissertação defendida em 2008 foi publicada em 2011 originando o livro: *Poesia, Psicanálise e a Construção do Conhecimento*. São Paulo: Ed. Escuta, 2011.

<sup>11</sup> Tese de Doutorado em Psicanálise, Saúde e Sociedade, intitulada *Agir Expressivo, Técnica e Construção de Sentido no Mundo Corporativo*, defendida em Fevereiro de 2018 na Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro. Como dito na apresentação, este livro é uma versão ligeiramente modificada do texto da Tese.

<sup>12</sup> Em trabalho interessante, Pacheco Filho (2012) mostra como a proposição de um novo sujeito pós-moderno por alguns psicanalistas, a partir de ideias como a “queda do simbólico”, o “declínio do pai” ou a “perversão generalizada” apenas “mimetiza a lógica do ‘discurso capitalista’ em sua substituição frenética de mercadorias/marcas/modelos, de modo a tamponar a ‘falta’” (p. 194). Cabe a pergunta: trata-se de uma substituição do paradigma psicanalítico de fato (estamos diante de um sujeito completamente diferente o qual não responde às categorias centrais da Psicanálise?) ou de um sintoma, no seio da produção psicanalítica, da avassaladora lógica de produção do Mercado, à qual o movimento psicanalítico teria sucumbido. Somos também marqueteiros vendedores de algo?

que a Psicanálise pode dizer da relação do animal humano<sup>13</sup> com o seu trabalho em um mundo dominado pela lógica financeira e pelos imperativos de consumo do Mercado; marcado ainda por uma crença soberana na cientificidade e na eficiência, as quais adquirem uma consistência imaginária colossal em face das novas tecnologias e simulacros espalhados pelas vitrines, *outdoors*, telas de todos os tipos e tamanhos e demais *gadgets* sem os quais não sabemos mais viver? Ou, reformulando, há sofrimento (gozo?) na relação do animal humano com o seu trabalhar na era do espetáculo e do predomínio da técnica? Se há, o que a Psicanálise pode dizer desse sofrimento? Ou ainda, para que a Psicanálise escute *este* sujeito é necessário que ela revolucione o seu campo e reestruture o seu objeto epistemológico? Enfim, estamos diante de um novo sujeito ou de uma mudança no modo de laço social dos sujeitos em face da ideologia dominante, ou seja, da transformação da teoria econômica liberal numa verdade natural inquestionável e soberana e, portanto, de suas consequências na organização do trabalho?<sup>14</sup>

As causas íntimas ou contingenciais desse meu desvio de percurso<sup>15</sup> não constituem o objeto dessa indagação, mas certamente são um elemento importante no meu posicionamento ético ao vestir a indumentária de pesquisador e efetuar o recorte da temática deste livro, inserindo na construção deste objeto algo que, brotando do meu desconforto, do meu mal-estar, afeta diretamente o meu discernimento da realidade. Diferentemente da poesia, a qual ocupa um lugar privilegiado na obra de Freud e de Lacan<sup>16</sup>, o trabalhar, como objeto de

---

<sup>13</sup> Animal humano quer dizer animal que pensa, mas que não deixa de possuir um corpo. Corpo que ao habitar a linguagem/ser habitado pela linguagem aparta-se do Real e passa a pensar, sem jamais poder se reunificar com o todo, com a *Physis*. Como mencionado na nota de rodapé 3, esse uso deriva da perspectiva adotada por Jacques Derrida acerca da posição do ser humano em relação aos demais animais.

<sup>14</sup> “O que acontece no último estágio do capitalismo ‘pós-moderno’ e pós-68 é que a *própria economia (a lógica do mercado e da concorrência) se impõe cada vez mais como ideologia hegemônica*” (ZIZEK, 2011, p.10)

<sup>15</sup> E veremos que *Arbeit* e *Poiesis* estão intimamente conectados, então o desvio poderia ser visto como desdobramento...

<sup>16</sup> Podemos, à guisa de exemplo desse lugar privilegiado dado à poesia por Freud e por Lacan, apontar o parágrafo final da conferência XXXIII de Freud, a qual versou sobre a Feminilidade: “Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e coerentes” (FREUD, 1933[1932], p.165), e o comentário de Lacan acerca da obra de Marguerite Duras: “Penso que, apesar de Marguerite Duras me fazer saber por sua própria boca que não sabe, em toda a sua obra, de onde lhe veio Lol [personagem de um de seus romances], e mesmo que eu pudesse vislumbrar, pelo que ela me diz, a frase posterior, a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida

estudos, parece apenas interessar aos psicanalistas, ao menos como objeto de reflexão, quando alcança o estatuto de arte ou de ciência – ou de obra, poderíamos dizer seguindo a diferenciação proposta por Arendt (2014 [1958]) entre *labour* (trabalho) e *work* (obra) –, sendo então abarcado teoricamente pela Psicanálise por meio da noção de sublimação, e tratando-se, desse modo, especialmente do trabalho dos *grandes homens*, daqueles homens cujo desejo e a contingência da vida geraram e lançaram uma produção cultural ao infinito<sup>17</sup>.

O trabalho do homem comum, o qual, seguindo a problemática visão jurídica, poderíamos nomear de *homem médio*, foi considerado, por Freud (1930), um elemento essencial da vida das pessoas, capaz de vinculá-las à realidade como nada mais, porém, entendido como um caminho de enfrentamento da realidade pelo qual os indivíduos sentiriam majoritariamente aversão. Em longa nota de rodapé, em sua obra *O Mal-estar da Cultura* (1930), Freud posiciona o trabalho como a mais eficaz técnica para ligar os sujeitos à realidade, mas também como algo que o animal humano usualmente não preza:

Quando numa pessoa não existe uma disposição especial que prescreva imperativamente a direção que seus interesses na vida tomarão, o trabalho profissional comum, aberto a todos, pode desempenhar o papel a ele atribuído pelo sábio conselho de Voltaire [Freud mencionara que ao final de *Cândido*, Voltaire prescrevera que se cuidasse do próprio jardim] [...] Nenhuma outra técnica [Freud vinha falando das técnicas para afastar o sofrimento] para a conduta da vida prende o indivíduo tão firmemente 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 [...] No entanto, como caminho para a felicidade, o trabalho não é altamente prezado pelos homens [...] 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, 1974 [1930], v. XXI, p. 99).

---

como tal, é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho” (LACAN, 2003/1965, p. 200). Fica evidente que o poeta/artista adentra o real de uma forma diferente do cientista que, preso ao método positivista, limita sua sensibilidade e exclui sua subjetividade (ou acredita excluí-la...).

<sup>17</sup> “Como bom liberal da *Viena fin-de-siècle*, Freud entendia que a sublimação era privilégio dos que podiam ter acesso ao que considerava como a forma não ilusória de satisfação cultural, as artes e a ciência” (COSTA, J. F. In: CODO, 1994).

Todo indivíduo que trabalha habita, porém, um corpo, com todas as dores e as delícias que habitar um corpo pulsional implica. Cada trabalhador é um sujeito que pensa e age, mas que precisa da poesia, como expresso nos versos de Hölderlin: “Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra” (apud Heidegger, 2006 [1954], p. 168); este animal-humano precisa da medida poética para apaziguar o desencontro entre seu corpo pulsional e sua linguagem, cujo uso é, ao menos na dimensão consciente, alicerçado no *cogito*, o qual é aliado da tecnologia e da instrumentalidade, e julga as ações e acontecimentos por meio da lógica e da utilidade – ou seja, trata-se no planejamento do trabalho de um finalismo lógico: como alcançar os resultados definidos pelos planos de gestão das empresas da forma mais econômica e sustentável? Como controlar a execução desses planos? Como sustentar a racionalidade instrumental e teleológica que caracteriza este trabalhar? Para nós psicanalistas, essas questões não podem ser respondidas sem um olhar que inclua o desejo inconsciente e a economia pulsional, os quais não são benthamianos, mas sim freudianos; não são apenas maximização da utilidade, mas também deliberação ética em face do desejar.

Para habitar seu corpo, cada animal humano realiza um grande trabalho psíquico que, sob o viés das teorias evolucionistas, sob o imperativo da sobrevivência, podemos considerar como um trabalho relacionado à adaptação ao meio, a qual permite ao indivíduo sobreviver e enfrentar as *dificuldades objetivas* que a vida lhe coloca. Esse animal humano que trabalha, porém, é um sujeito do desejo que não pode ser hegelianamente suprassumido<sup>18</sup> ao sujeito utilitarista e racional das ciências econômicas, ao *homo aeconomicus*, tampouco pode ser reduzido a um efeito de hormônios e de neurotransmissores como pleiteiam alguns pesquisadores, como a antropóloga Helen Fischer, que afirmou ser possível “fotografar o cérebro apaixonado” (FISCHER, 2006 apud COSTA, 2007, p. 20), como se o amor romântico, um fenômeno bio-psíquico-social, situado

---

<sup>18</sup> O conceito hegeliano de *Aufhebung* remete às sínteses lógicas que orientam o devir dialético, sempre racionalista e idealista na perspectiva hegeliana. Dois conceitos se chocam e ocorre um avanço racional que culmina em um terceiro termo. O sujeito, que tem um corpo e um pensamento/linguagem, não gera como síntese dessa oposição um sujeito trabalhador racionalista e utilitarista, como é sustentado pela perspectiva iluminista moderna, mas sim um trabalhador humano, sujeito de desejos e marcado pela divisão subjetiva. O devir racional e a vitória da razão utilitarista apontam cada vez mais para a exclusão da subjetividade, transformando a vida contemporânea numa grande caixa de Skinner, na qual somos efeito de recompensa (poder comprar) e punição (não poder comprar). O problema é que os animais-humanos são aparentemente bem mais imprevisíveis e agressivos do que os ratos, com todo respeito aos ratos, acerca dos quais sei praticamente nada.

historicamente, pudesse ser reduzido a um aspecto da neurobiologia, sob uma perspectiva paralelista<sup>19</sup>.

Assim, perguntamos, pode o sujeito dividido, tal como percebido e teorizado pela Psicanálise, suportar, na vida real, no seu corpo, no seu cotidiano, a soberania da lógica economicista, marcada pela constante análise racional de custo e benefício, de eficiência, sem adoecer? Os estudos que confrontam a lógica do Mercado, inserindo as dimensões histórica e social com o mesmo peso da dimensão econômica, e que, assim, nos permitem compreender esse Mercado como construção ideológica, e não como verdade natural inquestionável, trazem a reboque o viés político, que os arautos do Mercado tentam negar, como se existisse uma estrutura natural e fechada que organizasse, inteiramente e de antemão, o mundo social. Trabalhar é parte fundamental da sobrevivência humana na *Pólis* e tem um papel central na estruturação das comunidades. Nesse sentido, ao debater as relações entre o sujeito da psicanálise e o trabalho na contemporaneidade é inevitável posicionar-se politicamente. Não se deve falar de trabalho sem reconhecer que trabalhar é um ato político, e que a redução do significado do trabalho a uma racionalidade instrumental, definida por forças políticas que não se assumem como tal, exclui justamente a dimensão intersubjetiva e conflitual presente no campo político, como se apenas uma forma de eficiência, de meritocracia ou de *ethos* estivesse presente, a saber, aquela que atende ao interesse dos agentes financeiros mais fortes, seja pela riqueza seja pela força política. Como afirma Christophe Dejours (2012), psicanalista e principal investigador da Psicodinâmica do Trabalho: “Trabalhar não é apenas produzir, é também viver junto” (DEJOURS, 2012c, p. 25) – e, viver junto implica as dimensões epistemológica, ontológica e ética do trabalhar.

Freud, também tributário de uma ordem epistêmico-ideológica, como bem mostra Birman (1994), constrói sua obra sob um duplo viés. Por um lado, sob o paradigma fisicalista da Ciência Moderna, ele busca ajustar sua metapsicologia às exigências retóricas do discurso científico de seu tempo, e o principal fruto desta tentativa é o *Projeto de 1895*; por outro lado, seus achados clínicos e suas construções sobre o psiquismo humano, culminando no sujeito dividido, o levam a constituir uma outra modalidade de produção de discurso e de saber, para a qual inclinou-se cada vez mais ao longo de sua obra:

---

<sup>19</sup> Costa (2007) desconstrói a tese paralelista que considera pensamentos e sentimentos epifenômenos que ocorrem paralelamente e causados diretamente e exclusivamente por variações físico-químicas na rede neuronal. O trabalho de Fernando Vidal (2011), por sua vez, mostra como a tentativa de situar o psíquico no cérebro é bem anterior aos avanços da neurociência no último quartel do século XX, possuindo, portanto, esse discurso científico uma história social.

Podemos considerar que o discurso freudiano é um conjunto heterogêneo de enunciados que podem ser reagrupados em diferentes subconjuntos de acordo com sua retórica. Assim, quanto mais próximos da metapsicologia mais estes enunciados são marcados pela retórica fiscalista, e quanto mais nos distanciamos da metapsicologia, mais esta retórica se faz ausente e opaca. Dessa maneira, existem os enunciados freudianos explícitos sobre a cientificidade fiscalista da psicanálise e os enunciados freudianos formulados em linguagem não-fiscalista. Estes últimos revelam a constituição de outra retórica e outra modalidade de saber (BIRMAN, 1994, p. 32).

O pai da Psicanálise, portanto, em alguns momentos, escrevia como um pesquisador revolucionário que se defrontava com o enigma presente na fala de seus pacientes e que, a partir de uma escuta diferenciada em sua clínica, uma escuta que viria a ser chamada de flutuante para acompanhar uma fala marcada pelo pedido de livre associação, criava uma nova forma de saber e de laço social: a Psicanálise. Em outros momentos, como é muito claro no *Projeto de 1895*<sup>20</sup>, Freud buscava situar suas descobertas no campo da ciência moderna, cartesiana e positivista, especialmente marcada pelo Fisicalismo, pelo Determinismo e pela Matematização<sup>21</sup>, e situando, no caso da obra supracitada, no neurônio a causa material do psiquismo e que seria, portanto, a base física de sua ciência psicológica associada a todo um modelo energético. O fato de as possibilidades epistemológicas do discurso científico iluminista serem insuficientes para um pensador iluminista, como era Freud, revela uma circunstância importante de todo trabalho que, buscando inserir-se na ordem (Freud ambicionava o estatuto de Ciência para a Psicanálise), vai além dela, incorporando uma diferença e marcando um corte epistemológico. Não há como inserir diferenças no campo do conhecimento, isto é, epistemológico, sem atravessar uma questão política e ideológica, pois o discurso racional e mesmo o científico jamais é neutro do ponto de vista político.

---

<sup>20</sup> O que não impede que esse texto carregue, nas intuições geniais de Freud, as sementes de muitos desenvolvimentos posteriores da Psicanálise. No artigo “A poética dos neurônios em Freud” (PEYON; RUDGE, 2007) mostramos que esse texto é um dos gestos originários da Psicanálise e prova da própria contradição visceral existente em Freud entre o modelo fiscalista de Ciência, que ele buscava seguir, e a verdade do sujeito do inconsciente que sua clínica lhe permitiu descobrir.

<sup>21</sup> Apesar da matematização não chegar a ocorrer na obra de Freud, ele trabalha com a ideia de quantidade de energia o tempo inteiro no *Projeto*, o que insinua uma tendência a quantificar. Para quantificar com regularidade é preciso matematizar. O fato de Freud não ter introduzido uma escala de aferição das variações do *quantum* de energia psíquica pode ser índice de que ele adentrava um campo onde matematizar poderia levar ao empobrecimento da compreensão; ou mesmo que tal matematização seria sempre enviesada.

Sobressai que o discurso científico moderno não servia para compreender os fenômenos que Freud foi descobrindo na sua *práxis*<sup>22</sup>. Do mesmo modo que seus pacientes sofriam de um mal-estar, de um desacordo, de sintomas incompreensíveis para a medicina positivista, o discurso freudiano, que tentou construir um conhecimento do psiquismo sobre as bases e o vocabulário científico de seu tempo, não conseguia dar palavra ao que sua escuta lhe trazia na clínica com o vocabulário fisicalista – e, por isso, são tantas as citações de poetas ao longo da obra de Freud. Os poetas conseguiam dar palavra, dar moldura e sentido, àquilo que não cabia no discurso científico positivista; os poetas e os artistas, como também afirmou Lacan (2003[1965]), ao homenagear a escritora Marguerite Duras, desbravam caminhos para o psicanalista<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> De acordo com Agamben (1994), os gregos faziam uma clara distinção entre *poiesis* e *práxis*; a primeira se relacionava com a experiência de desvelamento do ser por meio da produção de uma presença. Assim, para os gregos a *poiesis* relacionava-se com a produção da verdade, e a *práxis* com o fazer cotidiano da vida, apontando para o agir no mundo na direção da manutenção da vida. Os gregos possuíam ainda uma noção de trabalho que era da ordem da submissão às necessidades e ciclos biológicos: este trabalho de sobrevivência, porém, era relegado aos escravos. Essas distinções, contudo, foram, aos poucos, nubladas na cultura ocidental, prevalecendo e assumindo protagonismo o trabalho como fonte da riqueza (A. Smith) e como característica singular do ser humano (K. Marx). O trabalho, como origem da riqueza e como característica própria do ser humano associa-se ao agir no mundo, sendo assim, portanto, associado à noção de *práxis*. Agamben afirma, então, sobre esta predominância do trabalho como maior valor : “at this point, all human ‘doing’ is interpreted as praxis, as concrete productive activity (in opposition to theory, understood as a synonym of thought and abstract meditation), and praxis is conceived in turn as starting from work, that is, from the production of material life that corresponds to life’s biological cycle. This productive doing now everywhere determines the status of man on earth – man understood as the living being (animal) that works, and, in work, produces himself and ensures his domination over the earth” (AGAMBEN, s/d [1994], p. 43). Deste modo, o que se entendia como produção na aurora do mundo ocidental era algo muito distinto do que se entende atualmente como *práxis*. Produzir era, na Grécia Clássica, abrir clareiras e vislumbrar a verdade, era inaugurar o mundo; hoje, produzir é gerar valor financeiro, ampliar a eficiência de processos e atividades industriais e de serviços; podendo apontar ainda para uma ampliação da capacidade dos corpos para resistir ao cansaço e trabalharem mais. No caso específico de Freud, sua obra é poética porque inaugura um novo mundo, pois desvela um aspecto do ser humano até então velado; mas, ela é também produção baseada no desejo de Freud e na atividade prática de seu trabalho clínico, sendo assim também uma *práxis*, que inclusive sustentava a ele e a sua família, arcando com as necessidades básicas do viver. A poesia certamente existe na contemporaneidade, mas é vista como algo fora do mundo da produção, pois não gera riqueza concreta, salvo exceções muito específicas incorporadas pelo mercado da arte. A maior parte dos poetas não sobrevive (comer, vestir-se, abrigar-se) com o fruto de seu trabalho poético, no sentido restrito de produção de verdades sobre a vida.

<sup>23</sup> Vide citações de Freud e de Lacan na nota de rodapé 16.

Há, portanto, uma tensão entre o Freud que a partir de sua clínica abre um novo campo do saber, empreende um “corte epistemológico”, se seguimos a proposta epistemológica de G. Bachelard (2000), e o Freud mais cientificista que buscava inserir a Psicanálise como Ciência sob o cânone Positivista. A Abertura epistemológica é sempre poética, pois exige um enfrentamento pelo sujeito de algo do Real, exige do sujeito um recurso ao mais originário de si, mas é também política porque apresenta à realidade social outra forma de posicionar-se para ver. Por outro lado, no outro polo da tensão, há o Freud formado na tradição fisicalista e positivista da Ciência Moderna, discípulo de Brücke, e que, tendo sido pesquisador positivista no campo então embrionário das neurociências, além de guiado pelo desejo de conquistar um lugar sob o sol da Ciência para a psicanálise, buscava obedecer à retórica discursiva daquele paradigma, ou seja, posicionar-se no âmbito do discurso prevalente e dar à psicanálise um lugar de enunciadora de verdades científicas. Essa relação paradoxal do sujeito da ciência com o sujeito deslocado e dividido da Psicanálise, sendo eles imbricados, é um dos temas mais apaixonantes na busca de compreensão do que seja o objeto da Psicanálise e no próprio estudo da obra freudiana.

Os poetas frequentam o discurso da Psicanálise porque na causa que os inspira está uma relação com a própria divisão subjetiva e com os enigmas da existência. A poesia, sendo assim, nos depara com “as raspas e restos”, com os limites do campo simbólico, de uma forma distinta da Ciência, pois não almeja superar os limites ou conquistar o desconhecido por meio de conhecimento, como a Ciência parece querer<sup>24</sup>. A poesia se confronta com a hiância que nos habita, com a divisão subjetiva que entrar na linguagem ocasionou, dizendo algo sobre esse real de uma forma única e nova a cada poeta. O cientista, porém, naquilo que o move, precisa habitar essa hiância, precisa reconhecer a castração, precisa operar a partir do mesmo lugar que o poeta; mesmo que seus termos obviamente sejam outros, ele precisa habitar o campo do desconhecimento e da angústia associados à vontade de saber, ao desejo de saber. De outro modo, o cientista será um reprodutor de modelos e pesquisas já realizados, um mero auditor de procedimentos, um autor de artigos de revisão, um burocrata da pesquisa científica.

Freud, na sua clínica, na sua *práxis*, funda uma *est-ética*, cujo objeto não pode sofrer uma redução epistemológica que o transforme em objeto científico no sentido do paradigma predominante na Ciência Moderna ou seria plenamente

---

<sup>24</sup> O que inclusive levou Freud (1910), no escrito sobre Leonardo da Vinci, a postular dois caminhos distintos para a sublimação, um que levaria à produção científica e outro que levaria à produção artística.

incorporado pelo discurso científico em bases positivistas. O fracasso das grandes tentativas empreendidas por Freud e por Lacan para recortar o objeto da Psicanálise de forma científica, o primeiro no *Projeto* de 1895 tendo como causa material o neurônio, e o segundo, por meio da Linguística Estruturalista de F. Saussure e R. Jakobson, propondo como causa material da *Ciência* Psicanálise o significante, são a prova de que o campo inaugurado pela Psicanálise, apesar de ser eminentemente um campo aberto pelo sujeito da ciência, pelo sujeito imerso no discurso da Modernidade não se esgota neste discurso<sup>25</sup>, pois entre o “eu penso” e o “eu existo” está um espaço marcado pela pulsão naquilo que ela possa ter de mais erótico e de mais demoníaco e mortífero. E, entre os afetos que comprovam esse desencontro entre corpo e pensamento está a angústia que marca a presença para o sujeito de algo que ele sente no corpo, mas que seu psiquismo não consegue assimilar e representar, apesar de reconhecer isso, muitas vezes, apenas no limite do desespero, quando, em alguns casos, encontra um psicanalista e pode falar disso, para talvez, a partir dessa fala endereçada a um analista, poder produzir algo singular e novo a partir do estrangeiro visceral que o habita.

Zizek (1999) é categórico em afirmar que o sujeito da psicanálise é o sujeito cartesiano<sup>26</sup>: o sujeito centrado e racional, que acredita na sua potência e capacidade para investigar e dominar a natureza a partir da dúvida metódica e para controlar os sentimentos e os afetos por meio do uso da Razão. É também o sujeito que, por outro lado, se abala ao perceber a falência de suas certezas, as limitações de seu método racional e positivo ou as contradições em suas ações no mundo. É justamente porque este sujeito interroga e duvida, que ele pode questionar suas próprias certezas e avaliar a incoerência de suas ações em face de suas vontades. Certamente, o método racional propicia inúmeros ganhos para o animal-humano em face das suas necessidades e desafios. Por outro lado, existe uma gama de fenômenos que escapa à análise cartesiana, e isso marca o descentramento desse sujeito, que falha e vacila, que treme ou gagueja, que se irrita e que perde o controle e que sofre interferências inesperadas (de que parte de si mesmo?) no seu pensamento e na sua ação. Lacan (1998 [1957], p.521),

---

<sup>25</sup> O que não significa que a psicanálise não se inscreva como um discurso racional, muito pelo contrário, ela constitui uma outra racionalidade.

<sup>26</sup> “Of course, this cogito is the cogito ‘in becoming’, not yet the res cogitans, the thinking substance which fully participates in Being and in logos. In the seminar of the logic of phantasy, Lacan reads the truth of Descartes’ cogito ergo sum more radically than in his earlier seminars [...] he passed on to a much more refined ‘I think where I am not’, which decenters thinking with regard to my Being, the awareness of my full presence: the Unconscious is a purely virtual (in-existing, insisting) Other Place of a thought which escapes my being” (ZIZEK, 1999, p. XXI).

em jogo de palavras, inverte a máxima cartesiana: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”. A explicação dessa inversão é que no inconsciente ocorre uma outra cena que tem papel importantíssimo no desencadeamento dos atos humanos. Nem sempre o *cogito* está no controle. Assim, um outro, clandestino visceral que habita o corpo-mente de cada pessoa, revela-se como a sede das principais ações do sujeito e de suas causas. Esse outro, esse estranho que muitas vezes é percebido como invasor, como incompreensível, na verdade, é a porção inconsciente do eu [Ich], a qual e-existe, espécie de fora que está dentro<sup>27</sup>, e que se manifesta no constante desacordo entre a fala e o corpo, entre a realidade psíquica e o real, entre o pensamento e a ação, entre o enunciado e a enunciação, entre o pesquisador e seu objeto, e também entre o trabalhador, que enfrenta o real do trabalho no seu cotidiano, e suas atividades que escapam ao descrito nos manuais de procedimentos, exigindo de seu corpo o desenvolvimento de novas possibilidades expressivas, as quais conovocam um trabalho psíquico.

O que é fundamental caracterizar é que esse desencontro entre a consciência e a existência, entre o trabalhador e o seu trabalhar, é fonte das produções humanas: diante de uma situação inesperada, mas que precisa ser resolvida, o trabalhador inventa soluções e desenvolve técnicas fora do padrão. Desenvolve também novas capacidades de perceber e de agir do seu corpo. O psicanalista Christophe Dejours, criador do campo nomeado por ele de “psicodinâmica do trabalho”, vai invocar acerca dessa inteligência do trabalhar, a noção de Métis, como astúcia para conseguir solucionar o problema, referindo-se ao trabalho seminal de D tienne & Vernant (1974) sobre a deusa grega Métis e as astúcias da inteligência prática na resolu o de problemas cotidianos – nossa inventividade. Mas, precisamos ir além e entender como essa inventividade acontece?!

Cada animal humano pode, na sua existência, elevar   condi o de enigma as suas escolhas, sempre forçadas, sobredeterminadas, mas inescapáveis no sentido de seu pertencimento ao sujeito que as fez e que deve se responsabilizar por elas ou mergulhar numa aliena o de si. Essa enigmatiza o poderia alcançar a escolha profissional, a dimensão do trabalhar, a rela o com o trabalho, a qual nos consome muitas horas preciosas de nossa vida? Em um mundo submetido pelo Mercado e consagrado   fetichiza o das mercadorias, marcado pelo que Guy D bord chama de “necessidade do desenvolvimento econômico infinito”

---

<sup>27</sup> E Lacan vai buscar diferentes formas de representar isso, como no trabalho de Escher (1963), a Banda de Moebius, onde dentro e fora são contínuos, não havendo oposi o ou separa o, onde de fato o fora está dentro. Certamente, a lógica clássica não suporta, não acomoda essa perspectiva, pois está alicerçada em princípios como o da identidade e o da não contradi o.

(DÉBORD, 1997, p. 35), ou seja, por um excesso de consumo, pela fabricação de “pseudonecessidades” e pela predominância do trabalho abstrato<sup>28</sup>, que se caracteriza pela destituição do trabalhador da sua relação com o produto de seu trabalho, conforme a distinção marxiana (MARX, 2014 [1873]) entre o “trabalho abstrato”, isto é, o trabalho vazio de sentido e de utilidade, mera troca da força de trabalho por um salário, e o “trabalho concreto” no qual o sujeito vê a utilidade do artefato que produz e sabe estar produzindo um utensílio socialmente útil; neste mundo, sob o comando da lógica financeira e do consumo, no qual o trabalho é cada vez mais abstrato e os trabalhadores submetidos a métodos de gestão que excluem a subjetividade da cena, é possível realizar-se pessoalmente com o trabalho? Acrescente-se a isso que o vínculo profissional é cada vez mais precário, estimulando o individualismo e a desconfiança entre os colegas, e dificultando o laço social, o viver junto, no ambiente de trabalho.

Diante dessa sociedade do espetáculo, do consumo e do excesso de desempenho, como o sujeito que trabalha habita seu corpo pulsional ao trabalhar? Como sobrevive aos modelos de organização do trabalho cada vez mais científicos, racionalizados, fragmentados e, portanto, excludentes da subjetividade e do conflito? Como se relaciona com atividades cada vez mais mediadas pela tecnologia, em relação às quais muitas vezes não vê um sentido ou uma conexão com o produto final ou com a missão da empresa em que trabalha? Estaria certo Freud ao falar de uma aversão natural do ser humano ao trabalho? Teria essa aversão relação com o elemento pulsional? Ou, essa aversão pode variar conforme a relação com os objetos técnicos e as percepções existentes na realização das tarefas e acerca de seu valor social? Se o trabalho é central em relação à saúde psíquica dos indivíduos, pode um trabalho fragmentado, altamente controlado (mesmo que de formas mais sutis) e esvaziado de sentido ser benéfico ao trabalhador?

---

<sup>28</sup> O trabalho abstrato opõe-se, na teoria marxiana, ao trabalho concreto. No trabalho concreto o sujeito reconhece a utilidade de seu trabalho; no trabalho abstrato a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho e, logo, com a utilidade, está descaracterizada pela organização do trabalho que fragmenta a produção, que lhe tira a visão do todo, que o torna um elo numa cadeia produtiva enorme, trazendo para o trabalho uma ausência de sentido, a não ser pelo aspecto da necessidade financeira, da sobrevivência e do consumo. O trabalho abstrato é contado em horas trabalhadas e o preço dessas horas, não havendo relação com a utilidade produzida, alienando o trabalhador de qualquer relação com a produção e seu valor de uso. Segundo Eduardo Chagas (2011): “O trabalho útil-concreto é qualitativo e cria os valores de uso necessários ao *ser* humano, para satisfazer socialmente as suas necessidades físicas e espirituais, o trabalho abstrato é, pura e simplesmente, quantitativo, a substância e a grandeza do valor, e produz mais-valia (valor excedente) para o capital”.

Como lidar com o fato de que trabalhar muitas vezes é penoso em um mundo no qual se enfatiza e se prescreve o gozar em todos os campos e, pasmem, inclusive no mundo do trabalho?

Este trabalho busca, nesse contexto, refletir e se possível compreender algumas características do trabalhar na contemporaneidade, considerando-se os predomínios da tecnologia e do fetichismo da mercadoria, a substituição em grande escala do trabalho concreto pelo trabalho abstrato e o predomínio da lógica financeira sobre a lógica produtiva, para em seguida, confrontar os modelos e as técnicas predominantes de organização e gestão do trabalho, os quais supõem um sujeito racional do desempenho e da utilidade, bem como tarefas e metas de produção totalmente mensuráveis por meio de escalas matemáticas, com o saber psicanalítico, que reconhece o sujeito como dividido e marcado pelo desejo inconsciente e pelo laço social, os quais implicam, por sua vez, o próprio inconsciente, a polissemia e o conflito social e ético. O esvaziamento atual da subjetividade, esmagada pela racionalidade técnica e instrumental, aponta diariamente para uma negação do sujeito dividido, tal como postulado pela Psicanálise. Nesse sentido, esse pensar é também um foco de resistência contra o predomínio irrestrito do Mercado e da Lógica Financeira sobre os demais saberes sociais, antropológicos e principalmente psicológicos.

## 1.2 EPISTEMOLOGIAS (?) E PSICANÁLISE

Considero importante, na medida em que os dois principais *mestres* da Psicanálise se preocuparam com o estatuto epistemológico da psicanálise, discutir um pouco mais o lugar epistemológico deste trabalho, que, orientado pela Psicanálise, é marcado pela multidisciplinaridade. Epistemologia, segundo o Dicionário Houaiss, é uma “reflexão geral em torno da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, especialmente nas relações que se estabelecem entre o sujeito indagativo e o objeto inerte, as duas polaridades tradicionais do processo cognitivo; teoria do conhecimento”. A epistemologia cuida, em termos simples e gerais, dos critérios que definem o estatuto de “científico” para um determinado conhecimento acerca de um objeto – o que pode nada ter a ver com a verdade do objeto. A epistemologia é também, como nos ensina Boaventura Sousa Santos (2010), instrumento de poder e de dominação social, cultural e econômica.

Os critérios dominantes dessa verdade científica na virada do século XIX para o século XX, marcados pelo Fisicalismo e pelo Positivismo Lógico, sofreram, contudo, grandes questionamentos ao longo do século XX, especialmente em função do desenvolvimento das chamadas Ciências Humanas e Sociais – em

última instância, todas as ciências são humanas, pois mesmo o mais natural dos objetos torna-se humano ao ser abordado pelo animal humano falante – e também em função dos próprios limites que as Ciências ditas da Natureza encontraram em alguns campos.

É justamente pelo movimento, ao longo de sua obra, do Freud médico e pesquisador positivista para o Freud clínico psicanalista e pensador da Cultura que podemos situar um paradoxo presente no pensamento freudiano, o qual abre novas perspectivas epistemológicas. Segundo Assoun (2012 [2008]), o interesse de Freud pela Cultura era anterior ao seu envolvimento com a clínica das psiconeuroses, e quando, alguns anos após ter erguido os pilares da psicanálise, ele inaugura, com *Totem e Tabu* (1913), uma reflexão sobre a Cultura, trata-se da retomada de uma paixão da juventude, ou ainda, de um novo casamento: “Tenho às vezes o sentimento de que quis manter apenas uma pequena ligação e descobri, em minha idade, que devo desposar uma nova mulher” (Freud em carta a Ferenczi de 30 de novembro de 1911, citado por Assoun, 2008, p. 57). O envolvimento do psicanalista com o tema da Cultura e com as ciências relacionadas a ela, causa, portanto, um grande movimento de construção em Freud, um movimento que ele compara a um novo matrimônio, que foi a retomada de seu interesse pela *Kultur*. O mergulho freudiano na estrutura social, na origem da Cultura e no legado que se transmite de geração para geração, foi uma retomada madura de uma paixão da juventude; mais do que desposar uma nova mulher, Freud reencontrava sua paixão da mocidade ao refletir sobre a Cultura a partir de suas descobertas no campo psicanalítico. Se para construir conhecimento é preciso paixão pelo objeto, como podemos falar de neutralidade? Não se trata apenas das possibilidades ou não de se realizar experimentos *puros*, mas da subjetividade implicada na construção de conhecimento, na medida em que não há racionalidade desinteressada, não há produção isenta de atravessamento pelo desejo do sujeito e pela Cultura.

Em *O Interesse Científico da Psicanálise* (1974 [1913b]), o pai da Psicanálise busca justamente definir o que é a Psicanálise e afirma que ela é “um procedimento médico que visa à cura de certas formas de doenças nervosas (as neuroses) através de uma técnica psicológica” (FREUD, 1913, p. 199), para depois indicar alguns vínculos possíveis com outras disciplinas: a Filologia, a Filosofia, a Biologia, a História, a Estética, a Sociologia e a Pedagogia. Trata-se, portanto, de um esforço de dialogar com outros campos e especialmente com as Ciências Humanas e Sociais, evidenciando a possibilidade de usar as descobertas da Psicanálise para refletir a Cultura; todavia, como se preocupava Freud, sem

fazer da Psicanálise uma *Weltanschauung*, sem engessá-la, mantendo-a viva e em construção, obra viva!

É preciso, para compreender a inserção da Psicanálise no seio das teorias da Cultura e das Ciências Sociais, investigar o momento epistemológico no qual se desenvolve a construção freudiana, o qual surge no momento de apogeu e de crise do Projeto da Modernidade. Após a elevação do *cogito*, por Descartes, ao lugar central do conhecimento e da matematização da natureza pelos físicos e astrônomos (iniciada por Galileu), o movimento Iluminista celebrou a vitória das luzes, da razão determinista e da matemática como instrumento da verdade. Freud é um homem marcado pelo espírito de seu tempo, com o pensamento forjado no seio da *Aufklärung* e de uma Medicina positivista. Por isso, a aplicação dos conhecimentos da Psicanálise às Ciências Sociais e à Cultura coloca de saída uma mudança radical de objeto. Desse modo, é importante refletir sobre as possibilidades de circunscrição de um objeto de pesquisa, o trabalho, sob uma visada psicanalítica, segundo outras posições epistemológicas, as quais não rompem com a racionalidade, mas colocam em xeque o modelo de ciência dominante.

O historiador da Ciência Alexandre Koyré (1990 [1966]; 1999 [1957]) estudou profundamente as circunstâncias da Revolução Científica do século XVII. Essa revolução representa, segundo ele, a maior ou uma das maiores inflexões do pensamento na história da humanidade. Essa reformulação do pensamento que busca compreender a própria existência, o universo e as demais coisas nele situadas caracterizou-se pela dissolução do Cosmos como concebido desde a Grécia Clássica e, especialmente formulado por Aristóteles, e por uma geometrização do espaço a ser estudado pela Física, o que possibilitou a sua matematização. Há também uma valorização da ação em face da contemplação, e a verdade se distancia do pensamento e se aproxima do campo das aplicações – inicia-se aí um processo de valorização do conhecimento aplicável, não importando tanto o campo das ideias. Isso é nítido no ambiente corporativo onde toda reflexão só é reconhecida por meio de sua utilidade prática, de sua eficácia. Um “trabalhador-filósofo”, com grande capacidade contemplativa, não tem grande utilidade no mundo da ação e da produção.

Ao debruçar-se sobre a figura de Galileu Galilei, Koyré (1990 [1966]) observa que este grande homem fora profundamente influenciado pelo platonismo e que seu pensamento introduz o espaço geométrico nos estudos da Natureza seguindo a via aberta no passado por Arquimedes, que aplicou a geometrização do espaço ao estudo da Estática. Galileu vai fazê-lo em relação à dinâmica dos corpos. Nesse importante período de transição, no qual homens

como Galileu e Descartes abriram o campo para que Newton pudesse formular as Leis da Física, Koyré vai mostrar que não apenas houve uma passagem de uma atitude contemplativa frente à natureza para uma ativa, mas que principalmente essa atitude ativa vai ser diferente e revolucionária, pois alarga o campo das abstrações teóricas que visam dar conta do real. Existe a possibilidade, através da geometrização do espaço, da construção de uma teoria prévia, que, em um segundo momento, será testada e medida empiricamente com o auxílio da matemática. Desta forma, o cientista não aborda o objeto de forma pura e direta, por meio de uma suspensão do juízo, como viria a postular um pouco ingenuamente uma certa Fenomenologia, mas sim a partir de uma teoria e de uma hipótese, mesmo quando estes *a priori* não são tão conscientes para o pesquisador. O objeto científico é construído, e não encontrado na natureza. A geometrização do espaço, iniciada por Galileu, abriu, portanto, campo para a matematização da natureza possibilitando um novo tipo de teorização, compreensão, experimentação e produção tecnológica cujos efeitos continuam na contemporaneidade.

Esta interrogação metódica da natureza inaugura, portanto, o método científico moderno, e a geometrização do espaço possibilita um estudo experimental ordenado a partir de uma teoria. O empirismo científico funda-se com base numa experimentação que é feita sob condições especiais e que aplica conceitos desenvolvidos no espaço matemático, isto é, platônico, ideal. Não se trata mais de simples observação, mas de buscar uma abstração do espaço físico, alcançada com sua geometrização, com o estudo distante das formas concretas e sua elaboração no mundo matemático das formas perfeitas. Num segundo momento, essa teoria é testada empiricamente e a quantificação exata passa a ser o critério de validade. Esse modelo, uma vez bem-sucedido em suas aplicações, foi expandido para os demais campos de conhecimento e pesquisa, de modo que a quantificação e a estatística tornaram-se centrais em qualquer pesquisa que almejasse o adjetivo de científica.

Como bem observou Birman (1994), apesar da formação positivista e da busca por circunscrever a Psicanálise ao campo das Ciências da Natureza, Freud utilizou-se de dois discursos, um deles, mais presente nos esforços de teorização da metapsicologia, marcado pelos preceitos do Fisicalismo e pela busca de leis gerais de funcionamento do psiquismo, e outro, mais criativo e inovador, o qual buscava dar conta de um objeto que, mesmo que emergindo no seio da Modernidade, escapava ao discurso das Ciências da Natureza. Uma obra como *Totem e Tabu*, ao criar um mito moderno de fundação da Cultura, recorre a um elemento

entre a poesia e a ciência para forjar um novo objeto. Nesse sentido, Freud é um dos pioneiros de uma nova epistemologia que não se furta à racionalidade, mas que insere no seio do *cogito* uma divisão ancorada na relação entre corpo animal e linguagem simbólica.

O século XX assistiu a uma série de questionamentos sobre o paradigma científico da modernidade. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos tem um dos trabalhos mais relevantes na indagação sobre os limites do modelo científico oriundo da Revolução Científica do século XVII e sua aplicação às questões humanas. Ele publicou, em 1987, um pequeno livro intitulado *Um Discurso sobre as Ciências*. Esse livro, além de apontar e criticar as características da Ciência Moderna, propõe um outro modelo para as Ciências. Em 2003, em resposta às críticas postas a *Um Discurso sobre as Ciências*, ele organizou a obra *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* em conjunto com mais 36 pesquisadores, de diferentes áreas e comunidades científicas, 8 da Filosofia, 9 da Sociologia, 1 da História, 7 da Física, 4 da Biologia, 3 da Antropologia, 1 dos Estudos Culturais, 1 da Economia, 1 da Ciência Política, 1 da Psicanálise – o brasileiro Carlos Plastino – e 2 da Matemática. Seu objetivo foi aglutinar, nesse livro, o debate epistemológico e a crítica ao positivismo em diferentes campos de pesquisa. No Prefácio da edição brasileira de *Um Discurso sobre as Ciências*, Boaventura faz um breve resumo de sua proposta neste livro:

[...] defendo uma posição epistemológica antipositivista e procurei fundamentá-la à luz dos debates que então se travavam na física e na matemática. Ponho em causa a teoria representacional da verdade e a primazia das explicações causais e defendo que todo o conhecimento científico é socialmente construído, que o seu rigor tem limites inultrapassáveis e que a sua objetividade não implica a sua neutralidade. Descrevo a crise do paradigma dominante e identifico os traços principais do que designo como paradigma emergente, em que atribuo às ciências sociais antipositivistas uma nova centralidade, e defendo que a ciência, em geral, depois de ter rompido com o senso comum, deve transformar-se num novo e mais esclarecido senso comum (SANTOS, 2006, p. 8-9).

Santos (2006 [1987]) inicia seu livro situando a crise do Paradigma da Ciência Moderna e coloca que “perdemos a confiança epistemológica” (2006 [1987], p. 17). Afirma haver uma sensação de perda no ar, mas que não sabemos ao certo o que se está perdendo<sup>29</sup>. Retomando as questões feitas por Rousseau em meados do século XVIII sobre a relação da ciência com a virtude, ele afirma que “Estamos no fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica”

---

<sup>29</sup> Esta sensação de perda que aflige a muitos não impede que o rolo compressor da produção científica positivista siga seu serviço.

(SANTOS, 2006 [1987], p. 19). O passo seguinte do pensador português foi caracterizar o paradigma dominante para, em seguida, apontar os sintomas de sua crise. Lembra-nos que “o modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais” (SANTOS, 2006 [1987], p. 21). Santos afirma que a partir daí se instalou um paradigma global e totalitário que se defende, demarcando e policiando suas fronteiras, de duas formas de conhecimento perturbadoras à sua ordem: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos.

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (SANTOS, 2006 [1987], p. 21).

Fica claro porque Freud, mesmo encontrando apoio para suas descobertas na sabedoria poética busca arduamente alicerçar a Psicanálise nos moldes das ciências da natureza. O que não se enquadra nesse modelo de cientificidade é vigorosamente rechaçado da ordem do conhecimento válido, científico, verdadeiro. Vivemos numa ordem discursiva onde o que não é científico (segundo um determinado modelo de produção científica) é falso, estando não apenas no âmbito do senso comum, mas também do embuste, da magia e do charlatanismo<sup>30</sup>.

Santos (2006 [1987]) aponta que a racionalidade científica do paradigma moderno vem consubstanciada com a teoria heliocêntrica de Copérnico, as leis das órbitas dos planetas de Kepler, as leis sobre a queda dos corpos de Galileu, com a grande síntese cósmica de Newton e amparada filosoficamente em Bacon e principalmente em Descartes. O sociólogo aponta a confiança desses homens no seu conhecimento e a “serena arrogância com que se mediam com seus contemporâneos” (SANTOS, 2006 [1987], p. 22):

Esta nova visão do mundo e da vida reconduz-se a duas distinções fundamentais, entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro. Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências de nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias (SANTOS, 2006 [1987], p. 24).

---

<sup>30</sup> As tentativas de encontrar as bases neurofisiológicas do inconsciente freudiano decorrem da tentativa de aproximar a Psicanálise do paradigma positivista de Ciência. Esta pesquisa, porém, seguirá uma outra via, pois trata-se de compreender a verdade elaborada pela Psicanálise sob uma outra visada científica.

Sendo a natureza passiva, cabe, portanto, ao *homem* desvendar seus mistérios e dominá-la, controlá-la. Para isso, contudo, antes são formuladas teorias. “Descartes, por seu turno, vai inequivocamente das ideias para as coisas e não das coisas para as ideias e estabelece a prioridade da metafísica enquanto fundamento último da ciência” (Ibid., p. 26). Assim, o filósofo francês retoma Platão, da mesma forma que Galileu o fizera, associando conhecimento à formulação de uma teoria ideal e matematizável, a qual depois é testada por meio de experimentos que conduzirão ao controle dos objetos. Santos lembra que Einstein apontou a imperfeição dos experimentos conduzidos por Galileu e disse “que só por via das especulações ousadas [Galileu] poderia preencher as lacunas entre os dados empíricos” – lembro aqui o trabalho de Koyré (1990 [1966]) que aponta o platonismo de Galileu. As ideias terão sua veracidade comprovada pela matemática associada à experimentação e quantificação estatística; nos diz Santos:

A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação própria da estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos e Einstein não pensa de modo diferente (SANTOS, 1987/2006, p. 27).

Assim, “o rigor científico afere-se pelo rigor das medições” (SANTOS, 1987/2006, p. 27). Apenas o que é quantificável, isto é, matematizável, passa a ter valor científico. O método científico moderno implica numa recusa das qualidades do objeto e reduz a complexidade dos fenômenos ao privilegiar a quantificação. “As leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade onde é possível observar e medir com rigor” (SANTOS, 1987/2006, p. 28). Santos mostra como as leis científicas tomam a posição e o tempo como absolutos, isto é, a lei serve em qualquer lugar – Freud vai romper com tudo isso, pois a noção de *Nächtraglichkeit* - sendo o Inconsciente atemporal – faz com que os sentidos/significações possam ir chegando depois, em repetições ressignificadas, e o contexto é fundamental para a chegada do sentido; assim, não há como formular uma lei sem que ela minimamente leve em conta que tempo e espaço não são absolutos. De outro modo, uma lei decorre do tempo (época) e do espaço (lugar) em que é formulada.

Outra questão apontada por Santos (1987/2006) é que, enquanto no senso comum, isto é, no conhecimento prático, a causa e a intenção convivem sem problemas, no conhecimento científico “a determinação da causa formal obtém-se com a expulsão da intenção” (p. 30). Ou seja, o cientista deixa de ser uma pessoa, com desejos, uma história e vida, uma visão política etc. Todos esses elementos, que T. Kuhn (2005 [1962]) vai mostrar como sendo determinantes nas mudanças

de paradigma, são *excluídos* pelo método da Ciência moderna, como se a pessoa do cientista pudesse ficar de fora e se alcançasse uma neutralidade absoluta numa posição metodológica e tempo absolutos. Ou seja, tal situação é tão ou mais improvável do que o mundo das ideias de Platão – garantido no final das contas e das metafísicas por Deus – e, dessa forma, a ciência moderna funda-se sobre o pressuposto de um mundo estável, perfeitamente ordenado e lógico, como um relógio, a grande metáfora que até hoje conduz ao mecanicismo: “O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (SANTOS, 1987/2006, p. 31). Assim, para debater a problemática do campo das Ciências Sociais, Santos mostra que estas nasceram subordinadas ao paradigma da ciência moderna:

A consciência filosófica da ciência moderna, que tivera no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano as suas primeiras formulações, veio a condensar-se no positivismo oitocentista. Dado que, segundo este, só há duas formas de conhecimento científico – as disciplinas formais da lógica e da matemática e as ciências empíricas segundo o modelo mecanicista das ciências naturais – as ciências sociais nasceram para ser empíricas (SANTOS, 1987/2006, p. 33).

Santos aponta que se seguiram duas vertentes nas Ciências Sociais. Uma que se submeteu ao jugo positivista e uma segunda que vem tentando construir um outro paradigma para os temas humanos. Dentro da variante que tenta positivar as questões sociais e humanas, busca-se pesquisar tais questões como se estuda nas ciências da natureza, de modo que:

Para estudar os fenômenos sociais como se fossem fenômenos naturais, ou seja, para conceber os fatos sociais como coisas, como pretendia Durkheim, o fundador da sociologia acadêmica, é necessário reduzir os fatos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis (SANTOS, 1987/2006, p. 35).

Já a outra vertente reivindica para as Ciências Sociais o direito a um estatuto metodológico próprio. A complexidade dos acontecimentos humanos não pode ser estudada como se se tratasse de coisas, não se pode abolir a subjetividade e, por exemplo, estudar os sonhos com base apenas nos estímulos externos que se podem aplicar a um animal-humano enquanto ele dorme. A subjetividade está presente e não pode ser negada. O contexto social do pesquisador é dinâmico e complexo. É preciso, portanto, estabelecer métodos que não excluam a qualidade e a complexidade do acontecimento humano em nome de uma suposta objetividade. De qualquer forma, Santos mostra que a Ciência Social que adota uma postura antipositivista

ainda se mostra subsidiária “do modelo de racionalidade das ciências da natureza” (SANTOS, 2006 [1987], p. 39) porque compartilha com esse modelo uma distinção radical entre natureza e cultura e porque manteve uma visão mecanicista da natureza apesar de apontar a especificidade subjetiva do ser humano:

A fronteira que então se estabelece entre o estudo do ser humano e o estudo da natureza não deixa de ser prisioneira do reconhecimento da prioridade cognitiva das ciências naturais, pois, se por um lado, se recusam os condicionantes biológicos do comportamento humano, pelo outro, usam-se argumentos biológicos para fixar a especificidade do ser humano [...] ambas as concepções da ciência social que aludi pertencem ao paradigma da ciência moderna, ainda que a concepção mencionada em segundo lugar represente, dentro deste paradigma, um sinal de crise e contenha alguns dos componentes da transição para um outro paradigma científico (SANTOS, 2006 [1987], p. 40).

Após apresentar as características do paradigma da ciência moderna, o epistemólogo português indica os sinais de sua crise. “São hoje muitos e fortes os sinais de que o modelo de racionalidade científica que acabo de descrever em alguns de seus traços principais atravessa uma profunda crise” (SANTOS, 2006 [1987], p. 40). Afirma, então, que uma revolução científica se iniciou com Einstein e a mecânica quântica, e que o novo paradigma, mesmo que ainda esteja emergindo, será marcado pelo colapso das “distinções básicas em que assenta o paradigma dominante” (SANTOS, 2006 [1987], p. 41). Santos aponta condições sociais e teóricas para a crise do paradigma moderno, contudo pretende tratar com mais atenção das questões teóricas. Afirma que a crise do paradigma moderno é fruto de suas próprias conquistas, o conhecimento adquirido pela ciência moderna “permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda” (SANTOS, 2006 [1987], p. 41).

Santos (2006) lista então quatro “rombos” no paradigma científico moderno. A reflexão de Einstein sobre a relatividade da simultaneidade é o primeiro rombo. O problema era que para determinar a simultaneidade dos acontecimentos distantes é necessário conhecer a velocidade, mas para conhecer a velocidade era preciso conhecer a simultaneidade dos acontecimentos:

Com um golpe de gênio, Einstein rompe com este círculo, demonstrando que a simultaneidade de acontecimentos distantes não pode ser verificada, pode tão só ser definida. É, portanto, arbitrária e daí que, como salienta Reichenbach, quando fazemos medições não pode haver contradições nos resultados uma vez que estes nos devolverão a simultaneidade que nós introduzimos por definição [arbitrariamente] no sistema de medição. [...]. Não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixam de existir. Dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutro sistema de referência (SANTOS, 2006 [1987], p. 42-43).

O segundo rombo é a mecânica quântica, “se Einstein relativizou o rigor das leis de Newton no domínio da Astrofísica, a mecânica quântica fê-lo no domínio da microfísica. Heisenberg e Bohr demonstraram que não é possível observar ou medir um objeto sem interferir nele” (Ibid., p. 43). Ou seja, o objeto, após um processo de medição, não é o mesmo de seu início! Como controlar isso? Como alcançar uma precisão absoluta mesmo onde se acreditou que a quantificação era plenamente possível?

Este princípio, e, portanto, a demonstração da interferência estrutural do sujeito no objeto observado, tem implicação de vulto. Por um lado, sendo estruturalmente limitado o rigor de nosso conhecimento, só podemos aspirar a resultados aproximados e por isso as leis da física são tão-só probabilísticas [...] o real não se reduz à soma das partes em que o dividimos para observar e medir [...] a distinção sujeito/objeto é muito mais complexa do que a primeira vista pode parecer (SANTOS, 2006 [1987], p. 44-45).

O próximo rombo no paradigma da Ciência moderna foi aplicado sobre o rigor da matemática pelo teorema de Gödel. Assim, a própria linguagem utilizada nas medições tem seu rigor abalado. A Matemática, por meio da qual as leis da natureza são formuladas, não tem o rigor que se acreditava que ela tivesse. Ou seja, a lógica matemática não tem direito a uma supremacia absoluta sobre outras formas de enunciado e rigor! Teria, por exemplo, direito à soberania sobre a sabedoria poética ou sobre o sujeito do inconsciente?

O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade, em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a prova de sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que não se pode demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o caráter não-contraditório do sistema (SANTOS, 2006 [1987], p. 46).

O quarto rombo no paradigma da Ciência moderna é constituído “pelos avanços do conhecimento nos domínios da microfísica, da química e da biologia nos últimos vinte anos” (SANTOS, 2006 [1987], p. 46). Entre outras, Santos cita a teoria das estruturas dissipativas desenvolvida por Ilya Prigogine. Essa teoria não é um fenômeno isolado e ocorre junto a uma série de outras tantas condições teóricas que ferem os pilares do paradigma moderno. Santos arrisca-se a dizer que nunca houve tantos cientistas-filósofos justamente porque o positivismo, que era avesso à reflexão filosófica, está naufragando, e os cientistas precisam complementar o conhecimento das coisas, e, comentário muito importante para nós, o complemento ao conhecimento das coisas vem, segundo Santos, com “o conhecimento de nós próprios” (Ibid., p. 50). O sujeito, excluído da prática

científica moderna, a qual se garantia em arbitrariedades eternizadas e absolutizadas, é recolocado em questão na hora e local em que produz conhecimento. A poesia retorna porque não há inovação científica sem *insight*, sem intuição, sem sensibilidade, sem invenção, sem inconsciente.

A crise do paradigma da Ciência moderna, a nosso ver, tem seu mais forte sinal no fato inegável de que, apesar dos avanços tecnológicos adquiridos com a pesquisa científica empreendida nos moldes positivistas, o habitar a Terra, o ter um corpo, ser num corpo, nascer e morrer, falar, sentir, alegrar-se e sofrer, nada disso suporta ou vai bem num mundo dominado exclusivamente pela objetividade e pela matematização, principalmente quando esse modelo serve uma perspectiva utilitarista e eventualmente cínica. Os sujeitos não se rendem à robotização a que os avanços tecnológicos conduzem, e muitas vezes o preço a pagar diante do trabalho fragmentado pela processualidade racional, e consequentemente sem sentido, é o adoecimento psíquico. Com a substituição de Deus e dos Reis pela Razão e pela Ciência Iluminada, acreditou-se poder alcançar um conhecimento pleno sobre a origem da vida, sobre seus mistérios e a morte; contudo, a tecnologia e suas produções pouco ajudaram o ser humano no enfrentamento das questões mais originárias de sua existência. Pelo contrário, tentaram excluí-las.

O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objetivar os fenômenos, os objetualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza. Nestes termos, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites de nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta pelo valor humano do afã científico assim concebido (SANTOS, 2006 [1987], p. 54).

Dessa forma, com o ser humano apartado do cientista, como podemos habitar nossos corpos? As explicações frias e objetivas da Ciência podem nos dar alicerce para caminhar pelo mundo? Pode o conhecimento científico substituir integralmente a Arte e a Fé? Ou seja, pagamos um preço alto pela objetividade da Ciência moderna. Quando vemos Freud valorizar a sabedoria popular, indicando também a complexidade das noções de tempo e espaço, e valorizando a experiência intersubjetiva para a construção de um conhecimento, não posso deixar de pensar que a Psicanálise é também um campo do conhecimento que interroga o paradigma moderno e contribui para a revolução científica em curso. O elemento poético emerge como fundamental para a Psicanálise porque é anterior a qualquer possibilidade de objetivação, é preciso ser desejado ou não, amado ou

não, entrar na linguagem, ter um nome etc. para depois poder, talvez, tornar-se um animal racional ou com pretensões à racionalidade.

Santos (2006 [1987]), contudo, parece-me otimista em relação a essa crise acreditando num conhecimento mais compreensivo e plural, na “busca de uma vida melhor a caminho doutras paragens onde o otimismo seja mais fundado e a racionalidade mais plural e onde finalmente o conhecimento volte a ser uma aventura encantada” (Ibid., p. 58). Permito-me compreender que para que o conhecimento volte a ser uma “aventura encantada” – como creio ser a grande aventura psicanalítica que se repete a cada análise e também o trabalhar vivo diante do real de cada pane – é preciso reconhecer a importância da poesia, da criação com base na sensibilidade mais íntima e visceral do criador/cientista/trabalhador/poeta, na construção do conhecimento, um conhecimento que possa guardar em si uma sabedoria de vida que dê alguma tranquilidade ao ser humano na tarefa de ser vivo.

Antes do trabalho essencial de Sousa Santos, houve outras reflexões epistemológicas que abriram caminho para um deslocamento do modelo científico das ciências humanas e sociais. Em seu livro *O Novo Espírito Científico*, G. Bachelard indica de saída uma ambiguidade presente no pensamento científico de seu (nosso) tempo, a qual ele sintetiza como um desejo de integração da posição racionalista e da posição realista. Essa posição ambígua, afirma Bachelard (2000), nos leva ao ponto em que o racionalista se vê diante de realidades que não conhece verdadeiramente, e o realista comete simplificações que indicam uma aceitação do pensamento racionalista. Conclui então que: “isto quer dizer que para a filosofia científica, não há nem realismo nem racionalismo absolutos e que não é preciso partir de uma atitude filosófica geral para julgar o pensamento científico” (BACHELARD, 2000, p. 12). Ou ainda: “é de uma verdadeira síntese de contradições metafísicas que se ocupa a ciência contemporânea” (ibid., p. 13).

Bachelard (2000), porém, indica que há uma direção clara do pensamento científico que parte “do racional ao real”, isto é, a partir de uma perspectiva que é “a realização do racional ou mais geralmente a realização do matemático” (p. 13). Nesse ponto, Koyré (1966) tem a mesma opinião, conforme vimos, pois, ao analisar o pensamento de Galileu como fundador do pensamento e da *praxis* científica modernos, indica que Galileu utilizava a matemática para testar suas hipóteses na Natureza, hipóteses estas que eram construídas aprioristicamente sob uma lógica da racionalidade – ou seja, trata-se de um hiperplatonismo, pois as teorias, ideias e conceitos orientam a experimentação matematizada no campo da realidade e em seguida as ações e construções.

O novo *Espírito Científico* de que trata Bachelard está em uma epistemologia não-cartesiana, a qual tem como exemplos de valor dilemático, de valor que abre brechas nos modelos clássicos, por exemplo, a física não newtoniana ou a geometria não-euclidiana. Trata-se, portanto, de novos paradigmas que não refutam os anteriores, mas complexificam o objeto de pesquisa de um determinado ramo da Ciência, expondo que o conhecimento científico, mesmo o mais exemplar de todos, o da Física Newtoniana, não é completo. O que não quer dizer que não possua inúmeras aplicações na realidade. Evidentemente as têm, mas não esgota a realidade, restando algo de real a ser pesquisado.

O que está em questão para Bachelard é que o pensamento científico envolve um projeto (elemento racionalista) que, contudo, para ser reconhecido como científico, depende de uma verificação, por meio de experimentação na realidade objetiva (elemento realista)<sup>31</sup>. O que a concorrência entre paradigmas e suas substituições mostram, e que foi claramente explicitado por Tomas Khun (2005 [1962]), é que a realidade se torna objeto científico no âmbito de um projeto racionalista que, porém, a recorta segundo uma série de variáveis culturais, políticas, econômicas etc. Obviamente, se falamos, não pode haver realidade-em-si, mas apenas a realidade de seres falantes, portanto, uma realidade histórica, em devir incessante. Como afirma Bachelard: “a objetividade não pode se destacar dos caracteres sociais da prova” (ibid., p. 18). O que acontece é que essa objetividade se dá a partir de um recorte racional do mundo e de uma experimentação baseada nesse recorte:

A Ciência suscita um mundo, não mais por um impulso mágico, imanente à realidade, mas antes por um impulso racional, imanente ao espírito. Após ter formado, nos primeiros esforços do espírito científico, uma razão à imagem do mundo, a atividade espiritual da ciência moderna dedica-se a construir um mundo à imagem da razão. A atividade Científica realiza, em toda a força do termo, conjuntos racionais (BACHELARD, 2000, p. 19).

Bachelard afirma então que é pelo estudo do pensamento científico que se pode conhecer mais “claramente o problema psicológico da objetivação” (Ibid., p. 20). A realidade científica faria a articulação de uma “retificação empírica” a uma “precisão teórica”. Mostrando as origens do cientificismo na precisão da Astronomia newtoniana, Bachelard aponta que o rigor dessa Astronomia, demonstrado em suas possibilidades matemáticas de determinar o movimento dos astros, deveu-se a uma exclusão dos fenômenos que poderiam perturbar essa

---

<sup>31</sup> Bachelard valoriza a experimentação, porém aponta que o experimento não apreende o real, mas sim o produz a partir da parafernália teórica e da técnica de verificação.

ordem tão perfeita. Assim, o pensamento Determinista, cuja origem está na Astronomia, seria fruto de uma simplificação da realidade:

Tem-se, frequentemente, feito observar que a precisão nas medidas astronômicas teria prejudicado na descoberta das leis. Para que o mundo pareça regulado, era preciso que as leis descobertas em primeiro lugar fossem matematicamente simples. O determinismo não podia se impor senão por intermédio de uma matemática verdadeiramente elementar. Foi esta matemática elementar que reforçou, por uma espécie de traço de necessidade, a ligação constante que parecia apresentar um empirismo mais ou menos simplificado. A observação mais ou menos exata duplicava-se de uma previsão mais ou menos precisa para fundar de fato como de direito o Determinismo” (BACHELARD, 2000, p. 94-95).

Bachelard vai apontar que o caminho do Determinismo científico e de uma epistemologia racionalista-realista, os quais culminam numa perspectiva de Ciência plena e enunciativa de verdades absolutas por meio de equações e cálculos matemáticos, decorre de um esforço de racionalização do real para o qual é posta em movimento uma “psicologia da *deformação e da perturbação*” (BACHELARD, 2000, p. 95). Essa psicologia garante ao cientista o recorte técnico da realidade, excluindo o devir dos fenômenos, deixando de lado como insignificante tudo aquilo que desvirtuaria a perspectiva mecanicista e determinista atribuída àqueles fenômenos. O que o cientista re-conhece na realidade acaba sendo muito mais a sua hipótese do que qualquer outra possibilidade não prevista que pudesse emergir. Trata-se, como diz Bachelard, de re-conhecimento e não de conhecimento. Para pesquisar fora do mundo tal qual o pré-definimos no campo dos discursos soberanos é preciso fazer poesia<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Compreender por que a poesia abre vias de acesso sobre o real tem relação com a própria invenção da linguagem. A poesia é o campo da re-velação, do mito, do acolhimento ao estrangeiro, da expressão de algo novo. Por isso, quando estamos enclausurados pela lógica clássica, pelas oposições binárias, pelos sentidos correntes, pelos uniformes do pensamento, pelo logocentrismo, pelos processos burocráticos, não podemos efetivamente encontrar o novo ou desvelar o mundo, mas apenas reconhecer o que já está em nosso pensamento. Certamente, nenhuma poesia é tão originária ao ponto de emergir do nada, mas toda poesia que efetivamente merece este nome é criação, inclusive criação do poeta que a escreve/declama: “Mais racional e metrificada ou mais espontânea e emocional, a poesia não perde sua essência, a saber, criar um solo primordial para que o ser humano habite seu corpo, sua terra e construa a história de seu mundo. A poesia segue re-criando e re-velando esse solo primordial, esse campo das verdades originárias, a cada vez que o coração a convoca, a cada vez que uma crise o exige. Assim, numa escritura palimpséstica e palinódica, a poesia segue reinaugurando a *istoria*, um conhecimento que só pode ser caleidoscópico. Nem verdade, nem mentira, a poesia inventa e re-inventa o mundo com base naquilo de mais íntimo e estranho, o corpo próprio, a própria terra da qual estamos sendo constantemente exilados. A re-velação poética constitui os caminhos mais arcaicos da nossa formação” (PEYON, 2011, p. 109).

Quando Freud se ocupa, por exemplo, de sonhos, de piadas, de equívocos cotidianos, ele está incluindo, no campo de observação de sua pesquisa sobre o psiquismo humano, acontecimentos que eram percebidos como insignificantes ou tratados no âmbito da magia, do misticismo, da estética. Ao escutar o sintoma histérico como *homem de ciência*, como pesquisador, Freud insere um elemento desestabilizador à ordem mecanicista-determinista. Certamente, seu trabalho e sua pesquisa sem precedentes só puderam ocorrer porque Freud era um cientista, mas também um homem que ousou avançar sobre um objeto que não se deixava dizer totalmente pelos modelos científicos dominantes e, em um contínuo movimento de elaboração teórica, em dialética permanente com a sua prática clínica, foi construindo um edifício teórico fundamental com o auxílio dos grandes poetas. Freud queria ir além, queria descobrir e não apenas re-conhecer com base em modelos pré-existentes. Em *A Pulsão e suas Vicissitudes*, em passagem importante, ele formula, de forma resumida, sua epistemologia:

Ouvimos com frequência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos claros e bem definidos. De fato, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas ideias abstratas ao material manipulado, ideias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais ideias – que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência – são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. Devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções – embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas, mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos **sentir** antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente. Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área. Então, na realidade, talvez tenha chegado o momento de **confiná-los** em definições. O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer **rigidez**, inclusive em se tratando de definições (FREUD, 1915, p. 137).

Birman (2014), ao analisar a epistemologia delineada por Freud no ensaio metapsicológico sobre as pulsões, enfatiza que Freud, na construção da metapsicologia, ou seja, da base teórica da Psicanálise, para além da perspectiva da psicologia experimental de seu tempo, tinha uma orientação epistemológica bem definida, de modo a sustentar a Psicanálise como ciência:

O que ele (Freud) pretendia afirmar é que a metapsicologia era efetivamente um discurso científico, de fato e de direito, não se podendo confundir-la com uma especulação abstrata e vazia, desprovida de fundamentação teórica segura e consistente (BIRMAN, 2014, p. 62-63).

A preocupação epistemológica é constante no pensamento de Freud, mas o que fica patente, na passagem citada do ensaio sobre as pulsões, é a percepção, pelo fundador da Psicanálise, de que cada ciência tem uma história, isto é, um percurso de construção de suas bases teóricas, inclusive a Física, que não surgiu pronta na cabeça de Newton como nascera Atena da cabeça de Zeus, mas passou (e continua passando) por um avanço dialético e dialógico entre a ideia abstrata e a evidência empírica dentro de um contexto sócio-econômico-político-cultural. Freud, portanto, não é um empirista típico e não valida a hipótese da tábula rasa e o empirismo radical:

Freud enuncia que o discurso científico não se inicia jamais como uma tábula rasa, como proporia o discurso teórico fundado no empirismo radical, numa modalidade de descrição pura dos fenômenos. Isso porque a descrição dos fenômenos seria sempre permeada pela presença de ideias abstratas, ainda marcadas pela indeterminação. Seriam essas ideias abstratas que seriam transformadas posteriormente nos conceitos fundamentais do discurso científico em pauta, na medida em que se mostrassem eficazes na descrição do campo fenomênico em questão, enfim, ao sobreviverem às interações colocadas pela própria pesquisa científica (BIRMAN, 2014, p. 74).

Se a Ciência, ancorada em suas bases Iluministas, promete chegar ao “ponto de vista do olho de Deus” (PUTNAM citado por RORTY, 1997, p. 19)<sup>33</sup> e consolidar-se imaginariamente como fonte de todo saber, o cientista que consegue fazer avançar o conhecimento é aquele que, dividido, balanceado em suas certezas, vai além porque não enxerga tão bem quanto Deus, porque indaga acerca

---

<sup>33</sup> “A tentativa dos representacionistas de explicar o sucesso da astrofísica e o fracasso da astrologia é forçada, pensa Putnam, a permanecer como um mero elogio vazio, se nós não pudermos alcançar o que ele chama de o ponto de vista do olho de Deus – um ponto de vista que de algum modo irrompeu de nossa linguagem e de nossas crenças, e que foi testado a partir de algo conhecido sem sua ajuda. Mas nós não temos ideia alguma de como seria encontrar-se nesse ponto de vista” (RORTY, 1997, p. 19). O pensamento pragmatista de Richard Rorty tem a relevância de colocar a solidariedade e a construção coletiva como cerne da sociedade. Na medida em que ninguém pode alcançar o ponto de vista do olho de Deus, e que, portanto, não podemos definir verdades absolutas nem moralismos absolutos, devemos adotar a solidariedade e o diálogo como caminhos para a construção de verdades. Certamente, essa perspectiva esbarra nas lutas de poder e no individualismo reinante. A naturalização ideológica do Mercado, como entidade supraideológica e inevitável, também faz barreira à construção coletiva de verdades. O coletivo é, portanto, capturado por um pensamento único que “se vende” como natural e inevitável.

da realidade a partir de seu desconhecimento, e algo escapa ao seu olhar e à sua compreensão, e ele então escava o real, trilha, no mínimo, novas hipóteses e complexifica o fenômeno. Nesse sentido também, o sujeito da psicanálise não é senhor na sua própria casa, mas pelas vias de sua causa mais originária, de seus traços fundantes – as escavações/trilhamentos (*Bahnungs*) do *Projeto de 1895* –, pode avançar sobre o real, complexificando o [seu] mundo e abrindo novas vias de significação para a sua história, mas também para a sua comunidade, quando a força de seu desejo o compele e quando também as circunstâncias e as contingências da realidade o favorecem.

O sujeito da Psicanálise é cartesiano, porque marcado pelo discurso racionalista, pelo pensamento científico, isto é, atravessado e constituído na época do *cogito*, da elevação da certeza de pensar ao estatuto de cerne do ser humano, mas ele se deixa atravessar por um estranhamento poético<sup>34</sup>, por um estranhamento visceral que o faz vacilar, antes de mais nada, sobre sua própria causalidade, sobre suas mais objetivas certezas, as quais se revelam, para dizer o mínimo, mais complexas e não totalmente explicáveis pelo modelo de ciência positivista, lógico, linear e quantitativo, que emergiu com a Revolução Científica do Século XVII.

O projeto da *mathesis universalis*, enunciado por Hegel como o ponto a ser alcançado por meio de sua filosofia, pode ser resumido para este filósofo como efetivado no momento em que “enfim o rigor do conceito tiver penetrado na experiência da Coisa” (HEGEL, 2000 [1807], p. 23). O que fica evidente é que esse projeto da modernidade de acoplar o rigor do conceito à presença da coisa por meio da racionalidade e da prova matemática verificada no experimento, evidenciou-se limitado, pois, apesar de todas as incríveis tecnologias desenvolvidas, exclui do seu resultado científico aquilo de mais íntimo que o sujeito cientista pode ter como causa; exclui também o próprio limite intrínseco a todo

---

<sup>34</sup> Se o inconsciente tem relação com a poesia é justamente porque os envios do inconsciente, isto é, os sonhos, os atos falhos, as repetições, os *acting-outs*, as passagens ao ato, escapolem às possibilidades de controle do sujeito cartesiano. A poesia emerge nestes instantes em que a consciência, lócus da racionalidade, percebe sua incapacidade de comandar a vida. O estranhamento poético é a vitória da potência mais visceral do sujeito em face das certezas racionais da consciência. O estranhamento poético é um momento inaugural para o sujeito em face de sua existência, se ele tiver coragem de enfrentá-lo! O elemento poético é a antesala do conhecimento racional e, por isso, ela é originária. Assim, a poesia é de fato visceral, ao menos no seu movimento originário, de tentar simbolizar e organizar aquilo que se apresenta ao corpo, pelo corpo, para o sujeito. O esforço poético é um trabalho (*Arbeit*) demandado pela pulsão, ele marca os primeiros passos ou os passos inaugurais a cada vez que este trabalho é forçado pela pulsão ao aparelho psíquico. Nesse sentido, *poiesis* é algo muito específico.

conhecimento inevitavelmente parcial. Os caminhos científicos são escolhas ideológicas, e as verdades científicas devem ser compreendidas sob esse aspecto, de outro modo, Ciência e Ética afastar-se-ão cada vez mais, o que é perigoso. A presença da questão ética depende do reconhecimento de que não há uma “Natureza” pronta, dada, nas questões humanas, pois um dos traços próprios da existência humana é subverter o “natural”.<sup>35</sup>

O sujeito do inconsciente, excluído do discurso científico, foi, porém, escutado pelo fundador da Psicanálise, que era um sujeito enredado no discurso da modernidade. O lugar epistemológico da Psicanálise, desse modo, não é o do obscurantismo ou o da negação da razão, mas o da inserção no seio mesmo do cogito, de um elemento visceral, interno e externo a esse cogito, cujas marcas mais originárias estão perdidas, mas movem o sujeito justamente no limite das suas vivências. Freud reintroduziu, portanto, o sujeito como causa não podendo furtar-se a si mesmo. Quando epistemólogos eminentes como Bachelard, Koyré, Kuhn e Sousa Santos questionam a verdade da Ciência de base cartesiana-newtoniana é justamente porque percebem que o sujeito pesquisador não pode estar separado do sujeito da Ciência que é também, na visada psicanalítica, o sujeito de um corpo pulsional, de uma história sexual e política, e de um inconsciente. E, por isso, Lacan desiste de fazer da Psicanálise uma ciência nos moldes predominantes no âmbito do paradigma da modernidade: “é pela linguística que a psicanálise poderia se engatar à ciência. Mas a psicanálise não é uma ciência, é uma prática” (LACAN, 1976 apud RUDGE, 1998, p. 107). Ser uma prática inclui o sujeito e seus sintomas por um lado, e o analista e seu ato por outro. Como esclarece Rudge, a linguística estrutural excluía o “real que motiva a linguagem”:

A partir da relevância concedida à pulsão, Lacan irá considerar, nos anos 70, que a linguística nada pode dizer do inconsciente, porque ignora o real que motiva a linguagem, pondo um freio em sua deriva. Neste lugar está exatamente o objeto causa do desejo, colocado em foco na situação analítica (RUDGE, 1998, p. 110).

Nossa proposta neste trabalho é fazer valer esse sujeito dividido para refletir sobre as teorias e práticas da organização do trabalho na contemporaneidade sob uma perspectiva epistemológica emergente, a qual ao menos percebe que o conhecimento produzido hoje, no seio do modelo científico da modernidade, exclui de seus resultados a causa principal da pesquisa, um pesquisador inserido numa realidade sócio-econômica-política-cultural complexa e dinâmica. Somente

---

<sup>35</sup> Mesmo que, por exemplo, possam existir alguns determinantes biológicos do comportamento humano, isso não exclui o discurso histórico-social associado a esses determinantes, o que já os altera, já os retira do campo estritamente biológico, que é um campo suposto, uma vez que inapropriável, a não ser pelo campo humano, social e histórico.

reconhecendo a presença do pesquisador (e logo da comunidade científica a qual ele pertence e dentro da qual debate seu trabalho) em sua pesquisa é possível construir conhecimento de forma ética!

No caso da organização do trabalho, a percepção de uma sociedade de consumo, marcada pela onipresença do Mercado e pela orientação das empresas ao lucro cada vez maior, submetidas que estão à lógica financeira e aos seus desdobramentos na gestão dos negócios, impõe-se uma questão acerca da relação dos sujeitos com seu trabalho, especialmente nas grandes empresas, onde se evidencia cada vez mais sofrimento psíquico nos trabalhadores com um aumento do número de trabalhadores licenciados por questões relacionadas à saúde mental<sup>36</sup>. Nesse sentido, é preciso compreender o atual modelo de gestão adotado não apenas pelas empresas, mas também pelo serviço público para que possamos confrontá-lo com o sujeito da Psicanálise.

### 1.3 EPISTEMOLOGIA E TÉCNICAS DE GESTÃO – BREVE COMENTÁRIO

Uma breve reflexão sobre a epistemologia que orienta o saber do campo da Gestão<sup>37</sup> é importante para que se indique a diferença fundamental em relação

---

<sup>36</sup> Dados de 2014 do Ministério da Previdência Social indicam um aumento dos afastamentos do trabalho por questões de saúde mental: “Outro dado que chama a atenção é a evolução da motivação mórbida dos afastamentos que se desloca dos infectos/traumáticos para os crônicos. [...] Percebe-se que doenças motivadas por fatores de riscos ergonômicos e mentais superam os traumáticos, conforme se visualiza nas tabelas seguintes. Nesse duodécênio as doenças do grupo M e F (riscos ergonômicos e mentais) da CID, juntas alcançaram peso de 20,76% de todos os afastamentos, superando aquelas do grupo S-T (traumáticos) com 19,43% do total. Juntas elas respondem por 40,25% de todo o universo previdenciário. (*Informe Especial por Ocasão do Dia Mundial em Homenagem às Vítimas de Acidente do Trabalho*, Brasília, DF, 2014. Disponível em: <<http://www.previdencia.gov.br/wp-content/uploads/2014/04/I-Boletim-Quadrimestral-de-Benef%C3%ADcios-por-Incapacidade1.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2014). Importante sublinhar também que, em 2012, a OMS já sinalizara que a depressão é a principal causa mundial de incapacitação para a vida no relatório intitulado “Depressão: uma crise global”.

<sup>37</sup> A raiz epistemológica de Gestão é a mesma de gestação, o latim “ger”, que significa fazer germinar um broto. Sendo assim, a palavra gestão contém na sua origem um sentido bem mais amplo que o de comandar uma equipe ou gerir um negócio. Sobre isso podemos citar o professor Jamil Cury: “Gestão provém do verbo latino *gero, gessi, gestum, gerere* e significa: levar sobre si, carregar, chamar a si, executar, exercer, gerar. Trata-se de algo que implica o sujeito. Isto pode ser visto em um dos substantivos derivados deste verbo. Trata-se de *gestatio*, ou seja, gestação, isto é, o ato pelo qual se traz em si e dentro de si algo novo, diferente: um novo ente. Ora, o termo gestão tem sua raiz epistemológica em *ger* que significa fazer brotar, germinar, fazer nascer. Da mesma raiz, provêm os termos genitora, genitor, germen. A gestão implica

à perspectiva epistemológica que nos direciona neste trabalho. Conforme Lodi (2003 [1971]), as origens do pensamento administrativo encontram-se no pensamento dos economistas liberais dos séculos XVIII e XIX, como Adam Smith e John Stuart Mill, o que aponta, no caminhar histórico, para uma matriz economicista e utilitarista na construção do campo da Administração. Lembramos que Smith é o pai da Economia clássica e que Mill é um importante discípulo de Jeremy Bentham, fundador do Utilitarismo.

Essa matriz economicista e utilitarista é eminentemente racionalista e centrada no eu como instância capaz de pensar e de decidir racionalmente, sempre maximizando a utilidade, isto é, diminuindo o desprazer e aumentando o prazer dos agentes sociais<sup>38</sup>. O cálculo utilitarista supõe uma valoração quantificável dos bens sociais, de modo que os agentes sociais tomem decisões racionais nos seus atos de produção e de consumo. Em última instância, a partir de escolhas racionais individuais, a utilidade social total será ampliada, e a comunidade alcançará um produto econômico final maior. Mesmo com a alegação de que a maximização do prazer varia de indivíduo a indivíduo, a posição utilitarista parece não ter dúvidas de que a redução do desprazer seja uma busca universal dos seres humanos.

Apesar de a ideia geral utilitarista – reduzir a dor e aumentar o prazer - guardar uma aparente semelhança com o Princípio do Prazer freudiano<sup>39</sup>, no sentido da evitação da dor e da busca do prazer, há uma diferença enorme na concepção sobre como esse processo ocorre. No utilitarismo não há inconsciente, tampouco fantasia; deste modo, a racionalidade decisória é cega para os processos psíquicos do sujeito, simplificando deveras a *essência* do ser humano, que é, a nosso ver, um ser de afetos e linguagem complexamente intrincados. A perspectiva utilitarista acredita ingenuamente nas forças iluministas capitaneadas pela consciência

---

um ou mais interlocutores com os quais se dialoga pela arte de interrogar e pela paciência em buscar respostas que possam auxiliar no governo da educação, segundo a justiça. Nesta perspectiva, a gestão implica o diálogo como forma superior de encontro das pessoas e solução dos conflitos” (CURY, s/d). Porém, com a Administração Científica e a virada gestonária do final do século XX, no seio do projeto neoliberal, a gestão tornou-se cada vez mais um conjunto de métodos e de ferramentas para fazer a equipe de trabalho produzir mais, em termos quase sempre quantitativos. Nesse sentido, o elo da gestão com o diálogo e com o desenvolvimento da vida foi perdido ou, pelo menos, está prejudicado.

<sup>38</sup> Que, de fato, começam a ser percebidos/construídos como agentes econômicos, restringindo a dimensão social e fazendo do animal humano uma abstração microeconômica.

<sup>39</sup> Ao menos no período anterior à introdução da pulsão de morte (1920) e especialmente à discussão sobre *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924).

e pelo eu racional. Explicamos melhor, o Iluminismo é um processo fundamental para o progresso humano, porém, ele nega algo central para nós, a saber, o peso do inconsciente e mesmo dos afetos nos processos decisórios humanos, os quais estão, todavia, longe de seguir um cálculo estritamente racional da felicidade<sup>40</sup>. O inconsciente nos invade e domina a partir de um ponto (estranho e clandestinamente implantado no sujeito pelo Outro) que escapa à lógica racional, e leva os sujeitos a decisões que contrariam a perspectiva utilitarista. Mesmo quando os utilitaristas inserem uma dimensão qualitativa no seu cálculo, é apenas para evidenciar que algumas vezes pequenas quantidades valem mais que grandes quantidades devido a uma diferença de qualidade. Não se trata, portanto, na moral utilitarista de encontrar valores éticos que transcendam as ações práticas, mas apenas de qualificação de valores quantificáveis.

A posição utilitarista geralmente é demonstrada a partir de um dilema clássico<sup>41</sup>: o dos quatro marujos à deriva, em um pequeno bote no meio do Atlântico Sul, muito distantes da costa. Após o naufrágio do navio em que se encontravam, o *Mignonette*, estando no bote, sem água e com pouquíssimo alimento, os marujos sabem que não sobreviverão por muitos dias. Para ampliar a possibilidade de sobrevivência, o cálculo racional aponta que devem sacrificar um deles para que possam ter alimento e, ao invés de quatro homens morrerem, apenas 1 morrerá para que os outros três sobrevivam.

No grupo de sobreviventes do naufrágio estavam o capitão do navio, seu primeiro oficial, um marinheiro e o camaroteiro, um jovem órfão de 17 anos de idade em sua primeira viagem no mar. O alimento existente no bote e a carne de uma tartaruga, que os náufragos conseguiram pescar, duraram por nove dias. No décimo-nono dia à deriva e há dez dias sem alimento, o capitão sugeriu um sorteio para determinar quem morreria, de modo que os outros pudessem sobreviver. Não houve acordo quanto a essa solução. No vigésimo dia, ainda sem sinal de resgate, o capitão matou o jovem camaroteiro. Os três sobreviventes se alimentaram da carne e do sangue do rapaz por mais quatro dias, quando então foram resgatados.

Após o retorno para a Inglaterra, de onde provinha o *Mignonette*, os três sobreviventes foram a julgamento. Confessaram terem matado e comido o rapaz. Alegaram tê-lo feito em estado de necessidade. O argumento da defesa é que se

---

<sup>40</sup> Existem outros obstáculos ao cálculo racional das decisões, mas enfatizamos aqui aquele que ressalta a partir da perspectiva da Psicanálise.

<sup>41</sup> Sigo a descrição de Michael Sandel no seu livro *Justice: What's the right thing to do?*, publicado em 2009.

não tivessem matado um deles, os quatro homens acabariam morrendo. Deste modo, matar um homem significara salvar a vida dos outros três. O eleito para morrer fora aquele náufrago com menor relevância social e menos força física e política entre os náufragos, cuja morte teria menor impacto na vida da comunidade, considerando-se não apenas a sua posição social, mas também que o jovem não tinha familiares e/ou dependentes – esse viés valorativo certamente implica uma questão de poder e sobre o que se define como o valor utilitário de uma vida.

O ponto essencial, na análise do dilema dos náufragos, é se a decisão de matar o camaroteiro, racionalmente correta em termos utilitaristas – decisão tomada a partir de um cálculo de probabilidades e da constatação prática de que seria melhor, para a sociedade e para os indivíduos no bote, que houvesse três sobreviventes e um morto do que quatro mortos – se sustenta no plano ético. Existem outros aspectos a serem considerados nessa situação além da necessidade de alimento e da perspectiva de morte iminente?

Sandel (2009, p. 29 e ss), na sua reflexão sobre o dilema dos náufragos e a solução utilitarista, coloca duas questões que resumo a seguir:

- Matar o camaroteiro realmente teve uma utilidade social maior do que não o matar? Uma *solução* como a adotada pelos náufragos, sendo aceita pela comunidade, modificaria a compreensão social sobre o assassinato: alguns assassinatos seriam justificados então? Mas, como calcular isso em cada caso? Se é que efetivamente esse tipo de matéria deve ser solucionado por meio de uma calibração matemática e utilitarista?

- A segunda questão colocada por Sandel é: mesmo que se conclua que, em termos de utilidade, ou seja, racionalizando-se a decisão a partir das premissas de custo-benefício social e individual, o cálculo estivesse correto, e matar o rapaz realmente fosse a solução mais útil, não resta em nós uma sensação de que matar um jovem indefeso, a sangue frio, seria algo errado por razões que não entram no jogo do cálculo utilitarista?

Colocamos então a seguinte questão: nossa dificuldade em sermos puramente utilitaristas é algo que nos atrapalha na vida prática ou é algo que nos remete à nossa essência humana e à nossa formação histórica? Será que a discussão ética que se coloca é um empecilho a um funcionamento social mais pragmático e eficiente? Ou, por outro lado, o debate ético e os contornos morais que dele podem emergir nos permitem refrear uma racionalização absoluta das relações sociais, uma precificação de todos os aspectos da vida? Sandel (2009) resume, assim, a questão:

Utilitaristas vêm nossa tendência a evitar precificar o valor da vida humana como um impulso que deveria ser superado, um tabu que obstrui o pensamento e a escolha social racional. Para os críticos do utilitarismo, contudo, nossa hesitação aponta para algo com importância moral: a ideia de que não é possível mensurar e comparar todos os valores e mercadorias numa escala única (SANDEL, 2009, p. 47. Tradução livre).

Além de não se poder precificar de forma unânime e matemática cada vida, como psicanalistas sabemos ainda que o animal humano não busca sempre maximizar o prazer (seja lá como o sujeito ou a sociedade definirem prazer) ou reduzir o desprazer. O desejo humano nada tem de racional, de burocrático ou de estratégico. Para dizermos o mínimo, ele é contraditório, ele nos é estranho, e quantas vezes calculamos e sabemos qual a melhor decisão racional a ser tomada, mas não conseguimos segui-la? E, não por uma questão de imperativo categórico ou de um valor transcendental, mas simplesmente porque não somos tão racionais e soberanos assim; simplesmente porque não somos seres de utilidade, mas de desejo, por mais capturados que estejamos pelo discurso economicista. Analisando a perspectiva utilitarista sob um viés psicanalítico, Chemama indaga: “Deste modo [utilitarista], uma ação seria boa se minimizasse o sofrimento, e seria má se o aumentasse; porém, quem disse que o homem busca verdadeiramente evitar o sofrimento?” (CHEMAMA, 2012, p. 57. Tradução livre).

De todo modo, a orientação utilitarista e seu corolário, a supremacia do argumento da eficácia, orientam as doutrinas da Administração, de onde nascem atualmente as técnicas de Gestão e, especialmente, as novas técnicas de Gestão, que vêm sobressaindo a partir da década de 1980, associadas ao discurso neoliberal. Na verdade, o discurso neoliberal é uma radicalização da lógica utilitarista a partir do predomínio da lógica financeira em todos os campos da sociedade, para além das análises econômicas. Nesse sentido, é inevitável um desencontro entre a perspectiva da Gestão e a perspectiva da Psicanálise sobre a organização do trabalho humano. A economia do inconsciente é diferente da racionalidade econômica baseada no utilitarismo e na maximização da utilidade pelos agentes sociais. E acrescentamos, o inconsciente é, muitas vezes, mais forte que a lógica consciente<sup>42</sup>!

Outro ponto fundamental para se compreender os modelos de Gestão predominantes no Capitalismo contemporâneo é a sua origem norte-americana. Como afirma Bendassoli, “o gerencialismo é uma ‘escola’ genuinamente norte-americana, embebida na tradição positivista e industrial daquele país”

---

<sup>42</sup> Este argumento é provado pela clínica; e não apenas a clínica das psicoses, que certamente evidencia outro funcionamento social, bem distante da lógica utilitarista. A clínica da neurose também evidencia isso, pois a divisão subjetiva e o desejo apresentam-se furando esta lógica.

(2007, p. 23). As origens desses modelos estão no trabalho de Frederik W. Taylor, que bebeu da racionalidade utilitarista e orientada a fins para fundar a Administração científica:

Para Taylor uma boa teoria da Administração deve supor que o trabalhador age de acordo com o interesse pelo ganho material, o qual leva a produzir individualmente o mais possível. Esse conceito de *homo oeconomicus* não tem em conta outros fatores de motivação e simplifica estranhamente a personalidade humana (LODI, 2003 [1971], p. 32).

F. W. Taylor é, assim, considerado o pai da organização científica do trabalho. Nascido nos Estados Unidos, sua obra central, intitulada *Princípios de Administração Científica*, foi publicada em 1911. O uso do termo científico é fundamental para a compreensão do lugar que essa obra ocupa no pensamento sobre gerenciamento e administração, sendo o primeiro esforço significativo para que a Ciência contribuisse diretamente para a administração de uma empresa. Em sua obra principal, Taylor tem como objetivos contribuir para o aumento da eficiência nacional, apontando que os “princípios fundamentais da Administração Científica são aplicáveis a todas as espécies de atividades humanas, desde nossos atos mais simples até o trabalho nas grandes companhias” (TAYLOR, 1990 [1911], p. 23). É importante sublinhar que a noção de ciência empregada por Taylor se baseia na importação direta do modelo matemático como fora aplicado à Física, e que marcou o nascimento da Ciência moderna. Apesar de o sujeito da Psicanálise ter podido emergir no contexto cartesiano, ele se apresenta, no discurso das pacientes histéricas de Freud – que as escutou ao invés de simplesmente reprimi-las – como não redutível à racionalidade científica e utilitarista, apontando para algo que escapa à ordenação da lógica linear causal e à maximização da utilidade. Esse aspecto é essencial para uma confrontação entre diferentes formas de se compreender a formação de grupos sociais e especificamente de equipes de trabalho. O enlace social no trabalho certamente deve visar a produtividade, mas as ações humanas não são soberanamente comandadas por um cogito que segue as leis da microeconomia.

O pai da Administração Científica parte do pressuposto que o objetivo principal da Administração é obter o máximo de prosperidade para patrões e empregados, de modo que ambos saiam lucrando. A partir dessa premissa, ele propõe uma “identidade de interesses” entre empregadores e empregados, pois se houver maior eficiência produtiva, ambos obterão ganhos. Obviamente, essa ideia, central na obra de Taylor, é um tanto quanto ingênua, pois exclui os interesses de classe e os conflitos inevitavelmente presentes na composição

dessa suposta identidade comum entre patrões e empregados, como se sempre se tratasse de um jogo de ganha-ganha, o que não acontece, como vemos com a atual precarização das relações de trabalho em todo mundo, mais de 100 anos após a publicação da obra de Taylor. Como veremos, ele atribui vadiagem aos trabalhadores, mas nunca ganância aos capitalistas, o que deixa claro o direcionamento ideológico (inevitável) de seu pensamento.

Assim, indicando a vadiagem inerente ao ser humano como problema a ser vencido pela Administração Científica, Taylor (1990 [1911]) busca com a troca do método empírico pelo método científico a “substituição de movimentos lentos e ineficientes por movimentos rápidos em todos os ofícios” (Ibid, p. 33). Em seguida, aponta a importância da divisão de trabalho entre os gerentes que o planejam e orientam e os trabalhadores que o executam:

A fim de que o trabalho possa ser feito de acordo com leis científicas, é necessária uma melhor divisão de responsabilidades entre a direção e o trabalhador do que atualmente observada em qualquer dos tipos comuns de administração. Aqueles, na administração, cujo dever é incrementar essa ciência, devem também orientar e auxiliar o operário sob sua chefia e chamar a si maior soma de responsabilidades do que, sob condições comuns, são atribuídas à direção (TAYLOR, 1990 [1911], p. 34).

Se por um lado é louvável que Taylor aponte a importância da cooperação entre os trabalhadores e a chefia, por outro lado falta ao autor uma compreensão dos fatores sociais e psicológicos envolvidos na dinâmica dessa relação. Parece-nos, ao se ler Taylor, que os trabalhadores simplesmente vão cooperar mais para produzir mais e ganhar mais de uma forma totalmente natural e objetiva, pois vão raciocinar que isso é útil para eles. Por outro lado, parece que os patrões vão ser sempre generosos e dividir de forma justa os lucros. Não há, na perspectiva taylorista, sujeitos de carne e osso, dotados de linguagem, envolvidos nos processos produtivos, marcados pela divisão subjetiva e pela relação com a *polis*; e, apesar de Taylor aparentemente se preocupar de forma honesta com a qualidade de vida dos trabalhadores, sua perspectiva não considera a subjetividade e o conflito social, vislumbrando o trabalho como algo totalmente objetivo e relegando à natureza humana as dificuldades existentes, que ele reputa inevitáveis, porém passíveis de superação por meio da organização científica do trabalho:

Não apresentamos aqui a panaceia para resolver todas as dificuldades da classe obreira e dos patrões. Como certos indivíduos nascem preguiçosos e ineficientes e outros ambiciosos e grosseiros, como há vício e crime, também sempre haverá pobreza, miséria e infelicidade. Nenhum sistema de administração, nenhum expediente sob o controle dum homem ou grupo de homens pode assegurar prosperidade permanente a trabalhadores ou patrões. A prosperidade depende de muitos fatores, inteiramente

livres do controle humano, estado ou nação [...]. Sustentamos, entretanto, que sob a administração científica, fases intermediárias serão muito mais prósperas, felizes e livres de discórdias ou dissensões (TAYLOR, 1990 [1911], p. 36).

Com a Administração Científica passa-se a buscar a uniformização dos processos de trabalho, excluindo-se ao máximo o estilo individual de cada trabalhador realizar a tarefa, padronizando-se a execução do trabalho conforme a identificação científica da *melhor forma de executar* em termos de eficiência. Uma vez identificada essa forma, todos os trabalhadores que executam a tarefa devem ser treinados homogeneamente, independentemente da *métis* que cada um detivesse. Aliás, somente é possível creditar ao trabalhador alguma astúcia ou saber-fazer distinto quando se compreende que o trabalho real é diferente do trabalho conforme planejado. A rigidez de um processo de trabalho planejado e controlado por uma gerência fechada à possibilidade de conversar sobre a realização da tarefa retira do trabalhador não apenas o seu “saber-fazer”, mas a possibilidade de encontrar soluções inovadoras na execução real da tarefa.

Taylor (1990 [1911]) indica a necessidade de cordialidade na cooperação entre trabalhadores e gestores para que esse método científico funcione e aponta a existência de uma “guerra” na implementação da Administração Científica. Nitidamente, em sua obra, emergem aspectos humanos que não são devidamente considerados: quando fala em vadiagem como algo da natureza humana, ele despreza a história das sociedades e a luta de classes; quando fala em necessidade de cordialidade, Taylor deixa implícito que a não cordialidade pode existir, mas não aprofunda essa questão, atribuindo a resistência dos trabalhadores a um simples desejo de trabalhar menos do que poderiam. Falta a Taylor agregar elementos da Sociologia e da Psicanálise, por exemplo, que complexificariam sua análise dos processos de trabalho.

Além disso, ao imaginar a execução das tarefas conforme “normas, leis e fórmulas que substituem a orientação pessoal empírica do trabalhador” (Ibid., p. 41), Taylor imagina poder efetivamente controlar o real do trabalho – o que infelizmente muitos seguidores da Administração Científica ainda creem na contemporaneidade –, não percebendo que os planos abstratos e que os projetos detalhados em modernos *softwares*, por melhor elaborados que sejam, jamais são capazes de prever todas as variáveis existentes na execução real das atividades de trabalho, no cotidiano do trabalhador. **A tarefa prevista nunca é a mesma na prática;** portanto, um sistema de administração cuja cientificidade baseia-se num planejamento total merece, no mínimo, qualificações críticas. Afirma Taylor sobre a tarefa:

A ideia de tarefa é, quiçá, o mais importante elemento na Administração Científica. O trabalho de cada operário é completamente planejado pela direção, pelo menos, com um dia de antecedência, e cada homem recebe, na maioria dos casos, instruções escritas completas que minudenciam a tarefa de que é encarregado e também os meios usados para realizá-la. E o trabalho planejado adiantadamente constitui, desse modo, tarefa que precisa ser desempenhada, como explicamos acima, não somente pelo operário, mas também, em quase todos os casos, pelo esforço conjunto do operário e da direção. Na tarefa é especificado o que deve ser feito e também como fazê-lo, além do tempo exato concebido para a execução. E quando o trabalhador consegue realizar a tarefa determinada, dentro do tempo-limite especificado, recebe ele aumento de 30 a 100% do seu salário habitual. Estas tarefas são cuidadosamente planejadas, de modo que sua execução seja boa e correta, mas que não obrigue o trabalhador a esforço algum que lhe prejudique a saúde” (TAYLOR, 1990 [1911], p. 42).

Os estudos de tempos e movimentos empreendidos por Taylor (1990 [1911]) dizem respeito a diferentes atividades manuais marcadas pelo emprego da força física, de modo que o autor chega a cogitar que um gorila treinado seria mais eficiente do que homens. Certamente, a ideia é que animais humanos que se comportem como gorilas bem adestrados serão melhor remunerados e reconhecidos pela gerência da empresa. A Administração Científica proposta por Taylor é marcada, portanto, por um adestramento do trabalhador, que deverá cumprir, sem pensar e sem sentir, as determinações dos gestores. O próprio Taylor admite que um ser humano criativo não se adaptaria a esse tipo e modo de execução das tarefas, como no caso dos carregadores de lingotes de ferro:

Um dos primeiros requisitos para um indivíduo que queira carregar lingotes de ferro como ocupação regular é ser tão estúpido e fleumático que mais se assemelhe em sua constituição a um boi, que a qualquer outra coisa. Um homem de reações vivas e inteligentes é, por isso mesmo, inteiramente impróprio para tarefa tão monótona. No entanto, o trabalhador mais adequado para o carregamento de lingotes é incapaz de entender a ciência que regula a execução desse trabalho (TAYLOR, 1911, p. 53).

Taylor vai destacar, portanto, a importância da seleção de pessoal como forma de ajustar os trabalhadores às tarefas, mas não de forma a desenvolver ao máximo o empregado, mas sim para uma melhor adaptação às exigências do posto de trabalho no sentido do adestramento. Se não podemos nos iludir em relação ao grau de satisfação que o trabalho pode proporcionar às pessoas, ou mesmo de desenvolvimento pessoal, é importante, por outro lado, não aceitarmos passivamente uma visão do trabalho que esmaga a subjetividade humana em nome da adaptação e da eficácia. Fica mais claro o uso da palavra “cordialidade” por Taylor (1911): trata-se de acatar as ordens da gerência, comportando-se como um boi ou como um gorila doméstico: se você se comportar como um boi, ganhará mais dinheiro e será feliz! Taylor, porém, equivocou-se ao achar que

isso seria benéfico à saúde dos trabalhadores. Afinal, abstando-me de buscar compreender como é ser um boi ou um gorila<sup>43</sup>, podemos no mínimo dizer que não somos bois ou gorilas bem adestrados e sorridentes. Somos outro animal: que fala sua língua muito específica.

Outro ponto a ser destacado na obra de Taylor (1911) é o incentivo ao individualismo e a desvalorização do trabalho em equipe – o que é o oposto do percebido como central e benéfico ao trabalhador nas pesquisas da Psicodinâmica do Trabalho, e novamente nos remete a orientações ideológicas presentes em ambas as perspectivas. Taylor (1911) conclui que é melhor suprimir o trabalho em equipe e fomentar o trabalho individual como forma de aumentar a produtividade e os salários. Certamente, contemporaneamente, essa corrida individualista por produtividade e maior salário está na raiz do enfraquecimento dos trabalhadores como classe social e da constituição de um ambiente de desconfiança e de deslealdade nas organizações. O individualismo excessivo no ambiente de trabalho é, certamente, uma das causas de comportamentos desleais e que merecem uma reflexão ética.

Na contramão ainda do que a Psicodinâmica do Trabalho indica<sup>44</sup>, Taylor (1911) argumenta que a tarefa cientificamente planejada não deve levar em conta o saber dos trabalhadores, mas sim a capacidade dos gestores de elaborar e disseminar o melhor método. Taylor enfatiza “o desenvolvimento pela direção e não pelo operário da ciência de assentar tijolos [falava do ofício de pedreiro], com normas rígidas para o movimento de cada homem, aperfeiçoamento e padronização de todas as ferramentas e condições de trabalho.” (TAYLOR, 1911, p. 67). Nesse sentido, ocorre uma divisão extrema entre aqueles sujeitos que planejam e organizam e aqueles que somente executam, desconsiderando-se o saber dos trabalhadores, realmente extirpando do trabalhador o seu trabalho. Acrescente-se a isso, na contemporaneidade, uma ideia de que o trabalho pode ser intercalado com atividades prazerosas ou de que o próprio trabalhar poderia ser prazeroso de forma contínua, o que se coaduna com o incentivo ao prazer generalizado na contemporaneidade – contrariando a determinação bíblica, agora teremos finalmente muito prazer no trabalho, teremos *home-office*, menos hierarquia, aulas de ioga durante o expediente, espaços para descompressão e recreação, comunicação transparente e avanço de nível meritocrático e baseado em avaliações de desempenho individuais e quantitativas plenamente confiáveis – *só que não*, como dizem os jovens! Afinal, cada vez mais as pessoas adoecem psicologicamente no trabalho.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Está implícito no argumento de Taylor que bois ou gorilas não pensam. De nossa parte, não cremos poder afirmar isso, mas fazemos ponto contra a argumentação de Taylor, e evitamos a discussão sobre a inteligência dos animais por entendermos que não está no escopo deste trabalho.

<sup>44</sup> No capítulo três deste livro faremos uma exposição dos preceitos da Psicodinâmica do Trabalho.

<sup>45</sup> Conforme informação exposta na Nota de Rodapé número 36.

Assim, a Administração Científica do trabalho, visando a produtividade a partir de uma visão estreita sobre os trabalhadores e seu trabalhar, defende a individualização do trabalho, a rigidez das normas e padrões, confeccionados pela direção sem diálogo com os trabalhadores, excluindo da cena do trabalhar a cooperação, a coletividade, a criatividade do trabalhador e aumentando as constrictões no trabalho e o incentivo ao individualismo. A atuação de Taylor marca, deste modo, o início de um modelo que, nos seus extremos vivenciados na contemporaneidade, trouxe benefícios apenas para os acionistas, os donos dos meios de produção e, em parte, para os gestores, aumentando o sofrimento e o adoecimento no trabalho, como veremos ao longo desse estudo. Algumas tentativas de resgatar o trabalho de Taylor, em face das críticas que recebeu, apontam, porém, para uma preocupação genuína desse autor com o bem-estar dos trabalhadores, o que não nos impede, ao final, de afirmar que de boas intenções o inferno está cheio. Entre aqueles que valorizam muito o trabalho de Taylor está o eminente consultor norte-americano Peter Drucker, que atribui ao taylorismo, isto é, atribui à aplicação do conhecimento científico (entendendo Ciência sob uma perspectiva positivista) aos métodos e processos de trabalho os grandes avanços de produtividade conquistados a partir do século XX:

“Darwin, Marx e Freud” formam a trindade frequentemente citada como “os criadores do mundo moderno”. Se houvesse alguma justiça no mundo, Marx deveria ser retirado e substituído por Taylor. Mas o fato de Taylor não receber o crédito que lhe é devido não é tão importante. O que é sério é o fato de tão poucas pessoas compreenderem que a aplicação do conhecimento ao trabalho criou economias desenvolvidas ao provocar a explosão de criatividade dos últimos cem anos (DRUCKER, 1993, p. 19).

Independente da veracidade acerca das “boas intenções” de Taylor para com trabalhadores e patrões, o trabalho seminal do pai da Administração Científica abriu caminho para uma expropriação ainda mais fria e calculista da mais-valia sobre o trabalhador. Ao introduzir o cálculo instrumental e a processualidade do trabalho com tempos e movimentos definidos para a definição e padronização das tarefas, além de uma separação ampla entre o planejamento e a execução, Taylor (1911) indicou caminhos para o ganho de eficiência, mas também para o individualismo, a deslealdade, o enfraquecimento dos trabalhadores enquanto grupo e a negação do real da atividade por meio de um planejamento absoluto e definido exclusivamente pela chefia. Certamente, é bastante questionável a afirmação taylorista de que a Administração Científica é benéfica à saúde do trabalhador, por mais que os ganhos de produtividade apontados por Peter Drucker sejam verificáveis (numa visão estreita de produtividade e sem relacionar com as questões de saúde e qualidade de vida dos trabalhadores).

No final da década de 1920, teve início, sob a condução do sociólogo Elton Mayo, a pesquisa na fábrica da Western Company localizada em Hawthorne, Chicago. Essa pesquisa ficou conhecida como *Experiência Hawthorne* e marca a formação de uma nova escola no campo da Administração que ficou conhecida como Escola das Relações Humanas, a qual se diferencia da Administração Científica inaugurada por Taylor. Apesar de as pesquisas conduzidas por Mayo terem ocorrido entre 1927 e 1932, seu trabalho teve maior repercussão a partir da década de 1940. Comparando a perspectiva da Administração Científica de Taylor com as conclusões enunciadas por Mayo e seus seguidores, Lodi (2003 [1971]) afirma que:

Para Taylor a motivação do empregado era a do *homo aeconomicus*, preocupado em produzir o mais possível se as condições físicas assim ajudassem. Para Mayo, os empregados eram pessoas motivadas pela necessidade de ‘estar junto’, de ‘ser reconhecido’, de receber uma boa comunicação. Taylor subiu na empresa através de um trabalho árduo e dedicado; ele acreditava que todos os empregados eram movidos como ele. Mayo era um sociólogo, vivendo no meio universitário; ele estava penalizado com as condições do operário de seu tempo no ângulo das necessidades psicológicas e sociais. Enquanto Taylor supunha que a organização eficiente por si só levaria à melhor produção, Mayo considerava-a incapaz se as necessidades psicológicas do trabalhador não fossem descobertas e satisfeitas (LODI, 2003 [1971], p. 70).

A partir dos estudos da Escola das Relações Humanas, ampliou-se a perspectiva sobre o que seria o trabalho e quais aspectos *humanos* estariam envolvidos, indo-se além da dimensão estritamente técnica do trabalhar. O mundo do trabalho, nesta perspectiva, não se volta apenas para a produção e o lucro, ele é percebido como central na constituição do ser humano, envolvendo inúmeras variáveis sociais, psicológicas, biológicas etc., as quais interferem nos processos de trabalho e na vida de cada indivíduo. Se observarmos a centralidade atribuída ao trabalho por autores como Marx, que pensava a singularidade da espécie humana a partir de sua forma de trabalhar e produzir, ou como Dejours que entende o trabalho, ao lado das relações libidinais familiares, como o grande espaço de formação da subjetividade nos indivíduos, é no mínimo leviano pensar a organização do trabalho sem considerar variáveis externas à mera execução “científica” das tarefas<sup>46</sup>. O que ocorreu, segundo Lodi (2003 [1971]), e com o que concordamos em grande medida, é que as técnicas de gestão incorporaram o saber sobre o elemento humano no trabalho para aprimorar o controle social dos

---

<sup>46</sup> Vale ressaltar que não há um acordo sobre a centralidade do trabalho na vida humana. Enriquez, por exemplo, discorda disso: “O trabalho não constitui a essência do homem, ainda que tenha se tornado, nos tempos modernos, o mais importante de seus atributos ou, pelo menos, um de seus atributos essenciais” (ENRIQUEZ, 2014, p. 171).

trabalhadores, e não para propiciar um equilíbrio de forças e um interjogo social mais justo nas relações entre capital e trabalho:

Foi também ilusório, para aqueles que acreditaram nas Relações Humanas, esperar que elas dariam o controle da situação para o operário. As conferências, a participação, as sessões de reclamação, as caixas de sugestões, a boa comunicação em duas vias, todas essas técnicas deram a impressão de uma comunicação para cima, quando na verdade eram formas de controle e dominação. O empregado foi melhor dominado porque passou a ser colonizado mentalmente. As novas técnicas são ideologias de sustentação da Administração (LODI, 2003 [1971], p. 71).

Nos parece evidente que, após o período de crescimento econômico que seguiu a destruição gigantesca ocorrida na Segunda Guerra Mundial, e no qual prevaleceram o modelo fordista de produção e as bases econômicas acordadas em Bretton Woods, adveio, com a crise econômica dos anos de 1970, com os choques do petróleo (e depois o choque de juros do FED) e um processo de estagflação e desemprego, um novo modelo de relações entre trabalho e capital, desarticulando-se o modelo que se estabeleceu no pós-guerra. Essa passagem histórica é fundamental, pois representou uma mudança nas formas de organizar o trabalho.

David Harvey (1992 [1989]) buscou compreender as alterações nos “processos de trabalho, hábitos de consumo, configurações geográficas e geopolíticas, poderes e práticas do Estado” (Ibid., p. 118) no final do século XX, com a superação do que ele se refere como modelo “fordista-keynesiano”. Este modelo teria se estendido de 1945 a 1973 e “teve como base um conjunto de práticas de controle de trabalho, tecnologias, hábitos de consumo e configurações de poder político econômico” (Ibid., p. 119). A partir de 1973, porém, esse modelo teria entrado em colapso, e um novo modelo nomeado “regime de acumulação flexível” teria se constituído:

O colapso desse sistema a partir de 1973 iniciou um período de rápida mudança, de fluidez e de incerteza. Não está claro se os novos sistemas de produção e de marketing, caracterizados por processos de trabalho e mercados mais flexíveis, de mobilidade geográfica e de rápidas mudanças práticas de consumo garantem ou não o título de um novo regime de aplicação nem se o renascimento do empreendimento e do neoconservadorismo, associado com a virada cultural para o pós-modernismo, garante ou não um novo modo de regulamentação (HARVEY, 1992 [1989], p. 119).

É preciso lembrar com Harvey que Ford foi além da implantação dos princípios da administração científica de Taylor, fazendo uma verdadeira reforma sociocultural, cuja base seria o poder corporativo, capaz de efetivamente influenciar a cultura:

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito de que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista (HARVEY, 1992 [1989], p. 121).

A instalação do fordismo no Pós-Segunda Guerra envolveu a articulação de atores como o Estado, que seguiu os preceitos keynesianos, as Corporações, que buscaram uma “lucratividade segura” (HARVEY, 1992 [1989], p. 125), e a adaptação dos trabalhadores aos novos modos de organização do trabalho, o que ocorria associado a um aumento da renda e do poder de consumo e uma desmobilização, ao menos no mundo ocidental, das associações mais radicais de trabalhadores. O Estado do Bem-Estar Social europeu e o fordismo nos EUA teriam, assim, contido o movimento trabalhista mais radical, o qual ameaçava a ordem capitalista, mediante um ajuste na distribuição da renda, seja via atuação estatal, seja via aumento dos salários e estabilidade no emprego. Certamente, houve diferenças entre o modelo adotado por cada país, mas um equilíbrio razoavelmente estável configurou-se no período de 1945 até 1973, quando Harvey marca a virada do fordismo-keynesianismo para a acumulação flexível, no contexto recessivo que se instala e que é agravado pelo primeiro choque do petróleo. Ele indica que no período que vai de 1965 a 1973 já se anunciavam as limitações do modelo fordista, que podiam ser resumidas na ideia de rigidez:

De modo mais geral, o período de 1965 a 1973 tornou cada vez mais evidente a incapacidade do fordismo e do keynesianismo de conter as contradições inerentes ao capitalismo. Na superfície, essas dificuldades podem ser melhor apreendidas por uma palavra: rigidez. Havia problemas com a rigidez dos investimentos de capital fixo de larga escala e de longo prazo em sistemas de produção em massa que impediam muita flexibilidade de planejamento e presumiam crescimento estável em mercados de consumo invariantes (Ibid., p. 135).

Em oposição ao modelo rígido do fordismo, a nova estruturação das relações produtivas entre as corporações, os Estados e os trabalhadores e suas organizações será marcada pela flexibilidade. As novidades tecnológicas<sup>47</sup> favoreceram esse processo ao diminuir as distâncias entre mercados produtores

---

<sup>47</sup> É importante marcar que a questão da técnica é fundamental, e que novas tecnologias possibilitam a implementação de novas estruturas organizacionais, mas jamais as determinam. O uso que se faz das novas tecnologias é ideologicamente orientado. A técnica-em-si não é um agente político. A técnica viva insere-se em um processo dialético no qual ela não é o único determinante.

e consumidores num contexto de crise econômica e aumento do desemprego, com fragilização dos sindicatos:

O mercado de trabalho passou por uma radical reestruturação. Diante da forte volatilidade do mercado, do aumento da competição e do estreitamento das margens de lucro, os patrões tiraram proveito do enfraquecimento do poder sindical e da grande quantidade de mão de obra excedente (desempregados ou subempregados) para impor regimes e contratos de trabalho mais flexíveis (Ibid., p. 143).

Parece-nos não haver dúvidas que, com a mudança para formas mais flexíveis de acumulação, um novo quadro regulamentatório foi instalado, tanto para a circulação financeira como para as relações trabalhistas. A mobilidade de plantas produtivas pelo globo terrestre em busca de mão-de-obra qualificada (*Offshoring*), porém barata, e as novas modalidades, mais instáveis, de vínculo empregatício, caracterizadas pela terceirização de serviços em escala cada vez maior (*Outsourcing*), e que seguem ampliando-se, marcam uma mudança radical no ambiente das relações trabalhistas, com crescente precarização do trabalho associada à crescente flexibilização dos arranjos de trabalho. Some-se a isso as novas tecnologias de gestão apoiadas no microcomputador e nos planos de metas quantitativas com avaliação individual da produção e/ou do desempenho. Sob regimes mais flexíveis e em um ambiente de mudanças tecnológicas constantes, o saber-fazer das atividades vive mudando, de modo que os trabalhadores sempre ameaçados pela defasagem de conhecimento, devem constantemente se reciclar e/ou aprender a utilizar novas tecnologias, sistemas etc. A identidade profissional estruturada sobre um conhecimento sólido numa área bem delimitada deixa de existir, especialmente no mundo corporativo. Além disso, as máquinas desestruturam o saber do artífice conforme exemplo comentado por Sennett (2012 [1998]). Na situação relatada por esse autor, a qual se passou numa padaria da cidade de Boston nos EUA, o saber do padeiro acerca da fabricação do pão, isto é, o ponto do pão, avaliado pela cor, pelo aroma, e também relacionado ao manejo da massa e do forno, foi sendo perdido com a introdução da eletrônica na padaria. Assim, todo um grupo de profissionais que tinha uma profunda identidade com um *savoir faire*, com as habilidades e regras de um ofício, que tinha mesmo orgulho do seu trabalho de padeiro, e que formava um grupo de trabalhadores específico dentro de um *métier* específico, foi substituído por trabalhadores que não entendiam nada da arte de fazer pão, mas que conseguiam apertar os botões certos das novas máquinas:

A panificação computadorizada mudou profundamente as atividades físicas de balé da padaria. Agora os padeiros não têm contato físico com os materiais ou as bisnagas

de pão, monitorando todo processo por ícones em telas que mostram, por exemplo, imagens da cor do pão, extraídas de dados sobre a temperatura e o tempo de cozimento dos fornos; poucos padeiros veem de fato as bisnagas que fazem. Suas telas de trabalho são organizadas da conhecida maneira do Windows. [...] O pão tornou-se uma representação numa tela.

Como consequência de trabalhar desta forma, os padeiros não sabem mais de fato como fazer o pão. [...] O trabalho não é mais legível para eles, no sentido de entender o que estão fazendo (SENNETT, 2012 [1998], p. 79-80).

O avanço das técnicas de produção e de gestão prosseguiu de modo a alienar o trabalhador ainda mais em relação ao processo produtivo e ao fruto de seu trabalho. Cada vez menos um artífice e cada vez mais um vendedor de sua força de trabalho e operador de processos técnicos abstratos, o trabalhador vai sendo mais e mais monitorado em relação ao cumprimento dos procedimentos operacionais, especialmente com os avanços tecnológicos, o que também restringe a possibilidade de criar e desenvolver *know-how*. Acrescente-se a isso que com a ressurgência do pensamento econômico liberal<sup>48</sup> – com Reagan nos EUA e Thatcher no Reino Unido –, que culminou na ideia de “Fim da História” (FUKUYAMA, 1989), advieram o Consenso de Washington e seus preceitos econômicos liberais, amplamente adotados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) como receituário na década de 1990 para os países com problemas fiscais, e os processos de transformação da gestão do serviço público para o modelo da empresa privada, o *New Public Management*. A adoção desse modelo em áreas típicas do serviço público, como a área judiciária, a da saúde e a da educação, tem ocasionado graves consequências tanto na qualidade dos serviços como para a saúde dos trabalhadores<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Que acaba extrapolando o campo econômico e torna-se uma nova ideologia: o Neoliberalismo.

<sup>49</sup> É importante frisar que, no âmbito do serviço público, ao menos idealmente, havia uma preocupação com a equidade de direito e com o acesso ao serviço e, logo, com a justiça social. Com a adoção do *New Public Management* e a extensão do modelo de gestão privada ao serviço público, o aspecto social do Estado, intimamente vinculado aos ideais da Revolução Francesa, especialmente a solidariedade, tende a desaparecer. Afinal, a gestão eficiente, científica e neoliberal, não reconhece a solidariedade como elemento da justiça social, mas sim o livre mercado associado ao mito da meritocracia. Sublinhe-se que o mercado não é algo natural, mas sim uma construção histórica a serviço de interesses de classe como demonstram Dardot & Laval (2016 [2009]). Se no seio de um modelo social que exclui milhões de pessoas, alguns exemplos valorosos de pessoas que, de origem socioeconômica humilde, conseguiram reinserir-se socialmente alcançando posições de destaque, são expostos como exemplos da justiça meritocrática, trata-se de embuste no qual se apresenta a exceção como a regra. Dizer que, uma vez que um indivíduo conseguiu ascender socialmente, o sistema é justo trata-se de uma racionalização que alivia nossa culpa ou de puro cinismo, mas é absolutamente falso e irrelevante do ponto de vista de uma análise ampla sobre as possibilidades de mobilidade social, já que a maior parte das pessoas nascidas nas camadas com menor renda (e logo menor acesso à educação e saúde) não consegue ascender socialmente, mesmo trabalhando muito, em jornadas penosas de trabalho.

Sublinhe-se que o discurso neoliberal insiste na baixa qualidade dos serviços oferecidos pelo Estado como forma de promover a captura desses serviços pela iniciativa privada, mostrada como mais eficiente. Certamente, a iniciativa privada somente interessa-se pelas atividades rentáveis, e os danos causados a milhares de trabalhadores nos processos de privatização fazem parte dos *ajustes naturais* do Mercado (as mãos (in)-visíveis atacam novamente) que, no longo prazo sem fim dos economistas, beneficiarão a todos. As tentativas de desmonte do Sistema Único de Saúde (SUS) e a implementação cada vez mais ampla do modelo dos “Planos de Saúde Privados” (com diversas categorias para os diferentes níveis econômicos da clientela) são a prova da captura de um serviço, que deveria ser público e de acesso universal (conforme a Constituição Federal de 1988), pelos agentes privados que cooptam os políticos, muitas vezes de forma ilegal. Certamente, tornar a saúde (as consultas, os remédios, as cirurgias e outros procedimentos, as internações etc.) uma mercadoria vai excluir ou precarizar ainda mais o acesso de milhões de pessoas<sup>50</sup>. Hospitais não são fábricas, tampouco são shopping-centers.

Segundo Antunes (2011), a década de 1980 marca a crise mais aguda sofrida pelos trabalhadores ao longo do século XX. O grande salto tecnológico vivenciado, visível, por exemplo, nos avanços da robótica e da microeletrônica, foram acompanhados por grandes mudanças na organização do trabalho, decorrentes da implementação do Toyotismo e de formas mais flexíveis de contratação e relação com os trabalhadores. Estas mudanças - que continuam em curso - repercutiram de forma impactante em diferentes aspectos do universo do trabalho com consequências danosas à saúde do trabalhador.

Como Harvey, Antunes (2011) aponta que se “o fordismo foi fundamentalmente a forma pela qual a indústria e o processo de trabalho consolidaram-se ao longo deste século [XX]” (ANTUNES, 2011, p. 24), surgiram, principalmente a partir da década de 1970, outros modelos de produção como o toyotismo e a acumulação flexível. Houve também, no norte da Itália, um processo conhecido como ‘Terceira Itália’, que Antunes aponta como: “uma nova forma produtiva que articula, de um lado, um significativo desenvolvimento tecnológico e de outro uma desconcentração produtiva baseada em empresas médias e pequenas”

---

<sup>50</sup> Se há problemas de corrupção no serviço público deve-se combater a corrupção e não desmantelar um serviço que atende milhões de pessoas como é o SUS em nome de um sistema de Saúde que só vai aumentar a desigualdade social e não será garantia de mais qualidade (exceto para a parte mais alta da pirâmide social). É notório que as reformas neoliberais favorecem os ricos em todos os setores da vida.

(Ibid., p. 25). Esse modelo extingue a produção em larga escala, possibilitando atendimentos localizados e mais segmentados do mercado.

Segundo esse pensador brasileiro, a crise do fordismo decorreu de seus excessos, os quais seriam supressores da criatividade dos trabalhadores. O toyotismo, todavia, não libertaria o trabalhador das constrições que embotam a sua capacidade criativa e sua autonomia: “o estranhamento próprio do toyotismo é aquele dado pelo ‘envolvimento cooptado’, que possibilita ao capital apropriar-se do saber e do fazer do trabalho” (Ibid., p. 40). Tampouco, as novas técnicas de gestão possibilitam maior criatividade dos trabalhadores ao estimularem que eles sejam “eles mesmos” no ambiente de trabalho. O que está em jogo são formas sutis de captura da subjetividade dos trabalhadores, por meio das quais o trabalhador vislumbra realizar-se pelo trabalho, e até ter felicidade no trabalho, quando de fato está alienando seu desejo ao ser capturado pela rede imaginária do discurso corporativo. A ideia central desse discurso é que é possível produzir sem sentir as dores do trabalhar, desenvolvendo-se por meio do trabalho, tornando-se resiliente (palavra da moda cujo significado remete a uma adesão absoluta ao discurso da empresa), mas tudo isso de uma forma exclusivamente comportamentalista, matematizada e alinhada aos preceitos de uma ciência positivista; por isso, o modelo de Psicologia que é convocado a orientar essa suposta ampliação da felicidade no ambiente de trabalho distancia-se de qualquer olhar sobre os conflitos inconscientes dos trabalhadores ou mesmo sobre a subjetividade:

Não surpreende que possamos notar, neste ponto também, o significativo aumento da presença de um psicólogo organizacional no local de trabalho; este profissional geralmente é formado em terapia cognitivo-comportamental, cujos métodos de intervenção impedem uma análise das pulsões e dos complexos inconscientes. Ao mesmo tempo, estes psicólogos mobilizam e perpetuam a noção de ‘trabalhador individual’, que pode ser re-educado com o objetivo de extrair o máximo da sua experiência (OWENS, 2010, p. 191. Tradução Livre).

Após comentar brevemente a passagem do fordismo para os modelos influenciados pelo toyotismo e pela especialização flexível, Antunes (2011) debruça-se sobre as “metamorfoses no mundo do trabalho”, as quais decorrem grandemente das mudanças na organização do trabalho associadas ao desenvolvimento de novas tecnologias na atualidade. Como consequências, o sociólogo aponta: “A desproletarização do trabalho industrial; a ampliação do assalariamento no setor de serviços; a expansão do trabalho parcial, temporário, subcontratado, ‘terceirizado’; a expansão do desemprego estrutural” (cf. ANTUNES, 2011, p. 47).

Assim, apesar de haver efetivamente uma redução da massa operária industrial nos países centrais, o que primordialmente vem ocorrendo é um “processo

de maior heterogeneização, fragmentação e complexificação da classe trabalhadora” (Ibid., p. 47). Essa complexificação conforma o que Antunes nomeia de “nova polissemia do trabalho” (Ibid., p. 104). Tudo isso implica uma “alteração qualitativa na forma de ser do trabalho” (Ibid., p. 52). Essa multiplicação das formas de organização do trabalho (ou das formas de ausência de sentido no trabalho) tem como consequência principal uma “precarização estrutural do trabalho em escala global” (Ibid., p. 103). Essa precarização decorre das novas formas de organização do trabalho, as quais estão associadas às mudanças na legislação trabalhista, que segue um padrão que vem sendo globalmente implementado, como se vê nas novas legislações sobre a terceirização, que têm sido postas em prática em diversos países, como no México, na França e no Brasil<sup>51</sup>.

Ao fato de que realmente ocorreu uma redução do operariado industrial é preciso acrescentar esses outros aspectos que contribuem, não para uma extinção do proletariado, ou “classe-que-vive-do-trabalho” como nomeia Antunes (2011), mas sim para uma diminuição do trabalho vivo e ampliação do trabalho morto, no qual o trabalhador deixa de ser um artífice que transforma diretamente objetos materiais, e torna-se um “supervisor e regulador do processo de produção”, expressão que Antunes encontra em Marx. Pensando-se a partir da distinção entre trabalho (*labour*) e obra (*work*) resgatada por Arendt (2014 [1958]), o que se tem é cada vez mais trabalho para suprir necessidades, associadas cada vez mais ao consumo imediato, com forte criação de demanda e um ciclo incessante de consumo seguido de descarte – inclusive do trabalhador que vai seguindo o fluxo dos contratos precários, terceirizações, reengenharias etc. Todo esse processo de transformação nas estruturas do trabalho engendra mais trabalho abstrato, pois os processos de trabalho raramente deixam ao trabalhador espaço para “obrar”, isto é, para colocar algo de sua singularidade no mundo por meio da confecção de um artefato útil e capaz de dar consistência ao mundo o qual habita. Pelo contrário, a essência do consumismo desenfreado é a falta de consistência real desses produtos que são figuras de um grande espetáculo, mas um espetáculo *fake*. Some-se a isso o esvaziamento da luta trabalhista decorrente dos novos métodos de gestão e

---

<sup>51</sup> Em alguns países como o Reino Unido e os EUA, a precarização avança ainda mais com o chamado trabalho sob acordo de “*just in time scheduling*”. A cada dia de trabalho, o empregado sabe se será ou não necessário na empresa, mas tem que estar disponível. Se ele for necessário, é chamado e vai ao trabalho, recebendo pagamento por aquele dia de trabalho, ou por algumas horas trabalhadas; de outro modo, se ele não for necessário na empresa naquele dia, então, ele é liberado sem direito a nada. Uma situação absurda, pois o trabalhador não sabe quanto ganhará, nem quais dias trabalhará ou não, tendo, porém, que estar disponível diariamente.

do predomínio do discurso neoliberal, os quais reforçam o individualismo e a desestruturação dos coletivos de trabalhadores. Neste contexto, a solidão em um trabalho sem sentido torna-se causa de sofrimento e adoecimento.

Outro aspecto da crise do trabalho na contemporaneidade é a dessindicalização. Podemos apontar não apenas a dessindicalização, mas a maior fragmentação social, com o desmantelamento dos grupos sociais ativos, como aponta Robert Putnan (1995) no seu ensaio “Bowling Alone”. Antunes também aponta a relação entre as metamorfoses no mundo do trabalho e a fragmentação da classe trabalhadora:

As metamorfoses em curso no mundo do trabalho afetaram a forma de ser da classe trabalhadora, tornando-a mais heterogênea, fragmentada e complexificada. Essas transformações afetaram também intensamente os organismos sindicais em escala mundial (ANTUNES, 2012, p. 63).

Apesar da influência japonesa derivada do modelo toyotista, que marcou uma flexibilização em relação ao modelo fordista, e também da existência do modelo flexível italiano, as ciências da gestão são, como vimos, eminentemente norte-americanas. É sob a ideologia neoliberal e o modelo científico positivista que o campo das ciências da gestão floresce. A racionalidade imposta ao processo de trabalho, buscando torná-lo uniforme, absolutamente mensurável e capaz de alcançar a chamada qualidade total, dificulta a presença do trabalhador como agente enunciativo de falas próprias e efetivador de ações singulares a serem compartilhadas num espaço coletivo de verdadeira intersubjetividade, com debates dialéticos e dialógicos sobre o trabalhar, em um determinado espaço por um grupo de trabalhadores. Essa uniformização absoluta dos processos de trabalho e das tarefas, sem um verdadeiro diálogo com os trabalhadores, esvazia o sentido do trabalho, que se torna mera ocupação em troca de salário, ou na linguagem marxiana: trabalho abstrato. Pior, trabalho abstrato maquiado como trabalho feliz – obviamente, sujeitos deprimem cada vez mais diante dessa insustentável falácia, até porque a realidade é marcada por exigências cada vez maiores de desempenho profissional, instaurando ritmos de trabalho cada vez mais acelerados.

Nesse contexto de enfraquecimento do laço social, com uma diminuição da articulação dos trabalhadores, seja por meio dos sindicatos e associações, seja a articulação pelo grupo de trabalho específico de uma seção ou de uma gerência. Um coletivo de trabalho, para formar-se, precisa efetivamente discutir o trabalho e conformar uma equipe que, para além da coordenação oficial pelos gestores, estabelece um modo de cooperação ancorado no desejo de trabalhar bem, mas também na solidariedade. Sob a égide da meritocracia e da avaliação individual de

desempenho, num mundo de laços sociais frágeis e instáveis, inclusive o vínculo trabalhista, a tendência é que os trabalhadores realmente sigam desagregados, favorecendo o império dos donos do capital, especialmente do capital financeiro, que não apenas desconhece o real do trabalhar, mas pouco se importa com a injustiça social, da qual é, em realidade, o principal causador na atualidade<sup>52</sup>.

Em termos epistemológicos, as ciências da gestão se pretendem neutras e científicas, o que é uma falácia. Nesse sentido, Gaulejac (2005), ao abordar os fundamentos da ideologia gerencialista, aponta que o pragmatismo com ares de neutralidade, o qual é apresentado como eixo dos modelos de gestão, é na verdade componente de uma ideologia que possui algumas bases, as quais se obscurecem por trás de noções como pragmatismo, eficiência e eficácia.

O modelo gerencialista segue a mesma lógica da investigação de fenômenos humanos complexos por meio de pesquisas quantitativas, as quais buscam simplesmente reproduzir o método científico experimental para investigar fenômenos que não são assimiláveis pela lógica binária, pela linearidade causal e por equações matemáticas; ou tampouco passíveis de controle experimental em laboratório<sup>53</sup>. O que se evidencia em muitas pesquisas é um reducionismo caracterizado pela construção de modelos abstratos que atendem ao comando da lógica financeira. **O princípio organizador da cultura deixa de ser político e passa a ser financeiro**, o que certamente corrompe a esfera política, a qual deixa de ser o campo para discussão dos assuntos da cidade, no qual diferentes grupos sustentam suas posições e ideias buscando-se um acordo, e torna-se uma extensão do mercado de trocas, no qual prevalece o mais forte, no caso, o mais rico. Deste modo, a esfera política rende-se aos grupos que comandam as finanças ou que possuem força financeira<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> A desigualdade social tem uma História e uma perpetuação e ampliação (ou eventualmente redução) que se inserem nesta História. As desigualdades existentes contemporaneamente não se iniciaram com a acumulação flexível e o pre-domínio das finanças na gestão dos negócios e do trabalhar, mas certamente vêm acentuando-se nos últimos 40 anos.

<sup>53</sup> O famoso experimento de Philip G. Zimbardo, simulando uma prisão na Universidade de Stanford, é um caso notório da impossibilidade de se realizar simulações controladas dos complexos contextos humanos.

<sup>54</sup> Certamente o “Mensalão” e os acontecimentos revelados pela Operação Lava-Jato atestam isso. É importante perceber, porém, que o fenômeno de captura da dimensão política pela dimensão financeira está presente em todos os países capitalistas, variando seu colorido em função das características histórico-culturais do país. Isso não quer dizer, por outro lado, que a atuação do Judiciário brasileiro a partir de 2013 seja isenta e neutra. Pelo contrário, o Judiciário, como parte da estrutura política, também é capturado por interesses financeiros, e principalmente de classe, tornando-se um dos grupos mais privilegiados da sociedade, compondo

Em relação ao predomínio de uma lógica da eficácia nos modelos de gestão, Gaulejac (2005) propõe a seguinte questão: o conhecimento é fruto da eficácia ou do sentido? Colocando de outro modo, a eficácia defendida pelos gestores é correspondente a um conhecimento sobre o trabalhar humano? E conhecer o trabalhar humano pode ser resumido à busca por eficácia? O que este autor aponta é que as ciências da gestão reduziram o ser humano e as relações sociais no trabalho a modelos esquemáticos que não incorporam o elemento humano, mas sim o reduzem a um recurso como outro qualquer, a ser tabelado numa planilha ou inserido no fluxo de um diagrama. Nesse sentido, indicando como a atitude experimental não se aplica às questões de gestão, Gaulejac aponta que “a gestão encontra no modelo experimental os fundamentos de uma cientificidade que lhe escapa” (Ibid, p. 75). O modelo gerencialista, portanto, sustenta-se em pés de barro, pois o modelo científico não dá conta da complexidade das relações sociais no trabalho. Por outro lado, esse modelo atende ao império da lógica financeira e sob essa égide, tem pés de ouro. Afinal, ele se sustenta em bases aceitas como científicas e serve ao seu senhor, o capital. Fazer o questionamento epistemológico dos modelos de gestão é de saída indagar-se o que é trabalhar e para que ou quem trabalhamos?

De forma resumida, podemos dizer que o que está em questão é a redução do trabalho à racionalidade instrumental, a qual poderia ser contemplada pela pesquisa científica positivista. O que escapa a esse desenho é toda relação humana com o trabalho, envolvido aí o sentido do trabalho, a simbologia, a comunicação, as relações de poder, a participação social e acrescentaríamos, a subjetividade, o inconsciente, os afetos e a força das pulsões. Para as ciências da gestão, o que interessa é a manobra eficaz e o alcance dos resultados e metas, o que vêm ocorrendo sob o preço de trabalhadores cada vez mais alienados e adoecidos. O elemento contextual, a Sociologia e a História, a Psicologia profunda, nada disso importa e, pelo contrário, disturba a aplicação eficaz das técnicas de gestão:

O método experimental é um método de investigação que, com uma preocupação de cientificidade, contribui para instrumentalizar aqueles que dele são objeto. Seu interesse é evidente nos registros da física, da química, das ciências naturais, ou ainda na medicina, quando se trata de testar um medicamento. Convém, então, medir precisamente o impacto de uma modificação sobre um sistema suficientemente identificado. Mas o método é pertinente apenas se certas condições estiverem reunidas: a identificação dos diferentes fatores causais no interior de um sistema finito, do qual se possa descrever com precisão todos os elementos e suas interações. É preciso poder aplicar a célebre fórmula dos físicos: ‘todas as coisas iguais de um outro ponto de vista’. Essa

---

uma elite muito específica entre os “donos do poder”.

condição raramente está presente no campo da atividade humana, particularmente nas empresas confrontadas com mudanças contínuas. No turbilhão da história, A nunca é igual a A. Estamos aqui diante de um paradoxo: a gestão é uma ciência que se pretende a-histórica, ao passo que assume a tarefa de apreender uma realidade social profundamente marcada pela história (GAULEJAC, 2005, p. 77).

Deste modo, repensar as técnicas de gestão a partir de um sujeito dividido e de uma perspectiva epistemológica crítica nos parece essencial. A negação da ideologia nos modelos de gestão predominantes, naturalizando uma perspectiva que é socioeconômica e historicamente construída, deve ser revista. Que pelo menos se reconheça que a gestão é prisioneira do dólar! E, conseqüentemente, que os trabalhadores não são reconhecidos pelo seu pensamento, conhecimento ou esforço de trabalho real, mas sim pelo retorno proporcionado sobre o capital investido, sem garantias de permanência no emprego mesmo quando seu desempenho alcança as metas propostas pela gerência. Além disso, é importante indagar a ideia de felicidade no trabalho – o que é esse movimento de buscar eliminar as dores e dificuldades do trabalho, transformando as angústias cada vez mais presentes no ambiente de trabalho em oportunidades de desenvolvimento e superação de desafios, de uma forma superficial, desconsiderando-se o ponto em que ser resiliente deixa de ser saudável e passa a ser adoecedor! E chamando de resistência à mudança o desejo legítimo por equilíbrio e estabilidade que muitos trabalhadores têm? Que desenvolvimento é este? É de fato algo para o trabalhador? Ou mera captura imaginária por uma via que se adequa ao patrocínio do prazer presente na cultura contemporânea? O discurso do capitalismo engole a todos, mas podemos tentar segurar a mordida desse crocodilo com um arco reflexivo. Não apenas os trabalhadores devem unir-se, mas devem unir-se sob uma perspectiva reflexiva crítica. Esse reposicionamento depende do reconhecimento de um outro sujeito, o sujeito descentrado e desejante que a Psicanálise tem feito emergir desde o trabalho seminal de Freud! E não há como repensar o trabalho sem discutir a estrutura político-social-econômica no seio da qual os trabalhadores realizam suas tarefas e, algumas vezes, quando apesar de tudo conseguem, suas obras.

O laço social que se estabelece por meio do trabalho atualmente, sob a égide do desempenho e da avaliação individual de desempenho, numa relação atravessada por planos de negócios, objetivos estratégicos e mapeamento de processos e perfis profissionais flexíveis, tudo isso parece excluir da organização do trabalho a singularidade e a causalidade subjetiva das escolhas pessoais bem como um verdadeiro convívio entre os trabalhadores, que fosse marcado pela intersubjetividade e pelo reconhecimento do saber-fazer dos co-

legas. Ao contrário, sob o véu da meritocracia, prevalecem o individualismo, a competitividade muitas vezes espúria e a diminuição da solidariedade. Nesse sentido, o que aparece como “bem realizado” do ponto de vista da produtividade pode ter um custo elevadíssimo em termos da economia do corpo de um sujeito, em termos de sua saúde.

Deste modo, após nos posicionarmos epistemologicamente e propormos uma breve descrição do trabalhar na contemporaneidade, vamos retornar às obras freudianas nas quais o pai da Psicanálise reflete sobre a formação das comunidades humanas e sobre a estrutura profunda da Cultura. Este retorno a Freud, porém, será marcado por um diálogo com o campo da Psicodinâmica do Trabalho, por meio principalmente da obra de Christophe Dejours, de modo que possamos atualizar a crítica freudiana a partir dos achados clínicos e construtos teóricos inaugurados por esse pensador francês. Esperamos ampliar a compreensão sobre o trabalhar na contemporaneidade e apresentar derivas possíveis, de forma que repensar o trabalhar possa ser também um repensar a pólis e a democracia na contemporaneidade.

# 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 afetividade<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 amor<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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 psicopáticos<sup>3</sup>. 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:

---

<sup>3</sup> 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, espíões 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-fetichê 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 arte<sup>4</sup>, é rapidamente reabsorvido por uma nova promessa de consumo, um novo produto

---

<sup>4</sup> 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 identidade<sup>5</sup>. 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 neoliberal<sup>6</sup>, 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

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Ao longo da escritura da Tese que engendrou este livro, uma nova Lei de Terceirização (Lei N° 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 gestonárias, 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.<sup>7</sup>

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 História<sup>8</sup>. 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

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 trabalho<sup>9</sup>, 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 necessidades<sup>10</sup> 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

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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 solidários<sup>11</sup> 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

---

<sup>11</sup> “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])<sup>12</sup>, 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 conseqüentemente 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

---

<sup>12</sup> 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, arbitrarias, que ameaçam de maneira radical os valores de meritocracia sobre os quais se fundam nossas sociedades democráticas” (2014 [2013], p. 9).

um movimento desejanste 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 sociais<sup>13</sup>. 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 arquimediano<sup>14</sup> 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

---

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 recalçamento 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 humanos<sup>15</sup>, 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-

---

<sup>15</sup> 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 psicose neuroses. 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.<sup>16</sup> 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 conseqüente 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

---

<sup>16</sup> 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 ética<sup>17</sup> 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

---

<sup>17</sup> 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”<sup>18</sup>. 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

---

<sup>18</sup> 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 incerteza<sup>19</sup>. 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 subsergente (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

---

<sup>19</sup> 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 despreendimento 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. Afirma, 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 hábitos<sup>20</sup>;
- 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

---

<sup>20</sup> 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, quando 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 grupo<sup>21</sup>.

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

---

<sup>21</sup> 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 recalde 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 desprezioso 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 encerrado<sup>22</sup>, 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).

---

<sup>22</sup> 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!<sup>23</sup>

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

---

<sup>23</sup> 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, conseqüentemente, 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 trabalho<sup>24</sup>. 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

---

<sup>24</sup> 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 ideação 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 a 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 ética<sup>25</sup>, o que insere um elemento paradoxal na análise.

Apesar de Dejours contrapor a atividade deontica ao elemento pulsional, ele afirma que a atividade deontica “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 deontica 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.

---

<sup>25</sup> 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 de *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 esotomização 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 amoroso<sup>26</sup>, porém, essas linhas fronteiriças entre o eu e o outro podem nublar-se 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 corporal<sup>27</sup>. 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

---

<sup>26</sup> Ou mais precisamente no apaixonamento e em estados semelhantes.

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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

---

<sup>28</sup> 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 recorreremos 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 borda 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 desestruturante 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 amansem 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.<sup>29</sup>

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

---

<sup>29</sup> 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,<sup>30</sup> 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 transparente<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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 libido<sup>32</sup> 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

---

<sup>32</sup> 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 mental<sup>33</sup>, 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).

---

<sup>33</sup> 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 sobresalentes’, 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 Cultura<sup>34</sup>. 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).

---

<sup>34</sup> 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-polimorfas 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 plasmariam” 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 poética<sup>35</sup>.

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 des fusão 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 des fusão 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 des fusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal – o seu ditatorial ‘farás’ (FREUD, 1976[1923], p. 71).

---

<sup>35</sup> 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 realidade<sup>36</sup>.

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 recalçado), por meio de um objeto socialmente valorizado, eliminaria o conflito e desfaria a necessidade do sujeito erguer defesas psíquicas.

<sup>36</sup> 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).<sup>37</sup>

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 significante 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

---

<sup>37</sup> 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 significativa 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 cruzeza.

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:

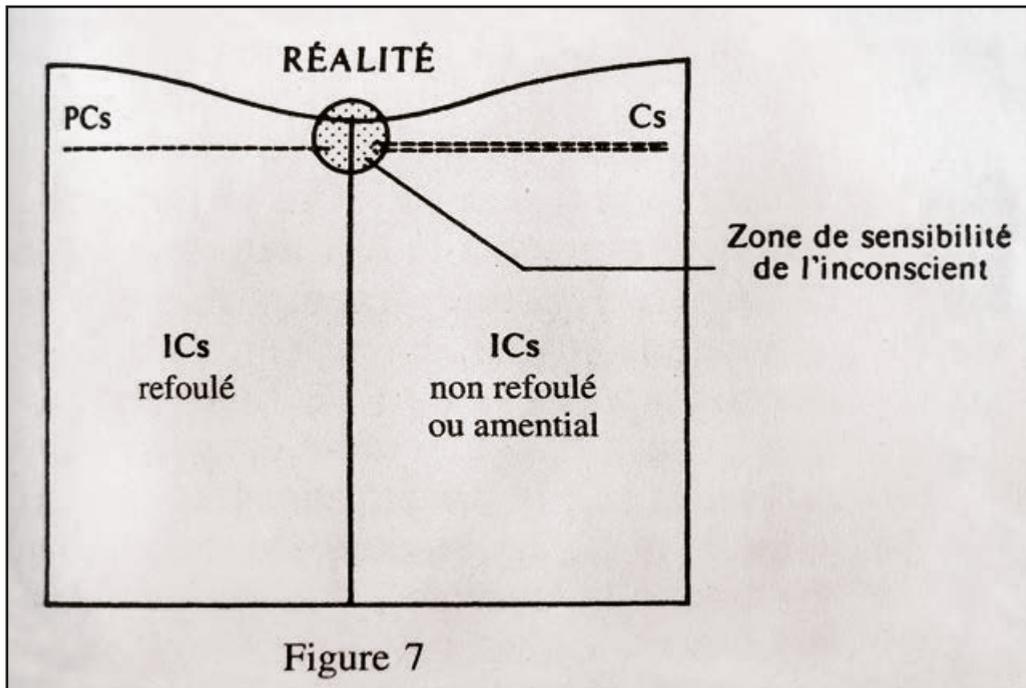
Freud insiste, ao longo de seus escritos metapsicológicos, acerca do poder mutativo do trabalho psíquico, o que encontramos nos usos da noção de *Arbeit* (*Traumarbeit, Trauerarbeit, Durcharbeiten, Kulturarbeit* [...]). A análise teórica da noção de *Arbeit* dentro da teorização psicanalítica nos conduz 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 amencial<sup>38</sup>, 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 viver<sup>39</sup>, sem que de fato ele seja capaz de refletir sobre o que está afirmando

<sup>38</sup> 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).

<sup>39</sup> 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 amencial<sup>40</sup>, 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 eu<sup>41</sup>, 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

---

<sup>40</sup> 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).

<sup>41</sup> 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 mensagem<sup>42</sup> 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.

---

<sup>42</sup> 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 morte<sup>43</sup>. 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 morte<sup>44</sup>. A questão paradoxal que surge é: como aquilo que se inscreve como

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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 outro<sup>45</sup> 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

---

<sup>45</sup> 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 perlaboração 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 atrozés” (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 quantitativa<sup>46</sup>, 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

---

<sup>46</sup> 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 verdade<sup>47</sup>, 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

---

<sup>47</sup> 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 rio<sup>48</sup>. 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-velação<sup>49</sup>, 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 tornara popular e provavelmente permanecera restrita a um círculo estreito em torno da pessoa do rei” (FREUD, 1934-1939, p. 37).

<sup>48</sup> Segundo Freud, é muito improvável que esse rio fosse o Nilo.

<sup>49</sup> 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 simbólica<sup>50</sup>.

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 neogípcios 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

<sup>50</sup> 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, retraza 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 redespertar 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.



# A PSICODINÂMICA DO TRABALHO PULSÃO E TRABALHO

### 3.1 A LOUCURA DO TRABALHO: AS ORIGENS DA PSICODINÂMICA DO TRABALHO

A obra *A Loucura do Trabalho* foi originalmente publicada na França em 1980 com o título de *Travail: Usure Mentale*, e teve, em 1987, a primeira versão editada no Brasil. Trata-se da primeira obra de peso acerca do trabalhar escrita pelo psicanalista Christophe Dejours, após o início de suas pesquisas com trabalhadores na década de 1970. A questão central do livro, segundo a prefaciadora da edição brasileira, Leda Leal Ferreira, é: “como fazem os trabalhadores para resistir aos ataques ao seu funcionamento psíquico provocados pelo seu trabalho? O que fazem para não ficarem loucos?” (apud DEJOURS, 1992 [1980], p. 9). Na Introdução do livro, o autor afirma: “Nós procuraremos divulgar aquilo que, no afrontamento do homem com sua tarefa, põe em perigo a sua vida mental” (DEJOURS, 1992, p. 11). Ao mencionar a Psicanálise, afirma, de saída, uma possível dificuldade para que se faça uma análise das relações de trabalho a partir dela:

O campo da psicanálise é centrado sobre a vida de relação e, mais precisamente, sobre a vida a dois, ou, no máximo, a três. Assim, a psicanálise é imprópria para dar conta das relações de trabalho, na medida em que estas são regidas por regras que não se deixam reduzir ao jogo das relações chamadas ‘objetais’ (DEJOURS, 1992 [1980], p. 12).

O que Dejours indica aqui é que as relações de trabalho não se reduzem às relações objetais essenciais. Ele marca, com isso, uma diferença, no intuito de estudar o coletivo de trabalhadores em um determinado contexto de trabalho e organizacional, em relação ao modelo oriundo da clínica da Psicanálise, pensado a partir do “romance familiar”, apesar de Freud ter, como vimos, elaborado uma teoria da Cultura e do laço social. Dejours sublinha ainda que a Psicanálise e a Psicossociologia buscam, ao se aproximar dos grupos, encontrar nestes “as características postas em evidência pela análise dual” (DEJOURS, 1992 [1980], p. 12). Em *Psicologia das Massas...* Freud (1921) afirmara que os grupos organizados teriam características semelhantes às de um indivíduo, chegando, eventualmente, a um nível complexo de estruturação.

Em sua pesquisa clínica, Dejours (1992 [1980]) busca iluminar as vivências específicas dos trabalhadores e não necessariamente encontrar um denominador comum acerca de uma vivência específica, como a vivência operária: “desejamos fazer com que apareçam vivências diferenciadas e irreduzíveis umas às outras” (p. 12). Se a Psicanálise, em que pesem seus aspectos estruturalistas, jamais reduz, em sua análise, a complexidade do indivíduo e de sua singularidade por meio de uma mera aplicação direta de seus conceitos – como ocorreria na metáfora do divã de Procusto –, Dejours também busca as características próprias de cada grupo de trabalhadores na relação com o trabalho específico que realizam sob uma determinada organização do trabalho. Isto não o impediu, porém, de construir uma teoria a qual nomeou de Psicodinâmica do trabalho nos anos de 1990, após abandonar a perspectiva da Psicopatologia do Trabalho<sup>1</sup>.

Para alcançar seus objetivos de pesquisa, o psicanalista francês assumiu a postura metodológica de deixar de lado as análises objetivas: “todos os sentimentos experimentados, que escapam à observação chamada de ‘objetiva’, terão prioridade” (DEJOURS, 1992 [1980], p. 12). Trata-se de escutar a vivência, os afetos, os medos, as alegrias, e apreender os efeitos do discurso daqueles trabalhadores, e não de simplesmente eleger arbitrariamente um grupo de variáveis e quantificá-las a partir de uma hipótese elaborada *ad hoc*. Trata-se, assim, de escutar os trabalhadores e compreender à luz da Psicanálise, mas não apenas desta, o seu discurso e a sua vivência ao trabalhar. Trata-se ainda de, a cada grupo de trabalhadores escutado, compreender a dinâmica daquele coletivo específico de trabalhadores no enfrentamento de suas tarefas de trabalho.

---

<sup>1</sup> A passagem da Psicopatologia do Trabalho para a Psicodinâmica do Trabalho representa uma mudança fundamental na evolução do pensamento de Christophe Dejours. Em vez de buscar relações de causalidade entre um ofício e uma psicopatologia, a Psicodinâmica do Trabalho busca compreender por que meios os trabalhadores não adoecem, apesar de todas as constrictões impostas pela moderna organização do trabalho. Trata-se de indagar a “normalidade psíquica” no trabalho.

Dejours (1992) retrança então a história da saúde dos trabalhadores na França desde a luta pela redução da jornada de trabalho no século XIX (cf. 1992, p. 17), evidenciando as dificuldades e a morosidade no avanço da legislação trabalhista e no (re)conhecimento dos efeitos do trabalho sobre o trabalhador: “o subdesenvolvimento prolongado da psicopatologia do trabalho se explica, antes de mais nada, por fenômenos de ordem histórica” (Ibid., p. 13). O movimento da luta trabalhista é lento, visto que marcado por um embate clássico e notório entre os detentores do capital e os trabalhadores. Assim, essa lentidão no desenvolvimento da psicopatologia do trabalho insere-se na forma lenta de avanço social das questões trabalhistas, que são marcadas por um conflito de interesses<sup>2</sup>. As conquistas e o reconhecimento gradativo de diferentes aspectos e direitos no campo do trabalho seguiram um curso histórico demorado, influenciado por forças sociais profundas e por interesses monetários e ideológicos de cada classe envolvida.

O surgimento do taylorismo-fordismo, nas primeiras décadas do século XX, com a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual e uma fragmentação das atividades produtivas, com uma conseqüente perda ou redução da relação do trabalhador com a finalidade de seu trabalho, especialmente pela divisão processual do trabalho, marcada por tempos e movimentos ritmados e mecânicos, tendendo ao automatismo e à alienação, faz com que “o corpo seja fragilizado pela privação de seu protetor natural que é o aparelho mental” (Ibid., p. 19). A impossibilidade de subjetivar a sua vivência ao trabalhar priva o trabalhador de uma busca de sentido no trabalho. Funcionando como uma máquina, que obviamente não é, o animal humano torna-se mais suscetível ao adoecimento, especialmente de ordem psicossomática. A restrição do pensar e a aceleração dos movimentos e ações no trabalho têm um impacto profundo na sociedade contemporânea, marcada pela adição ao consumo e pela busca de performance (quantitativa) nos mais variados campos da vida (no trabalho, no lazer, nos espaços públicos e na vida íntima também).

É importante ressaltar que Marcuse (2015 [1964]) afirma peremptoriamente que a racionalidade técnica se transformou em racionalidade política, de forma que os modos de organização técnica do trabalho tornaram-se a base de uma

---

<sup>2</sup> Para compreender-se a visão dejouriana do trabalho, é essencial ter em mente a dimensão do conflito entre capital e trabalho. Análises que busquem harmonizar a relação entre patrões e empregados pela via da negação do conflito entre estes estão, por definição, fora do campo da Psicodinâmica do trabalho. Um bom diálogo entre patrões e empregados não significa que a dimensão conflituosa tenha sido eliminada, mas sim que as diferenças estão sendo elaboradas e traduzidas em bons acordos de trabalho, tanto para patrões como para empregados. Atualmente, porém, existe uma aliança forte entre o Estado e o Mercado, de modo que os trabalhadores assalariados vêm perdendo a capacidade de negociação e, por conseqüência, direitos históricos.

nova racionalidade política, alicerçando-a<sup>3</sup>. Dejours (2012c) afirma, por sua vez, que a organização do trabalho foi o *locus* primeiro de implementação da governabilidade neoliberal, espécie de laboratório onde foram desenvolvidas as formas de produção, com ênfase no desempenho individual e na competição, e de controle social sob a ideologia neoliberal.

Dejours (1992 [1980]), percebendo os impactos da organização do trabalho sobre a saúde mental dos trabalhadores, vincula diretamente a forma de organização do trabalho e o sofrimento psíquico do trabalhador<sup>4</sup>. Segundo ele, a vida mental do trabalhador é dominada pela organização do trabalho – e seus desejos e sua subjetividade são ocultados, relegados a uma clandestinidade, na medida em que prevalece um posicionamento heterônomo ao indivíduo na relação com suas tarefas. Essa relação do trabalhador com seu trabalho passa a ser totalmente prescrita pelos manuais e regulamentos, deixando pouca ou nenhuma liberdade para um agir criativo ou para um agir que seja, em algum grau, marcado pela expressão singular de cada indivíduo. O trabalhador sob um regime taylorista-fordista, sob uma organização burocrática ou ainda sob as modernas engenharias da qualidade total não apenas tem sua subjetividade esmagada<sup>5</sup>, como perde sua relação criativa com o objeto a ser produzido. Ocorre, portanto, uma estereotipia do comportamento dos trabalhadores para atender à organização do trabalho:

---

<sup>3</sup> Ao postular uma sociedade unidimensional, na qual o pensamento dialético e a construção histórico-social teriam sido superados pela instrumentalidade e pela eficiência técnica, Marcuse (2015 [1964]) aponta para um mundo onde o conhecimento e a ética foram separados, pois o social foi reduzido ao econômico, a ciência ao tecnológico e as finalidades sociais ao aumento da produção e do consumo, tudo sob a égide de um pensamento pós-ideológico e a-histórico, um pensamento supostamente neutro. De fato, o pensamento estritamente operacional nega a história, pois esta insere a complexidade das forças sociais profundas na análise dos acontecimentos. A eficácia prescinde de análises históricas, bastam metas quantitativas e equações e/ou processos tecnicamente definidos para alcançá-las. Certamente, uma pessoa sensível ao seu ambiente sabe que esse processo de implantação do predomínio da técnica trouxe ganhos de produtividade, mas também muitas perdas e problemas sociais e psicológicos, inclusive um apagamento subjetivo e uma incapacidade de pensar eticamente.

<sup>4</sup> Se a forma que o adoecimento psíquico assume depende da singularidade de cada trabalhador, o sofrimento no trabalho depende mais da forma da organização do trabalho. Deste modo, o sofrimento no trabalho sob uma determinada organização pode ser generalizado num determinado grupo de trabalhadores, porém, a forma como cada um desses trabalhadores eventualmente adoecerá será consequência da estrutura psíquica de cada um. Como veremos adiante, o principal interesse da Psicodinâmica do Trabalho serão as estratégias adotadas pelos trabalhadores, individualmente ou em grupo, para que não adoçam.

<sup>5</sup> Como genialmente mostrou Kafka, no que diz respeito aos espaços burocráticos, em obras como *O Processo* e *O Castelo*.

## Comportamento Autônomo —————&gt; Comportamento Estereotipado

O tratamento dos indivíduos como sujeitos exclusivamente racionais e maximizadores da utilidade, capazes de agir de forma totalmente objetivada e mecânica, exclui o desejo e a singularidade do trabalhador e o limita na sua relação com o objeto de seu trabalho. O bloqueio dessa relação do sujeito com a organização do trabalho, escravizando-o a um modo de existir e de produzir é, na maior parte dos casos, danoso para a sua saúde, pois é caracterizado por um (des)encontro entre o estilo pulsional do sujeito – que configura seu agir expressivo – e as exigências que a organização do trabalho faz ao seu corpo. Mas, não é apenas um desencontro no que diz respeito à economia pulsional, é também um desencontro entre a história do sujeito e o sentido (não) encontrado no trabalho. **A hipótese de Dejours é que diante das condições e constrictões às quais é submetido pela organização do trabalho, o indivíduo recorre a mecanismos de defesa, os quais acabam tendo, em muitos coletivos de trabalho, uma incidência e eficácia coletivas.** Afinal, apesar da singularidade dos sujeitos inseridos em uma determinada organização do trabalho, os trabalhadores formam grupos que, unindo-se ou atuando de forma comum, podem suportar melhor as constrictões relacionadas ao trabalho que executam. Nesse sentido, o principal objeto de análise de Dejours são as estratégias de defesa adotadas por coletivos de trabalhadores e não as defesas individuais, estruturantes de um determinado sujeito. São estas estratégias de defesa que permitem aos trabalhadores não adoecerem, mantendo um equilíbrio psíquico dinâmico, oscilante, mas com algum grau de estabilidade, e seguirem trabalhando.

Diante daquilo que foi nomeado no século XIX de “miséria operária” e que se caracterizava basicamente por jornadas de trabalho variando de 12 até 16 horas de duração, uso do trabalho infantil, salários muito baixos, péssimas condições de habitação do operariado, subalimentação, falta de higiene, enfim, uma condição de vida atroz, Dejours (1992) aponta que surgem três movimentos propondo uma atuação sobre essas circunstâncias: o Higienismo; o movimento das Ciências Morais e Políticas; e o movimento dos grandes alienistas (como Esquirol e Pinel, por exemplo). Esses movimentos respondem às anomalias detectadas, buscando disciplinar os corpos<sup>6</sup> a partir do estabelecimento de parâme-

---

<sup>6</sup> Sobre esse tema ver, por exemplo, o estudo de Jurandir Freire Costa (2004) acerca dos efeitos do Higienismo sobre a intimidade da família brasileira, no século XIX, intitulado *Ordem Médica e Norma Familiar*. Interessantes também em relação a essa temática os trabalhos de M. Foucault sobre a constituição do poder disciplinador dos corpos, por exemplo, em *Vigiar e Punir* (1987 [1975]).

tros científicos para tal e garantindo ou buscando algum grau de controle social baseado na ideia de norma-(lidade). Deste modo, apesar de apresentarem uma preocupação com os trabalhadores, a direção desses movimentos é conservadora em relação às estruturas sociais existentes, pois em última instância trata-se de produzir um discurso que racionalize, justifique e controle essa miséria operária, amenizando-a, mas sem alterar a base estrutural desigual que a sustenta.

Surge, porém, outro movimento que “vai ganhar corpo na solidariedade operária, nos movimentos de luta e no desenvolvimento de uma ideologia operária revolucionária” cujo principal objetivo era a “redução da jornada de trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 16-17). Nesse contexto, o Estado é chamado a atuar como árbitro nas relações entre o Capital e o Trabalho, e inicia-se um processo, sempre longo e árduo, de aprovação das primeiras leis trabalhistas. O Direito Trabalhista surge como uma via de relação do trabalhador com o empresário, inserindo o Estado como terceiro nessa relação. É notório que o Estado, em diversos momentos históricos, captura a rede sindical para controlar o movimento trabalhista, concedendo ampliações no direito trabalhista de forma controlada; ou, contrariamente, alia-se aos interesses de empresários e proprietários restringindo os direitos trabalhistas. A captura dos sindicatos ocorreu no Brasil, por exemplo, durante a Era Vargas<sup>7</sup>, quando houve uma ampliação negociada dos direitos do trabalhador. Em termos gerais, o período fordista foi caracterizado por essa aliança entre os sindicatos e os patrões, principalmente nos períodos de crescimento econômico. O conflito entre Capital e Trabalho era, deste modo, arrefecido por políticas apaziguadoras, as quais, todavia, não eliminavam esse conflito, mas sim o administravam.

No período após a Primeira Guerra Mundial, ocorre, com a introdução da lógica taylorista-fordista, uma completa separação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Dejours enfatiza que o sistema taylorista “neutraliza a atividade mental” (Ibid., p. 19). Sem poder contar com seu protetor natural que é o aparelho mental, o corpo sofre e adocece. Assim, a organização racional do trabalho, com a fragmentação das atividades, o esquadrinhamento dos tempos e movimentos do trabalhador e a perda de sentido decorrente da fragilização da relação do trabalhador com o produto final de seu trabalho, restringe a possibilidade de elaboração psíquica e de construção de sentido pelos trabalhadores.

---

<sup>7</sup> O que veremos, contudo, é que Dejours, juntamente com outros autores como Ricardo Antunes e Roberto Heloani aponta a partir da década de 1980, não apenas mudanças na organização do trabalho, mas também retrocessos na legislação trabalhista, o mais visível desses retrocessos sendo a questão da terceirização que cria sofrimentos de diferentes ordens, o mais notório deles a fragilização dos laços trabalhistas e da relação do trabalhador com a empresa.

Recorrendo ao vocabulário marxista, o que ocorreu foi a transição do trabalho concreto para o trabalho abstrato, ou seja, o trabalho deixava de ser uma atividade que faz sentido, na qual o trabalhador conhece o produto por ele realizado bem como sua utilidade social, e tornava-se mera troca de tempo trabalhado por salário, perdendo sua relação com a utilidade social e tornando-se abstrato<sup>8</sup>, ou seja, sem tangibilidade. Podemos indicar que com a quantificação cada vez maior dos objetivos do trabalho na contemporaneidade, o mundo das metas superou definitivamente o mundo da utilidade e do valor daquilo que é produzido no trabalho, dado o grau de burocracia, fragmentação e automatização das atividades laborativas. Não importa o que você faz<sup>9</sup>, importa alcançar a meta e “passar” na auditoria e na avaliação de desempenho, recebendo como contrapartida o salário e eventuais bônus por produtividade.

Dejours indica, como outro momento histórico central de transição na organização do trabalho, o ano de 1968, pois após esse ano, e com as lutas que nele foram iniciadas, renovadas ou relançadas, teria ocorrido um questionamento do taylorismo e da administração científica do trabalho dele corolário:

[...] se 1968 aparece como uma data representativa na história da relação saúde-trabalho, é primeiramente em razão do desencadeamento verbal ocorrido durante os acontecimentos de maio de 1968. No centro do discurso de maio de 1968 encontramos a luta contra a sociedade de consumo e contra a *alienação*. Milhares de cartazes, é preciso lembrar, exprimiam este tema nos muros da capital [Paris]. Simultaneamente, o trabalho foi reconhecido como causa principal da alienação, inclusive pelos estudantes (DEJOURS, 1992, p. 24).

Nesse contexto de libertação da palavra, Dejours enfatiza que as questões das relações entre os trabalhadores e a organização do trabalho não podem ser abordadas sob um viés exclusivamente quantitativo, que exclui os sujeitos falantes – os quais sentem e pensam – do processo de compreensão de sua realidade:

---

<sup>8</sup> O termo trabalho abstrato não tem relação com um tipo de trabalho intelectual (que se passaria no plano das abstrações). Trabalho abstrato é o trabalho que não permite ao trabalhador reconhecer o produto útil de seu esforço. Isso decorre da fragmentação da produção. O trabalho perde concretude e sentido tornando-se um esforço vazio de sentido em relação ao que está sendo produzido. Esse esforço intangível torna-se mero meio de sobrevivência: troco meu tempo e esforço por um salário, mas não vejo/compreendo o resultado concreto daquilo que faço.

<sup>9</sup> E muitas vezes não importa também como faz – trapaceando, não cumprindo todo procedimento, não respeitando todas as normas –, seja porque a meta não é exequível no prazo definido, seja pela competição com os pares por uma melhor posição no *ranking*, seja porque o espírito do vale tudo se instalou naquele ambiente. Ou, no outro extremo, para fazer pequenos ajustes o trabalhador deve cumprir rituais burocráticos complexos nos quais se perde a visão do que se está de fato resolvendo.

Testes, pesquisas, questionários abertos ou fechados, estatísticas, números e quantificações devem ser abandonados por não serem capazes de dar conta do processo. A partir de então se confrontam, sem intermediário, a vontade e o desejo dos trabalhadores e o comando do patrão, concretizado pela organização do trabalho (DEJOURS, 1992, p. 25).

Diferentemente de outras perspectivas que analisam o trabalho por um viés behaviorista e marcado por análises quantitativas e baseadas em índices comportamentais<sup>10</sup>, Dejours almeja “explicar o campo não-comportamental”, ou seja, trata-se para ele de observar aquilo que a ciência da organização do trabalho, ao impor uma série de atos e formas de fazer, sob um ritmo pré-determinado, suprime ou exclui de seu campo de análise e de atuação. Na medida em que o animal humano não é exclusivamente racional, como se costuma aludir nas teorias de administração baseadas na noção de utilidade e na noção de *homo economicus*<sup>11</sup>, chegando-se fartamente ao cinismo e à “razão cínica”<sup>12</sup> que o suporta, trata-se de evidenciar como a organização do trabalho pode empobrecer a vida subjetiva dos trabalhadores ao restringir a sua autonomia e o seu conhecimento na sua relação com os objetos produzidos e com o próprio processo produtivo. Dejours, em suas pesquisas, interroga como ocorre esse processo de anulação da subjetividade na relação dos indivíduos com a organização do trabalho, ou seja, com o próprio produto de seu trabalho. Segundo ele:

A anulação [do comportamento livre] é muda e invisível. Para conhecê-la, é preciso ir à sua procura. Projeto temerário, talvez, descobrir o sofrimento operário, não somente desconhecido fora da fábrica, mas também mal conhecido pelos próprios operários, ocupados que estão em seus esforços para garantir a produção (DEJOURS, 1992, p. 26).

---

<sup>10</sup> Sabemos que nenhuma análise é totalmente quantitativa e toda ordenação obedece a critérios ideológicos, políticos e/ou sociais, porém, na ordem positivista se sustenta, ainda, a verdade das quantidades como índices de uma cientificidade neutra, o que é algo cínico ou simplório; afinal, todo pesquisador tem intenções, conscientes e inconscientes, e está inserido num contexto social cujos valores e objetivos sociais orientam a forma das pesquisas científicas e as próprias correlações estatísticas realizadas.

<sup>11</sup> A noção de *homo economicus* pode ser muito útil para análises microeconômicas, porém, para análises complexas que incluem a subjetividade humana, cuja lógica de funcionamento não é sempre a da maximização da utilidade, que envolve outra ordem econômica (psíquica) que não a do Mercado, essa noção perde completamente a sua razão de ser. Reduzir as ações humanas a uma maximização monetária da utilidade é algo extremamente problemático. Na realidade, a redução do campo social ao campo econômico é um dos maiores problemas do pensamento contemporâneo.

<sup>12</sup> Para aprofundar o debate sobre a razão cínica pode-se buscar a obra *Crítica da Razão Cínica* de Peter Sloterdijk.

Lutando pela sua sobrevivência e muitas vezes esmagados por uma organização do trabalho que os aliena de sua relação com a utilidade daquilo que fazem, os trabalhadores precisam desenvolver estratégias de sobrevivência, **para seguir trabalhando**. A essas estratégias, Dejours, recorrendo à ideia freudiana de Defesa (*Abwehr*), vai nomear estratégias de defesa. Seu conceito, porém, será diferente daquele descrito por Freud ao tratar das psiconeuroses.<sup>13</sup>

## 3.2 – AS ESTRATÉGIAS DEFENSIVAS

### 3.2.1 – OS MECANISMOS DE DEFESA EM FREUD: BREVES CONSIDERAÇÕES

Uma das primeiras referências freudianas ao termo defesa (do alemão *Abwehr*) está no Prefácio à primeira edição dos *Estudos sobre a Histeria*. Freud então afirma que “a sexualidade parece desempenhar um papel fundamental na patogênese da histeria, como fonte de traumas psíquicos e como motivação para a ‘defesa’ – isto é, para que essas ideias ligadas à sexualidade sejam recalçadas da consciência” (FREUD, 1987 [1893-1895], p. 35). No período de escritura da *Comunicação Preliminar* de 1893, incorporada como introdução teórica dos *Estudos sobre a Histeria*, o termo defesa ainda não aparece no texto freudiano, mas a palavra recalçado (*verdrängt*) aparece com um sentido semelhante: uma ideia intolerável para o pensamento consciente é afastada para fora da consciência, num processo de defesa do psiquismo para não ter de lidar com o conflito gerado por essa ideia intolerável.

No processo de defesa, não apenas a ideia incompatível com a consciência é recalçada, mas os afetos relacionados a essa ideia são estrangulados e, uma vez desassociados da ideia recalçada, estes afetos terão um novo destino, que poderá ser no âmbito do psiquismo (o afeto investe uma outra ideia presente no psiquismo) ou do corpo (o afeto atinge algum órgão ou função do corpo). Nesse período

---

<sup>13</sup> Em realidade, após conversar diretamente com Christophe Dejours sobre esse tema, ficou evidente que os mecanismos de defesa utilizados pelos trabalhadores são do campo da *Verleugnung*, ou seja, do campo do desmentido, mecanismo que Freud (1927) desenvolveu ao estudar o fetichismo e que implica num desmentido da realidade, no caso específico do fetichista, o desmentido da castração materna. No caso dos trabalhadores da construção civil ocorreria, por exemplo, o desmentido dos riscos à vida existentes no trabalho. O reforço dos símbolos viris e da virilidade atuariam como forma de desmentir a ameaça à vida existente neste trabalho, a ponto de os trabalhadores deixarem de usar equipamentos de proteção. Como o fetiche desmentiria a castração materna, o culto da virilidade desmentiria os perigos constantes à integridade dos trabalhadores da construção civil.

inicial, a terapia (pré)-psicanalítica (seus primórdios) consistia na recordação da ideia intolerável (e da situação relacionada) seguida da ab-reação dos afetos a ela vinculados, caracterizando um processo de catarse. Freud afirma claramente que “a lembrança sem afeto quase invariavelmente não produz nenhum resultado” (FREUD, 1893-1895, p. 44). Nesse sentido, a fala (livre-associação)<sup>14</sup> em análise levaria à recordação do trauma psíquico ou da situação causadora e/ou relacionada a uma ideia intolerável para a consciência e posterior catarse, com a liberação dos afetos estrangulados. A cura pela fala teria como objetivo levar o paciente a recordar a situação traumática na qual ocorrera a defesa e, em seguida, ab-reagir os afetos anteriormente estrangulados e assim “limpando a chaminé”, como colocou uma paciente de Freud.

A noção de defesa, portanto, estaria diretamente ligada à expulsão da consciência de uma lembrança, relacionada a um desejo proibido (ideia intolerável) ou no mínimo incômodo ao sujeito. É bom lembrar, porém, que nessa fase da teorização, as histerias estavam divididas em histerias hipnoides, teorizadas a partir da visão de Breuer acerca da existência de estados hipnoides nos quais os pacientes apresentariam uma redução da consciência; e em histerias de retenção, nas quais se trataria meramente de uma falta de reação diante de uma situação mobilizadora para o sujeito, com a conseqüente retenção dos afetos (ausência de reação e de descarga), os quais precisariam ser ab-reagidos na terapia.

Na parte IV dos *Estudos sobre a Histeria*, intitulada “A Psicoterapia da Histeria”, Freud menciona o termo defesa e define de forma mais clara as características das representações patogênicas, as quais seriam alvo de uma ação de defesa pelo eu do paciente. Essas representações “eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de autocensura e de dor psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado” (Ibid., p. 264). O eu defender-se-ia, portanto, de uma representação incompatível com os valores do sujeito, num processo de censura. Esse recalçamento da representação intolerável configuraria um esquecimento, mas como afirmou Freud, “o ‘não saber’ do paciente histérico seria, de fato, um ‘não querer saber’” (Ibid., p. 265). Por sua vez, o quantum de afeto associado a esta ideia recalçada seria separado dela e, no caso dos sintomas histéricos, “seria utilizado para uma inervação somática” (Ibid., p. 277). Freud então nomeia essa modalidade de neurose como Histeria de Defesa, diferenciando-as das Histerias de Retenção e das Histerias Hipnoides.

---

<sup>14</sup> Antes de desenvolver o método da livre-associação e escuta-flutuante, Freud trabalhou com a hipnose e com a indução da lembrança pelo método de pressão sobre a testa do paciente. Tanto a hipnose como a pressão na testa foram abandonadas por Freud.

No artigo intitulado “As Neuropsicoses de Defesa”, redigido na mesma época em que preparava suas contribuições aos *Estudos sobre a Histeria*, Freud não apenas caracteriza a Histeria de Defesa, diferenciando-a das outras formas de Histeria, mas também aponta o mecanismo da neurose obsessiva, bem como esboça a diferença desses quadros neuróticos para um quadro psicótico. O psicanalista conclui que o fator característico da Histeria “não é a divisão da consciência, mas a *capacidade de conversão*” (FREUD, 1894, p. 57). Uma complacência ou submissão somática existente no indivíduo histérico (como sinalizou Freud (1910b) em “A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão”) facilitaria a transformação do afeto desassociado da ideia intolerável em um sintoma somático.

No caso das obsessões, diferentemente, “o afeto fica obrigado a permanecer na esfera psíquica” (FREUD, 1894, p. 58). Deste modo, o afeto é separado da representação intolerável, que pode emergir à consciência, porém enfraquecida e sem potencial associativo. Uma vez liberado, o afeto “liga-se a outras representações que não são incompatíveis em si mesmas, e, graças a essa ‘falsa ligação’, tais representações se transformam em representações obsessivas” (FREUD, 1894, p. 59). Freud afirma ainda que, em todos os casos analisados por ele, a natureza da representação intolerável era de cunho sexual. Em seguida, afirma que a *escolha* pela neurose obsessiva é menos vantajosa para o sujeito:

O eu leva muito menos vantagem escolhendo a transposição do afeto como método de defesa do que escolhendo a conversão histérica da excitação psíquica em inervação somática. O afeto de que o eu sofre permanece como antes, inalterado e não diminuído, com a única diferença de que a representação incompatível é abafada e isolada da memória. As representações recalçadas, como no outro caso [da histeria], formam o núcleo de um segundo grupo psíquico (FREUD, 1994 [1894], p. 61).

Tanto na Histeria como na Neurose Obsessiva o que está em jogo é, portanto, o destino do afeto vinculado a uma ideia intolerável para a consciência e que foi recalçada. Um processo de censura faz com que o eu recalque a ideia intolerável e a dissocie de seu afeto. Enquanto a ideia recalçada vai formar outro grupo psíquico, o qual viria a ser o núcleo do inconsciente na primeira tópica freudiana, o afeto poderia seguir três cursos distintos: vincular-se a uma ideia inócua ao eu, que se tornaria uma ideia obsessiva; investir o corpo, causando os sintomas histéricos; ou ainda ficar solto no aparelho psíquico, sem vincular-se a uma ideia, gerando angústia. No caso das obsessões, Freud em seguida, no texto “Obsessões e Fobias”, aponta que não apenas o sujeito pode substituir a representação intolerável por uma representação inócua à consciência, mas também “por

atos ou impulsos que serviram originalmente como medidas de alívio ou como procedimentos protetores” (FREUD, 1895 [1894], p. 82). Estamos, nestes casos, diante dos rituais obsessivos cuja origem Freud então apontava.

Enquanto na Histeria e na Neurose Obsessiva o processo de defesa torna a ideia intolerável inócua por meio do esvaziamento afetivo, num outro processo de defesa “muito mais poderosa e bem-sucedida, o eu rejeita a representação incompatível juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido” (FREUD, 1894, p. 64). Nesses casos, Freud indica que o sujeito vivencia uma psicose, que ele caracteriza como “confusão alucinatória”. Freud ainda distingue as fobias, vinculando-as ao quadro que caracterizaria como neuroses de angústia, nos quais não havia uma representação intolerável, mas sim um quantum de energia sexual livre no aparelho psíquico exigindo descarga.

Em 1896, Freud deixa claro que o adoecimento neurótico era causado “pelo fracasso da defesa” (FREUD, 1896, p. 169), que levaria a um retorno do recalçado e ao surgimento de “formações de compromisso entre as representações recalçadas [incompatíveis/intoleráveis] e as recaladoras” (FREUD, 1896, p. 170). O essencial para nossa reflexão sobre o que viriam a ser os mecanismos de defesa do eu é que, na teorização inicial de Freud, a defesa é um processo por meio do qual o sujeito afasta da consciência representações incompatíveis, criando-se um grupo separado de ideias inconscientes no psiquismo e liberando uma quota de afeto cuja destinação determinará o tipo de neurose. Fatores como as primeiras experiências sexuais da vida infantil já são identificados por Freud como centrais na etiologia das neuroses; mesmo que, nesse período, a teorização psicanalítica ainda estivesse em suas primícias, fica evidente o papel da defesa, que junto com o recalçamento comporia o que Freud veio a nomear de “pedra angular da psicanálise” (FREUD, 1914, p. 26) no seu artigo sobre a História do Movimento Psicanalítico.

Bem adiante na construção do edifício psicanalítico, em *Além do Princípio do Prazer*, ao especular sobre a formação do aparelho psíquico, Freud retoma a questão da relação entre a percepção e a consciência indicando que os órgãos dos sentidos seriam como tentáculos (cf. 1920, p. 43), por meio dos quais a consciência, sempre efêmera, se formaria e se atualizaria em relação ao ambiente externo. Esses tentáculos possibilitariam o reconhecimento de ameaças à integridade do indivíduo, de modo que este pudesse fugir ou evitar o perigo externo de outra forma. O trauma seria justamente o evento que rompe de forma abrupta a “pele” do organismo, fazendo chegar uma grande carga energética ao psiquismo. Esta

carga energética, porém, não é passível de ligação por meio de representações disponíveis para o sujeito – dito de outro modo, devido a intensidade do evento traumático, o sujeito não teria recursos simbólicos para assimilar o “golpe”.

Desde o *Projeto* de 1895, existe uma indicação de que o organismo vivo lida diferentemente com estímulos internos e estímulos externos (por isso, na categorização dos neurônios, Freud fez a diferenciação entre os neurônios *psi nuclear* e *psi pallium*); enquanto em relação aos primeiros estímulos a fuga seria impossível, em relação aos estímulos externos ela seria a melhor resposta quando ameaçadores à integridade do indivíduo. Em casos específicos como o da dor, porém, o registro na memória do objeto causador da dor criaria, para com este objeto externo, uma relação semelhante à relação com um estímulo interno, engendrando a possibilidade de defesas psíquicas. Nesse sentido, um objeto externo receberia um tratamento semelhante ao concedido a um estímulo interno, assim, em vez de fugir do objeto, o psiquismo seria capaz de aplicar uma defesa subjetiva para reduzir a angústia em face do perigo. Obviamente, negar a existência de um perigo real pode ter consequências diferentes de negar a existência de um impulso sexual ou agressivo oriundo do interior do sujeito. O que ocorre é que em muitos casos a fuga do estímulo causador da dor ou do sofrimento não é possível, como por exemplo, para os trabalhadores que exercem sua atividade laborativa em ambientes perigosos, com risco de acidente etc. Nesses casos, aplicar uma defesa psíquica a um estímulo externo pode ser uma saída para os trabalhadores, de modo a seguirem trabalhando sem serem perturbados pelos riscos de sua atividade. É importante ressaltar, porém, que a defesa empregada pelos trabalhadores, de acordo com a Psicodinâmica do trabalho, será diferente da defesa empregada no caso das psiconeuroses descritas por Freud, aproximando-se do mecanismo do desmentido (*Verleugnung*), teorizado por Freud (1927) a partir de suas reflexões sobre o fetichismo.

Se no caso de perigos externos a melhor opção é a fuga, como lidar com um perigo<sup>15</sup> que diariamente nos ameaça porque é inerente à atividade laborativa? Nesse caso, a fuga é impossível, especialmente se o sujeito não tem como buscar outro trabalho – muitas vezes esse processo de busca é demorado, e a maior parte das pessoas depende de seu salário para manter-se viva –, então, é preciso conviver com o perigo ou mudar de profissão, o que raramente é um processo simples. Como veremos a seguir, os mecanismos de defesa propostos

---

<sup>15</sup> Este perigo pode ser bem concreto no caso de atividades com risco mecânico, mas pode ser um perigo de ordem subjetiva, ligado às relações no trabalho, à tensão dos prazos, à angústia de não saber se vai conseguir entregar o que o chefe ou cliente demandam.

por Christophe Dejours no campo da Psicodinâmica do Trabalho relacionam-se a perigos e circunstâncias vinculadas diretamente ao trabalho (e/ou sua forma de organização, relações etc.) do sujeito, e que não podem ser completamente afastados. As estratégias de defesa identificadas por Dejours ao longo de suas pesquisas são formas encontradas para os sujeitos seguirem trabalhando e mantendo um equilíbrio psíquico que é, porém, parte de uma complexa psicodinâmica relacionada ao trabalho. Se o desmentido (*Verleugnung*) é a base da maior parte das defesas identificadas por Dejours, é preciso registrar que o desmentido incide sobre traços da realidade e não sobre impulsos internos dos sujeitos e seus representantes psíquicos. Assim, uma modalidade de negação (*Verneinung*) continua sendo a defesa primordial no campo da Psicodinâmica do Trabalho, mas numa modalidade que incide sobre a realidade do trabalhar e não sobre desejos inconscientes conflitantes com os imperativos morais e/ou comportamentais do eu. A defesa no sentido dejouriano é aquilo que o psiquismo do indivíduo ou do coletivo de trabalhadores efetua sobre a percepção da realidade para que se possa continuar trabalhando. No caso das estratégias de defesas coletivas, um discurso comum é erguido por um grupo de trabalhadores para desmentir algum elemento incômodo ou ameaçador presente na realidade de trabalho desse grupo. Como numa neurose, as estratégias de defesa dos trabalhadores são o melhor acordo possível com a realidade para o sujeito seguir em frente na vida, mas isso não significa que a adoção dessas estratégias seja positiva, mas apenas que elas possibilitam a continuidade do trabalhar, podendo ser cobrado um preço alto à saúde dos trabalhadores com o passar do tempo.

### 3.2.2 OS SISTEMAS DEFENSIVOS NA PSICODINÂMICA DO TRABALHO

Dejours (1992) inicia o estudo das estratégias defensivas pela parcela da população que ele denomina de subproletariado: “a fração da população que ocupa as favelas ou os cortiços, geralmente jogados na periferia das grandes cidades” (Ibid., p. 27). O sofrimento nesse segmento populacional é, conforme Dejours, “maciço e evidente”.

O psicanalista descreve então o que identificou como “Ideologia da Vergonha” (DEJOURS, 1992). Essa ideologia teria duas características principais: o silêncio sobre o corpo e, conseqüentemente, sobre a doença; e, a origem desse silêncio seria a vergonha em razão de estar doente e não poder trabalhar. Negar a doença e seguir trabalhando seria uma tentativa de controlar a angústia gerada pelas conseqüências de não poder trabalhar na vida destes indivíduos. Com base na

“Ideologia da Vergonha”, a qual identificou no subproletariado, Dejours propõe algumas características gerais de uma ideologia<sup>16</sup> defensiva:

- tem por finalidade mascarar/ocultar uma grave angústia;
- é específica de um grupo;
- não atua em face de conflitos intrapsíquicos, mas diante de perigos reais;
- deve sua eficácia ao grupo. Aquele que não se insere acaba sendo excluído;
- ela deve ser dotada de coerência;
- é vital, pois substitui os mecanismos de defesa individuais<sup>17</sup> (cf. DEJOURS, 1992, p. 35 e ss).

Ao analisar a organização científica do trabalho tal como proposta por Taylor, Dejours indica que a uniformização e segmentação dos gestos e dos tempos faz com que o operário perca o espaço da “inventividade fundamental que autoriza cada operário a adaptar intuitivamente a organização de seu trabalho às necessidades de seu organismo e às suas aptidões fisiológicas” (DEJOURS, 1992, p. 38).

Além disso, a uniformização e a segmentação do processo de trabalho isolam os operários, os quais perdem o senso de uma obra coletiva, construída por um conjunto de trabalhadores. Sozinho, cada trabalhador precisa encontrar um mecanismo de defesa individual, e esse aspecto inviabiliza o soerguimento de defesas coletivas. A organização científica do trabalho conduz também a uma fragmentação do grupo dos trabalhadores, enfraquecendo-o diante da gerência, dos empresários, do capital.

O sentido do trabalho também se esvai porque não há uma relação do trabalhador com os objetos produzidos, e essa ausência de sentido certamente colabora para uma deterioração da identidade pessoal. Como sentir-se produtivo sem ter uma visão de sua própria participação na produção de um bem ou serviço? Como sentir-se autor ou criador de algo se os processos e regras de trabalho são impostos sem que haja espaço para o sujeito aflorar com suas possibilidades de

---

<sup>16</sup> A ideologia defensiva seria a consolidação, num determinado grupo social, de uma estratégia coletiva de defesa a ponto de essa ideologia tornar-se parte do discurso normal desse grupo social, sem nenhum grau de possibilidade de questionamento tal a sua reificação.

<sup>17</sup> Podemos pensar que numa sociedade hiperindividualista como a nossa, as defesas coletivas podem estar se esfacelando em alguns contextos e sendo substituídas pela banalização da injustiça social e pelo que Lipovetsky (2005 [1992]) chama de “ética indolor”. Numa contradição lógica, o Individualismo estaria transformando-se na principal defesa coletiva em face das dificuldades reais do mundo do trabalho. Isso é evidente na dificuldade de se aglutinar os trabalhadores numa luta comum por direitos. Cada um está ocupado demais com seus projetos individuais.

produção? Como inserir a sua diferença em um sistema que organiza os detalhes e segmenta os processos? Como perceber-se fazendo algo socialmente útil se não consegue enxergar a finalidade de seu trabalho? Dejours mostra como é maléfica à saúde do trabalhador a organização taylorista do trabalho: **“O que parece correto do ponto de vista da produtividade é falso do ponto de vista da economia do corpo. Pois o operário é efetivamente o mais indicado para saber o que é compatível com sua saúde”** (DEJOURS, 1992, p. 42, grifo do autor).

Ao decompor o sofrimento do trabalhador, Dejours (1992) indica dois componentes centrais: a insatisfação e a ansiedade. O psicanalista extrai isso diretamente da fala dos operários que expressam sentimentos como: “a vergonha de ser robotizado”, “a falta de significação”, “a frustração narcísica”, “o sentimento de inutilidade” e resume de forma bastante expressiva a intensidade desse sofrimento:

O operário da linha de produção como o escriturário de um serviço de contabilidade muitas vezes não conhece a própria significação de seu trabalho em relação ao conjunto da atividade da empresa [...] **sua tarefa não tem significação humana**, não significa nada para a família, nem para os amigos, nem para o grupo social e nem para o quadro de um ideal social, altruísta, humanista ou político [...] elevam-se as queixas de desqualificação [...]. **A vivência depressiva condensa de alguma maneira os sentimentos de indignidade, de inutilidade e de desqualificação, ampliando-os.** Esta depressão é dominada pelo cansaço (DEJOURS, 1992, p. 49, grifo do autor).

O que ocorre é um esvaziamento do desejo mais íntimo na relação com os objetos do trabalho. Diante disso, o sentido do trabalhar atrela-se exclusivamente à necessidade, à sobrevivência, ao recebimento do salário e, acrescentamos, à capacidade de consumo. A dimensão afetiva na relação com o trabalho, bem como a possibilidade de realização pessoal por meio da produção de algo útil e valorizado, esvai-se. O trabalho resume-se a um conjunto de horas executando uma tarefa qualquer para receber um valor financeiro por cada período trabalhado – o que é a essência da definição de trabalho abstrato em Marx (*O Capital* – Vol. I – Parte Primeira – A Mercadoria)<sup>18</sup>. Nesse ponto, Dejours (1992) lança a questão do conteúdo significativo do trabalho, o qual ele desmembra esquematicamente em dois componentes: o conteúdo significativo do trabalho em relação ao sujeito, e o conteúdo significativo do trabalho em relação ao objeto.

---

<sup>18</sup> “Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles corporificados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato.” (MARX, 2014 [1873], p. 60).

No caso da significação do trabalho em relação ao sujeito, trata-se da significação da tarefa acabada em relação a uma profissão, ou seja, aquilo que o trabalhador faz enquadra-se no espaço de suas expectativas? Possui relação com a sua qualificação e suas aspirações? O cargo que ocupa ou função que exerce faz sentido para ele em face daquilo que sabe e pode fazer? O estatuto social de seu trabalho, o qual decorre da atividade realizada e do cargo ocupado, são condizentes com sua profissão?<sup>19</sup>

Já a significação do trabalho em relação ao objeto insere uma dimensão histórica na relação do trabalhador com seu trabalho. Dejours aponta uma dialética com o objeto que demanda uma simbolização deste, a qual só pode ocorrer no fluxo da vida daquele trabalhador. “A significação em relação ao Objeto põe em questão a vida passada e presente do sujeito, sua vida íntima e sua história pessoal. De maneira que, para cada trabalhador, esta dialética do Objeto é específica e única” (DEJOURS, 1992, p. 50). Se um trabalhador da área de saúde se encontra trabalhando, por contingências da vida, com especificação e fiscalização de contratos, certamente haverá uma distância muito grande entre o objeto que faz sentido para ele, e o objeto com o qual trabalha de fato. Essa distância certamente pode ser fonte de angústia, pois coloca em xeque o próprio sujeito, tanto na dimensão das identificações que constituem o seu eu como na dimensão simbólica de construção do seu desejo profissional e de sua identidade profissional. Esse trabalhador, porém, pode na sua relação com esse trabalho ressignificá-lo por meio de um processo dialético e transformar a perspectiva em relação ao novo objeto, desenvolvendo novas formas de expressão e de ação. Por outro lado, ele pode adoecer diante de uma constrição que o força a ser quem ele não é, nem jamais quis ser.

---

<sup>19</sup> É interessante que, com as exigências de polivalência ao trabalhador, a ideia de desvio de função está saindo de cena. Evidentemente, é uma forma de justificar que os empregados não trabalhem com aquilo que escolheram trabalhar, e que, muitas vezes, nomeia o seu cargo no plano de cargos de uma organização (Administrador, Enfermeiro, Psicólogo, Assistente Social, Economista, Técnico de operação etc.). Então, profissionais especializados como Assistentes Sociais e Engenheiros tornam-se fiscais de contrato, burocratas, analistas de RH, analistas de logística etc. e deixam de ter um trabalho que se coadune com sua identidade profissional. O que falta perceber, e Dejours nos aponta, é o impacto disso sobre a identidade dessas pessoas. “O que você vai ser quando crescer?” é uma pergunta central no complexo identificatório que ajuda a forjar o eu de uma pessoa. O fato do eu de um indivíduo estar em movimento, não quer dizer que a polivalência profissional não tenha impactos subjetivos e possa eventualmente causar muito sofrimento, especialmente para aqueles profissionais mais identificados com a profissão/trabalho que escolheram.

O que Dejours aponta, contudo, é que, quanto mais rígida for a organização do trabalho e menor a margem de manobra para que o trabalhador ressignifique a atividade produtiva, de modo a que minimamente faça sentido para ele, maior será a insatisfação. “O sofrimento começa quando a relação homem-organização do trabalho está bloqueada” (DEJOURS, 1992, p. 52).

Além do sofrimento decorrente da ausência ou quase ausência de conteúdo significativo do trabalho, Dejours aponta que há outra fonte de sofrimento para o trabalhador que é resultante da “inadequação da relação do indivíduo com o conteúdo ergonômico do trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 53):

A insatisfação resultante de uma inadaptação do conteúdo ergonômico do trabalho ao homem está na origem não só de numerosos sofrimentos somáticos de determinismo físico direto, mas também de outras doenças do corpo mediatizadas por algo que atinge o aparelho mental (DEJOURS, 1992, p. 53).

Baseando-se no trabalho de Wisner (1978), Dejours busca compreender os fundamentos da Ergonomia e resume as etapas de uma intervenção ergonômica: análise do posto de trabalho; reconhecimento e classificação das exigências daquele posto de trabalho; sugestões de modificações do posto; discussão dos custos dessas mudanças junto ao nível hierárquico decisor; adoção de um compromisso acerca das mudanças necessárias; e um balanço da intervenção ergonômica.

O psicanalista francês (1992 [1980]) problematiza então a forma como é feito o balanço da intervenção ergonômica, o qual costuma ficar restrito a uma análise comparativa de “critérios de ambiente, e eventualmente a critérios de fisiologia ou de produtividade” (DEJOURS, 1992, p. 53). O que Dejours sublinha é que as melhorias de caráter objetivo geram sim um alívio para o trabalhador. A duração desse alívio, entretanto, é curta na medida em que a estrutura da organização do trabalho permaneceu a mesma: “a intervenção ergonômica não atinge a situação de trabalho em profundidade, pois ela permanece aquém da organização do trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 56). A nova cadeira mais confortável, a mudança de algum equipamento, o ajuste da temperatura, da iluminação etc. dificilmente interferem na estrutura simbólica da relação afetiva com o trabalho e com os pares.

O que fica patente é que, salvo uma intervenção ergonômica de concepção, e não uma intervenção ergonômica de correção, ou seja, uma intervenção que de fato modifique a estrutura da organização daquele coletivo de trabalhadores, a ergonomia não atinge aquilo que se relaciona com a subjetividade do trabalhador e, conseqüentemente, não modifica a relação com o conteúdo significativo do trabalho, trazendo apenas alívios imediatos ligados a questões

físicas, químicas, objetivas. A relação do trabalhador com o significado de seu trabalho não é alterada pela intervenção ergonômica de correção<sup>20</sup>.

O sofrimento decorrente da falta de sentido do trabalho ou de desencontros profundos entre as expectativas do trabalhador e o real do seu trabalho insere-se predominantemente no registro simbólico, podendo ser mais ou menos influenciado pelo registro do imaginário. É evidente que a relação do trabalhador com seu trabalho tem uma relação com a realidade concreta do ambiente de trabalho, porém, não apenas com essa concretude-em-si, mas também com os significados que essa realidade, no encontro singular de cada trabalhador com o real da tarefa, pode despertar de angústia, de sofrimento, de dificuldade.

Dejours (1992 [1980]) cita, como exemplo de desencontro entre a estrutura de personalidade do trabalhador e o conteúdo ergonômico do trabalho, o caso de um chefe de almoxarifado que, ao buscar uma ascensão social, tornando-se vendedor de seguros, sofreu um surto psicótico. Ao ser pressionado pela mulher a buscar uma profissão mais respeitável, o homem que, além de cumprir sua função de supervisão no almoxarifado, gostava de “colocar a mão na massa” no dia a dia de trabalho, passou, com a mudança de emprego, a trabalhar sentado em uma mesa de escritório lendo documentos. No novo trabalho, o desempenho do homem era fraco, e ele se sentia cada vez mais esgotado, apesar da pilha de documentos em sua mesa seguir crescendo. Buscando um alívio, ele, que fora jogador de futebol, torna-se presidente do clube municipal de futebol, atividade que lhe proporciona um alívio ao demandar mais ação. Ele acaba, porém, sucumbindo à fadiga e tem uma descompensação psiquiátrica provocada por hipoglicemia. Dejours conclui que:

Se tratava de uma descompensação sob a forma de síndrome confusional ocorrida num sujeito que apresentava uma neurose de comportamento. Como é o caso com esse tipo de sujeito, as atividades psicomotoras, esportivas ou trabalhos de forte carga física são as únicas defesas verdadeiramente funcionais para assegurar o equilíbrio (DEJOURS, 1992, p. 58).

A partir desse exemplo, Dejours faz uma distinção entre a carga de trabalho física ou psicossensomotora e a carga de trabalho psíquica. Se a primeira se articula a um conteúdo ergonômico, isto é, às exigências concretas da tarefa, a segunda é o esforço do sujeito para se adaptar a uma tarefa que não se ajusta bem a sua estrutura de personalidade. Para este psicanalista, é justamente nesse trabalho

---

<sup>20</sup> Certamente essas correções são fundamentais, pois uma enorme lista de doenças relacionadas ao trabalho pode ser evitada por meio delas. Não se trata, portanto, de retirar o valor delas, mas de apontar elementos outros que escapam a esse tipo de intervenção.

psíquico para suportar psicologicamente a tarefa que reside a base estruturante que possibilita realizar o trabalho, espécie de trabalho psíquico (pensado a partir do *Arbeit* freudiano) para conseguir trabalhar e produzir (campo da *poiesis*).

No exemplo citado, diante de um trabalho de escritório que lhe provocava angústia por não se ajustar às necessidades motoras do seu corpo, o trabalhador buscou compensar isso realizando outra atividade desgastante fora do horário de trabalho. Esse movimento culminou numa crise psiquiátrica detonada por um quadro de hipoglicemia. Assim, Dejours afirma que “o primeiro ponto de impacto quando ocorre uma inadequação do conteúdo ergonômico da tarefa às aptidões e necessidades do trabalhador é o corpo e não o aparelho mental” (DEJOURS, 1992, p. 61).

Trata-se, assim, de evidenciar que existe na relação do trabalhador com seu trabalho uma economia psicossomática que envolve a estrutura psíquica do sujeito, sua história, sua formação pessoal e expectativas, as necessidades do seu corpo decorrentes da formação erótica deste corpo na infância e na juventude, o significado do trabalho e o da relação com a tarefa atual, e a resultante desse encontro que culmina no conteúdo significativo do trabalho e na dimensão da carga psíquica do trabalho. **Quanto maior o desencontro entre a estrutura psíquica do indivíduo, suas expectativas profissionais e a realidade de seu trabalho, mais ameaçada estará a sua economia psíquica e, conseqüentemente, a sua saúde.** O primeiro objeto impactado por um desequilíbrio nessas relações é o corpo e, por isso, Dejours vai enfatizar que se trata, na relação do trabalhador com seu trabalho, antes de mais nada, de uma economia psicossomática.

No capítulo intitulado “Trabalho e Medo”, Dejours (1992) diferencia medo de angústia. Esta é definida como resultante de um conflito intrapsíquico entre dois impulsos inconciliáveis para o eu do sujeito. Segundo o psicanalista francês, “a investigação da angústia só deve ser realizada pela psicanálise” (Ibid., p. 63), ou seja, pela clínica do sujeito. Em seguida, abordando o medo, Dejours sublinha que “o medo está presente em todos os tipos de ocupações profissionais, inclusive nas tarefas repetitivas e nos trabalhos de escritório” (Ibid., p. 63). Aponta, para além da existência do medo decorrente do risco real, exterior e inerente ao tipo de trabalho, a existência de um medo decorrente do *risco residual*, aquele que não é totalmente eliminado pela organização do trabalho e fica a cargo do trabalhador lidar com ele, e também a existência de um *risco suposto*, que tem como fonte uma ansiedade específica diante de acidentes que confirmam o risco real, e que é assumido individualmente. Os riscos, sejam de acidentes, de erros processuais, de perda de prazos etc. podem assumir uma face suposta (baseada

em casos anteriores) e/ou uma face residual (apesar de cumprir todos os procedimentos, algo pode escapar e ainda gera risco).

Diante da existência desses riscos, Dejours indaga: quais são os impactos da existência de riscos sobre o psiquismo dos trabalhadores? O sofrimento psíquico não emerge apenas em situações de sobrecarga de trabalho ou quando há muita estimulação psicossensorial. Essa tensão nervosa, caracterizada por um estado de ansiedade ou de medo, também está presente no contexto regular de trabalho, emergindo no cotidiano sem que ocorram fatos extraordinários. Pesquisando trabalhadores da indústria petroquímica, Dejours percebeu que a tensão nervosa está sempre presente, mesmo quando a carga de trabalho está normal:

Raramente constata-se um estado de sofrimento resultante de uma sobrecarga de trabalho ou de uma carga psicossensório-motora muito elevada. Ao contrário, muito frequentemente – e este não é o aspecto menos paradoxal das pesquisas – os trabalhadores não hesitam em esclarecer que, definitivamente, estão pouco ocupados por suas atribuições e longe de serem sobrecarregados. Há tempo suficiente para discutirem entre si, organizarem jogos, fazerem palavras cruzadas, etc., até durante o tempo que passam no posto de trabalho. Entretanto, mesmo durante as atividades onde a carga de trabalho é pouco elevada (mas nunca eliminada, pois sem esforço aparente os operadores continuam a identificar os ruídos específicos de certos alarmes), os trabalhadores jamais abandonam a tensão nervosa (DEJOURS, 1992, p. 68).

Dejours mostra que os trabalhadores constituem ideologias ocupacionais defensivas, isto é, formas de suportar e enfrentar o medo existente devido ao risco real ao qual se expõem em seu trabalho. Um dos índices da existência dessas ideologias defensivas é, por exemplo, no caso da construção civil, a resistência dos trabalhadores a cumprirem as normas de segurança:

Esse fato levou alguns autores a dizerem que a ‘psicologia dos operários da construção civil’ caracterizava-se por um gosto pronunciado pelo perigo e pela performance física através de traços caracteriais dominados pelo orgulho, rivalidade, valores ligados a sinais exteriores de virilidade, bravura, mas também de temeridade, ou seja, de inconsciência diante da realidade, ausência de disciplina, tendência ao individualismo etc. (DEJOURS, 1992, p. 69).

**A principal característica dessas estratégias defensivas seria a negação do perigo real<sup>21</sup>.** Assim, a vivência do medo raramente advém à consciência

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, a estratégia defensiva, ao incidir sobre o perigo real, desmentindo-o, é da ordem do mecanismo que Freud (1927) nomeou como *Verleugnung*. Esse desmentido, porém, ocorre pela necessidade de trabalhar sem angustiar-se, sem ver o perigo (castração) a todo momento. Ou seja, ao desmentir o perigo real, o indivíduo mantém-se apto para o trabalho, que garante sua subsistência e inserção social. Assim, uma contradição se estabelece, pois é a partir de um desmentido do perigo real que o sujeito consegue manter-se inserido na realidade.

dos trabalhadores, e eles seguem trabalhando sem ansiedade. Se os riscos reais estivessem conscientes para os trabalhadores no dia a dia de suas atividades, seriam eles capazes de continuá-las? Desse modo, a estratégia coletiva de defesa tem um valor para a produtividade, pois possibilita a continuidade do trabalho. Por outro lado, as campanhas de conscientização dos perigos envolvidos nas atividades do trabalho podem sofrer grande resistência por parte de um coletivo de trabalho que se esforça para desmentir esses riscos. Nesse sentido, campanhas de segurança poderiam desmontar a estratégia de defesa existente e disparar crises de medo ou de angústia diminuindo a produtividade, o que constitui um interessante paradoxo<sup>22</sup>.

Analisando os sistemas defensivos de diferentes grupos de trabalhadores, Dejours identificou algumas características comuns a esses sistemas. Ele então aponta que “o sistema de defesa requer uma grande coesão e uma solidez a toda prova”, devendo ser coletivo e possibilitando uma negação dos riscos envolvidos na atividade. Quando esse sistema defensivo torna-se tão arraigado a ponto de ser *invisível*, ele se transformou em uma ideologia defensiva.

Em uma de suas obras mais importantes, *Além do Princípio do Prazer*, de 1920, Freud buscou compreender os comportamentos autodestrutivos no ser humano, os quais contrariavam o princípio do prazer, o qual, até então, ele tomara como princípio organizador da vida mental. O princípio do prazer é caracterizado pela busca constante por uma redução ao mínimo da tensão intrapsíquica. Se essa tensão intrapsíquica sobe, isso geraria sensação de desprazer no sujeito e a consequente necessidade de uma ação para reduzi-la. O psiquismo seria, na sua origem, resultante da necessidade de lidar com essas tensões de forma cada vez mais complexa, administrando as variações tensionais em face das possibilidades ou não de descarga por meio de ações específicas num determinado fluxo temporal.

A redução da tensão acumulada no psiquismo provocaria a sensação de prazer, funcionando como uma espécie de descarga. O que Freud percebera na sua clínica é que muitos comportamentos humanos pareciam contrariar esse princípio, apontando para ações que causariam um aumento da tensão psíquica e, logo, sofrimento; ou ainda que as pessoas repetiam situações de grande sofrimento sem um aparente ganho psíquico. O esforço dos animais humanos

---

<sup>22</sup> Neste sentido, campanhas educativas devem não apenas ensinar a usar os equipamentos de segurança, mas abrir campo para uma discussão sobre os riscos da atividade e as formas de se lidar com estes riscos, avaliando-se previamente se existe uma cultura de desmentido dos riscos por meio da valorização das insígnias da virilidade por exemplo. A discussão sobre o fator humano no trabalho (Human Factor) não costuma levar em consideração este tipo de análise acerca de estratégias de defesa dos trabalhadores e, portanto, faz-se de forma parcial.

em nome da Cultura seria o de retardar as ações de descarga, em nome do princípio da realidade (que seria um amansamento do princípio do prazer), para se preservarem e também para realizarem seus desejos no mundo, em sociedade, conforme a lei. O princípio da realidade, contudo, não contradiz o princípio do prazer, sendo expressão de um abrandamento da avidez dos impulsos por meio da mediação do eu; ou ainda, nos termos do *Projeto de 1895* de uma passagem do funcionamento psíquico em processo primário para o funcionamento em processo secundário. Os comportamentos que intrigavam Freud pareciam contrariar esse modelo de economia psíquica baseado no princípio do prazer, pois seriam caracterizados por atos destrutivos para o sujeito e/ou para o grupo social do qual fazia parte.

Um dos exemplos por meio dos quais Freud (1920) discute se um comportamento fere ou não o princípio do prazer é uma brincadeira realizada por um de seus netos, a qual Freud observou em um período de férias<sup>23</sup>. Nessa época, o jovem garoto que contava 1 ano e meio sofria com as ausências diárias da mãe que trabalhava em um local distante, saindo cedo e retornando apenas à noite. A forma como o neto de Freud tentava controlar a situação desagradável e o sofrimento ocasionado pelas ausências da mãe, era por meio de uma brincadeira, de um jogo simbólico:

O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. Nunca lhe ocorrera puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo em que o menino proferia seu expressivo som ‘o-o-o-ó’ [ir embora]. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre ‘da’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno (FREUD, 1976 [1920], p. 26).

Neste jogo, o menino se colocava em posição de controle acerca das idas e vindas da mãe. Jogar era uma forma de elaborar e renunciar ao desejo de que a mãe estivesse com ele a todo instante. Esse jogo evidenciaria, portanto, uma defesa diante do sofrimento ocasionado pelas ausências da mãe, sobre as quais o menino não tinha o menor controle na realidade, mas que na brincadeira ele podia simular ter. Assim, apesar de reencenar uma situação desprazerosa, o garoto encontrava prazer na atividade e no seu significado.

---

<sup>23</sup> “Foi mais do que uma simples observação passageira, porque vivi sob o mesmo teto que a criança e seus pais durante algumas semanas, e foi algum tempo antes que descobri o significado da enigmática atividade que ele constantemente repetia” (FREUD, 1976 [1920], p. 25).

No caso dos trabalhadores da construção civil não parece haver uma elaboração dos riscos envolvidos no trabalho, mas sim uma hipervalorização de alguns símbolos relacionados à força, à bravura, à masculinidade, de forma a desmentir o risco real envolvido no trabalho. Não se trata de uma elaboração simbólica do perigo, mas de um jogo imaginário que desmente o perigo real por meio da valorização de insígnias da masculinidade, as quais apontariam, pela consolidação de um imaginário de bravura e de virilidade, para uma capacidade de enfrentar qualquer desafio físico:

As atitudes de negação e de desprezo pelo perigo são uma simples inversão da afirmação relativa ao risco. Mas esta estratégia não é suficiente. Conjurar o risco exige sacrifícios e provas das mais absolutas. É por isto que os trabalhadores às vezes acrescentam ao risco do trabalho o risco das performances pessoais e de verdadeiros concursos de habilidade e bravura. Nesses testes rivalizam entre si, mas ao fazê-lo, tudo se passa como se fossem eles que criassem cada risco, e não mais o perigo que se abate sobre todos, independentemente de suas vontades. Criar uma situação ou agravá-la é, de certo modo, dominá-la (DEJOURS, 1992, p. 70).

Parafraseando Freud acerca do não saber da histórica, podemos dizer que o não saber do trabalhador acerca dos riscos de seu trabalho é um não querer saber, um desmentido do perigo real relacionado às tarefas do trabalhador da construção civil de modo a seguir trabalhando. Esse não querer saber ocorre, no caso desses trabalhadores, de forma coletiva, adquirindo força com a coesão do grupo e a formulação de um discurso coletivo enaltecendo a virilidade e a força física como um imaginário que recobre e afasta o perigo real, na realidade, funcionando como uma espécie de fetiche que desmente o perigo. No caso dos riscos na construção civil ou em outras atividades perigosas, aquele trabalhador que sente medo, que não assume o discurso da estratégia coletiva de defesa que, em última instância, envolve uma negação do real, esse trabalhador é expurgado, pois ameaça a estabilidade daquele coletivo ao trazer à tona o perigo real e o medo a ele vinculado. O medo desse trabalhador, ao ser percebido pelos outros, denunciaria a falácia envolvida no discurso defensivo e traria à consciência o perigo real enfrentado diariamente e que a defesa mantinha fora da consciência. Muitas vezes, o porta-voz desse medo é desqualificado em sua masculinidade, sendo considerado um “frouxo”, um “maricas” e, em seguida, excluído do grupo.

É importante sublinhar, porém, que os sistemas defensivos assumem características próprias a cada segmento profissional, tipo de atividade etc. Dejours (1992 [1980]) aponta, por exemplo, que a ideologia defensiva da indústria química é muito distinta da ideologia defensiva da construção civil. Cada coletivo de trabalho desenvolve estratégias defensivas coletivas que possibilitam continuar

trabalhando sem adoecer. Usualmente, as estratégias de defesa implicam uma negação de um aspecto da realidade do trabalhar, o que permite ao trabalhador seguir com suas atividades sem adoecer ou angustiar-se em face do perigo real. Essa negação que preserva a subjetividade do trabalhador e a produção pode, contudo, ter outras consequências, tanto no plano individual como no coletivo, como, por exemplo, a perpetuação de uma cultura pouco interessada nas normas de segurança no trabalho ou os jogos de desafio ao perigo, com a consequência inevitável, nestes casos, de acidentes, lesões e mortes. Secundariamente, um discurso como esse pode incentivar o machismo e repudiar expressões de sensibilidade aos perigos da atividade – *machos de verdade não sentem medo*.

Dejours aborda também as ligações entre a angústia do trabalhador e as relações de trabalho. Afirma que “relação de trabalho são todos os laços humanos criados pela organização do trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 75). O psicanalista aponta diferentes aspectos dessas relações que podem ser fonte de angústia, como questões relacionadas à hierarquia, às desigualdades na divisão das tarefas, à ‘cara feia do chefe’, às rivalidades, às discriminações, entre outros. Um dos pontos fundamentais nessa análise das relações de trabalho é o impacto da organização do trabalho sobre a rede afetiva que poderia se estabelecer entre os trabalhadores, “no caso do trabalho taylorizado, é a própria rede relacional que, de algum modo, fica dissolvida” (DEJOURS, 1992, p. 77). Um dos exemplos mais caricatos e perversos de dissolução das relações de coleguismo e solidariedade no trabalho é mostrado por Dejours:

Um exemplo caricatural desta desestruturação [das relações afetivas] da linha de montagem é dado por certas fábricas automobilísticas da região parisiense, onde se constrói uma linha segundo a sequência seguinte: um operário árabe, depois um iugoslavo, um francês, um turco, um espanhol, um italiano, um português etc., de modo a impedir toda e qualquer comunicação durante o trabalho. Assim, a frustração e a ansiedade serão vivenciadas no isolamento e na solidão afetiva, aumentando-as ainda mais (DEJOURS, 1992, p. 77).

Dejours (1992, cf. p. 77-78) agrupa as causas da angústia em três elementos: a angústia relativa à degradação do funcionamento mental e do equilíbrio psicoafetivo; a angústia relacionada à degradação do organismo; e a angústia gerada pela necessidade ou “disciplina da fome”.

No primeiro caso trata-se da desestruturação das relações afetivas no trabalho, seja pela estrutura da organização do trabalho que inviabiliza a constituição de laços de coleguismo, seja pela discriminação, seja ainda pelo uso do poder e da força nas relações hierárquicas. Essa angústia pode ocasionar diferentes

‘sintomas’, como a explosão agressiva, em outros contextos da vida do sujeito, fora do ambiente de trabalho – por exemplo, o familiar –, mas também o abuso do álcool como forma de acalmar-se ou ainda o uso de remédios psiquiátricos<sup>24</sup>.

Se o trabalho implica degradação do corpo ou riscos desta degradação, além dos efeitos sobre o organismo no sentido específico do dano físico, a possibilidade desse dano é fonte de angústia. “A angústia é a sequela psíquica do risco que a nocividade das condições de trabalho impõe ao corpo” (DEJOURS, 1992, p. 78).

No terceiro caso, o elemento que dispara a angústia é a própria necessidade de sobreviver. Apesar de muitas vezes perceberem as angústias geradas pelo trabalho que realizam sob uma certa estrutura organizacional, sem alternativa, os trabalhadores se veem tendo que suportar essa situação. “A disciplina da fome não faz parte diretamente da relação homem-organização do trabalho, mas é, acima de tudo, sua condição” (DEJOURS, 1992, p. 78-79). Especialmente em tempos de crise, os empresários e gestores sabem que, ameaçados pelo fantasma do desemprego, os trabalhadores acabam suportando piores nas suas condições de trabalho, remuneração etc.<sup>25</sup>

Citando um caso extremo, o dos pilotos de caça da Força Aérea da França, Dejours (1992) aponta que algumas vezes os sofrimentos e as condições extremas de trabalho podem significar um enorme ganho narcísico para os sujeitos. Enfrentar riscos elevados e condições de trabalho extremas pode fazer alguns homens e mulheres se sentirem superiores, especiais, especialmente quando portam os

---

<sup>24</sup> Note-se que neste último caso, o trabalhador segue em condições de trabalhar (tomando um antidepressivo ou um ansiolítico por exemplo) e, simultaneamente, atende a um dos discursos com maior poder de captura na contemporaneidade que é o da medicalização de qualquer afeto ou incômodo subjetivo, independentemente do nível do sintoma, inclusive medicando-se “sintomas” que poderiam ser percebidos como etapas regulares de um processo de luto, de elaboração psíquica, enfim, processos do existir.

<sup>25</sup> A partir do ano de 2015, com a crise econômica-política que se instalou no Brasil, muitos trabalhadores terceirizados foram demitidos e recontratados com redução salarial, o que vem se tornando uma prática corriqueira em tempos de crise ou quando ocorrem as infames reestruturações organizacionais. Além disso, foi aprovada no Congresso Nacional, ao longo da realização desta pesquisa, no dia 11 de julho de 2017, proposta de alteração da Legislação Trabalhista (Projeto de Lei nº 38 de 2017 que culminou na Lei nº 13.467 de 13 de julho de 2017) com ampliação da terceirização e da força dos Acordos Coletivos de Trabalho, além de alterações no limite da jornada diária de trabalho, modificações no intervalo para refeição e outros aspectos. Tal legislação representa o avanço da ideologia neoliberal no Brasil em detrimento do Estado de Bem-estar Social proposto na Constituição de 1988, e soma-se a outras mudanças no quadro normativo do país como a mudança na regra dos gastos obrigatórios com educação e saúde públicas.

emblemas sociais dessa posição especial. Deste modo, o ganho narcísico suplanta o medo e as dificuldades envolvidas. Algumas pessoas buscariam justamente esse ganho narcísico para aplacar suas angústias e inseguranças pessoais. Assim, eventualmente, o trabalho solitário, desafiador e extremamente arriscado pode ser buscado como forma de satisfação de um eu narcisista. O caso dos pilotos de caça, elite das forças armadas, seria um exemplo desse enfrentamento da morte e de condições de trabalho extremas como realização de um ideal narcísico com respaldo social. Nesse caso, as agruras da profissão seriam compensadas pelo reconhecimento social e pelo alcance do ideal narcisista. O uniforme militar e as demais insígnias da profissão somados ao reconhecimento social compensariam o sofrimento decorrente das exigências do posto de trabalho.

O ponto central, contudo, da obra *A Loucura no Trabalho* é a indicação por Dejours, a partir de dois casos concretos, de que **o sofrimento subjetivo no trabalho pode favorecer a produção**. O que conduz a uma segunda questão: a organização do trabalho pode funcionar como uma técnica de poder que gere sofrimento humano visando a uma maior produção? Ou, formulado de outro modo: as estratégias defensivas utilizadas pelos trabalhadores em face da organização do trabalho e do real do trabalho são formas de transformar o sofrimento subjetivo em produção?

Nesse ponto do texto, Dejours vai apresentar os dados de uma pesquisa, então inédita, realizada com telefonistas por Dominique Dessors. O psicanalista reproduz algumas falas extraídas da pesquisa e, em seguida, faz uma análise dos dados. Sobre o contexto de trabalho das telefonistas, ele aponta que, pela finalidade da consulta às telefonistas pelos usuários do serviço, fica evidente que elas servem aos clientes como uma extensão do catálogo telefônico (sublinhamos que essa pesquisa ocorreu na década de 1970), fato este que devia ser horrível em termos de significação do trabalho para elas. Sobre a forma e o conteúdo do trabalho, as telefonistas deviam seguir à risca *scripts* existentes, com respostas padronizadas, não podendo se expressar de outra forma que não fosse a prescrita e devendo evitar qualquer *pessoalização* da conversa. A exigência era que efetivamente agissem como autômatos, sem o menor grau de autonomia e sem nenhuma possibilidade de expressão singular.

O aspecto central da violência às telefonistas reside, contudo, nas formas de comando e de controle às quais estão submetidas. A vigilância das conversas poderia acontecer a qualquer momento sem que elas soubessem, gerando um estado de angústia e de alerta permanente. Por isso, as telefonistas desenvolviam um autocontrole bastante rígido que fazia com que elas seguissem ao máximo o

trabalho prescrito, anulando-se subjetivamente e sob alto grau de angústia e de insatisfação. Dejours conclui que “o medo e a angústia são os meios pelos quais se consegue fazer respeitar os preceitos hierárquicos” (DEJOURS, 1992, p. 102).

O que este estudioso vai observar é que, num trabalho como este, no qual são questionadas pelos clientes sem poder dar uma resposta diferente do previsto, tendo que suportar as reclamações, sob vigilância constante da supervisão, é inevitável que as telefonistas se irriem, sintam raiva ou algum estado afetivo causado pelas circunstâncias da organização do trabalho. Questionadas seguidamente pelos clientes, sem poder reagir de forma espontânea, vigiadas e restritas a um *script* de respostas, elas se enervam, mas não podem, é claro, expressar sua irritação. Contudo, eis o elemento principal percebido por Dejours:

Quanto mais a telefonista se enerva, mais se sente agressiva e mais deve intensificar a auto-repressão. As reações agressivas são provocadas pelo interlocutor, pelo controle e pelo conteúdo inadequado da tarefa. A frustração e as provocações acumulam seus efeitos, provocando, em conjunto, uma agressividade reativa. É esta agressividade que vai ser explorada pela organização do trabalho (DEJOURS, 1992, p. 102).

Na medida em que esta agressividade não pode se manifestar contra o cliente ou contra o supervisor, e considerando-se que a telefonista precisa de seu emprego para sobreviver, o caminho encontrado pelo psiquismo para livrar-se da tensão provocada por essa agressividade pulsante é justamente trabalhar da forma mais rápida e eficaz possível para se livrar da situação real que causa o sofrimento: o atendimento ao cliente. Dejours sinaliza que no seio desse processo está a transformação da agressividade sentida pelas telefonistas em culpa, e a partir dessa culpa, a obediência ao prescrito pela supervisão e o trabalho bem executado com velocidade. Dejours então afirma que: **“O trabalho não causa o sofrimento, é o sofrimento que produz o trabalho”** (DEJOURS, 1992, p. 103). Afinal, querendo livrar-se da situação estressante, a telefonista trabalha de forma mais eficaz e se disponibiliza mais rapidamente para atender uma nova ligação, que gera uma nova irritação, um novo esforço para resolver a situação, e assim sucessivamente.

A organização do trabalho nesse caso se beneficia do sofrimento dos trabalhadores, pois o mecanismo de defesa encontrado para lidar com a raiva emergente envolve justamente a sua transformação em produtividade. Ao restringir às possibilidades de resposta das telefonistas, as quais trabalham sob vigilância constante, a organização do trabalho gera, durante a realização da tarefa, um sofrimento e uma raiva que, por meio de um processo de culpa e formação reativa, transforma-se em um atendimento eficaz. As telefonistas mais nervosas e irritadas tornam-se às com melhor desempenho:

A erosão da vida mental individual dos trabalhadores é útil para a implantação de um comportamento condicionado favorável à produção. O sofrimento mental aparece como intermediário necessário à submissão do corpo (DEJOURS, 1992, p. 96).

Dejours (1992) conclui que o que é explorado pela organização do trabalho *não é o sofrimento, em si mesmo, mas principalmente os mecanismos de defesa utilizados contra esse sofrimento*. No caso das telefonistas, o sofrimento resulta da organização do trabalho “robotizante”, que tenta expulsar da atividade a subjetividade da telefonista. Como isso é impossível, a frustração e a agressividade resultantes assim como a tensão e o nervosismo são utilizados especificamente para aumentar o ritmo de trabalho. (Ibid., p. 104). Parece-nos que nessa situação não há como cogitar-se que se trata de sublimação, pois o trabalho realizado tem baixo reconhecimento social, não há espaço para criatividade e as telefonistas não demonstram algum nível de satisfação pulsional, mesmo que se possa afirmar que a passagem da irritação à ação mais eficiente caracterize um equacionamento psíquico dos afetos envolvidos naquele contexto de trabalho.

O passo seguinte dado por Dejours, após apresentar também o caso dos trabalhadores da indústria química (DEJOURS, 1992, p. 104 e ss), é indagar acerca das relações entre a exploração do sofrimento subjetivo dos trabalhadores e sua saúde. **A proposição de Dejours é que não existem doenças mentais diretamente relacionadas ao trabalho**<sup>26</sup>. Deste modo, a forma de adoecimento mental dependerá sempre da estrutura psíquica de cada sujeito, porém a organização do trabalho pode ser um fator relevante no adoecimento neurótico ou psicótico:

Não existem psicoses do trabalho, nem neuroses do trabalho [...]. As descompensações psicóticas e neuróticas dependem, em última instância, da estrutura das personalidades, adquirida muito antes do engajamento na produção [...]. A estrutura de personalidade pode explicar a forma sob a qual aparece a descompensação e seu conteúdo. Mas, não é suficiente para explicar o momento ‘escolhido’ pela descompensação (DEJOURS, 1992, p. 122).

Para avaliar esse papel da organização do trabalho como fator desencadeante da doença mental, Dejours propõe considerarem-se três elementos da relação entre o trabalhador e a organização do trabalho: a fadiga; o sistema frustração-agressividade reativa; e a organização do trabalho. Parece-nos que o ponto central dessa relação é o desencontro entre as possibilidades expressivas do sujeito, *vis-à-vis* seu corpo erótico, e os comportamentos que a organização do trabalho exige dele. Esse desencontro impacta os três elementos apontados

---

<sup>26</sup> Dejours vai reconhecer apenas um caso de doença com origem limitada à organização do trabalho: “A síndrome subjetiva pós-traumática é, assim, a única entidade clínica reconhecida de origem bem limitada à organização do trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 125).

por Dejours. Além disso, o *quantum* de sentido que o trabalho tem para o sujeito também é um elemento importante na economia afetiva da relação com o trabalho.

Um ponto relevante sublinhado por Dejours (1992) é que as doenças somáticas aparecem mais em indivíduos possuidores de um mundo subjetivo mais pobre, isto é, em pessoas com menor capacidade para o devaneio. Assim, sendo a fuga para a fantasia típica da neurose, o adoecimento psicossomático estaria mais presente em outras estruturas subjetivas, especialmente no campo das neuroses de caráter e de comportamento:

Quando as defesas caracteriais e comportamentais não conseguem conter a gravidade dos conflitos ou a realidade, tais sujeitos não descompensam de um modo neurótico. A desorganização à qual sucumbe o doente *não se traduz por sintomas mentais, mas pelo aparecimento de uma doença somática* (DEJOURS, 1992, p. 126).

Dejours encontra suporte para essas afirmativas no trabalho pioneiro sobre psicossomática do psicanalista Pierre Marty. Ele, contudo, indica que as doenças psicossomáticas podem aparecer em indivíduos com estrutura neurótica “quando seu funcionamento mental é, momentaneamente, colocado fora de circuito” (1992, p. 127). Uma organização do trabalho muito rígida, que impeça o trabalhador de inserir a sua diferença na forma de executar as suas tarefas, pode favorecer a eclosão do adoecimento psicossomático. Assim, o conteúdo significativo do trabalho e o conteúdo ergonômico da tarefa tornam-se totalmente heterônomo ao sujeito, de modo que podem violentar a economia psicossomática individual:

Quanto mais rígida for a organização do trabalho, menos ela facilitará estruturas favoráveis à economia psicossomática individual.

A organização do trabalho é causa de uma fragilização somática, na medida em que ela pode bloquear os esforços do trabalhador para adequar o modo operatório às necessidades de sua estrutura mental (DEJOURS, 1992, p. 128).

O primeiro sintoma desse desencontro entre o agir expressivo do sujeito<sup>27</sup> e a organização do trabalho é a fadiga. Essa fadiga está, segundo Dejours (1992) vinculada à insatisfação em relação ao conteúdo significativo da tarefa. Essa fadiga não se relaciona a um excesso de desgaste físico, mas sim ao esforço do sujeito para suportar a atividade sem sentido ou a organização do trabalho à qual não se adapta facilmente:

---

<sup>27</sup> Não se trata apenas da estrutura psíquica predominante em cada sujeito, mas efetivamente das formas de equilibrar a economia psíquica, o que é feito por cada sujeito de acordo com suas possibilidades afetivas, recursos de simbolização e de expressão e capacidade de ação. Adiante, abordaremos de forma mais profunda o conceito do “agir expressivo” cunhado por Dejours (2001).

Quando a organização do trabalho entra em choque com a economia psicossomática, o trabalhador deve desenvolver todos os recursos de que dispõe para compensar o estreitamento – pela organização do trabalho – de todos os canais comportamentais, caracteriais e mentais, para sua energia pulsional. Por ser uma vivência subjetiva, vários autores desqualificam a fadiga como se ela fosse ‘psicogênica’, ou seja, quase uma simulação. Essa informação é, ao mesmo tempo, falsa e verdadeira; mas, sobretudo, está incompleta, errada. A fadiga é simultaneamente psíquica e somática. É psíquica porque corresponde a um obstáculo para o psicossomático; e também por ser uma vivência subjetiva. Mas é também, e principalmente, somática porque sua origem está claramente no corpo (DEJOURS, 1992, p. 130).

Como Dejours (1992) esclarece: a fadiga não se deve necessariamente a uma sobrecarga de trabalho de ordem física, tampouco se relaciona a um desejo do trabalhador pela inatividade. Trata-se de um desencontro entre o agir expressivo, o estilo pulsional, o jeito de ser do indivíduo e a organização do trabalho, que exige dele um agir contrário às suas possibilidades de expressão, ao modo como ele habita seu corpo e à sua economia psíquica. A fadiga é a resposta do corpo à obliteração do agir espontâneo e criativo do sujeito, ao bloqueio de um mínimo de liberdade na realização da tarefa ou ao desencontro entre o funcionamento subjetivo daquele sujeito e as exigências que a organização do trabalho impõe. “Em nossa opinião, uma das maiores causas da doença somática é o bloqueio contínuo que a organização do trabalho – e, em especial, o sistema taylorista – pode provocar no funcionamento mental” (DEJOURS, 1992, p. 129). Indagamos até que ponto essa fadiga não vem sendo enquadrada nos critérios objetivos que definem depressão na taxonomia da CID – 10? A depressão tornou-se o grande “saco de gatos” da psicopatologia contemporânea, homogeneizando singularidades e tornando-se o grande mal do século XXI.

O que podemos concluir a partir da leitura de *A Loucura do Trabalho* é que o encontro de um sujeito, portador de um corpo pulsional singular, possuidor de ideais de vida e profissionais e usualmente premido pela necessidade de sobreviver, com a organização do trabalho, marcada pela lógica econômica da instrumentalização racional-estratégica para ganhos contínuos de produtividade, geralmente sob um paradigma mecanicista-linear, pode produzir sofrimento em muitos sujeitos. A partir desse sofrimento, o sujeito, individualmente ou em grupo, desenvolve estratégias defensivas para conseguir conciliar sua existência, seu estilo pulsional e suas possibilidades expressivas com a realidade da tarefa a ser executada. Essas estratégias de defesa têm como mecanismo psíquico predominante o desmentido (*Verleugnung*) descrito por Freud (1927) e retomado por Dejours em sua teorização. O sofrimento decorrente do encontro com o trabalho também pode, porém, gerar desenvolvimento e criatividade quando existe margem para isso.

O drama se acentua quando as possibilidades de ajuste, de diálogo, de negociação, entre a singularidade do sujeito, seu estilo pulsional, seu agir expressivo e mesmo sua regulação homeostática, e a organização do trabalho estão bloqueados. Quando, todavia, o trabalho “permite uma integração entre as exigências intelectuais, motoras ou psicossensoriais da tarefa e as necessidades do trabalhador” (DEJOURS, 1992, p. 134) ele é realizado sem sofrimento patológico<sup>28</sup>, pelo contrário, com prazer, possibilitando o desenvolvimento pessoal e a criatividade. Nesses casos, o trabalho favorece os ritmos biológico, endócrino e psicoafetivo do sujeito, contribuindo para o equilíbrio e para uma vida satisfatória e produtiva. Parece-nos que justamente nessas situações o trabalho torna-se uma via sublimatória, favorecendo o fluxo pulsional do sujeito, sua economia psíquica e, simultaneamente, possuindo um significado relevante para ele na sua relação com a comunidade à qual pertence.

Dejours (1992) identifica, contudo, um eixo perverso na relação do trabalhador com a organização do trabalho para a realização da sua tarefa. Esse eixo inicia-se com o sofrimento do trabalhador quando este é oprimido em sua singularidade pela organização do trabalho. Sem margem de manobra, esse sujeito desenvolve estratégias de defesa para aplacar seu sofrimento e continuar trabalhando. Em alguns casos, essas estratégias de defesa não apenas favorecem a perpetuação de organizações do trabalho prejudiciais ao ser humano, mas levam a um aumento da produtividade. Esse dado paradoxal indica que os mecanismos de defesa podem ser duplamente nefandos: por um lado, impedem que o trabalhador busque modificar sua situação (talvez ele não veja saída e muitas vezes terá razão nesse ponto) e, por outro, contribuem para a manutenção de organizações do trabalho que não reconhecem o elemento subjetivo, enxergando no ser humano somente uma máquina racional que busca maximizar a utilidade a todo instante, o que atende aos interesses do capital como mero “recurso humano”.

Deste modo, podemos afirmar que a relação do trabalhador com a organização do trabalho, antes de ser olhada pelo ângulo da produtividade, deveria ser pensada sob a perspectiva da saúde<sup>29</sup>, individual e coletiva. O pacto perverso entre a organização do trabalho e as estratégias defensivas impede um verdadeiro

---

<sup>28</sup> Algum grau de tensão é parte do trabalhar, porém quando esta tensão ultrapassa certos limites (que variam de indivíduo para indivíduo e de situação para situação), ela se transforma em sofrimento patogênico.

<sup>29</sup> O que parece óbvio – a saúde das pessoas é mais relevante que a produtividade – não ocorre no mundo real. A saúde do trabalhador é olhada vis à vis a produtividade e aos custos sociais e previdenciários do adoecimento. Deste modo, a razão instrumental e a razão cínica prevalecem sobre o cuidado com a vida.

desenvolvimento dos sujeitos, bem como de relações mais criativas com a tarefa a ser realizada. “É de um duplo movimento, de transformação da organização do trabalho e de dissolução dos sistemas defensivos, que pode nascer uma evolução da relação saúde mental-trabalho” (DEJOURS, 1992, p. 139).

### 3.3 O ADDENDUM DE 1993

Em 1993, uma edição ampliada do livro “A Loucura do Trabalho” (1992 [1980]), foi lançada. Nela, Dejours incluiu um *Addendum* intitulado “Da psicopatologia à psicodinâmica no trabalho”, no qual esclarece os achados clínicos e os avanços teóricos que levaram à fundação do campo de saber nomeado por ele de “Psicodinâmica do Trabalho”. Afirmar Dejours (2011 [1993]) sobre este *Addendum*:

Um complemento teórico poderia ajudar o leitor que queira dispor de uma leitura atualizada, bem como conhecer os argumentos da discussão que conduz hoje à proposta de substituir a *psicopatologia do trabalho* pela nova denominação *análise psicodinâmica das situações de trabalho* (DEJOURS, 2011 [1993], p. 59).

Neste suplemento à obra de 1980, Dejours resgata a história da Psicopatologia do Trabalho para marcar sua trajetória de pesquisas clínicas no mundo do trabalho, a qual o conduziu para a constituição do campo da Psicodinâmica do Trabalho. O paradigma que orientara a psicopatologia do trabalho na sua constituição era um modelo linear causal baseado na premissa de que “as vicissitudes do trabalho poderiam provocar distúrbios psicopatológicos” (Ibid., p. 60). O modelo derivava da patologia do trabalho, alicerçada nos conhecimentos da medicina do trabalho e da toxicologia industrial. A essência desta perspectiva reside na ideia de que algum aspecto das condições de trabalho, do ambiente de trabalho, dos aspectos físicos, químicos ou biológicos relacionados àquele trabalho, poderia causar uma determinada patologia. Dejours (2011[1993]), contudo, nas suas pesquisas percebe que esse modelo linear-causal não poderia ser diretamente transposto no caso das psicopatologias, pois os trabalhadores encontram formas de se defender dos eventuais danos que o trabalho poderia causar ao seu - sempre dinâmico – equilíbrio psíquico. Deste modo, Dejours em vez de investigar os casos de doença mental instalada, passou a buscar compreender a ‘normalidade’ no trabalho, isto é, como os trabalhadores fazem para suportar as constrictões que o trabalhar demanda sem adoecerem:

Propúnhamos acerca das atitudes e das condutas humanas uma análise que se afastava sensivelmente do modelo psicopatológico causal: os homens não eram passivos ante os constrangimentos organizacionais, eram capazes de se proteger dos eventuais efeitos nocivos sobre sua saúde mental, bem como de conjurar a saída ‘natural’ que

representava o espectro da doença mental. Sofriam, certamente, mas sua liberdade podia ser exercida na construção de *estratégias defensivas individuais* (por exemplo, a repressão pulsional nas tarefas repetitivas sob o constrangimento do tempo) ou de *estratégias defensivas coletivas* (por exemplo, as defesas coletivas dos trabalhadores da construção civil). Essa clínica das estratégias defensivas era conduzida pela referência ao modelo psicanalítico do funcionamento psíquico, cuja economia havíamos inserido entre a organização do trabalho (como causa) e a doença mental (como efeito) (DEJOURS, 2011 [1993], p. 61).

Deste modo, Dejours mudou o foco de sua análise para a relação do trabalhador com seu trabalho, no âmbito de uma determinada organização do trabalho e de suas especificidades, deixando de pesquisar as possíveis causas (vinculadas ao trabalho) da doença mental já instalada, para buscar desvelar o modo como os trabalhadores preservam seu equilíbrio psíquico em face das pressões e dos constrangimentos existentes no trabalho. O foco de seu trabalho passou a ser a “normalidade” e as estratégias de defesa adotadas pelos trabalhadores para manterem-se “normais”, isto é, para manterem-se capazes de seguir trabalhando. Evidentemente, Dejours, de saída, identificou que sob o véu dessa “normalidade” o que existe é um “equilíbrio instável, fundamentalmente precário, entre o sofrimento e as defesas contra o sofrimento” (2011 [1993]), p. 62). Essa passagem do estudo da psicopatologia do trabalho para o estudo da subjetividade do trabalhador em ação, caracterizou o início da teorização da Psicodinâmica do Trabalho. Conforme aponta Dejours, essa mudança de posição, abriu novas perspectivas de pesquisa:

Ao se propor a normalidade como objeto, a *psicodinâmica do trabalho* abre caminho para perspectivas mais amplas, que não abordam apenas o sofrimento, mas, ainda, o prazer no trabalho: não mais somente o homem, mas o trabalho; não mais apenas a organização do trabalho, mas as situações de trabalho nos detalhes de sua dinâmica interna. A psicodinâmica do trabalho não pode mais ser considerada como uma entre tantas outras especialidades. Poderia revestir-se, efetivamente, de uma dimensão antropológica suscetível de sacudir as práticas intervencionistas convencionais no mundo do trabalho (DEJOURS, 2011 [1993], p. 64).

Dejours (2011 [1993]) aponta como, no percurso de constituição da Psicodinâmica do Trabalho, ele sofreu críticas por afastar-se da psicologia experimental e também por afirmar que não se tratava de uma Psicanálise aplicada às situações de trabalho como defendiam alguns grupos de pensadores da psicossociologia. Afirma ter utilizado o *corpus* teórico existente de forma crítica, buscando explorar e compreender os aspectos do real “que resistiam ao poder heurístico dos *corpora* disponíveis” (Ibid., p. 68). O autor então situa a filiação epistemológica da Psicodinâmica do Trabalho:

A psicodinâmica do trabalho toma lugar na tradição da ‘sociologia compreensiva’, inaugurada pelo debate entre Dilthey e Durkheim, com ajustes metodológicos específicos e uma relação entre o empírico e o teórico, que comumente reagrupamos sob a designação ‘epistemologia do trabalho de campo’ para designar uma dinâmica intelectual ascendente que se opõe, ponto a ponto, à dinâmica proveniente das ciências aplicadas (Ibid., p. 70).

O ponto essencial para que Dejours redirecionasse o foco de suas pesquisas foi, portanto, a percepção de que a relação do trabalhador com a organização do trabalho implicava um equilíbrio dinâmico, um movimento constante de ajustes psíquicos para seguir trabalhando e não sucumbir ao sofrimento no trabalho. Um bloqueio desses movimentos de reequilíbrio, empreendidos pelo grupo de trabalhadores ou individualmente, resultaria em crise. “É justamente nessas ocasiões que os pesquisadores em psicodinâmica do trabalho são convocados para uma intervenção no ‘campo’, sobre a situação de trabalho” (DEJOURS, 2011/1993, p. 70).

Para abordar a relação dos trabalhadores com a organização do trabalho, Dejours toma como ponto central a descoberta, empreendida pela ergonomia, de que existe “um intervalo irredutível entre a tarefa prescrita e a atividade real do trabalho” (DEJOURS, 2011/1993, p. 73). A ergonomia mostrara que esse hiato emerge no seio da ordem técnica, fazendo desta o centro de uma luta entre a ordem e a desordem, na medida em que “a técnica está inteiramente tomada pela contradição” (DEJOURS, 2011/1993, p. 74). Esse hiato entre a tarefa prescrita e a atividade real, contudo, assume diferentes coloridos, podendo estimular a criatividade do trabalhador, mas também ser causa de muito sofrimento, de um *pathos* aterrador.

Essa lacuna apontada pela ergonomia é diferente da oposição colocada pela Sociologia entre organização formal e organização informal, cuja análise é direcionada pela questão do poder. Trata-se, na questão colocada pela ergonomia, de um hiato que ocorre pela diferença entre a prescrição técnico-normativa e aquilo que de fato é realizado pelos trabalhadores durante a atividade para que os objetivos do trabalho sejam alcançados. O que Dejours (2011/1993) aponta é que, em muitos casos, a direção das empresas não reconhece esse *gap*, e isso dificulta a posição dos trabalhadores em face do real do trabalho. Ao negar o real do trabalho, o gestor nega a possibilidade de que algo ocorra fora do previsto e, logo, que soluções diferentes sejam encontradas pelos trabalhadores de modo a concluírem suas tarefas. A consequência disso é que qualquer falha ou alteração na execução da atividade será atribuída exclusivamente ao operador, ao trabalhador, uma vez que sob a perspectiva de que não existe acontecimento imprevisível no trabalhar o real é negado. Certamente, essa postura arrogante da

chefia coaduna-se com a crença irrestrita na racionalidade e na capacidade absoluta de prever, de planejar e de controlar. O que o trabalho real e vivo evidencia é que é impossível prever completamente os processos de trabalho, e que a execução das atividades jamais pode prescindir da subjetividade do trabalhador, na medida em que nunca se trata de mera execução automática da tarefa prescrita. O verdadeiro trabalho seria realizado justamente quando o real da execução das tarefas se afasta do prescrito e, para alcançar suas metas, o trabalhador precisa criar novos modos de realização da tarefa. Num contexto de negação do real, o agir criativo do trabalhador só pode ser percebido pela chefia como desvio em relação à tarefa prescrita.

Partindo, porém, do reconhecimento da lacuna real que emerge no trabalhar, Dejours sinaliza que a organização do trabalho real caracteriza-se pelo “afastamento das prescrições para dar início à atividade de ‘interpretação” (2011/1993, p. 76). Deste modo, entram em cena a subjetividade do trabalhador, o jogo social e o compromisso entre os membros de uma equipe, pois diferentes interpretações e possibilidades de solucionar a situação real do trabalho podem emergir. Essas questões estão diretamente relacionadas à ordem técnica, aos modos operatórios, às habilidades, indo além da questão das relações de poder e da organização formal e informal do trabalho, mesmo que estas continuem em cena. Dejours conclui que: “A organização real do trabalho é um produto das relações sociais” (DEJOURS, 2011/1993, p. 77). E, a Psicodinâmica do Trabalho, consequentemente, tem como objeto: “Os processos intersubjetivos que tornam possível a gestão social das interpretações do trabalho pelos indivíduos” (DEJOURS, 2011/1993, p. 77).

Trabalho, sob a ótica da Psicodinâmica do Trabalho, é, portanto, “a atividade manifestada por homens e mulheres para realizar o que ainda não está prescrito pela organização do trabalho” (DEJOURS, 2011/1993, p. 78). Essa definição articula-se a uma perspectiva que não permite reduzir o trabalhar a uma atividade maquinal, robotizada, totalmente objetiva e necessariamente idêntica ao que foi planejado. Mesmo quando um trabalho passa a ser realizado por máquinas, a atividade humana relacionada envolve uma interpretação da realidade, não podendo ser reduzida a um fluxo automático que transcorre sem que a subjetividade humana se apresente. Aliás, sem a presença da subjetividade e do pensamento dos trabalhadores, o trabalho não acontece, emperra ou torna-se pura atividade maquinal. Por isso Dejours afirma: “Todo trabalho é sempre trabalho de concepção. [...] O trabalho é, por definição, humano, uma vez que é mobilizado justamente ali onde a ordem tecnológico-maquinal é insuficiente”

(DEJOURS, 2011 [1993], p. 79). Esse fato não invalida, porém, o reconhecimento de que algumas formas de organização do trabalho, ao robotizar as ações do trabalhador, tendam a uma exclusão da subjetividade. O que Dejours aponta é que, mesmo nesses casos, a subjetividade, o pensamento e a deliberação não estão totalmente excluídos, pois as emergências do real durante a realização das tarefas exigem a ação de sujeitos e não de autômatos<sup>30</sup>.

Nesse contexto, Dejours (2011 [1993]) aborda a questão da engenhosidade, ou seja, do aspecto criativo, que é necessário para que o trabalhador supere a lacuna entre a tarefa prescrita e a atividade real. Para isto é necessário um agir que utilize um tipo específico de inteligência usualmente referenciada, de acordo com Dejours, como “inteligência operária”. O que está em questão é o fato de que não é possível ao trabalhador realizar seu trabalho sem interpretar as prescrições, sem relacionar-se com seus pares, de modo que a subjetividade está presente no centro do trabalhar, bem como o desenvolvimento de habilidades técnicas e relacionais que não constam do manual de procedimentos nem podem ser totalmente adquiridas em treinamentos.

No enfrentamento desse real, a cooperação entre os trabalhadores é fundamental para a superação das dificuldades e resistências que a atividade real coloca à consecução da tarefa. Cooperação, contudo, é algo que não se prescreve: “Agora, por gentileza, cooperem!” É possível coordenar atividades, mas a

---

<sup>30</sup> Um ponto interessante é a questão levantada por Alain Wisner (2015 [1990]) sobre a tentativa de utilizar um vocabulário derivado do vocabulário da Fisiologia e da Psicologia para a informática e as novas tecnologias, as quais, contudo, estão longe de espelhar a complexidade dos funcionamentos cognitivo e psíquico do ser humano. O perigo é justamente reduzir essa complexidade e tratar o humano no nível do funcionamento binário e linear dos sistemas de informática. Ora, o ser humano é ambivalente, tem um pensamento com sobreposições, contradições e circularidades que os sistemas de informática não conseguem reproduzir. No pensamento humano, sim e não podem estar sendo ditos ao mesmo tempo; causalidades afetivas podem ser circulares e não lineares; a memória constantemente nos prega peças; enfim, essa interface entre tecnologias da informação e funcionamento cerebral é reducionista na grande parte dos casos. Wisner afirma: “L’informatique propose de façon obsédante un modele erroné du cerveau humain, celui de l’ordinateur. Il s’agit là d’une nouvelle forme de l’animal-machine de Descartes dont on connaît l’influence durable sur l’esprit français, en particulier sur les ingénieurs. En outre, une ruse – involontaire ? – des informaticiens gêne la discussion avec eux. En effet, ils empruntent à la physiologie et la psychologie leur vocabulaire : mémoire, intelligence, réseau neuronal et donnent à ces mots un contenu proprement informatique. Ils considèrent ensuite que le cerveau humain est un mauvais ordinateur puisqu’il ne fonctionne pas du point de vue de la mémoire ou de l’intelligence comme une construction produit par les informaticiens” (WISNER, 2015 [1990], p. 33).

cooperação dependerá da vontade de trabalhar junto, e sem essa vontade, sem cooperação, o que ocorre é a operação padrão, a greve de zelo:

É impossível precisar de antemão no que deveria consistir a cooperação, pelo simples fato de que o conteúdo da cooperação concreta, em uma situação de trabalho dada, escapa a uma descrição prévia, e não pode tampouco ser prescrita. Ademais, importa à cooperação a liberdade dos indivíduos e a formação de uma vontade coletiva (Ibid., p. 80-81).

Para que a cooperação ocorra são necessárias relações de confiança, tanto horizontais como verticais. E, a organização do trabalho está diretamente envolvida na construção dessa confiança. Para Dejours, a confiança decorre efetivamente da ordem deontológica, havendo uma íntima relação entre a construção das regras e normas de trabalho e a confiança existente entre os trabalhadores. Esse aspecto mostra como o trabalho está muito além da questão técnica. Afirmo Dejours (2011 [1993]): “O trabalho não se distingue pela *techné*, ou pela *poiesis*: distingue-se pela *práxis*” (p. 82), pois é na *práxis* que efetivamente o trabalho é realizado por animais humanos, geralmente em grupo.

A mobilização subjetiva para o trabalho, isto é, o engajamento e o zelo do trabalhador na execução de suas atividades, dependeria também de uma dinâmica de reconhecimento. Dejours considera que a mobilização subjetiva para o trabalho é espontânea<sup>31</sup> e presente na maioria dos trabalhadores. A continuidade dessa mobilização no tempo, porém, dependeria do reconhecimento, sem o qual o trabalhador tenderia a desmobilizar-se. Fadiga, desmobilização, depressão, presentismo, seriam diversos matizes de um desencontro entre o sujeito e seu trabalho.

Dejours aponta a importância crucial do reconhecimento para a identidade do trabalhador e aponta também que a dinâmica do reconhecimento “passa pela reconstrução rigorosa dos julgamentos” (DEJOURS, 2011 [1993], p. 86). Sobre o papel do reconhecimento, é importante apontar o trabalho de Axel Honneth, discípulo do filósofo Jürgen Habermas e herdeiro da tradição da Escola de Frankfurt. Honneth (1992) retoma a temática hegeliana da luta pelo reconhecimento para pensar o conflito social na contemporaneidade. O trabalho de Honneth, desenvolvido sob o viés crítico, típico do pensamento desenvolvido pela Escola de Frankfurt, permite aproximações com o trabalho de Dejours, que também é influenciado pela perspectiva crítica da sociedade e pela busca da emancipação individual. Ambos os autores colocam o conflito social no centro do debate, contrariando as posições que excluem o conflito e

---

<sup>31</sup> Espontânea uma vez que o sujeito já está inserido na Cultura e possui uma relação com o Desejo do Outro, com a sociedade, estando engajado no laço social.

indicam uma harmonia utilitarista entre patrões e empregados, restringindo ilusoriamente as formas de expressão da diferença bem como as formas de reconhecimento social. A obra de Honneth é seminal nesse ponto, e por isso vamos investigar suas bases, aprofundando nossa perspectiva sobre as modalidades de reconhecimento social.

### 3.4 AXEL HONNETH E A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS

Herdeiro da Teoria Crítica, desenvolvida pelo grupo de pensadores conhecido como Escola de Frankfurt, a partir do trabalho seminal de Horkheimer e Adorno, Axel Honneth sucedeu a Jürgen Habermas em sua cátedra no Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) na Universidade de Frankfurt. A Teoria Crítica, segundo Nobre (2003), não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas é marcada também por uma orientação à emancipação dos cidadãos e por uma análise crítica tanto da realidade social como do conhecimento produzido. Segundo Anderson (2000) o que está em questão na perspectiva crítica é que, se a realidade social não é posta naturalmente, mas construída pelos animais humanos, então ela pode ser modificada por estes. A emancipação adviria de uma reflexão social, centrada principalmente na classe trabalhadora. Tal reflexão seria, para esses autores, capaz de levar os trabalhadores a transformarem o mundo.

Na fundamental obra *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer & Adorno (1985 [1969]) afirmam que “o prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, o mito dos fatos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito encontraram uma confirmação avassaladora” (p. 10). Assim, dito de forma condensada, o que importa para o Esclarecimento convertido em Positivismo é o procedimento eficaz, lastreado no cálculo e voltado para a utilidade. A ideia, neste contexto, é completamente descartável, restando apenas a preocupação com a finalidade instrumental. O Esclarecimento permite, portanto, ao ser humano exercer um domínio sobre as coisas, porém cada vez mais desconhecendo-as para além da utilidade e da finalidade no sentido do domínio técnico da natureza, da eficácia e da produtividade. “O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (Ibid., p. 21). **O pensador iluminista tornou-se, assim, um técnico realizador.** A ação instrumental substituiu o pensamento que interroga “o que é?” e tal ação baseia-se na matematização do real como forma de garantia da verdade esclarecedora, deixando de lado a necessidade humana de narrativas míticas e de indagações filosóficas:

Quando, no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor. A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente. Até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico (ADORNO; HORKHEIMER, 1969, p. 32-33).

Deste modo, se Adorno e Horkheimer, na sua obra clássica *Dialética do Esclarecimento*, foram críticos da racionalidade instrumental com fins exclusivos de adaptação à realidade, aprofundando a perspectiva de um mundo desencantado, a qual fora inaugurada por Weber, Habermas (2014 [1968]), na sequência do pensamento, se indaga sobre como então, diante dessa racionalidade claramente dominante, criticá-la e poder propor uma via de emancipação para as pessoas a partir de um pensamento crítico da realidade social, mas também da sua própria estrutura. É por isso que este filósofo “irá formular uma teoria da racionalidade de dupla face, em que a racionalidade instrumental convive com outro tipo de racionalidade, a ‘comunicativa’” (NOBRE, 2003, p. 13). Deste modo, ao complexificar a noção de racionalidade e estabelecer uma verdadeira teoria do discurso, Habermas estaria abrindo uma via de crítica e, quiçá, de emancipação.

A racionalidade instrumental seria, nesse contexto, a forma de racionalidade associada à produção, à dominação da natureza e à organização social do trabalho voltada para o alcance desses fins. Por sua vez, a racionalidade comunicativa seria orientada “para o entendimento e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da produção material da vida” (Ibid., p. 13), tratando-se de uma dimensão compreensiva da realidade social. Deste modo, a racionalidade teria um aspecto finalístico e um aspecto compreensivo, os quais deveriam operar sobre a realidade dialogando entre-si.

A formulação habermasiana considerava que o desenvolvimento do *Welfare State* na Europa Ocidental havia bloqueado o colapso interno do Capitalismo tal qual formulado e previsto por Marx. Ao proporcionar aos trabalhadores/cidadãos uma série de benefícios sociais e econômicos (sistemas públicos de saúde, de educação, de previdência etc.), o Estado do Bem-Estar Social reduzira as mazelas decorrentes da estrutura geradora de desigualdade do sistema de produção capitalista, compensando essa desigualdade social estrutural e desarmando a luta trabalhista, ou ao menos, reduzindo uma possível ferocidade revolucionária dos trabalhadores em sua luta por melhores condições de trabalho e de vida. Essa perspectiva de

Habermas teve como consequência, em seu pensamento, um esvaziamento da influência e da participação do conflito social em sua teorização da racionalidade, neutralizando a contradição entre as racionalidades instrumental e comunicativa. Ou seja, o *Welfare State* amorteceria o conflito social e tornaria secundária a contradição entre a perspectiva instrumental e a perspectiva compreensiva. Deste modo, apesar de formular uma racionalidade comunicativa, de um modo em que a questão do conflito com a instrumentalidade poderia ser central, Habermas integra de forma harmoniosa a racionalidade comunicativa e a racionalidade instrumental, excluindo ou pelo menos minimizando a dimensão do conflito social.

É por isso que, em alguns momentos, quando formula e prescreve espaços de comunicação plena, onde os diferentes grupos teriam igual possibilidade de expressão na busca por acordos sociais, sua teorização torna-se uma grande utopia, sem lugar na realidade social. Trazida para uma sociedade como a brasileira, na qual os rastros do escravismo, do coronelismo e do patrimonialismo são verdadeiras crateras sociais, a teoria habermasiana da racionalidade mostra-se claramente inaplicável à realidade. O que Honneth (1992) fez, como discípulo e crítico de Habermas, foi reinserir a dimensão do conflito social como estruturante, situando a luta pelo reconhecimento como um elemento central na constituição individual e coletiva. Certamente, o avanço do neoliberalismo nas últimas quatro décadas, com suas repercussões na organização social do trabalho (formas de organização flexível do trabalho, terceirizações etc.), acompanhado do desmonte globalizado, maior ou menor, do *Welfare State* estimularam a crítica ao mestre. Nobre (2003) resume, assim, a crítica de Honneth ao pensamento de Habermas:

[...] a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social. Desse modo, Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas (NOBRE, 2003 apud: HONNETH, 1992, p. 17).

Honneth (1992) considera a luta pelo reconhecimento o eixo central do desenvolvimento social. Ao refletir sobre as experiências de desrespeito, ele pensa a formação social dos indivíduos a partir de três dimensões de reconhecimento: a esfera emotiva, a esfera da estima social e a esfera jurídico-moral. A cada uma das três dimensões de reconhecimento elencadas corresponderia uma forma de desrespeito. Ao colocar como eixo central de seu pensamento a luta pelo reconhecimento, Honneth “reincorpora o trabalho na teoria crítica” (DEJOURS, 2012b, p. 23).

O modelo conceitual hegeliano de “luta por reconhecimento” torna-se, assim, fundamental na proposta de Honneth. Para o jovem Hegel, a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco seria motor de uma luta social pela identidade. Hegel (sigo acerca deste autor a leitura feita por A. Honneth, 1992) modificou os modelos então existentes de luta social, estabelecidos por Maquiavel e por Hobbes, modificando as causas dos conflitos entre os seres humanos, pois em vez da autoconservação, para Hegel são imperativos morais que lançam os homens à luta social pelo reconhecimento. Além disso, na perspectiva do jovem Hegel, o coletivo não se forma por uma força exterior que integra diversas unidades, mas sim no campo da intersubjetividade.

A visão de Maquiavel contrapõe-se frontalmente ao modelo político originário, o da Pólis grega. Para o pensador florentino, os homens são egoístas e suas ações decorrem de ambições pessoais gerando um *ethos* marcado pela desconfiança e pelo cálculo estratégico das ações, as quais sempre visam ao poder, à vitória política. A pergunta chave de sua mais conhecida obra é: como o príncipe deve proceder para permanecer no poder? Com Maquiavel, segundo Honneth, “manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física” (HONNETH, 2003 [1992], p. 33).

Com Hobbes, na obra clássica *O Leviatã*, de 1651, o modelo maquiavélico adquire um estatuto teórico-conceitual por meio de uma reflexão sobre as origens da socialização humana e da fundação do Estado. Para Hobbes, cada indivíduo ao buscar a satisfação de suas necessidades individuais torna-se uma ameaça para o próximo, afinal, nunca sabemos efetivamente que propósitos movem o outro em suas ações, pois ele nos é opaco. Hobbes (1651) postula então o que chamou de Estado de Natureza, que seria uma representação da vida humana antes da organização política. O que existiria nesse estado de natureza seria uma guerra de todos contra todos: *homo homini lupus* evoca Hobbes. O Estado, simbolizado pela figura do monstro Leviatã, surgiria para pacificar a situação de ameaça permanente existente na origem. O contrato social basear-se-ia no deslocamento de todo poder para o Estado em nome da segurança e do controle social:

[...] as consequências negativas manifestas da situação duradoura de uma luta entre os homens, o temor permanente e a desconfiança recíproca, devem mostrar que só a submissão, regulada por contrato, de todos os sujeitos a um poder soberano pode ser o resultado de uma ponderação de interesses, racional com respeito a fins, por parte de cada um. Na teoria de Hobbes, o contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar um fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual (HONNETH, 1992, p. 35).

Hegel partirá, de acordo com Honneth (1992), da obra de Hobbes para efetivar sua crítica ao modelo de contrato social teorizado até então. Ao discutir as bases de reflexão sobre o direito natural e sobre a organização da sociedade existentes em sua época, Hegel critica o atomismo que se evidenciava na visão de Hobbes e que tinha como consequência a perspectiva do ser humano como elemento isolado que, para formar uma sociedade, simplesmente se reunia. Assim, o agir ético, necessário ao convívio social, decorria de uma purificação racional “das inclinações e necessidades empíricas na natureza humana” (p. 39).

Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma ‘comunidade de homens’ só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos ‘muitos associados’, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos (HONNETH, 1992, p. 39).

Hegel quer delinear uma comunidade marcada por uma totalidade ética, a qual seria construída por meio de uma luta por reconhecimento, uma luta intersubjetiva. Influenciado pela filosofia da unificação de Hölderlin e pela leitura de Platão e de Aristóteles e por certa idealização da *Polis* grega, Hegel vislumbra uma comunidade na qual seus membros, em vez de restringir “os espaços privados da liberdade” (Ibid., p. 41), poderiam integrar-se amplamente, sendo a comunidade o espaço para a realização da liberdade individual. O eixo unificador dessa comunidade seriam os **costumes**. Afirmar Honneth:

[...] ele [Hegel] escolhe o termo costume [*Sitte*] com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada (HONNETH, 1992, p. 41).

Hegel valoriza o costume porque não se trata de uma comunidade forjada pelas leis do Estado, tampouco pelas convicções individuais, mas sim de uma comunidade que se forma e caracteriza por comportamentos praticados intersubjetivamente. É nesse espaço intersubjetivo que Hegel situa a “integração da liberdade geral e individual” (HONNETH, 1992, p. 41). A comunidade não se forma a partir do medo que um indivíduo sente em relação ao outro, mas sim por meio de uma luta por reconhecimento entre os indivíduos que já nascem no coletivo e se formam inseridos no espaço intersubjetivo, no espaço social.

O projeto de filosofia social hegeliano, portanto, deve superar a perspectiva atomista predominante nos modelos que surgem a partir da perspectiva hobbesiana. Nesse sentido, ele precisará propor novas categorias de pensamento, superando as categorias atomísticas. Afirmar então que **o povo é anterior ao indivíduo**

colocando a ênfase da filosofia social no vínculo ético e não em sujeitos isolados que se reúnem sob a égide de uma lei soberana. Desta forma, não há como pensar o indivíduo fora e/ou antes do convívio social, pois desde o princípio a vida já é em sociedade<sup>32</sup>. Assim, Hegel pode abrir mão de um contrato social originário, pois “já pressupôs a existência de obrigações intersubjetivas na qualidade de uma condição quase natural de todo processo de socialização humana” (HONNETH, 1992, p. 43-44). Daí suceder-se-ia um processo teleológico rumo à plena eticidade, por meio de jogos de reconhecimento e superação do negativo e do subjetivo. Esse processo, porém, careceria de detalhamento na continuidade da obra de Hegel segundo Honneth (1992).

Hegel só conseguirá esclarecer esta práxis social originária e seu avanço por meio da superação do negativo e do subjetivo através de uma reinterpretação da doutrina do reconhecimento de Fichte e do conceito hobbesiano de luta. O filósofo não se preocupa em teorizar a origem da comunidade porque o vínculo intersubjetivo é originário, na medida em que o povo, nesta perspectiva, é anterior ao indivíduo. O que ele busca compreender é a complexificação das sociedades e é aí que entra em cena a luta por reconhecimento.

O “vir a ser da eticidade” (HONNETH, 1992, p. 44) entrelaça socialização e individuação. Nesse sentido, a coesão orgânica dependeria do reconhecimento intersubjetivo da particularidade de cada indivíduo. A luta social pelo reconhecimento levaria sucessivamente a um novo conflito social. De conflito social em conflito social haveria um amadurecimento da relação ética. Assim, “a luta pelo reconhecimento conduz de uma etapa da eticidade à etapa subsequente” (HONNETH, 1992, p. 51). Trata-se de um pensamento evolucionista e finalista, que no transcorrer da obra de Hegel tornar-se-á cada vez mais abstrato, idealizado e racional, mas que nesse princípio traz a importante referência a essa eticidade construída no espaço intersubjetivo do *socius*, numa sucessão de lutas por reconhecimento.

Hegel – continuo seguindo a leitura efetuada por Honneth (1992) – prevê algumas etapas nesse percurso de formação social. O primeiro momento seria o da relação entre pais e filhos, marcada pela predominância do afeto (Amor) e da dependência. O passo seguinte seria o trabalho da educação que conduziria à independência do filho e à superação de uma “unificação de sentimento” (Ibid., p. 49). O segundo momento seria marcado pelo ingresso ativo na ordem

---

<sup>32</sup> Nesse ponto, Freud (1920) afirma algo muito semelhante ao sustentar que toda psicologia individual é desde o início psicologia social.

jurídica (Direito) por meio da participação nas trocas reguladas por contratos. Nesse contexto, o indivíduo pode dizer não ao outro diante de uma determinada situação regulada pelo direito. A terceira fase seria caracterizada pela relação de reconhecimento pelo Estado (Solidariedade).

Na reflexão hegeliana, o crime ocupa um lugar importante, pois na ação criminosa “os sujeitos fazem um uso destrutivo do fato de, como portadores de direitos de liberdade, não estarem incluídos no convívio social senão negativamente” (HONNETH, 1992, p. 52). Deste modo, a causa do criminoso é o seu não reconhecimento de forma satisfatória, em um momento anterior de reconhecimento mútuo. No caso de um roubo, o criminoso, não reconhecido como pessoa individuada ataca não apenas uma posse da pessoa roubada, mas também a sua integridade como sujeito plenamente reconhecido. Hegel vai além, indicando que se trata de uma luta por honra: “... ambas as partes que se contrapõem no conflito emergente perseguem a meta de pôr à prova a ‘integridade’ da própria pessoa; Hegel atribui esse propósito reciprocamente perseguido a uma necessidade de honra (HONNETH, 1992, p. 55).

A honra é ferida quando o reconhecimento do indivíduo em sua integridade é ferido. A luta é para reparar a honra ferida, para recuperar o reconhecimento acerca de si. Dispondo-se a morrer, o indivíduo mostra que suas “metas e peculiaridades sempre individuais importam mais do que a sobrevivência física” (HONNETH, 1992, p. 56). O caminho da eticidade natural à eticidade absoluta passaria, portanto, pelo crime e pelo desrespeito, de forma que o conflito social seria a via para uma comunidade de indivíduos simultaneamente dependentes e que reconhecem, ao final, a individualidade do outro em sua totalidade. Até ser reconhecido em sua totalidade ética, o sujeito vai ou deveria lutar.

A partir de 1803/1804, com a virada hegeliana para a Filosofia da Consciência, essa luta entre consciências torna-se mais clara: “só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma ‘totalidade’” (Ibid., p. 63). É a reação do outro diante do conflito que permite ao indivíduo perceber-se reconhecido na sua integridade. É importante refletir aqui sobre o significado da indiferença como não reconhecimento pela outra consciência. A sucessão de lutas pelo reconhecimento conduziria à formação de uma consciência universal, base de uma comunidade futura ideal. O conflito entre consciências é, nessa perspectiva, um meio de universalização social, perdendo relevância na teoria hegeliana a dimensão da intersubjetividade prévia:

[...] a virada para a filosofia da consciência faz com que ele [Hegel] perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade (HONNETH, 1992, p. 66).

Honneth, em seguida, reflete sobre o projeto de uma *Realphilosophie* de 1805-6, no qual Hegel elabora o modelo mais bem acabado da luta por reconhecimento. Para chegar a esse acabamento, Hegel avançou nas suas teorizações sobre o conceito de espírito. A operação de formação do espírito decorre “de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (HEGEL apud HONNETH, 1992, p. 69). O que a Filosofia precisa recapitular é esse processo de ida e de volta, de exteriorização e de retorno sobre si que culmina na formação do espírito subjetivo. Outra mudança significativa no edifício hegeliano é que a formação do espírito nesse momento vai além da questão das relações éticas, abrangendo os três meios que fornecem a perspectiva do absoluto: a Arte, a Religião e a Ciência.

[...] já não são mais as relações éticas do Estado, mas sim aqueles três *media* do conhecimento que fornecem a partir de agora o ponto de referência supremo, ‘absoluto’, para a exposição na qual Hegel apreende o processo de formação do espírito na esfera da consciência humana (Ibid., p. 70).

Hegel então retraça as etapas percorridas pelo sujeito para poder participar no “espírito efetivo”. Sem detalhar esse percurso, é importante sublinhar que a realização da vontade individual torna-se central, pois é “a chave de todo o domínio das relações práticas do sujeito com o mundo” (Ibid., p. 74). Hegel então indica uma diferença no campo da vontade entre os demais animais e o ser humano. Enquanto os animais se satisfazem por meio de um ato de consumo direto, no caso do animal humano existe um trabalho marcado pelo adiamento<sup>33</sup> da satisfação:

A atividade do trabalho vai de par com uma ‘cisão do eu que é impulso’ [*Triebseindes Ich*], porque ela requer dele energias e disciplinas que só podem ser conseguidas mediante uma interrupção da satisfação imediata das carências; no entanto, as energias que são liberadas pela repressão dos impulsos e que influem no trabalho encontram apoio no ‘instrumento’, um meio de poupar forças, no qual por sua vez se condensam as experiências generalizadas de elaboração de objetos (p. 74-75).

É a constatação prática da sua capacidade de construir produtos que leva o sujeito a ter “consciência de seu agir”. Restrito ao nível cognitivo é impossível

---

<sup>33</sup> Podemos comparar com a passagem do *Princípio do Prazer para o Princípio da Realidade* em termos freudianos.

ao sujeito ir além do conhecimento categorial-abstrato. Para realizar o trabalho produtivo, contudo, o sujeito precisa de autodisciplina, de modo que Hegel se refere à experiência do trabalho como a experiência do “fazer-se-coisa” (Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 197 apud HONNETH, 1992, p. 75). Essa autocoeção para o trabalho, porém, coloca o sujeito numa posição de adaptação natural e que ainda não é suficiente para que o sujeito tenha uma consciência de si como pessoa de direito<sup>34</sup>. Para isso, Hegel vai formular uma primeira modalidade de reconhecimento recíproco, de modo que possa introduzir um nexo entre a vontade do sujeito e a relação intersubjetiva com o outro.

É justamente no modelo da relação sexual que Hegel vai além da atividade produtiva entre senhor e escravo: “na forma sexual de interação, ambos os sujeitos podem reconhecer-se em seu parceiro, visto que **desejam reciprocamente o desejo do outro**” (HONNETH, 1992, p. 77, grifo do autor). Na relação de diferentes ocorre uma unificação de desejos e um mútuo reconhecimento do desejar o desejo do outro. Esse reconhecimento permite transpor o “fazer-se-coisa” da atividade instrumental. Assim, não apenas a formação do sujeito depende desse momento de reconhecimento pelo outro, mas apenas alguém que reconhece o outro como sujeito pode se ver reconhecido também como um sujeito. A confirmação deve ser recíproca ou não ocorrerá reconhecimento efetivo:

[...] só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade [...] sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética (HONNETH, 1992, p. 80).

Deste modo, o amor familiar é o primeiro momento do reconhecimento do sujeito, porém, Hegel aponta que para tornar-se sujeito do direito ainda são necessárias outras etapas. Nesse sentido, mostra que ao lado de uma família existem outras famílias resultando “um primeiro estado de convívio social” (HONNETH, 1992, p. 83). A existência de diversas famílias leva a uma luta pela sobrevivência, pelos objetos necessários à vida. Nesse ponto, Hegel retoma a ideia hobbesiana de estado de natureza, “e o direito natural deve responder ao que os indivíduos têm por direitos e deveres uns para com os outros” (HONNETH, 1992, p. 83).

---

<sup>34</sup> O trabalho escravo ainda existente no mundo contemporâneo bem como outras formas degradadas de vínculo empregatício e/ou de relação de trabalho são indicativos de um não reconhecimento pleno de milhões de pessoas pelo Estado e pela Sociedade, mesmo que juridicamente práticas como a escravidão sejam vedadas.

A questão central neste momento, porém, é como surgem os direitos e deveres, como se dá a passagem do estado de natureza para o estado sob a jurisdição de um contrato social? E, nesse ponto, Hegel vai discordar das teses até então existentes, as quais determinavam o direito de fora para dentro da sociedade, seja como “preceito de prudência” (Hobbes) ou como “postulado da moral (KANT, FICHTE)” (HONNETH, 1992, p. 84). Para Hegel, a origem do direito está no conflito e no reconhecimento do outro que este conflito implica, ou seja, o direito nasce na dimensão intersubjetiva, tendo como base o reconhecimento recíproco e a luta envolvida nesse processo:

[...] a passagem para o contrato social deve ser entendida como um processo prático, que os sujeitos efetuam no momento em que podem tornar-se conscientes de suas relações prévias de reconhecimento, elevando-as expressamente a uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada (HONNETH, 1992, p. 86).

No pensamento de Hegel, o direito não é fruto do medo diante do outro que me é semelhante, porém, opaco e desconhecido em suas vontades pessoais e, portanto, sempre ameaçador, como postulado por Hobbes, mas sim fruto da luta pelo reconhecimento e do reconhecimento mútuo, ou, dito de outra forma, da luta para não ser ignorado e permanecer não sujeito porque não reconhecido em sua história e direitos. A eventual agressão ou crime seria uma forma extrema de dar-se a conhecer pelo outro, e não uma tentativa de obter meramente uma satisfação de vontade material. “Hegel interpreta a reação destrutiva da parte excluída como um ato cujo objetivo verdadeiro é recuperar a atenção do outro” (HONNETH, 1992, p. 88). O crime, como parte da luta pelo reconhecimento, seria uma forma de retirar o outro sujeito de uma posição egocêntrica e inserí-lo na dimensão da intersubjetividade<sup>35</sup>.

O que sucede é uma luta que evidencia a dependência recíproca das partes da contenda. Ambos precisam reconhecer-se, ambos demandam reconhecimento,

---

<sup>35</sup> Os suicídios no ambiente de trabalho, em alguns casos, vêm sendo interpretados como uma forma de chamar atenção da direção da companhia, que estava encastelada na alta administração olhando apenas números e resultados, para o sofrimento a que estão sendo submetidos os trabalhadores no seu cotidiano de trabalho. No caso específico da onda de suicídios na empresa francesa France-Telecom, essa análise foi feita por Alemanno & Cabedoche (2011), que consideraram os suicídios não apenas uma resposta radical à falta de cuidado e respeito da alta direção daquela empresa, mas também como resposta aos efeitos da globalização na relação dos trabalhadores com seu trabalho e com as empresas. Com isso, poderíamos interpretar esses suicídios como atos extremos na luta por reconhecimento. Em um mecanismo psiquismo de retorno sobre si mesmo, a agressividade que deveria ser dirigida ao outro, recai sobre o próprio sujeito excluído. Certamente, a dinâmica psíquica desse mecanismo não é simples e depende de variáveis sistêmicas, conjunturais e também individuais.

agressor e agredido. A luta envolve movimentos assimétricos, pois o sujeito atacado precisa, mais do que recuperar a posse roubada, recuperar a sua honra por meio de uma luta de vida e morte, para mostrar que sua pessoa é digna de reconhecimento. Segundo Honneth (1992), neste momento Hegel faz um avanço em seu pensamento ao qual falta a devida fundamentação: é a luta de vida ou morte que permite incluir o outro como uma pessoa dotada de direitos. Assim, é a percepção da finitude da vida que remeteria os sujeitos à dimensão de reconhecimento da vontade do outro e de sua inclusão como pessoa dotada de direitos:

[...] percebendo reciprocamente sua mortalidade, os sujeitos que lutam entre si descobrem que eles já se reconheceram previamente em seus direitos fundamentais e que dessa forma já criaram implicitamente o fundamento social para uma relação jurídica intersubjetivamente vinculante. [...]. Somente o fato de que o outro defenda seus direitos individuais, mas não o modo de fazê-lo, faz com que os sujeitos reconheçam em seu defrontante a pessoa moralmente vulnerável, chegando assim à aceitação recíproca de suas pretensões fundamentais de integridade (HONNETH, 1992, p. 94).

A discussão encetada por Honneth é que não se trata do saber existencial sobre a morte, mas sim do reconhecimento da vulnerabilidade moral do outro na causação do reconhecimento jurídico vinculante. De todo modo, a luta de vida ou morte é o caminho de formação do espírito subjetivo conforme Hegel. O reconhecimento jurídico se amplia pouco a pouco, pois “a sociedade civil é considerada por ele [Hegel] uma estrutura institucional que procede da acumulação de formas sempre novas de concretização da relação jurídica” (HONNETH, 1992, p. 96).

Em termos da satisfação dos desejos e das necessidades individuais, Hegel aponta uma mudança na relação dessa satisfação com a atividade laboral. O trabalho torna-se trabalho social que não trata diretamente da satisfação das necessidades individuais, mas sim de satisfações alheias. “A transformação das carências em interesses legítimos de consumo requer uma dissociação entre a execução do trabalho e a finalidade direta da satisfação das carências” (Ibid., p. 97). O contrato celebra uma reciprocidade vinculante quanto à orientação das ações, e a parceria de troca deixa de ocorrer na “imediatez do ser-reconhecido”. O lapso temporal existente entre o acordado em contrato e as prestações engendra, por consequência, o risco do não cumprimento do contrato. A coerção surgiria como forma de impedir a ruptura da palavra dada e manter o sujeito no mundo do direito.

A ruptura contratual, contudo, lança, conforme Hegel (apud HONNETH, 1992, p. 99) uma nova luta por reconhecimento, agora na etapa jurídica. Para Hegel, a fonte interna do crime é a coerção do direito, enquanto as necessidades

seriam a fonte externa. O direito constrange a vontade pessoal e implica uma nova luta por reconhecimento, na forma de crime: “assim, efetua-se no crime, na etapa avançada do direito, o mesmo que na luta de vida ou morte, sob as condições do processo de formação individual” (HONNETH, 1992, p. 101). O que o sujeito busca é respeito por algo que ainda não foi reconhecido socialmente e juridicamente, porém há uma contradição nessa ação: “[...] pois o que significa que um sujeito deve sentir-se lesado em sua pretensão à realização da própria vontade no instante mesmo em que é legitimamente forçado a cumprir seus deveres contratualmente combinados?” (HONNETH, 1992, p. 101). A causa do crime, porém, se esclareceria retroativamente por meio da evidenciação do direito desrespeitado e o próprio direito seguiria se desenvolvendo e integrando novas pretensões de reconhecimento ao costume. O direito, porém, não tem como dar lugar a todas as vontades individuais no aspecto biográfico, o que dependeria do desenvolvimento do costume no sistema da eticidade:

[...] um respeito para com a ‘vontade’ da pessoa individual, tal como é exigido no ato criminoso, deve se realizar completamente só na relação de reconhecimento que, diferentemente da relação de direito, é acompanhada dos sentimentos de participação social (HONNETH, 1992, p. 106).

Deste modo, a luta pelo reconhecimento de um direito não se esgota com o reconhecimento jurídico, mas atravessa uma etapa seguinte que é a da solidariedade, que traz aos sujeitos esse real sentimento de participação social. Isso é muito evidente nas lutas por direitos civis de minorias ou de grupos historicamente discriminados, que se evidencia após a Revolução Francesa e mais fortemente após o Maio de 1968. O reconhecimento jurídico, por exemplo, da união civil entre pessoas do mesmo sexo, as uniões homoafetivas, deve vir acompanhado da solidariedade social, uma aceitação respeitosa dessa possibilidade existencial de vínculo amoroso. Enquanto o direito não vier acompanhado de um reconhecimento social solidário a essa opção de vínculo amoroso, a eticidade não será plena. O reconhecimento pela solidariedade dependeria mais da construção social do costume que do direito como norma social escrita. Podemos evidenciar, buscando uma perspectiva histórica, que os movimentos de reconhecimento social avançam, retrocedem e voltam a avançar; ou seja, a luta pelo reconhecimento não é um processo linear-progressivo, seguindo um caminho de “idas e vindas” conforme as forças sociais conseguem articular-se no campo político-ideológico. Essa não-linearidade do “progresso” conflita com os desdobramentos do pensamento hegeliano, que vai “crer” cada vez mais num avanço racional, progressivo e finalista.

Esse modelo de constituição de uma “coletividade ética” (HONNETH, 1992, p. 117) por meio de uma luta por reconhecimento travada em várias etapas foi abandonado por Hegel em nome do desenvolvimento de uma filosofia da consciência. Além disso, esse modelo de luta não era imanente, mas sim o de uma luta abstrata que refletiria o processo inevitável e racional de desenvolvimento do espírito numa “marcha objetiva da razão” (HONNETH, 1992, p. 117). Deste modo, o modelo hegeliano está determinado por premissas metafísicas do idealismo racionalista, que Honneth não pode mais sustentar ou evocar em seu trabalho: “[...] suas construções [de Hegel], por mais que nos escritos de Jena sejam concretas e próximas da ação, tomam de empréstimo uma grande parte de suas condições de validade da certeza metafísica de fundo acerca do processo englobante da razão” (HONNETH, 1992, p. 118).

Honneth (1992) propõe então diretrizes para reler a doutrina do reconhecimento hegeliana em conformidade com uma filosofia pós-metafísica. Primeiramente, ele propõe a reconstrução da teoria do reconhecimento de Hegel a partir de uma “psicologia social empiricamente sustentada” (cf. HONNETH, 1992, p. 120-121); argumenta que é preciso rever as diferentes formas de reconhecimento recíproco elencadas por Hegel, o amor, o direito e a eticidade por meio de uma “fenomenologia empiricamente controlada de formas de reconhecimento” (Ibid., p. 121); e considera como o problema mais complexo para uma atualização do pensamento hegeliano em termos pós-metafísicos o da existência de uma sequência de etapas de reconhecimento recíproco cujo resultado é o desenvolvimento bem-sucedido do Eu, ou, no caso de falha numa dessas etapas de reconhecimento, a vivência como desrespeito e a instauração de uma luta pelo reconhecimento:

[...] é preciso investigar primeiramente a questão se a hipótese de Hegel de uma sequência ordenada de etapas de reconhecimento pode resistir a considerações empíricas; se é possível atribuir às respectivas formas de reconhecimento recíproco experiências correspondentes de desrespeito social; e se, finalmente, podem ser encontradas comprovações históricas e sociológicas para a ideia de que essas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional dos conflitos sociais (HONNETH, 1992, p. 122).

Honneth (1992) segue abordando as duas primeiras diretrizes, isto é, a reconstrução da teoria do reconhecimento hegeliana a partir de uma perspectiva da Psicologia Social e a interrogação sobre as formas de reconhecimento a partir de uma fenomenologia sustentada por pesquisas empíricas. Para isso, o filósofo alemão encontrará suporte no trabalho do filósofo norte-americano George Herbert Mead, cuja obra em Psicologia Social é seminal:

A indeslindável psicologia social de Mead, na maior parte transmitida somente na forma de transcrições de lições, demonstra coincidência com a obra de juventude de Hegel até mesmo na parte essencial que nos interessa: ela também procura fazer da luta por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade (HONNETH, 1992, p. 125).

Mead fora influenciado pelo pensamento hegeliano e buscou reconstruir em bases psicológicas a luta por reconhecimento. Ele se preocupou de veras com a fundamentação do conhecimento indagando “como a pesquisa psicológica pode obter um acesso a seu objeto específico, ao psíquico?” (HONNETH, 1992, p. 126), e seguiu a trilha do pragmatismo de Peirce ao sustentar que o psíquico é convocado quando ações habituais não são concluídas como esperado; ou seja, diante de um problema que está acostumado a resolver de determinado modo, o sujeito enfrenta a emergência de um real que faz obstáculo à solução habitual: “o ‘psíquico’ é de certo modo a experiência que um sujeito faz consigo próprio quando um problema que se apresenta praticamente o impede de um cumprimento habitual de sua atividade.” (HONNETH, 1992, p. 126). Essa definição inicialmente enunciada por Mead é perfeitamente alinhada ao modo como a Psicodinâmica do Trabalho percebe o trabalhar: trata-se da atividade necessária para realizar aquilo que escapa à tarefa prescrita, quando durante a atividade laborativa emerge uma resistência, acontece uma pane desconhecida, enfim, surge um elemento real não previsto no planejamento da tarefa, e que exige do trabalhador uma resposta criativa para superar esse real que faz barreira e que atrapalha a execução do trabalho. O reconhecimento do elemento psíquico pelo sujeito ocorreria diante dessa necessidade de sair do procedimento rotineiro. Ou dito de outro modo, quando o fazer rotineiro é afetado ou bloqueado pelo real, o sujeito é convocado à cena.

Mead, porém, não considera essa perspectiva válida para a pesquisa do psicológico, pois diante do problema e da necessidade de uma “adaptação criativa à realidade mal-avaliada” (HONNETH, 1992, p. 127), o sujeito se indaga sobre a realidade e as ações instrumentais possíveis, mas não sobre seu próprio eu<sup>36</sup>. Por isso, ele vai apontar a dimensão social, num momento de crise, como o lugar de questionamento pelo sujeito do seu psiquismo e da sua reatividade aos outros:

---

<sup>36</sup> Permitimo-nos discordar um pouco de Mead. Certamente, em muitos casos o indivíduo vai “apenas” buscar uma nova solução instrumental, sem colocar-se em xeque, mas em muitas situações, a própria busca dessa nova solução instrumental vai fazê-lo questionar a rotina e o seu modo de estar ali. Certamente, se esse questionamento não reverberar na Cultura, não poderemos afirmar que ele existiu, mas o incômodo causado pelo encontro com o real é a fonte princeps do questionamento sobre nosso estar no mundo, inclusive no nível mais íntimo do indivíduo.

Se a psicologia se coloca na perspectiva que um ator adota no relacionamento sempre ameaçado com seu parceiro de interação, então ela pode ter uma visão interna dos mecanismos através dos quais surge uma consciência da própria subjetividade (HONNETH, 1992, p. 128).

O primeiro passo para chegar a isso, contudo, seria a revelação do processo por meio do qual um indivíduo chega a autoconsciência. Como se chega a uma consciência do significado das ações sociais? Para Mead essa consciência decorre de um posicionamento do sujeito também como objeto de suas ações, o que, seguindo o pensamento de Herder e de Gehlen, Mead atribui ao “gesto vocal”. Quando um sujeito fala para outro, ele também escuta sua voz, podendo desencadear em si o mesmo efeito que causa no outro. Nessa relação, “abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação” (HONNETH, 1992, p. 130). Mead então distingue o “me” (pronome da língua inglesa) do “eu”. O primeiro representa a imagem que o outro tem de mim, enquanto o segundo “é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações” (Ibid., p. 130). O eu, diferente do “me”, nunca entra no campo de visão e atua dos bastidores. O principal é que para Mead “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 1992, p. 131). Sem a existência do outro não há autoconsciência e, nesse sentido, segundo Honneth (1992) “Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (p. 131). O “me” se forma a partir do outro constituindo o mundo interno e possibilitando a existência de uma autoconsciência. Mead consegue, assim, fazer uma tradução naturalista da luta pelo reconhecimento hegeliana com ênfase no papel do outro na formação do indivíduo. Para a Psicanálise, o sujeito também tem sua origem no outro, no estrangeiro, e não se pode falar de uma psicologia individual separada da psicologia social. É no encontro com o outro que se forja o desejo, que se forja o sujeito singular, a partir do que o Outro reconhece e aponta “em mim”.

Mead distingue duas formas de jogo infantil: o *play* e o *game*. Na primeira, trata-se da criança encenando uma ação de um companheiro de interação e depois aquele que sofre a ação (que poderia ser ela mesma), ou seja, ela brinca de encenar as duas subjetividades do campo social, a que age e a que responde à ação do outro. No *game* ela precisa representar em si mesma as expectativas de seus parceiros de interação de modo a saber o seu papel social no jogo conforme as regras sociais do jogo. Mead afirma então que vai se formando para a criança um “outro generalizado” (apud HONNETH, 1992, p. 135). A socialização

dependeria da interiorização desse “outro generalizado” que veicularia as normas de ação esperadas pelo grupo social. Esse lugar social estaria atrelado diretamente ao trabalho, ao reconhecimento das normas e ao lugar do indivíduo na divisão social do trabalho. Deste modo, Mead concede ao trabalho um lugar central na formação da identidade social, o “me” de cada sujeito. Assim, o lugar do social dependeria de um reconhecimento no *game*, e o trabalho seria central para esse reconhecimento social. Uma vez reconhecido o lugar social do indivíduo, desenvolver-se-ia nele o “autorrespeito”, que é uma atitude positiva do indivíduo para consigo em face do reconhecimento do outro.

O que fica evidente para Mead, como ficara para o jovem Hegel, é que o reconhecimento como pessoa de direito pela sociedade não abarca a singularidade do indivíduo. Nesse sentido, se o “me” encontra seu lugar social e se vê reconhecido como sujeito de direitos, o “eu” ainda não tem espaço para expandir seu potencial criativo. Certamente a distinção entre o “me” e o “eu” desenvolvida por Mead lembra muito a relação entre o “ideal do eu” e o “eu” construída por Freud:

A espontaneidade prática que marca nosso agir no cotidiano se atribui às operações de um “eu” que está contraposto ao “me” na qualidade de uma força inconsciente: enquanto este hospeda as normas sociais através das quais um sujeito controla seu comportamento em conformidade com as expectativas sociais, aquele é o receptáculo de todos os impulsos internos que se expressam nas relações involuntárias aos desafios sociais (HONNETH, 1992, p. 140).

O atrito entre o “me” e o “eu” é a base do desenvolvimento social, pois enquanto o “me” representa as normas sociais veiculadas pelo outro generalizado e internalizadas, o “eu” busca ampliar as possibilidades de individuação e realização do potencial criativo. Assim, “é a existência do “me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social” (Ibid., p. 141). Obviamente, Mead está falando de sujeitos divididos entre atender às normas sociais (e manter sua posição social, sua identidade constituída de fora) e expandir o potencial de realização do seu eu em detrimento dessas normas. Para poder realizar seus desejos, o “eu” precisa lutar por um novo reconhecimento e por uma ampliação da comunidade jurídica. A evolução social seria fruto desse processo de luta pela ampliação do reconhecimento dos desejos individuais:

Mead estabelece um vínculo sistemático entre o afluxo ininterrupto do “eu” e o processo de vida social, adicionando o grande número de divergências morais à soma de uma força histórica: em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação

ao processo de individuação progressiva. Pois, uma vez que os sujeitos, mesmo após a efetuação de reformas sociais, só podem defender as exigências de seu “eu” antecipando uma coletividade que concede mais espaço de liberdade, origina-se uma cadeia histórica de ideais normativos que apontam na direção de um crescimento em autonomia pessoal (HONNETH, 1992, p. 143-144).

Na psicologia social de Mead, a luta por reconhecimento, que é como em Hegel a causa da evolução das sociedades, decorre da luta do “eu” por ampliar as possibilidades de realização individual na Cultura. Essa perspectiva recoloca para nós o dilema discutido por Freud em 1930 entre o desejo do indivíduo e os limites impostos pela vida em sociedade, porém, Mead atribui à força do desejo os avanços dessa mesma sociedade no tocante às suas normas. Ou seja, quanto mais amplas forem as possibilidades de realização do “eu” maior será o reconhecimento social das diferenças individuais e mais bem elaborado será o direito. Por outro lado, o que podemos apontar hoje é uma aliança perversa entre o Mercado e as aspirações individuais, que são reduzidas, em termos gerais, a aspirações de consumo e de gozo. O Direito do Consumidor se inflou, mas o Direito do Trabalhador (que obteve ganhos ao longo do século XX) vem sofrendo restrições (caracterizadas principalmente pela precarização das relações de trabalho, por meio das terceirizações e das novas formas de organização do trabalho que robotizam o sujeito e reduzem o trabalho a desempenhos contábeis e estatísticos, muitas vezes sem sentido para o trabalhador). **O consumo tornou-se prioridade jurídica em relação ao trabalho, de modo que somos mais reconhecidos como consumidores e menos como trabalhadores. Ou seja, nos submetemos a uma servidão no mundo do trabalho para podermos nos esbaldar no mundo do consumo. Os impactos disso estão na ordem do dia!**

Mead, porém, de acordo com Honneth (1992), pensa essa ampliação das possibilidades de realização em termos do reconhecimento jurídico de novos direitos – poderíamos pensar, como exemplo atual, o reconhecimento jurídico da união homoafetiva –, mas não em termos da singularidade do sujeito. Segundo Honneth, apenas numa ocasião, Mead o fez e indicou como campo de reconhecimento dessa singularidade o campo profissional onde podemos reconhecer que determinado indivíduo é um excelente escritor ou um ótimo cirurgião por tais e quais características de seu trabalhar:

A solução que Mead tem em vista é a de um vínculo entre a autorrealização e a experiência do trabalho socialmente útil: a medida de reconhecimento demonstrada a um sujeito, que cumpre ‘bem’ a função atribuída a ele no quadro da divisão social do trabalho, basta para lhe proporcionar uma consciência de sua particularidade individual (Honneth, 1992, p. 150).

O que é interessante é que ao centralizar o reconhecimento da particularidade individual no desempenho do trabalho, Mead reduz a importância do reconhecimento pelo cumprimento de outras funções e papéis sociais. A essa proposta Honneth chama de pós-tradicional e, realmente, com o avanço do individualismo, o reconhecimento social vem deixando de estar relacionado ao desempenho de outros papéis comunitários, ou mesmo aos papéis de pai e de mãe e à questão da honra e da moral, para basear-se acima de tudo no sucesso profissional e, acrescentamos, seu corolário nas sociedades capitalistas, a riqueza material e o sucesso no mundo do espetáculo e das redes sociais. Uma importante ponderação a ser feita é a relação entre a remuneração e a importância social das atividades. Esse questionamento é notório quando vemos que certas profissões extremamente importantes são na atualidade mal remuneradas (o exemplo já clássico no Brasil é o do professor, especialmente do professor de ensino fundamental), e, por outro lado, que qualquer jogador de futebol mediano da primeira divisão nacional ganha muito mais que a maioria dos demais profissionais. Ou seja, o reconhecimento social pela via do desempenho profissional também privilegia o espetáculo. Sem entrar nesse aspecto, Honneth (1992) aponta os limites da teoria social de Mead:

A solução que Mead ofereceu com seu modelo de divisão funcional do trabalho não chegou à altura teórica do problema da integração ética das sociedades modernas; a ideia de fazer o indivíduo alcançar o reconhecimento de suas propriedades particulares na experiência do trabalho socialmente útil há de fracassar já pelo fato de a valorização das funções reguladas pela divisão do trabalho ser dependente das finalidades abrangentes de uma coletividade (Ibid., p. 153).

Honneth retoma então as intuições do jovem Hegel: é a solidariedade que pode reunir o reconhecimento jurídico e o reconhecimento afetivo tornando possível uma integração ética à sociedade e, simultaneamente, um reconhecimento da singularidade. A solidariedade, assim, “se apresenta como uma síntese dos dois modos precedentes de reconhecimento” (Ibid., p. 153), pois apresenta o aspecto jurídico que unifica o tratamento dos sujeitos perante à lei, e o aspecto amoroso, pois evidencia um vínculo afetivo e de assistência. A questão da morte como causa do reconhecimento individual reaparece no campo da solidariedade, pois a solidariedade é também uma forma de união e de defesa diante dos perigos e ameaças à vida, no sentido da existência, e à vida social no sentido da defesa de uma sociedade.

A ênfase de Honneth (1992) na solidariedade como momento essencial do reconhecimento social aproxima-se do valor atribuído por Dejours, ao longo

de sua obra, aos coletivos de trabalho como grupos coesos e solidários que podem justamente lutar por direitos e se defender dos abusos dos patrões. O individualismo e a competitividade extremos, que minam a solidariedade entre os membros de uma equipe de trabalho, devem, portanto, impactar a questão do reconhecimento social. Se no momento em que um trabalhador precisa de ajuda, devido, por exemplo, a uma perda grave na vida pessoal, o coletivo de trabalho não é solidário, então o reconhecimento jurídico de um período de luto de alguns poucos dias não é suficiente para que se tenha o reconhecimento social desse momento difícil e de como a sociedade (no caso os colegas de trabalho) poderiam suprir a ausência do colega no trabalho assumindo suas atividades, por exemplo<sup>37</sup>.

A psicologia social de Mead é, assim, essencial para que Honneth retome a luta por reconhecimento hegeliana em bases pós-metafísicas. O processo de ampliação do reconhecimento recíproco da subjetividade *alter* decorre de “lutas moralmente motivadas de grupos sociais” (Ibid., p. 156). Hegel traçara esse processo em bases idealistas, Mead lançou bases históricas e materiais para esta luta por reconhecimento. Honneth (1992) se propõe então a sustentar em bases empíricas as três formas de reconhecimento indicadas pelo jovem Hegel (o amor, o reconhecimento jurídico e o reconhecimento pela solidariedade) e retomadas por Mead em sua Psicologia Social, bem como cada modalidade de desrespeito a essas três formas de reconhecimento social:

[...] tanto em Hegel como em Mead não se encontra uma consideração sistemática daquelas formas de desrespeito que podem tornar experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado (HONNETH, 1992, p. 157).

---

<sup>37</sup> A legislação define períodos de licença do trabalho em caso de algumas perdas, mas além da legislação não poder abarcar todos os problemas pessoais que levariam o indivíduo a precisar ausentar-se do trabalho, sabemos que o impacto da perda de um ente familiar próximo ou de uma separação amorosa pode afetar a pessoa por longos períodos. No mundo da competição, o indivíduo terá de atravessar rapidamente o seu luto para não perder seu lugar. E, por outro lado, não havendo solidariedade, o momento de fragilidade do outro pode ser a oportunidade para o colega escalar na carreira. Essa lógica seria perversa se a razão instrumental e a razão cínica reinantes não estimulassem esses comportamentos. A competição social acentua as conclusões darwinianas: sobrevivem os mais adaptados. E no mundo atual, ser adaptado envolve um grau de indiferença pelo outro que permita ao indivíduo focar o tempo todo em suas metas individuais. Obviamente, somos seres de afeto, nos preocupamos com o outro e essa questão não é resolvida de forma simples por um modelo qualquer de pensamento estratégico.

Para estruturar as relações sociais de reconhecimento, Honneth (1992) abordará separadamente a dimensão do reconhecimento amoroso, do reconhecimento jurídico e do reconhecimento pela solidariedade, de modo a tentar “reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade, até o ponto em que se estabelece uma conexão produtiva com os resultados das pesquisas científicas particulares” (HONNETH, 1992, p. 159). Em seguida, precisará apresentar as experiências desse reconhecimento denegado para provar pela via do negativo a estrutura das três formas de reconhecimento.

Sobre o amor, de saída Honneth afirma que não se deve restringir o termo à relação erótica entre dois parceiros, mas considerá-lo em referência as “ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 1992, p. 159). Retomando Hegel, Honneth afirma que no reconhecimento amoroso trata-se da dependência que os seres humanos, desamparados e carentes, têm uns dos outros. O reconhecimento amoroso, que mobiliza afetivamente os sujeitos, depende, assim, de uma confirmação direta do outro e, por isso, “essa relação de reconhecimento está também necessariamente ligada à existência corporal dos outros concretos”<sup>38</sup> (Ibid., p. 160). Neste ponto, Honneth recorre à Psicanálise, especialmente na sua vertente da teoria das relações de objeto: citando autores como R. Spitz, J. Bowlby e D. Stern, Honneth afirma a importância e a complexidade da relação **mãe(adulto cuidador)-bebê** para além do aspecto pulsional e do conflito entre as pulsões libidinais e o ego, enfatizando os “distúrbios interpessoais no processo de desligamento da criança” (HONNETH, 1992, p. 163).

É na obra de Winnicott que Honneth (1992), via o trabalho de Jessica Benjamin (1990), encontrará as bases para sustentar efetivamente que o relacionamento amoroso é uma forma de reconhecimento recíproco decorrente de uma luta pelo reconhecimento. Para Honneth, a questão norteadora do pensamento de Winnicott é: “como se constitui o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado indiferenciado ser-um, de modo que eles aprendem a se aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes?” (HONNETH, 1992, p. 165).

Para romper a simbiose inaugural com a mãe, de modo que o bebê se perceba como ser único, autônomo e diferenciado, é preciso uma “cooperação intersubjetiva de mãe e filho”. O caminho da dependência absoluta, quando não há

---

<sup>38</sup> Podemos nos perguntar atualmente se a interação virtual na rede substitui a presença do outro nas formas de reconhecimento amoroso. Parece-nos que obviamente em relação ao bebê a resposta é negativa; em relação ao amor entre adultos, apesar dos relacionamentos virtuais tenderem ao encontro real, essa possibilidade é no mínimo polêmica.

separação nem delimitação individual, e o bebê vivencia um desamparo total e a mãe precisa ser um “ambiente suficientemente bom” para que ele sobreviva e se desenvolva até a autonomia envolve a passagem por uma etapa de “dependência relativa”, quando a mãe já não está integralmente disponível. É nesse ponto que o bebê apresentará comportamentos agressivos em relação à mãe:

Em resposta à percepção gradual de uma realidade que resiste a estar disponível, o bebê desenvolve logo uma disposição para atos agressivos, dirigidos primariamente à mãe, percebida agora também como independente; como que para rebelar-se contra a experiência do desvanecimento da onipotência, ele procura destruir o corpo dela, vivenciado até aqui apenas como fonte de prazer, aplicando-lhe golpes, mordidas e empurrões (HONNETH, 1992, p. 168).

Esses atos agressivos contra a mãe seriam formas que o bebê encontra de testar a realidade, descobrindo que existe um mundo fora dele ou desacoplado dele. Assim, esses gestos agressivos são uma forma de o bebê reconhecer a mãe como um ser distinto e com autonomia. Essa agressividade seria para Honneth uma espécie de luta por reconhecimento por meio da qual “a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa que existe independentemente dela” (Ibid., p. 170). É ao sair do estado de simbiose que o bebê precisa lutar pelo amor da mãe, pois percebe que ela tem sua autonomia em relação a ele, por sua vez, a mãe deve reconhecer o desejo autônomo do bebê que a agride, de modo que ocorra a separação e o reconhecimento do outro.

O essencial para Honneth é que nessa passagem da dependência absoluta do bebê em relação à mãe para a autonomia, a mãe deve cumprir esse papel de ambiente favorável, de modo que mesmo na sua ausência o bebê sinta-se amado. Desta forma, o sujeito desenvolverá sua capacidade de estar só, tornando-se confiante e capaz de posicionar-se nas relações sociais e de amar e ser amado. A passagem da simbiose mãe-bebê para um estado de autonomia e confiança seria fruto de uma luta pelo reconhecimento do bebê, que encontrou no cuidado amoroso da mãe que falta e se ausenta, ou seja, da mãe que tem um desejo autônomo que vai além do ser mãe de um bebê, o devido olhar de reconhecimento. Honneth (1992) afirma então que as bases para os vínculos eróticos são lançadas nessa vivência inicial de separação da mãe pela via do reconhecimento amoroso. O amor representa então “uma simbiose quebrada pela individuação recíproca”. A autoconfiança do adulto, resultante desse olhar amoroso de reconhecimento da mãe que se separa do bebê, seria a base da eticidade e da participação autônoma na vida pública.

Tratando em seguida do reconhecimento jurídico, Honneth (1992) afirma que no direito moderno efetivou-se a separação entre o reconhecimento jurídico

da pessoa humana e a estima social. Nas sociedades tradicionais, o direito variava conforme a posição social do indivíduo e alguns direitos eram restritos a alguns grupos sociais. O que ocorreu na Modernidade foi um “desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social”<sup>39</sup> (Ibid., p. 184). O que se torna central então é a forma como se define a pessoa humana que é sujeito do direito, pois sabemos que mesmo na Modernidade nem todas as pessoas eram sujeitos do direito, basta-nos lembrar a luta dos negros nos Estados Unidos ou na África do Sul por uma igualdade perante à Lei. Honneth (1992) toma então a luta de grupos étnicos e minorias sociais como um processo gradual de ampliação do reconhecimento da pessoa humana, incorporando-se novas dimensões por meio de uma luta social:

[...] só uma visão sobre o desenvolvimento fático que tomou a adjudicação de direitos subjetivos sob condições pós-tradicionais faz com que fique transparente a direção seguida por essas modificações. A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com as quais temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade (HONNETH, 1992, p. 189).

Retomando o trabalho do juiz Marshall, que indicou três momentos históricos na ampliação dos direitos individuais, os quais, de forma simples, podem ser resumidos como: o desenvolvimento dos direitos individuais de liberdade no século XVIII, o estabelecimento dos direitos políticos no século XIX e o dos direitos sociais e econômicos no século XX; Honneth (1992), então, enfatiza que esses avanços decorreram de lutas sociais causadas pela vontade “de ser membro com igual valor da coletividade política” (HONNETH, 1992, p. 191). A ampliação dos direitos individuais é condição para uma participação efetiva na sociedade, na política, tendo como contrapartida jurídica para cada indivíduo ser moralmente imputável e responsável por atos, omissões e escolhas.

---

<sup>39</sup> O que pode ser questionado pelo menos de duas formas no ordenamento jurídico brasileiro: alguns cargos públicos de elevada importância possuem um processo jurídico diferenciado para o seu ocupante, é o chamado “foro privilegiado” (que estava sendo questionado no Congresso Nacional durante a escritura deste trabalho); a outra forma, é o próprio fato de que quanto maior o poder aquisitivo do indivíduo maior será a sua possibilidade de ser bem representado no caso de um processo judicial. Isso não significa demérito à excelente atuação da Defensoria Pública, mas reconhece o fato do campo jurídico também estar inserido no Mercado, cabendo aos melhores advogados os mais altos honorários e aos indivíduos mais ricos a possibilidade de uma melhor assessoria jurídica.

Se do reconhecimento amoroso na vida infantil decorre a autoconfiança do adulto para sua participação da vida social, caracterizada basicamente pela capacidade de estabelecer vínculos amorosos (conjugal, de amizade etc.), do reconhecimento jurídico decorre o autorrespeito, justamente porque independentemente de classe social, raça, credo etc., toda pessoa humana tem resguardados direitos individuais, liberdades e garantias políticas, sociais e econômicas. Honneth (1992) conclui que:

[...] um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade. A possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de ‘autorrespeito’ (HONNETH, 1992, p. 197).<sup>40</sup>

Retomando Hegel e Mead, Honneth (1992) lança as bases de uma terceira forma de reconhecimento necessário ao ser humano, a qual se relaciona com a estima social. Identificando que o reconhecimento recíproco de um valor social de cada indivíduo depende do contexto social e dos objetivos éticos de cada sociedade, Honneth propõe, como na análise do reconhecimento jurídico, partir da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, que ele caracteriza, por meio de uma história da evolução de conceitos sociais centrais, como uma passagem dos conceitos de honra às categorias da reputação e do prestígio social.

Em sociedades estamentais, cada indivíduo deveria corroborar por meio de seu comportamento as expectativas éticas relativas à sua posição na hierarquia social e ao seu grupo social, tornando-se assim uma pessoa honrada ao cumprir os códigos de comportamento de sua classe ou estamento. Ser honrado, portanto, decorreria de um posicionamento social e do cumprimento dos deveres e condutas esperados socialmente, não tendo relação com a biografia do indivíduo, nem com aspectos decorrentes de sua singularidade. Honra, portanto, nada teria a ver com o desenvolvimento de potenciais e características individuais, mas sim com o cumprimento da etiqueta social e do trabalho determinados conforme o estamento a que o indivíduo pertence: “o comportamento honroso é apenas a realização suplementar que cada um deve apresentar a fim de adquirir de fato a medida de reputação social atribuída de modo coletivo a seu estamento em virtude da ordem de valores culturalmente dada” (HONNETH, 1992, p. 202).

---

<sup>40</sup> O comentário aqui é que apesar da Constituição Federal Brasileira de 1988 resguardar direitos individuais e sociais, a efetividade desses direitos na prática é precária para uma parcela significativa da população.

A Modernidade desconstrói, ao menos parcialmente, essa sociedade de posições sociais fixas, cuja sustentação baseava-se em questões religiosas e metafísicas. O posicionamento social do indivíduo e a organização ética de uma sociedade passam a ser definidos de forma mundana e imanente, e isso leva a uma modificação na questão do reconhecimento social, anteriormente relacionado a honra. Assim, quando, com a ascensão burguesa, as concepções feudais e aristocráticas de honra são desmanteladas, a reputação social deixa de estar vinculada a certas propriedades atribuídas a um grupo social inteiro e emerge o indivíduo. “Só agora o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 1992, p. 204). É a era do *self-made-man* por exemplo.

O reconhecimento jurídico da dignidade da pessoa humana e da igualdade de direitos e de deveres perante à lei não abarca as realizações individuais, e, com o desmantelamento do sistema tradicional de valores baseado na honra, falta o reconhecimento do indivíduo no que diz respeito às suas realizações individuais em prol da Cultura, as quais por sua vez, desvinculam-se de um pertencimento social à classe ou estamento por nascimento, por origem. Honneth (1992) aponta um “pluralismo axiológico” nas sociedades modernas e uma passagem do conceito de honra para o de prestígio social.

[...] o ‘prestígio’ ou a ‘reputação’ referem-se somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de autorrealização, porque de algum modo contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definido (HONNETH, 1992, p. 206).

Certamente, as forças direcionadas ao trabalho são a parte central da contribuição individual para a sociedade – hoje mais do que nunca. Assim, sublimação e estima social possuem uma relação direta<sup>41</sup>. A ressalva a ser feita é que, apesar da ausência de castas e da igualdade jurídica, ocorrem nivelamentos socioeconômicos que reservam para a elite financeira a maior parte das tarefas percebidas como nobres numa sociedade ocidental. Num país com grande desigualdade na distribuição da renda e do capital cultural como o Brasil, os membros de grupos sociais desfavorecidos parecem estar condenados a papéis sociais menos reconhecidos ou ao estrelato decorrente de ascensões mágicas no esporte, no submundo ou por habilidades artísticas específicas de classe. Por isso, a estima social pelo indivíduo tende a desvincular-se do trabalho ou a emergir como um

---

<sup>41</sup> Poderíamos polemizar indagando sobre as diferenças entre a sublimação necessária a um médico, a um artista, a um operário e a um jogador de futebol. Seriam de ordens diferentes? Mas, nesse ponto, essa discussão nos desviaria da argumentação central de Axel Honneth.

enaltecimento das exceções, seja do indivíduo pobre que passa num concurso público difícil sem ter tido os meios adequados de estudo, seja do jogador de futebol que se torna uma estrela internacional sem ter tido uma educação formal básica de qualidade. De todo modo, é perceptível que o trabalho estaria no centro do reconhecimento de solidariedade, que é sede do sentimento de autoestima no indivíduo. As contradições e diferenças sociais, porém, causam um estreitamento das possibilidades de alcance da estima social por meio do trabalho pelos membros das classes menos favorecidas socioeconomicamente<sup>42</sup>.

Honneth (1992) compreende solidariedade como “uma espécie de relação em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida” (p. 209). Ao reconhecer como valiosa a realização social do outro, eu me solidarizo com ele e reconheço o valor de sua produção individual para a sociedade<sup>43</sup>. A solidariedade iria além da tolerância em relação ao modo de vida particular do outro, implicando também um ‘interesse afetivo por essa particularidade’ (HONNETH, 1992, p. 211). O filósofo indica uma simetria nesse processo, pois “todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 1992, p. 211). Certamente, essa simetria merece ser questionada, ao menos numa reflexão sobre a sociedade brasileira, pois, apesar de não existirem castas naturalmente definidas nesta sociedade, existem grupos que, pelo desfavorecimento socioeconômico, muitas vezes de origem histórica como no caso dos descendentes de escravos, enfrentam uma barreira à realização individual, o que não impede um reconhecimento social solidário entre seus membros, mas limita uma percepção de um processo simétrico e estritamente meritocrático<sup>44</sup> na contribuição do indivíduo para a sociedade. De todo modo, a terceira modalidade de reconhecimento indicada por Honneth (1992), o reconhecimento de solidariedade, também decorre de lutas que apresentem como positivo e culturalmente valorizável determinada produção individual.

---

<sup>42</sup> Falar em meritocracia numa sociedade tão desigual como a brasileira é criar um disfarce para o darwinismo social.

<sup>43</sup> Todo trabalho seria socialmente importante e o indivíduo seria reconhecido por sua inserção social por meio daquela atividade profissional.

<sup>44</sup> A ideologia da meritocracia é um dos temas mais delicados da contemporaneidade, pois se suscita um certo ideário de justiça social, por outro lado gera toda uma complexa discussão sobre a efetividade de igualdade perante à lei e às garantias e direitos individuais, sociais e econômicos, bem como uma outra discussão sobre as métricas da meritocracia, orientadas pelo desempenho técnico, em bases quantitativas, e sem considerar o aspecto humano e relacional do trabalho. Ou seja, homens-máquina e normopatas tendem a obter os melhores escores nas métricas meritocráticas, mesmo que passando por cima dos outros e muitas vezes do *ethos* comunitário.

Honneth (1992) sumariza a estrutura das relações sociais de reconhecimento no quadro a seguir:

**Quadro 1** – Estrutura das Relações Sociais de Reconhecimento

<b>ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE RECONHECIMENTO</b>			
Modos de Reconhecimento	Dedicação Emotiva	Respeito Cognitivo	Estima Social
Dimensões da Personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade Moral	Capacidades e Propriedades
Formas de Reconhecimento	Relações Primárias (amor, amizade)	Relações Jurídicas (direitos)	Comunidade de Valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, Materialização	Individualização, Igualização
Autorrelação Prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de Desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de Direitos e Exclusão	Degradação e Ofensa
Componentes Ameaçados da Personalidade	Integridade Física	Integridade Social	“Honra”, Dignidade

Fonte: HONNETH, 1992, p. 211.

A proposta de Honneth (1992) é, ao identificar as formas de desrespeito aos modos de reconhecimento indicados, evidenciar que o desrespeito e o consequente não reconhecimento engendram formas de luta social, especialmente no campo do reconhecimento jurídico e do reconhecimento de solidariedade. Assim, ele quer identificar qual é o caminho que leva do desrespeito à luta por reconhecimento? Como o desrespeito engendra o impulso à luta? O que ocorre em termos da subjetividade para que o sofrimento do desrespeito leve a uma ação efetiva para tentar alterar a realidade?

No campo do reconhecimento amoroso, as formas de desrespeito geralmente atacam a integridade física da pessoa e se manifestam pelos maus-tratos e/ou

violações. Nesse campo de desrespeito, o que é lesado, para além do dano físico, é a autoconfiança do sujeito. O domínio forçado do corpo do outro provoca um tipo de humilhação que vai muito além da dor física, causando grande vergonha social e até mesmo perda do senso de realidade:

O sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autossegurança (HONNETH, 1992, p. 216).

O desrespeito que agride o reconhecimento jurídico afeta, por sua vez, o autorrespeito moral, fazendo com que o sujeito permaneça “estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (ibid., p. 216). Essa exclusão impede que o sujeito se sinta em pé de igualdade diante de outros membros da sociedade e isso atinge diretamente sua participação na vida em sociedade, implicando a criação de uma categoria inferior de indivíduo.

A terceira modalidade de desrespeito atinge a autoestima dos sujeitos, negando valor ao seu modo pessoal de viver, sendo base para a degradação e a ofensa, pois não reconhece e respeita a contribuição que o sujeito, na sua história individual, traz à coletividade. “O que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos” (Ibid., p. 218).

As três modalidades de desrespeito agridem o sujeito na sua identidade e ocasionam reações psíquicas negativas, ou mesmo adoecimentos, e podem representar “a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (Ibid, p. 220). Honneth (1992) indica, como reações psíquicas decorrentes do desrespeito e causadoras da luta por reconhecimento, a vergonha, a ira, a vexação ou o desprezo<sup>45</sup>. Sublinhando a importância do reconhecimento para a constituição

---

<sup>45</sup> Um caso emblemático de desrespeito, e que teve muita repercussão durante as Olimpíadas do Rio de Janeiro em 2016, foi o ocorrido com a judoca brasileira Rafaela Silva, que após sua derrota nas Olimpíadas de Londres em 2012 foi chamada de “macaca” e de “vergonha para a família”. Possivelmente, sentimentos como vergonha, ira e sensação de desprezo atravessaram a campeã que, pelo fato de ter conseguido se classificar para uma Olimpíada, deveria ser reconhecida e estimada pela sociedade. Após um período de muita dor e tristeza a judoca voltou a treinar e ganhou a medalha de ouro nas Olimpíadas de 2016 no Rio de Janeiro. Mulher, negra e pobre, ela teve de lutar muito para ter seu valor pessoal e para a sociedade brasileira reconhecido. O caso repercutiu nas redes sociais e na grande mídia, pois Rafaela evidenciou por sua luta pessoal temas de uma batalha por reconhecimento social muito mais ampla, a das mulheres negras e pobres, cuja grande maioria no Brasil não tem acesso à educação de qualidade e compõe uma massa trabalhadora empregada em atividades pouco valorizadas socialmente.

subjetiva dos indivíduos, ele busca a obra de John Dewey para esclarecer como a experiência de desrespeito pode engendrar uma luta por reconhecimento.

Para Dewey (1894, apud Honneth, 1992), os sentimentos surgem em função das vivências positivas ou negativas decorrentes de ações humanas relativamente às expectativas existentes nos sujeitos. Assim, sentimentos negativos surgiriam diante de ações que não alcançaram as expectativas previstas pelo sujeito. “Portanto, para Dewey, os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas” (Honneth, 1992, p. 221). Ele distingue então as ações que fracassam devido a perturbações técnicas das ações que fracassam devido ao não reconhecimento de normas e/ou de direitos. Nesse segundo tipo, se a violação da norma é fruto de uma ação do sujeito, ele sente culpa, por outro lado, se a violação decorre de uma atitude do outro, então o sentimento é de indignação moral. Ao não poder agir conforme esperado por si mesmo e atender aos seus ideais, o sujeito envergonha-se moralmente. Esse sentimento de vergonha moral teria como base o não reconhecimento pelo Outro de pretensões consideradas legítimas pelo sujeito. Honneth conclui que: “a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento” (Ibid., p. 224).

Honneth (1992) pondera que o fato das experiências de desrespeito poderem conduzir a uma luta por reconhecimento com base nas reações afetivas dos sujeitos dependerá das possibilidades efetivas de ação política em cada sociedade. Ele propõe analisar as lutas sociais a partir das experiências morais e verificar as correlações historicamente existentes. Deste modo, o filósofo busca evidenciar factualmente que, como originalmente proposto pelo jovem Hegel, a luta por reconhecimento pode causar desenvolvimentos e progresso na vida social do ser humano. Diferentemente do modelo social instaurado pela tradição Maquiavel-Hobbes, que baseia o contrato social no medo da vontade desconhecida e potencialmente ameaçadora do outro, que pode me atacar e almejar meus bens, o modelo oriundo da tradição hegeliana evidencia uma organização social que se origina em pretensões morais e nas suas violações, e cujo modelo é a luta por reconhecimento.

Como autores que desenvolveram o modelo hegeliano de luta por reconhecimento, Honneth (1992) aponta Marx, Sorel e Sartre. No caso de Marx, conforme

---

Lendo-se a obra de Honneth (1992) e observando a realidade social brasileira fica evidente que o reconhecimento jurídico é fundamental, mas ele não garante a formação de um ethos que inclua de fato o que o Direito prevê formalmente em lei. A luta pelo reconhecimento social vai, portanto, muito além da luta pelo reconhecimento jurídico.

a perspectiva de Honneth, ele teria sucumbido “à tendência problemática de reduzir o espectro das exigências do reconhecimento à dimensão da autorrealização no trabalho” (Ibid., p. 230). O trabalhar seria a base do processo de reconhecimento intersubjetivo, pois por meio dele ocorreria uma “dupla afirmação” para o trabalhador: por um lado, se reconheceria como um indivíduo que contribui para o produto social por meio de sua capacidade laborativa, e, por outro lado, ao produzir, seria capaz de suprir as carências de “parceiros concretos de interação”. A luta do trabalhador pelo reconhecimento seria consequência da posse dos meios de produção por uma classe, pois “com a separação dos meios de produção é arrancada aos trabalhadores também a possibilidade de controle autônomo de sua atividade” (Ibid., p. 232). Sem o controle de sua atividade, o trabalhador perderia as possibilidades de reconhecimento por meio de seu trabalho. A luta de classes seria, portanto, uma luta pela recuperação da autonomia do trabalhador, podendo então voltar a se autorrealizar por meio do trabalho e do reconhecimento social de seu trabalho:

O jovem Marx só pode seguir o modelo de conflito da *Fenomenologia* hegeliana, baseado na teoria do reconhecimento, porque em seu conceito antropológico de trabalho ele identifica imediatamente o elemento da autorrealização pessoal com o do reconhecimento intersubjetivo: o sujeito humano, assim se entende sua construção, não se limita a realizar-se a si mesmo na efetuação da produção, objetivando progressivamente suas capacidades individuais, senão que efetua, em unidade com isso, também um reconhecimento afetivo de todos os seus parceiros de interação, visto que ele os antecipa como co-sujeitos carentes. Mas, se essa efetuação unitária da atividade é dilacerada pela relação de produção capitalista, toda luta pela autorrealização no trabalho deve ser concebida também, ao mesmo tempo, como uma restauração das relações recíprocas de reconhecimento; pois, junto com a recuperação da possibilidade de trabalho autodeterminado, seria restabelecida de um único golpe também a condição social sob a qual os sujeitos se afirmam reciprocamente como seres genéricos carentes (HONNETH, 1992, p. 232-233).

Os desenvolvimentos posteriores da obra de Marx reduziriam, porém, a luta de classes a uma luta por autoafirmação econômica, de base utilitarista, deixando de lado, por diversos motivos que não nos interessam aqui, a questão da luta por reconhecimento moral. A questão do reconhecimento recíproco e do conflito moral foi substituída, portanto, por uma luta movida pela disputa econômica e pela vontade de reorganização da estrutura produtiva. Certamente, não cabe neste trabalho aprofundar a complexa obra de Karl Marx, apenas indicar que Honneth encontrou, em alguns trechos da obra do jovem Marx, insumos para pensar sobre a luta de classes como uma luta por reconhecimento moral, insumos estes que teriam se diluído no avançar da ideologia de Marx.

No pensamento de George Sorel, Honneth (1992) encontra novos alicerces para sustentar a luta por reconhecimento como elemento causador de progresso social e de desenvolvimento ético, em oposição ao modelo predominante do materialismo histórico, que enfatizou, como vimos anteriormente, o utilitarismo e a luta econômica movida por interesses materiais. Para Sorel, a origem ética das produções culturais humanas não pode ficar submetida pelo aspecto finalístico: “os complexos de ideias criativamente produzidas, formando o horizonte cultural de uma época histórica, compõem-se, sobretudo, das representações em que se define o que se considera eticamente bom e humanamente digno” (HONNETH, 1992, p. 240-241).

Diante disso, as diferentes classes sociais, buscando validar seus valores, costumes e códigos de honra, empenham-se numa luta de classes que assume a forma de confrontos jurídicos<sup>46</sup>. Deste modo, os diferentes grupos sociais devem traduzir seus valores éticos em conceitos jurídicos. Por sua vez, tais valores éticos são forjados e transmitidos por meio das experiências afetivas no interior de cada classe, desde o início da socialização. Assim, ações que lesam o indivíduo no âmbito de seus valores de classe causariam reações afetivas negativas (vergonha, ira, vexação) e o levariam a uma busca por justiça por meio de conquistas no campo do direito.

Nessa luta, os grupos com maior poder político orientariam a positivação do direito, e assim, “toda ordem jurídica pública representa, por conseguinte, somente a corporificação dos sentimentos particulares de injustiça com que está dotada aquela classe que dispõe do poder político por razões moralmente contingentes” (HONNETH, 1992, p. 244). Essa perspectiva, porém, esvazia a universalidade e o pluralismo esperados do Direito e isso leva Sorel a vincular, de forma imperiosa, autorrealização e luta por poder político, de modo que todo grupo social pode legitimar, via poder político, um aparato jurídico relativo. Esse relativismo levou Sorel a posicionar-se ao lado daqueles que se colocaram a favor de uma destruição radical do Estado de Direito burguês. Afinal, os grupos com menor poder de influência não conseguiriam representar seu *ethos* no âmbito de construção legislativa<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Em alguns momentos a confrontação pode ser física e violenta.

<sup>47</sup> Isso é uma realidade inquestionável no Brasil contemporâneo: mesmo que a agenda legislativa inclua projetos de lei relativos a diferentes grupos produtivos e/ou sociais, a pauta de votações acaba determinada pelo poder de influência desses grupos. Poder este que reflete, na maior parte das vezes, a força econômica desses grupos. O debate travado no Brasil, nos anos de 2015 e 2016, sobre o financiamento empresarial de campanhas políticas está diretamente relacionado a este aspecto. O debate, porém, ganhou vulto após os escândalos de corrupção que

Da obra de Jean Paul Sartre, Honneth (1992) extrai do conceito de “neurose objetiva”, desenvolvido por Sartre ao analisar o colonialismo europeu, uma possibilidade de análise das estruturas sociais de dominação. A base da comunicação entre colonizador e colonizado residiria num “desmentido recíproco”, pois para explorar o nativo, “o senhor colonial precisa reconhecer e ao mesmo tempo desrespeitar o nativo como pessoa humana, tanto quanto este tem de ‘requerer e simultaneamente negar o *status* de humano” (SARTRE apud HONNETH, 1992, p. 248-249). O colonialismo deformaria as relações de reconhecimento mútuo, não possibilitando ao nativo ter seu modo de vida reconhecido e, portanto, sua autorrealização aceita. Segundo Honneth (1992), contudo, Sartre não conseguiu estabelecer teoricamente quando o conflito social é causa de luta por reconhecimento, nem as bases do que seria um “conceito normativo de reconhecimento mútuo” (Ibid., p. 250).

Honneth (1992) informa ainda que os autores clássicos da sociologia moderna (Durkheim, Tönnies, Weber, Simmel e os autores vinculados à Escola de Chicago) não evidenciaram, em suas teorizações, a relação entre desrespeito moral e o surgimento de movimentos de luta social. Os modelos clássicos são herdeiros da tradição hobbesiana e colocam ênfase nos interesses individuais, seja sob um matiz darwinista, seja sob um viés utilitarista. O contramodelo hegeliano, baseado numa luta social causada por sentimentos morais de injustiça, não encontrou, nesses autores, um suporte teórico capaz de sustentar a lógica moral das lutas sociais em bases científicas. Apesar das tentativas alternativas de Marx, Sorel e Sartre, seus modelos ou recaíram na questão do interesse de classe (no caso de Marx) ou não conseguiram dar suporte à perspectiva de uma luta social decorrente do desrespeito e do sentimento moral de injustiça. Por isso, Honneth (1992) busca constituir as bases desse paradigma alternativo de luta social e encontrar nas “novas tendências da historiografia o nexo entre desrespeito moral e luta social” (Ibid, p. 256, com alterações na forma). A retomada do pensamento do jovem Hegel e a Psicologia Social de George Mead são as teorias de base às quais recorreu para iniciar a empreitada de modo imanente e científico, considerando-se as

---

a Operação Lava-Jato revelou, e não propriamente pela defesa política e organizada de uma representação mais equânime dos diferentes grupos sociais na esfera política brasileira. Tratou-se muito mais de frear (?) a corrupção e de disputas de poder em Brasília do que de buscar-se construir um sistema político mais democrático e representativo dos diferentes grupos sociais. O resultado das eleições de 2018 aponta, mais recentemente, para um fortalecimento das forças sociais conservadoras no Brasil, o que certamente terá repercussões no campo jurídico-legal e na vida cotidiana dos grupos historicamente não reconhecidos e não integrados (ou integrados de forma marginal), na vida político-social brasileira. O discurso da meritocracia é um véu que recobre a enorme desigualdade social historicamente construída no Brasil.

três formas de reconhecimento evidenciadas por ele: o reconhecimento amoroso, o reconhecimento jurídico e o reconhecimento pela solidariedade (estima social). Nesse contexto, Honneth (1992) define como luta social:

[...] o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (HONNETH, 1992, p. 257).

Deve haver, portanto, uma ponte entre a experiência individual de desrespeito e o sentimento coletivo que lança os sujeitos membros de um grupo à luta social. A base para essa ponte encontrar-se-ia numa identidade comum ou pelos menos em traços identitários comuns ao grupo. Honneth (1992) sublinha que a causa moral da luta social pode, porém, não ser conscientemente reconhecida pela comunidade. De todo modo, alguma expectativa social é ultrajada, e isso ganha um significado de afronta à identidade social do grupo, afetando diversos sujeitos, mesmo que a partir do caso individual. A lesão individual e o sentimento de injustiça moral decorrente se disseminam pelo grupo social, pois todo grupo se identifica com o indivíduo lesado e sente como própria a lesão ocorrida ao semelhante, de modo que se lance a uma luta coletiva por reconhecimento.

O que podemos indagar, diante do individualismo reinante na sociedade ocidental contemporânea, é se a identificação com a dor moral do outro seria suficiente para retirar os sujeitos de seu campo individual de preocupações e afazeres e, assim, lançá-los numa luta social. Deste modo, e consoante às análises de Dejours (2012b; 2012c) acerca do mundo do trabalho, o individualismo e a competitividade esvaziariam o coletivo de trabalhadores e a consequente luta coletiva por conquistas sociais, estando realmente estabelecido o campo do cada um por si, sem que exista uma identificação mais sólida com o parceiro de trabalho que justifique sair do foco individualista e iniciar uma luta coletiva. O discurso da meritocracia assume, sob esse viés, um matiz extremamente ambíguo, pois se por um lado corresponde a um ideal de justiça que prevê o reconhecimento social e/ou financeiro aos melhores desempenhos (mérito), por outro lado, no extremo, esvazia o senso de coletivo e estimula o individualismo e a competição, o que fragmenta o coletivo de trabalhadores e a possibilidade de uma luta social em função de uma injustiça moral que, ao ser sentida como “dor comum” pelo grupo, o unificasse<sup>48</sup>. Como enfatiza Honneth (1992):

---

<sup>48</sup> Acrescente-se ainda que os critérios elegidos nos processos ditos meritocráticos nunca são plenamente objetivos, pois incluem a interpretação histórica dos fatos e resultados. À meritocracia fria opõem-se o saber real do trabalhador sobre aquela organização ou fábrica.

Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos (p. 258).

Honneth (1992) não pretende reduzir toda forma de luta social a engajamentos motivados por experiências de desrespeito. Ele aponta que muitas lutas sociais são decorrentes da necessidade e do interesse. Por isso, distingue “interesses” de experiências de desrespeito moral. “Interesses são orientações básicas dirigidas a fins” (Ibid., p. 260), ou seja, interesses estão relacionados à razão utilitária voltada para fins, enquanto sentimentos de desrespeito estão no centro de experiências morais, as quais se relacionam com o núcleo identitário de um grupo, com o seu *ethos*. O tipo de luta social causada pelo interesse é distinto do tipo de luta social causada por experiências de desrespeito moral. No primeiro tipo, trata-se de lutas relacionadas à manutenção e/ou ampliação de poder, com foco na reprodução e perpetuidade do grupo e de suas condições de sobrevivência. No caso da luta social relacionada com as experiências de desrespeito, trata-se de uma luta por reconhecimento, pela manutenção da integridade psíquica e de um modo de existir. Eventualmente, esses aspectos se misturam porque, em muitas situações, o desrespeito não pode ser superado sem uma ampliação de possibilidades materiais práticas que permitam o reconhecimento e a estima social.

Esse ponto permite lançar outra questão paradoxal. Numa sociedade onde a posse de certos bens é essencial para a autoestima, o reconhecimento passaria pela percepção de que o outro tem acesso a determinado tipo de bem de consumo. Certamente, essa variável insere uma dimensão valorativa típica das sociedades capitalistas porque se trata de bens distintos das ferramentas ou indumentárias que caracterizariam, do ponto de vista material, um determinado grupo social. Pelo contrário, diferentes grupos sociais buscariam os mesmos bens para poder marcar sua existência numa sociedade de consumo. Esse fato aponta uma prevalência da cultura de consumo sobre as culturas locais e/ou grupais, podendo conduzir a uma substituição da cultura local pela cultura de consumo homogeneizada. Não importa onde estamos, ter um smartphone é uma insígnia, um símbolo, um emblema de participação social e de inclusão.<sup>49</sup>

Outro aspecto importante relaciona-se ao papel da educação no processo de luta por reconhecimento. Re-conhecer “direitos e deveres” é essencial para que o sujeito se perceba como tendo direito a determinado reconhecimento que lhe

---

<sup>49</sup> E a posse de um iPhone significa algo diferente da posse de um smartphone de outra marca.

está sendo negado. Tal negação engendra um sentimento de vergonha e/ou ira que o lança a um questionamento. Endossado pelo grupo social ao qual pertence, tal questionamento torna-se objeto de uma luta por reconhecimento. Ou seja, é preciso certo grau de consciência e conhecimento para que o sujeito se perceba como violado em algum direito. Certamente, um conjunto de valores precisa ser transmitido na socialização, mas também a noção de que o reconhecimento jurídico e o solidário são possíveis. Certamente, sem o reconhecimento amoroso na origem, sem o olhar de amor dos pais ou responsáveis por acolher o *infans* no seu desamparo inicial, esse processo é estancado de saída.

À medida que Honneth (1992) avança em sua argumentação, ele percebe que a luta social causada pelas experiências de desrespeito não reflete fenômenos sociais pontuais, meros eventos históricos, mas está no cerne de um processo histórico de formação social e de ampliação do reconhecimento jurídico e do reconhecimento de solidariedade na Cultura. Nesse sentido, as lutas particulares contribuem para uma ampliação do reconhecimento social. Ele chama atenção para o risco de distorções e destaca que para validar seu edifício é preciso sustentar o conceito hegeliano de eticidade em bases imanentes.

Retomando o ideal kantiano de uma ética caracterizada por normas as mais universais possíveis e ponderando acerca da importância das éticas comunitaristas para a autorrealização humana, Honneth (1992) situa sua teoria do reconhecimento num ponto mediano entre estas duas perspectivas. Ao buscar, porém, integrar uma perspectiva universalista de eticidade às perspectivas locais do que seja uma vida boa e justa, é inevitável retornar às relações de reconhecimento nos três níveis discutidos por Honneth (1992), pois não há autorrealização sem autoconfiança, autonomia jurídica e estima social, as quais são resultantes de processos intersubjetivos. Um processo legítimo de autorrealização depende não apenas desses níveis de reconhecimento do outro, mas também de uma dose de espontaneidade e autonomia nas escolhas pessoais:

As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais (HONNETH, 1992, p. 274).

Essas formas de reconhecimento, na temporalidade histórica, assumem formas localizadas no tempo e no espaço. Assim, a eticidade definida como vida boa e justa, por meio da qual o sujeito se autorrealiza, caracteriza-se como

uma variável histórica. Escaparia a isso a necessidade do bebê humano de ser amorosamente reconhecido, visto que em diferentes épocas, tradicional ou pós-tradicional no vocabulário usado por Honneth (1992), o cuidado com o bebê aparece como essencial nas relações de reconhecimento<sup>50</sup>. Sem esse “ambiente suficientemente bom”, para retomar a expressão de Winnicott (2000), não há como avançar para as demais formas de reconhecimento de forma satisfatória.

Certamente, o projeto de “determinar um horizonte abstrato de valores éticos, aberto às mais distintas metas de vida, sem perder a força *solidarizante* da formação coletiva da identidade” (HONNETH, 1992, p. 280) mostra-se não exequível, visto que há uma tensão insuperável entre valores universais determinantes do bem viver e a atualização histórica e comunitária das formas de eticidade. O avanço do reconhecimento jurídico e a manutenção de laços de solidariedade dependem do atravessamento dos conflitos sociais, o que pode conduzir a uma ampliação efetiva do reconhecimento. Se, por um lado, percebemos hoje movimentos em prol do reconhecimento jurídico de direitos universais para grupos historicamente excluídos, nem sempre o *ethos* comunitário suporta esses avanços em sociedades pós-tradicionais e marcadas pela complexidade. O discurso capitalista, que reduz as relações humanas às ações de compra e venda no Mercado, certamente nos coloca diante de um Outro cuja eticidade e a determinação do que seja uma vida boa e justa aponta para uma fragilização<sup>51</sup> do laço social, com fragmentação dos coletivos e diluição das possibilidades de reconhecimento de solidariedade. De todo modo, Honneth (1992) supera o ideal habermasiano de uma comunicação livre de distorções e que ocorrem em relações de igualdade social e recoloca em cena o conflito e a luta pelo reconhecimento inerente a este.

O trabalho, central para a constituição subjetiva, seria um lugar privilegiado do conflito social e possível espaço de conquistas jurídicas e de formação de

---

<sup>50</sup> Não estamos falando do amor como forma dos casais se enamorarem e se vincularem, mas sim do amor que reconhece e cuida do bebê. Certamente, há variações históricas neste cuidado, inclusive por razões científico-disciplinares, mas em todos os tempos o bebê teve de ser alimentado e simbolicamente reconhecido para entrar na linguagem. Mesmo que em outras épocas, conforme os trabalhos de Louis Dumont (1985[1983]), quando as comunidades eram mais coletivistas e o grau de desenvolvimento individualizado era bem menor do que hoje, cada indivíduo recebia um nome, mesmo que indicativo de um lugar social.

<sup>51</sup> A perspectiva que se trata de uma fragilização do laço social tem como base a percepção de que as relações humanas estão mais fluídas e descomprometidas, tanto no nível privado como no nível público. É emblemática, nesse sentido, a obra de Z. Bauman (2001) que aponta para o aspecto “líquido” das relações na contemporaneidade, que ele nomeia “Modernidade Líquida”.

grupos solidários. O que Dejours aponta em sua obra, porém, é que a organização social e a organização do trabalho na contemporaneidade estão suprimindo o conflito social por meio de mecanismos que automatizam e dessubjetivam o mundo produtivo e, simultaneamente, circunscrevem as aspirações humanas a bens de consumo e sucessos imaginários construídos na sociedade do espetáculo, os quais, efêmeros, são incessantemente substituídos, retroalimentando o ciclo de produção-consumo. Nesse sentido, a estrutura capitalista dificultaria o processo de reconhecimento social das diferenças ou as incluiria sob o viés do consumo, criando nichos de mercado<sup>52</sup>. A ideia de um fim da história (FUKUYAMA, 1989) também contribui para negar o conflito social e o (des) encontro subjetivo, pois todos estaríamos sujeitos a um único discurso, o do Mercado, baseado majoritariamente nos avanços tecnológicos e no saber economicista de viés liberal, submetendo-se, quase que integralmente, o trabalho à lógica financeira e a Política aos interesses dos grandes grupos financeiros. O reconhecimento do valor de um trabalho não pode ser reduzido ao salário e ao *status* econômico decorrente deste salário. E trabalhar pode ser mais do que habilitar-se a consumir e adentrar o mundo do espetáculo. Trabalhar pode ser uma esfera central na construção do *ethos* comunitário, engendrando não apenas novas possibilidades de existir no nível do sujeito, mas também engendrando um Costume mais amplo, onde mais possibilidades de ser seriam reconhecidas e respeitadas. A centralidade do trabalho apontada pela Psicodinâmica do Trabalho vai, portanto, além dos indivíduos e coletivos de trabalhadores, podendo influenciar a construção da eticidade na *polis*.

### 3.5 AS TEORIAS DO FATOR HUMANO

Em 1995, Dejours publicou na França o livro *O Fator Humano*, o qual foi lançado no Brasil em 1997. Nesse livro, o psicanalista busca dialogar com as teorias oriundas de áreas como a Engenharia e a Ergonomia, as quais definem o fator humano de uma forma que, sob a perspectiva das ciências humanas é excessivamente fisicalista, positivista e superficial. Ele, contudo, busca um aprofundamento dessas perspectivas de modo a poder confrontar os diferentes modelos de ser humano envolvidos e, logo, as diferentes posições epistemológicas implicadas.

---

<sup>52</sup> O mais notório é o mercado de produtos voltados para o público gay. Este comércio, porém, pode dentro de uma comunidade ficar circunscrito a um determinado território (bairro, rua, gueto) o que evidencia que a inclusão no Mercado econômico não significa solidariedade social ou mesmo reconhecimento jurídico.

Na Introdução à edição brasileira, escrita por Edith Seligman Silva<sup>53</sup>, ela alerta que a complexidade humana não deve ser reduzida ao conceito de fator humano, marcado por um reducionismo cientificista de cunho positivista e marcado por causalidades lineares quantificáveis. De saída, Dejours aponta uma polissemia presente nos usos da noção de “fator humano” e uma apropriação equivocada de conceitos oriundos da Psicologia por profissionais de outras áreas: “Muitas vezes a noção de fator humano é usada como psicologia por quem não é psicólogo e funciona, assim, como um condensado de psicologia espontânea ou de psicologia do senso comum” (DEJOURS, 2009 [1995], p. 13). Esse comentário de Dejours é importante, pois o paradigma que orienta as pesquisas e formulações sobre o animal humano no campo das ciências chamadas, algumas vezes pejorativamente, humanas – apesar das tentativas de colonização destas pelo pensamento positivista-lógico – é outro, como esperamos ter mostrado na Introdução deste trabalho. Deste modo, as análises positivistas e mecanicistas do chamado fator humano, as quais podem ser muito úteis para a instrumentalização da mão de obra e ampliação da eficiência produtiva, são insuficientes quando se trata de analisar a subjetividade humana e a relação do ser humano com o seu trabalho pela simples razão de que *ainda* não somos robôs, e nossos comportamentos não podem ser reduzidos a alterações físico-químicas localizadas no cérebro, tampouco são causados exclusivamente pelo conjunto de respostas positivas ou negativas do ambiente. A visão exclusivamente objetiva do fator humano exclui a complexidade que esta noção adquire no campo das ciências humanas, especialmente para a Psicologia, e especificamente para a Psicanálise.

O psicanalista francês, reconhecendo isso, escreve o livro supracitado em diálogo com engenheiros, ergonomistas e profissionais de outras áreas técnicas que pesquisam a noção de fator humano nas empresas e nas organizações. Tais profissionais utilizam “noções que decorrem das ciências humanas, mas nem sempre dispõem das bases teóricas necessárias para julgar o seu domínio de validade e os limites de seu uso legítimo” (DEJOURS, 2009 [1995], p. 13). Nesse sentido, ele alerta que a aplicação de conceitos da Psicologia Geral à Psicologia do Trabalho envolve modificações e ajustes que um não especialista pode não perceber. É um argumento de autoridade, mas importante para que se possa sustentar uma posição construída por meio de muitas pesquisas e reflexões.

---

<sup>53</sup> Doutora em Medicina Preventiva e autora, entre outros, do livro *Desgaste Mental no Trabalho Dominado*. Rio de Janeiro: Cortês, 1994.

O primeiro passo dado por Dejours é, por isso, buscar organizar a confusão conceitual existente acerca da noção de fator humano. Nesse caminho, ele identifica duas formas predominantes de abordagem do fator humano:

- a primeira que enfatiza a relação entre fator humano e falha, e que busca, a partir dessa perspectiva, prever e controlar essas falhas comportamentais. Nessa visão, o fator humano é a sede principal das falhas nos processos produtivos, na medida em que os processos e procedimentos de trabalho estariam integralmente descritos;
- a segunda forma seria a que se preocupa com a mobilização, o desenvolvimento e o gerenciamento dos recursos humanos. Nessa perspectiva, é reconhecido que nenhum processo produtivo pode ser completamente mapeado, o que, compreendido sob a ótica psicanalítica significa o reconhecimento do Real, da castração e de situações imprevisíveis que dificultam a realização das tarefas no cotidiano do trabalho (o real do trabalho), as quais convocam o sujeito como ser que delibera, decide e encontra novas formas de agir para poder realizar seu trabalho.

Deste modo, a perspectiva positivista acerca do fator humano nega o Real no trabalho, imaginando ser capaz de descrever todas as atividades e modos de execução presentes em uma tarefa dentro do contexto de um processo de trabalho. A análise de Dejours (2005 [1995]), que como psicanalista reconhece o Real do trabalho, envolve, para aprofundar a compreensão dessas duas formas de descrever o fator humano, três pontos de análise: o objetivo da ação; a previsibilidade das condutas; e as implicações normativas.

No modelo que enfatiza a relação entre fator humano e falha, o objetivo da ação envolve a separação dos aspectos qualidade e segurança. Nessa visão, seria possível identificar o processo de trabalho em sua totalidade, de modo a que, sendo mapeadas todas as variáveis implicadas na tarefa, seria possível prever as intercorrências e controlar os processos produtivos e/ou de trabalho. A orientação normativa, portanto, está voltada para a disciplina e o controle, com fiscalização e punição do trabalhador em caso de falha. A diminuição das falhas seria alcançada com a substituição do trabalhador por máquinas, e a conseqüente redução ou mesmo eliminação do fator humano. Trata-se efetivamente de não reconhecer os limites colocados pelo Real do trabalho nem a própria subjetividade dos trabalhadores que é convocada, o que configura na realidade um discurso paranoico (negação da castração e afirmação de uma potência absoluta no planejamento do trabalho) ou, algumas vezes, cínico

(existem limites, mas para alcançarmos nossos objetivos não vamos considerá-los – espécie de desmentido).<sup>54</sup>

Já no modelo que entende o fator humano como recurso, Dejours identifica que o objetivo da ação tem a segurança como um subproduto da qualidade. Nessa perspectiva, admite-se a existência de elementos desconhecidos e/ou imprevisíveis que surgem durante a realização das tarefas – o Real do trabalho. A orientação normativa, por isso, é mais voltada para o elemento cultural, pois o fator humano é um elemento chave na complexidade do trabalho, estando a subjetividade no centro dessa complexidade. A ênfase da gestão não recai, assim, na disciplina, controle e punição dos *humanos*, mas na comunicação e nos valores a serem seguidos pelos trabalhadores, ou seja, na construção de uma Cultura Organizacional específica.

Para Dejours, porém, não há uma “contradição insolúvel entre o objetivo da segurança e o da qualidade” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 17). É nítido, todavia, que diferentes áreas de conhecimento enfatizam diferentes linhas de ação:

O encaminhamento em termos de falha humana foi essencialmente usado pelas ciências da engenharia e profundamente renovado pela abordagem das ciências cognitivas. O encaminhamento em termos de recursos humanos foi essencialmente usado pela psicologia social e pela escola de ‘relações humanas’ e é hoje estimulado pelo que se chama de ciências da administração e da gestão, que utilizam muito mais os conceitos das ciências sociais que os da psicossociologia (DEJOURS, 2005 [1995], p. 19).

O pesquisador francês, em seguida, enfatiza que esses modelos abordaram o elemento visível em suas perspectivas, mas não questionaram os pressupostos sobre os quais se estruturam. Segundo Dejours (2005 [1995]), esses modelos possuem definições implícitas do que seja o ser humano, a tecnologia e o trabalho. Por isso, ele propõe investigar e explicitar essas definições: o que é o ser humano? O que é o trabalho? O que é a tecnologia? Como essas diferentes

---

<sup>54</sup> É importante sublinhar que em atividades com alto risco de acidente, a tolerância zero à realização da atividade fora do padrão pode ser importante. A questão é como se analisa o processo, colocando a causa do desvio em relação ao padrão exclusivamente no indivíduo (fator humano é igual a indivíduo em ação) ou na organização (fator humano é intersubjetivo e complexo). Infelizmente, existe uma tendência, até pelo *rapport* de forças envolvidos, a responsabilizar-se somente o indivíduo em ação, sem olhar o elemento organizacional de forma ampla e complexa. Nesse sentido, políticas de punição do erro individual podem ter muito pouca eficácia se não houver um olhar mais amplo e ações mais amplas. No campo social, o bom resultado obtido pela Operação Lei Seca no Estado do Rio de Janeiro evidencia isso, pois apesar de haver uma punição individual relevante, houve todo um processo de conscientização e de educação da sociedade sobre o perigo de dirigir automóveis após o consumo de bebidas alcoólicas. Era socialmente aceito beber e dirigir e gradualmente houve uma conscientização sobre os riscos envolvidos.

perspectivas acerca do fator humano no trabalho respondem a essas perguntas, mesmo que não tenham consciência do seu posicionamento acerca desses termos? Que visão de ser humano, de trabalho e de tecnologia orienta essas duas diferentes perspectivas sobre o fator humano?

Em relação à definição de ser humano, sob a perspectiva do fator humano como locus da falha, a abordagem do humano é feita a partir de uma análise modular, com a segmentação dos processos humanos. A perspectiva é de um ser humano segmentado, e não uma perspectiva holística e integradora. Nessa visão segmentada do ser humano, costuma prevalecer o modelo cartesiano, no qual uma mente racional domina não apenas o corpo, mas é capaz de compreender e controlar a natureza e os fenômenos do mundo de forma a prever e controlar as ações e os processos produtivos. Já sob a ótica do fator humano como recurso humano, o ser humano é percebido a partir de uma visão holística, na qual o corpo e a mente não estão separados, e a racionalidade, apesar de fundamental para o animal-humano, não é uma capacidade totalmente soberana na determinação dos nossos pensamentos e ações, bem como possui limitações na análise de fenômenos complexos e altamente dinâmicos.

Olhando o sujeito segundo a perspectiva psicanalítica reconhecemos de saída a divisão do nosso eu, marcado por um conflito constante entre a força dos desejos inconscientes, as possibilidades concretas da realidade e a forma como aquele sujeito internalizou a Cultura, ou seja, seus ideais e seus mecanismos internos de orientação de conduta, vigilância e punição (Supereu). Além disso, como vimos, cada indivíduo desenvolve uma capacidade expressiva, tendo possibilidades e limites no seu agir expressivo.

Inserido na Cultura, formado no bojo do *Socius*, o animal humano ocupa uma posição singular na *Physis*, pois, ao fazer-se pela linguagem, estabelece uma ruptura com o fenômeno natural sem deixar, todavia, de ser parte da Natureza. A racionalidade é uma via de compreensão dos fenômenos, fazendo-os sociais e simbólicos, e a matemática possibilita, por meio do cálculo, intervenções precisas<sup>55</sup> na Natureza. Entretanto, as relações humanas, forjadas nesse caleidoscópio cultural, mas atravessadas pelas forças pulsionais, não se deixam medir matematicamente sem uma perda qualitativa significativa. Deste modo, não se pode desprezar as análises simbólicas inclusive sobre a produção e os usos dos discursos e, logo, a subjetividade, que está sempre presente nas ações humanas.

Sobre o conceito de tecnologia, a concepção varia conforme o olhar se lança orientado pela perspectiva da Engenharia ou pela perspectiva da Antropologia.

---

<sup>55</sup> Sujeitas eventualmente ao imponderável que escapa a todo cálculo.

De todo modo, sob a perspectiva que associa o fator humano à falha, técnica e tecnologia são termos com significação imbricada e que dizem respeito às máquinas e seus processos físico-químicos, mecânicos ou informáticos (cf. Dejours, 2005 [1995], p. 22). Sob essa perspectiva não se compreende que as tecnologias são criadas pelo animal humano no seio da Cultura e sob imperativos discursivos, o que as caracteriza como criação histórica e cultural sujeita aos efeitos da linguagem, ao mal-entendido inevitável no mundo simbólico e aos conflitos e relações de poder no seio do processo histórico, e que não são, portanto, um mero mecanismo ou instrumento racional, objetivo e neutro. A tecnologia não existe fora das relações sociais, por mais que possa influenciar as possibilidades de ocorrência daquelas.

Na abordagem do fator humano como recurso humano, pode haver uma remissão às “habilidades, ao *savoir-faire*, ao manejo dos instrumentos e das ferramentas e, portanto, implica essencialmente os usos do corpo no trabalho” (Ibid., p. 23). Assim, não se trata apenas de conhecer e saber como usar as máquinas e ferramentas, mas também da conduta humana, de um corpo que aprende uma técnica em um determinado contexto cultural: “Nesse caso, a tecnologia não concerne mais ao conhecimento dos objetos técnicos, mas à análise da história das condutas e das habilidades humanas. A tecnologia é então uma ciência humana, e não uma ciência da engenharia” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 23). Quando o conhecimento técnico se afasta da cultura e do traço humano, ele faz barreira ao pensamento, tornando-se um conhecimento perigoso, como no caso emblemático do uso das bombas nucleares: utilizadas como aparato técnico de guerra, elas foram a técnica para a vitória; porém, quando refletimos sobre o significado e as consequências de seu uso para a humanidade, re-aproximando o pensamento da técnica, então, percebemos a absurdidade de causar uma explosão atômica e matar dezenas de milhares de pessoas em poucos segundos. Nesse sentido, é importante citar o alerta de Hanna Arendt sobre as relações entre conhecimento técnico e pensamento na modernidade:

Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDR, 2014 [1958], p. 4).

No que diz respeito aos pressupostos acerca da noção de trabalho, na visão que reflete o fator humano articulado à falha, há dois grupos teóricos principais: o primeiro enfatiza a negligência e/ou a incompetência; já o segundo grupo situa

numa falha de concepção ou de prescrição o erro ou problema aferido. Dejours, porém, aponta que por melhor que sejam a concepção, o planejamento e a descrição das tarefas em um processo de trabalho, caberá sempre ao trabalhador tomar decisões em face do real do trabalho e dos seus elementos inesperados. “Entre os dados da situação e a ação, há então um lugar necessariamente ocupado pela interpretação e pela deliberação” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 25). É nesse sentido que, sob a perspectiva da Psicodinâmica do Trabalho, não existe um trabalho que seja mera execução – todo trabalho envolve deliberação e gestão da lacuna entre a tarefa prescrita e a situação real de trabalho, pois nenhuma descrição e/ou norma consegue descrever e prescrever totalmente o que deve ser feito pelo trabalhador. Assim, as competências necessárias ao trabalhar decorrem não apenas da formação técnica, mas principalmente do enfrentamento do real do trabalho pelo trabalhador. Está apontado aí que conhecer-se a si mesmo, no que diz respeito aos afetos causados pelo trabalhar, é muito importante para o agir laborativo. Nesse sentido, não há como excluir a subjetividade do trabalhar sob pena de uma separação perigosa entre o trabalhador e sua atividade.

Na perspectiva do fator humano como recurso, o essencial é a conduta do trabalhador, e não apenas suas ações mecânicas (comportamentos treinados e automatizados, habilidades desenvolvidas). “A conduta é não somente a parte observável ou objetivável de um ato – o comportamento – mas, também sua parte não visível” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 25-26). Sob essa perspectiva, a cultura e as relações tendem a ter uma ênfase tão grande que os requisitos do posto de trabalho, da especificidade da tarefa são colocados em segundo plano. Mais importante que a descrição das etapas da tarefa e das habilidades necessárias para cumpri-la passa a ser a atitude do trabalhador, a qual resulta de múltiplos fatores, inclusive, como estamos apontando nesse trabalho, fatores afetivos e desejos inconscientes. A dimensão da atitude, fundamental para a execução do trabalho, depende do pensamento e dos afetos. Assim, o domínio da técnica não garante a boa ação, que deve ser a melhor possível, tanto em termos técnicos, mas principalmente éticos e, se possível, estéticos.

Dejours segue aprofundando sua análise por meio do recurso a diversos campos de pesquisa das ciências humanas. Para compreender melhor o papel da tecnologia, ele estrutura sua análise observando três termos em relação: o Eu (animal humano), o Real (ambiente, posto de trabalho) e o Outro (relações humanas, intersubjetividade). Na perspectiva que reduz o homem a seu comportamento, não há intersubjetividade em questão, e o trabalhador é reduzido a um operador em face de uma tarefa objetiva e que pode ser integralmente descrita e,

portanto, prevista em todas as suas etapas, tempos e movimentos. Além disso, o trabalho em equipe não é considerado em sua dimensão subjetiva, como se as pessoas pudessem ser reduzidas a máquinas que se encadeiam, excluindo-se a dimensão social (política) presente em todo trabalhar. Essa perspectiva exclusiva ou predominantemente comportamentalista é positivista-fiscalista e, uma vez estabelecidas as leis naturais, tempos e movimentos e normas que regem aquela tarefa, o comportamento deve ser regulado por elas na medida em que o processo pode ser, sob essa visão, totalmente mapeado e previsto. O que escapar a essa visão fiscalista e objetiva deve ser excluído do cenário, não sendo reconhecido como relacionado ao fator humano no trabalho – ou seja, a própria subjetividade<sup>56</sup> é excluída e o trabalhador equiparado à engrenagem de uma máquina:

O pressuposto fiscalista (ou naturalista) dá uma descrição positiva do comportamento. Ele implica, ao contrário, uma caracterização pejorativa daquilo que é afastado. Essa exigência é conhecida como ‘postulado eliminacionista’, na medida em que elimina da análise tudo aquilo que no comportamento decorre das crenças e dos desejos. Elimina a referência a toda interioridade, considerada uma escória metafísica (DEJOURS, 2005 [1995], p. 31).

Sob essa perspectiva, o elemento irracional, disruptivo ou simplesmente surpreendente ou estranho no comportamento humano e/ou na própria natureza deve ser desmentido (trata-se do campo da *Verleugnung* como vimos anteriormente), e ou é enquadrado como patologia e desvio ou é submetido a um processo adaptativo que, em instituições totais<sup>57</sup> (cf. GOFFMAN, 1992 [1961]), pode alcançar uma total despersonalização do indivíduo por meio de sua “desculturação”, mas que pode ocorrer em diferentes graus. O que importa, sob a égide da perspectiva fiscalista, é ajustar os comportamentos sob a ótica de uma objetividade utilitarista. O predomínio de uma racionalidade instrumental, baseada numa análise comportamental dos tempos e movimentos do trabalhador,

---

<sup>56</sup> Importante sublinhar que o sintoma histérico, pela dificuldade de apreensão racional, linear, positivista, invariavelmente foi rechaçado pelos homens de ciência, sendo muitas vezes entendido como fingimento. Atualmente, com a soberania da visão positivista do humano, as abordagens que não primam pela objetividade são rechaçadas, seja sob o argumento da não cientificidade (sob a ótica positivista), seja pelo argumento utilitarista: é melhor tomar um remédio e seguir em frente do que aprofundar a dimensão subjetiva acerca da questão que faz sofrer; ou, é melhor medicar que amanhã ele volta ao trabalho (se adapta) do que psicanalisar e buscar compreender os elementos da divisão subjetiva de um sujeito em conflito e que sofre. Muitas vezes, premidos pela necessidade, os próprios sujeitos aderem ao discurso que afirma “ser crise existencial um privilégio de classe”.

<sup>57</sup> Goffman enumera diversos exemplos do que ele chama de “violência da autonomia do ato” (por exemplo, 1992 [1961], p. 42).

do encadeamento lógico dos processos de trabalho, buscando maximizar o lucro e minimizar as despesas, custos e perdas, despreza completamente o elemento subjetivo de sua análise<sup>58</sup>. Se o trabalho faz sentido ou não, se as relações sociais e interferências políticas ocorrem nos processos de trabalho, tudo isso é negado ou pelo menos desconsiderado na análise do fator humano. O trabalho, nessa perspectiva, é apenas produção de valor financeiro, de forma objetiva, e não de produção de valor sociocultural. Essa perspectiva coaduna-se com a visão economicista da sociedade, que reduz o social ao econômico e o trabalho à produtividade objetiva.

Por outro lado, a abordagem psicossociológica, ao colocar toda ênfase nas relações sociais, na intersubjetividade, perde de vista o real da tarefa com suas especificidades: “Há aqui um forte reducionismo em favor do teatro subjetivo, intra e intersubjetivo e das interações em termos de ‘clima’, ‘liderança’, ‘motivação’, ‘gratificação’, ‘poder’ etc” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 33). Nesse caso, perde-se o contato com a realidade concreta da tarefa, e o mundo torna-se excessivamente subjetivo, decorrente não mais de relações causais lineares e previsíveis, mas sim de uma rede de significados ligados à cultura e às relações intersubjetivas existentes. O risco aqui é a psicologização irrestrita do trabalhar.

De extrema importância é que nesta abordagem, o ideal de leis naturais universais, que rege o fisicalismo positivista, é relativizado por uma perspectiva histórica e cultural. Assim, o desenvolvimento das técnicas e a conduta humana são compreendidos como historicamente construídos e não aprioristicamente determinados por uma natureza regida e estruturada de forma matemática. A quantificação da natureza é também uma produção cultural e, portanto, uma construção simbólica sujeita às mais variadas interferências na montagem e na análise<sup>59</sup>. O problema da perspectiva psicossociológica é perder de vista a especificidade da técnica, pois, por mais que esta seja tributária de uma história e de um discurso, ela não se instala e funciona apenas por meio de relações sociais, pois há efetivamente um manejo do real que é inerente à técnica e que não se realiza apenas no nível do discurso e da intersubjetividade implicada, mas exige

---

<sup>58</sup> O que certamente cobrará um preço no futuro, nem que seja em termos de saúde dos trabalhadores. Quem arca com os custos de uma sociedade com um número crescente de trabalhadores deprimidos?

<sup>59</sup> O modelo assumido aqui é a estrutura das revoluções científicas como elaborada por Thomas Khun (2005 [1962]). Numa sucessão de paradigma científico, a concorrência entre diferentes perspectivas se dá não apenas numa disputa científica, mas numa disputa que é também política e social. Deste modo, a definição do paradigma vencedor não é feita apenas sob critérios científicos. E mesmo a definição do que seriam tais critérios já é historicamente orientada.

um engajamento do corpo e a efetivação de comportamentos e de habilidades específicas. Profissionais, mais ou menos especializados, precisam desenvolver habilidades (motoras, intelectuais, linguísticas, relacionais etc.) para conseguir realizar suas atividades. O trabalho não se esgota na compreensão simbólica dos fenômenos, pois há uma interferência no real, uma transformação de matérias, uma efetivação de atos simbólicos etc.

Se a perspectiva fisicalista tende a excluir as relações humanas e o aspecto histórico-social da efetivação dos atos técnicos, ou seja, do trabalho, por outro lado, a abordagem psicossociológica incide no chamado “psicologismo” quando não reconhece um elemento de técnica que, mesmo que construído no seio de uma Cultura e de seu caldo discursivo, é endógeno a esta e refere-se a uma realidade da atividade executada pelo trabalhador sobre o real do mundo.

Uma abordagem crítica dessa questão é a chamada “Antropologia das Técnicas” para a qual tanto a relação do eu que trabalha com o real da técnica como a relação do eu que trabalha com os outros deve ser considerada, formando-se uma relação triangular. Podemos sintetizar esta posição afirmando que a realização das atividades, as quais inevitavelmente compreendem uma abordagem técnica que coloca em questão o real, acontece sob o olhar do outro que, parceiro ou não, reconhece e avalia esta realização:

Como se vê, nessa teorização do conceito de técnica o mundo objetivo e o mundo humano se entrelaçam. Mas o comportamento técnico está submetido não somente às leis imutáveis da natureza, como também aos usos e costumes, e deriva inteiramente da Cultura. Em outros termos, a técnica é, ao mesmo tempo, ato de transformação do mundo e ato de transformação do sujeito. A técnica nessa perspectiva é então evolutiva, porque diz respeito à ordem humana e não só à ordem natural (DEJOURS, 2005 [1995], p. 37).

O fundamento para uma perspectiva antropológica da técnica é que “entre a ciência [da natureza, fisicalista] e a técnica interpõem-se as condutas humanas que respondem a uma racionalidade irreduzível à racionalidade teleológica” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 38). Nesse sentido, as relações dos animais humanos com a técnica não são baseadas unicamente numa racionalidade instrumental e numa orientação teleologicamente definida, estando também diretamente relacionadas ao reconhecimento do grupo social no trabalho e na família, à constituição subjetiva, à integridade narcísica do indivíduo, ao sofrimento e ao prazer, ao agir expressivo possível para cada corpo erótico ao trabalhar, enfim, à sua entrada e posição subjetiva em face da Cultura, não podendo estas relações serem analisadas sob uma perspectiva exclusivamente das ciências da natureza.

Importante sublinhar que os atos técnicos são, no seu contexto, uma continuidade ou descontinuidade cultural, eles dialogam no seio de um percurso cultural que envolve releituras dos objetos técnicos e das relações entre eles. A técnica, porém, por mais sofisticada que seja “é sempre uma técnica do corpo” (Ibid., p. 36). Esse corpo aprende com o trabalho, e reconhecer esse aprendizado é fundamental para se compreender as relações entre o corpo pulsional, tal qual descrito pela Psicanálise, um corpo que se constrói imbricado com um estilo pulsional do sujeito e do qual decorre um agir expressivo, e o corpo do trabalhador em ação, apontando para a centralidade também do trabalho na formação e construção da subjetividade e de seus modos de satisfação psíquica. Como o trabalho é central para o sujeito, na relação com ele, no trabalhar, este corpo pulsional pode encontrar novos registros expressivos. Deste modo, o trabalhar pode ampliar as possibilidades de realização pulsional para o sujeito.

O que Dejours (2012b; 2012c) vai propor é que esse corpo pulsional e esse estilo pulsional do sujeito, seu “agir expressivo” no âmbito fenomenológico, que se reflete no próprio modo do corpo do sujeito responder ao real de suas tarefas, vai sofrer uma influência estrutural ao deparar-se com as dificuldades de uma atividade laborativa. O trabalhar, portanto, constitui-se deste modo como *locus* estruturante do sujeito, como possibilidade de ressignificar o estar no mundo e afirmar de modo mais satisfatório a sua singularidade. Nesse ponto, a Psicodinâmica do Trabalho reafirma a centralidade do trabalhar para o sujeito, pois o encontro com o Real do trabalho seria campo para retificações subjetivas e (re) descobertas de caminhos e possibilidades de satisfação pulsional.

Para se conceituar trabalho de forma a abarcar a complexidade dessa experiência, Dejours aponta a necessidade de se conceituar primeiramente o Real do trabalho e mostrar as consequências dessa relação. O Real emerge como aquilo que resiste ao trabalho, impedindo ou atrapalhando a realização das tarefas. Imprevisto, surpreendente, resistente, o Real remete à possibilidade de fracasso, mas também à criatividade e à obstinação para realizar a tarefa, para entregar ao Outro o acordado. O Real não comporta simbolização total e, assim, não se traduz completamente por meio de operações simbólicas, não sendo integralmente capturado pelas normas técnicas ou totalmente previsto nos manuais, podendo sempre emergir uma nova dificuldade, uma situação ainda não enfrentada pelos trabalhadores. Segundo Dejours (2005 [1995]), a ergonomia teve uma contribuição decisiva à teoria do trabalho ao revelar “o caráter incontornável, inexorável, inesgotável e sempre renovado do real no trabalho” (WISNER, 1995, apud DEJOURS, 2005 [1995], p. 41).

O real, portanto, remete os analistas do trabalho ao *revés*, ao fracasso, à dificuldade que aparece durante a execução da tarefa. A ergonomia e a teoria do trabalho, todavia, não teriam, de acordo com Dejours, extraído as consequências desse reconhecimento do real: “o real do trabalho é uma dimensão essencial à inteligibilidade dos comportamentos e das condutas humanas em situação concreta. A falha humana em face da tarefa é inevitável, já que o real só se faz apreender sob a forma de *revés*” (DEJOURS, 2002 [1995], p. 42). A partir do reconhecimento do Real, a definição de trabalho elaborada pela psicodinâmica do trabalho é: “O trabalho é a atividade coordenada desenvolvida por homens e mulheres para enfrentar aquilo que, em uma tarefa utilitária, não pode ser obtido pela execução estrita da organização prescrita” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 43).

Quando se reconhece a dimensão do real nas atividades de trabalho, a subjetividade, como lugar do pensamento, da elaboração psíquica e da criação de novas formas de realizar o trabalho diante dos limites e das dificuldades imprevisíveis, apresenta-se como peça fundamental: o sujeito sofre e atua no contexto da realização das tarefas, reconstruindo-se, escavando o real e encontrando soluções técnicas. Uma vez que ocorre a resistência real ao procedimento prescrito, e que o trabalhador percebe o fracasso, o limite de suas ações, sua subjetividade é afetivamente mobilizada. Essa mobilização é fonte de afetos, podendo estar na raiz de um adoecimento, mas também da engenhosidade, da criatividade, do desenvolvimento pessoal e da inteligência astuciosa que encontra soluções.

Para compreender esta engenhosidade, Dejours (2005 [1995]) vai desenvolver uma noção de inteligência prática, a qual é, em última instância, a própria inteligência do corpo. Essa inteligência, no enfrentamento urgente do Real que atrapalha a execução do trabalho, do Real que insere um elemento inesperado na execução da tarefa e que exige do trabalhador uma solução ou uma decisão não prevista no manual de instruções, responde muitas vezes de um lugar real, ou seja, responde a partir de uma possibilidade daquele corpo, sem que isso passe, no instante da ação, por um discurso articulado, por uma elaboração simbólica. Esse agir astucioso, inteligente, seria, para Dejours, subjetivante, pois implicaria uma transformação subjetiva do trabalhador, o qual zeloso de sua tarefa encontra uma solução não prevista nos manuais de procedimentos, uma solução nova e criativa para poder realizar seu trabalho. Ou, para uma situação que estivesse mapeada, ao se apresentar, o Real da tarefa pode mobilizar o trabalhador numa direção diferente daquela prevista na norma ou ensinada no treinamento.<sup>60</sup> Essa transformação, porém, se inicia com a astúcia corporal do trabalhador e

---

<sup>60</sup> Afinal, treino é treino, jogo é jogo como indica a sabedoria do mundo do esporte.

posteriormente é elaborada subjetivamente. A visão dejouriana do trabalho apresenta profunda sintonia com a visão freudiana do surgimento e do desenvolvimento da subjetividade, do aparelho psíquico, em função da obstinação dos seres vivos em durar um pouco mais, em viver um pouco mais, necessitando manejar as excitações e suportar sensações e afetos incômodos por um período maior. Ao trabalhar, o animal humano precisa lidar com a emergência do Real do trabalho e, nesse processo, ele poderá encontrar novas possibilidades expressivas, de modo a conseguir realizar suas tarefas.<sup>61</sup> Para isso, é necessário um tempo de relação com o trabalho, de proximidade com as atividades e de enfrentamento com o Real. Certamente, a organização do trabalho e a coordenação das atividades podem favorecer, ou não, este processo.

Dejours (2005 [1995]) articula, portanto, a noção de atividade subjetivante com a noção de inteligência prática. Diante do revés ao qual o real do trabalho lançou o trabalhador, este age para solucionar o problema. Essa atividade que escapa à execução prescrita da tarefa, ao que fora simulado em treinamentos, mobiliza seu corpo, *locus* primário da angústia, dos *pathos* afetivos, e que é um corpo marcado pela forma específica com que aquele sujeito ingressou na Cultura e desenvolveram-se suas primeiras relações afetivas. A solução resultante (ou o fracasso na realização da tarefa) impõem a necessidade de uma produção simbólica que evidenciará o esforço do trabalhador. Obviamente, quando ele não pode encontrar uma solução para determinado problema, isso indica que, em face daquele real, as possibilidades de ação daquela pessoa, naquele contexto de trabalho, não se coadunaram com o objetivo daquela tarefa. Certamente, pode haver casos em que ninguém encontraria uma solução.

Continuando sua argumentação, Dejours (2005 [1995]) busca, no conceito grego de *metis*, uma compreensão dessa inteligência prática. Indica que as atividades do caçador, do navegador e do médico ilustram bem a astúcia que caracteriza a *metis*: “Ela [a *metis*] está fundamentalmente enraizada no engajamento do corpo, que funciona graças a uma espécie de mimetismo com as exigências da tarefa, que remete, bem precisamente, à utilização da ‘sensibilidade’” (Ibid., p. 46).

Faz a ressalva, porém, de que o conceito de *metis* não apenas foi pouco estudado pelas ciências experimentais, como sofreu uma desconfiança e até um rechaço pelo campo científico. A ideia de conhecimentos aproximados nunca foi bem vista pelos defensores ferrenhos da ciência positivista, calcada em raciocínios formais e lineares que são acoplados à realidade sob uma perspectiva

---

<sup>61</sup> É verdade que a pane pode prevalecer e que o trabalhador pode “travar” e até adoecer diante de uma situação de trabalho a qual ele não consegue manejar.

objetiva. É justamente ao conceituarmos o animal humano fora da ideologia cartesiana-newtoniana que podemos resgatar o conceito de *metis*, de uma inteligência prática que releva a singularidade do trabalhador no enfrentamento da resistência do mundo ao seu esforço, mas também o esforço coletivo no enfrentamento do real na realização do trabalho:

Essa inteligência da prática, ou *metis*, é então identificada formalmente desde os gregos. Mas, de um modo geral, foi pouco estudada pelos cientistas depois da revolução das ciências experimentais [...] a *metis* foi objeto de um verdadeiro ostracismo [...] e até mesmo de uma condenação pelo tribunal da ciência (DEJOURS, 2005 [1995], p. 46-47).

Citando M. Détienne & J. Vernant (1974), Dejours aponta a preferência que o caminho de formação do pensamento ocidental revelou pelo platonismo em face do aristotelismo. A busca da ideia universal, plena, iniciada por Platão, desdobrou-se na busca pelo conhecimento absoluto, universal e atemporal, especialmente nas Ciências da Natureza. O conhecimento variável, sobre o inextato e, portanto, apenas aproximado, sempre em construção, tal como valorizado por Aristóteles, foi desvalorizado até a crítica epistemológica que, ao longo do século XX, evidenciou-se no campo das diversas Ciências Sociais e Humanas. A exatidão matemática e a comprovação estatística continuaram, porém, medida de exigência problemática, pois a maior parte dos nexos causais estabelecidos estatisticamente são parciais e não abarcam a complexidade e *caleidoscopicidade* dos fenômenos humanos.

O estudo acerca da *metis*, da inteligência prática do corpo, foi excluído do campo de investigação porque é evidentemente um objeto de pesquisa que remete o pesquisador ao inextato, ao que está em constante mutação, à transgressão da norma, à criação, ao improvisado, ao ato não prescrito. Orientados pelo modelo das Ciências da Natureza, no âmbito do Projeto da Modernidade, os cientistas não reconheciam como científico o saber que não podia ser verificado por meio de experimentos científicos, caracterizados pela matematização da realidade. Apesar disso, vemos que na confrontação dos trabalhadores com o Real do trabalho, a *metis*, a inteligência prática, alicerçada na práxis, e não no procedimento especificado na norma, se faz necessária para que se realize a tarefa:

[...] o conjunto dos problemas concretos encontrados pelos operadores não pode ser resolvido com a ajuda dos conhecimentos estabelecidos pelas ciências da natureza, porque o trabalho confronta precisamente os operadores com o mundo real e não só com as situações experimentais, artificialmente colocadas pelos cientistas (DEJOURS, 2005 [1995], p. 47-48).

A confrontação dos trabalhadores com o Real do trabalho, e a consequente mobilização da inteligência prática e, a reboque, da subjetividade do trabalhador para superar os obstáculos que se apresentam na realização da tarefa lançam o desafio de se estudar esse complexo. Por isso, é essencial relançar a pesquisa sobre a inteligência prática, a *metis*. O esvaziamento do elemento subjetivo no seio da relação do trabalhador com suas atividades aponta para uma robotização dos sujeitos, implicando diferentes consequências, inclusive o adoecimento psíquico, o sofrimento no trabalho. O sujeito da técnica não esgota a relação do animal humano com seu trabalho. Nesse sentido, Dejourns (2005 [1995]) busca aprofundar o estudo sobre a *metis*, apontando também os paradoxos envolvidos:

A astúcia, essencialmente fundamentada na mobilização subjetiva, passa pela familiarização com o processo de trabalho, por colocar em ressonância o corpo com a matéria ou a máquina e por um certo ‘mimetismo’ que permite antecipar e intuir os acontecimentos que poderão produzir-se graças ao jogo de uma sensibilidade intencional (DEJOURS, 2005 [1995], p. 50).

Ao valer-se da *metis*, o trabalhador pode reduzir sua fadiga e ganhar em produtividade e/ou salário, porém a astúcia, pelo seu aspecto criativo, pode implicar o uso de macetes, gambiarras ou transgressões à norma<sup>62</sup>. Deste modo, existem duas razões básicas pelas quais a gestão pode incomodar-se com as soluções encontradas pelo uso da *metis* pelos trabalhadores: a primeira é a questão relativa às relações de poder, e também as questões relativas à segurança. O poder é ameaçado, pois se trata de um saber transgressor, um saber que emana do “chão da fábrica” e não dos órgãos de planejamento; e a segurança é confrontada quando a gambiarra ou macete infringe as normas a ela relativas.

Outra questão colocada por Dejourns é a forma como os trabalhadores percebem o uso da *metis*. Como muitas vezes a saída encontrada pelo trabalhador para conseguir realizar sua tarefa envolve uma transgressão à norma prescrita, essa solução ocorre em segredo. O segredo encerra o trabalhador na solidão, tendo que “assumir sozinho a responsabilidade por seus macetes: responsabilidade pelo desrespeito às instruções, responsabilidade pelos riscos que esses macetes podem causar à segurança e até à qualidade” (Ibid., p. 51). A única

---

<sup>62</sup> É bastante comum o relato de operadores afirmando que se forem seguir todos os procedimentos à risca, a produção pararia ou a meta não seria alcançada no prazo estabelecido. Um equivalente para isso, bem conhecido pelos brasileiros, é a operação padrão. Quando o processo é feito realizando-se item por item o texto da norma, executando o trabalho como no modelo do manual, com toda exatidão, perde-se em produtividade e/ou eficiência.

forma de romper com os riscos do segredo é a publicidade, e para isso é preciso um ambiente de trabalho marcado pela confiança.

Dar visibilidade, porém, a uma forma de realizar a tarefa que infringe a norma ou se difere do caminho indicado por esta envolve um paradoxo, pois a princípio é a discrição que garante ao trabalhador seguir desenvolvendo sua atividade sem confrontar a autoridade ou a vigilância; por outro lado, para romper o segredo e poder divulgar sua habilidade, sua solução para o problema, o trabalhador precisa confiar na receptividade de seus pares e chefes, ou seja, precisa sentir que está em um ambiente de confiança onde o trabalho real possa ser discutido de forma franca. É essa confiança que permite que soluções criativas venham à tona, pois o trabalhador pode voluntariamente mostrar seu modo de operar e solucionar algum entrave no real da tarefa. A solução pode tornar-se o novo padrão ou pode ser rejeitada, mas se permanecer à margem, isso é indicador de um ambiente onde prevalece o medo. Por outro lado, se a chefia sabe da gambiarra, mas faz “vista grossa” por causa do resultado obtido, isso gera um outro problema, pois nas auditorias tende-se, não a discutir o processo real de trabalho, mas sim escondê-lo em nome da aprovação pelos controles de qualidade:

O início de um processo de visibilidade não é possível na ausência de relações de confiança entre aqueles que mostram e aqueles que observam, veem ou escutam. Em outros termos, a análise da visibilidade (ou o retorno da experiência) dos achados da inteligência prática, como corretivo da dimensão do segredo no nível da organização real do trabalho, faz surgir uma outra questão incontornável em toda teoria do fator humano [...] estimar, avaliar ou caracterizar o fator humano numa situação de trabalho é necessariamente fazer referência de modo explícito às relações de confiança entre os membros do coletivo de trabalho (DEJOURS, 2005 [1995], p. 53).

Dejours, assim, é peremptório neste ponto ao afirmar que a confiança decorre das competências éticas. Citando P. Ricoeur (1990), ele afirma que a “confiança decorre do respeito à promessa” (Ibid., p. 53). Essa promessa é a promessa de “equidade nos julgamentos” sobre o trabalho de cada um. Esse julgamento envolve um reconhecimento do real que emerge no embate face a face com a tarefa e, a partir desse reconhecimento, a efetivação de um julgamento da qualidade das soluções encontradas pelo trabalhador ao esbarrar no real do trabalho e lidar com os afetos e dificuldades que ele causa no caminho para a realização do trabalho.

O psicanalista aponta duas modalidades de julgamento acerca do trabalho realizado: o julgamento de utilidade e o julgamento de beleza. O julgamento de utilidade qualifica o ato técnico como trabalho, diferenciando-o de um ato de lazer e avaliando o valor do trabalho. Primordialmente, quem faz esse julgamen-

to são os líderes, mas também os clientes e pares podem fazê-lo, evidenciando como resultado um produto socialmente reconhecido como fruto de trabalho. O outro tipo de julgamento, o de beleza, relaciona-se à conformidade do trabalho às artes daquele ofício e também à originalidade, consistência e distinção daquele trabalhar. Esse segundo modo de julgamento é eminentemente realizado pelos pares, pelos outros trabalhadores daquele *métier*, que conhecem, por vivência própria, o real daquela atividade, isto é, os perigos, as dificuldades, as situações inesperadas, os modos de fazer etc.

Apesar desses julgamentos tratarem do trabalho, eles tocam diretamente na identidade do trabalhador e são também um reconhecimento do seu empenho e da sua habilidade. O julgamento de utilidade e o de beleza são, portanto, modos de reconhecimento essenciais ao narcisismo e à estabilidade subjetiva dos trabalhadores. A consecução das tarefas, a visibilidade dada ao modo de atuação do trabalhador, o reconhecimento de sua *metis*, de sua inteligência prática, no enfrentamento do real do trabalho, são elementos essenciais à realização do seu eu. Para Dejours (2005 [1995]) o não reconhecimento da inteligência prática pode gerar efeitos desorganizadores:

É necessário colocar os achados técnicos (macetes, truques, bricolagem, ajudas) à prova de uma discussão, de um debate sobre as vantagens e os inconvenientes de adotá-los, estabilizá-los ou integrá-los, de alguma forma, à tradição da empresa ou do ofício (DEJOURS, 2005 [1995], p. 56).

Para que o modo efetivo de realização das tarefas adquira visibilidade, e a astúcia dos trabalhadores possa efetivamente dialogar com a construção dos processos e das normas não basta, porém, a confiança. Dejours aponta a necessidade de um espaço de discussão no qual possam “ser formuladas livremente e, sobretudo, publicamente, as opiniões eventualmente contraditórias, em vista de proceder a arbitragens e de tomar decisões sobre as questões que interessam o futuro do serviço, do departamento, da empresa ou da instituição” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 57). Nesse sentido também argumentam Ruiz e Araújo (2012):

Retirar os debates da clandestinidade torna-se vital para a saúde e segurança dos trabalhadores, em especial para que as responsabilidades e consequências da clandestinidade não sejam assumidas individualmente. [...] o favorecimento dos espaços para trocas, diálogos e debates sobre o trabalho é especialmente benéfico para a produção de conhecimentos, desenvolvimento das atividades e dos ‘saberes-fazer de prudência’, expressão utilizada por Cru e Dejours (1983) para os procedimentos inventados, desenvolvidos e compartilhados pelos trabalhadores que não são adquiridos em treinamentos formais, mas no curso da própria atividade e se encontram patrimonializados e disponibilizados nos saberes de ofício (RUIZ; ARAÚJO, 2012, p. 177).

De acordo com Dejours (2005 [1995]), são três as dimensões a serem consideradas na constituição de um espaço de deliberação: a inteligibilidade, o sofrimento e a autenticidade. A inteligibilidade diz respeito às diferenças no vocabulário entre os técnicos e os engenheiros e/ou gestores. Tendo que expressar os atos desencadeados na relação com o Real do trabalho, esses trabalhadores utilizam expressões que nem sempre atendem às exigências *estéticas* do discurso do comando. Essa diferença pode conduzir a uma “dominação simbólica” (Pierre Bourdieu, 1984, citado por Dejours, 2005 [1995]) que minaria a confiança acerca dos objetivos do espaço de discussão.

A segunda dimensão a ser considerada é o sofrimento ético do trabalhador quando se depara com o Real do trabalho em face da sua determinação em cumprir sua tarefa e as limitações que a prescrição normativa impõe. Nesse sentido, ele enfrenta o risco jurídico, as fantasias e medos diante desse real, inclusive riscos para sua saúde e vida em alguns casos, e também um risco afetivo marcado por uma divisão subjetiva, pois quer cumprir a norma, mas se o fizer não entregará o serviço ou produto no prazo exigido pela liderança. Diante dessa realidade, as estratégias de defesa muitas vezes atuam como um analgésico ou uma negação que permite ao trabalhador seguir em frente.

A terceira dimensão envolve o que Dejours (2002 [1995], p. 60) nomeou autenticidade. A autenticidade costuma estar presente somente em relações caracterizadas pela equidade, uma vez que é arriscado tomar a palavra para explicar porque se agiu em não conformidade com a regra ou procedimento, especialmente se o sujeito se encontra em posição hierárquica e/ou técnica inferior e pode sofrer consequências. A fala autêntica é, nesse contexto, sempre um ato de coragem e honestidade, o qual envolve um risco:

Esse risco só pode ser atenuado quando escutar representa também um risco: o de ser desestabilizado na sua análise, na sua compreensão e na sua opinião, ao considerar a opinião do outro. Assim, pode acontecer que, ao escutar as razões de agir do ego [eu] em sua atividade de trabalho, o outro descubra um real que até então tinha ignorado ou subestimado (DEJOURS, 2002 [1995], p. 60).

Diante dos diversos elementos presentes na realização do trabalho (visibilidade, confiança, julgamento, reconhecimento; arbitragem, discussão, racionalidade comunicativa), Dejours (2002 [1995]) enfatiza que o trabalho comum não pode ser reduzido a uma análise exclusiva das leis da natureza, tampouco o conceito de atividade é suficiente para analisar o trabalho. Nesse sentido, ele indaga: será possível um conceito de fator humano que unifique as diferentes

perspectivas acerca do trabalho? Quais seriam as condições epistemológicas dessa leitura multidisciplinar e complexa do trabalho?

Para discutir o estatuto epistemológico da noção de fator humano, indagando acerca da possibilidade de se encontrar um solo epistemológico comum às ciências ditas da natureza e as ciências humanas, Dejours (2002 [1995], p. 64-65) invoca quatro pontos:

- as teorias da ação e as críticas da racionalidade;
- a divisão epistemológica no campo das ciências humanas;
- a distinção entre as ciências empírico-analíticas e as ciências histórico-hermenêuticas;
- a unidade entre as ciências do homem e as ciências da natureza.

Na análise das teorias da ação, Dejours (Ibid.) toma como eixo a teoria de J. Habermas que “mantém mais estreitamente os vínculos entre epistemologia e teoria social” (Ibid., p. 67). Habermas distingue três tipos de agir: o agir instrumental ou teleológico; o agir moral-prático; e o agir expressivo.

O agir instrumental é aquele orientado pela racionalidade instrumental, isto é, pela perspectiva da eficácia. Tempos e movimentos que compõem o processo são pensados fora da Cultura, ou seja, de forma abstrata e universalizante, e, assim, os comportamentos humanos tendem a ser robotizados, excluindo-se a subjetividade e, logo, aquilo que ela abriga, a criatividade e a liberdade, as quais andam juntas e, segundo Dejours, dependem de uma inteligência prática que se revela na realização do trabalho.

O agir moral-prático diz respeito à vida em sociedade e à deliberação política. Ele é um agir prático, o que o diferencia do agir instrumental, pois não se trata de um caminho racional pela eficácia, mas de um caminho social, que passa pela deliberação e pelos processos decisórios. Aqui os comportamentos não são pautados por uma racionalidade natural, mas por uma racionalidade cujo sentido está no debate ético, o qual não se faz no espaço da Natureza, mas sim no âmbito da Cultura. Se o agir instrumental afasta-se da execução real do trabalho, privilegiando o campo do planejamento e das equações e fórmulas lógicas, o agir moral-prático é o campo da ética, isto é, dos processos decisórios na vida real, inserindo a dimensão da linguagem como espaço de construção de acordos.

O agir expressivo expõe a intersubjetividade envolvida em toda ação, mesmo na solitária, pois não se faz fora de um contexto social. O mundo subjetivo, que alicerça o agir expressivo, é o mundo da busca por uma coerência expressiva na relação com os pares e superiores. Dejours (2005 [1995]) recorre à teoria da

representação de Goffman (1973) que aponta que para uma ação fazer sentido ela deve estar inserida na dramaturgia de seu contexto cultural, social e histórico.

O trabalho envolveria essas três formas de agir, pois “não existe ação puramente instrumental, puramente moral ou puramente expressiva” (DEJOURS, 2005 [1995], p. 69). O trabalho pode ter inicialmente e mais claramente um objetivo técnico, marcado pela busca da eficácia, porém o trabalho é uma atividade social, inserida numa sociedade, sob a égide de uma Cultura e, portanto, não se realiza sem o eixo moral. Tampouco os trabalhadores são seres absolutamente mecânicos, pelo contrário, são seres humanos, sujeitos, cuja subjetividade mobiliza-se ou não em prol da realização do trabalho. É perceptível a complexidade da teia que enreda o trabalhar, e reduzir essa complexidade a um de seus nós em nome de um modelo científico, que não se aplica da mesma forma aos outros dois eixos, significa incorrer em grave equívoco. Os modelos de gestão supostamente científicos justamente excluem ou reduzem o aspecto moral e o aspecto comunicacional na formulação das técnicas e aplicação das ferramentas de gestão. Nesse sentido, a média gerência, quando é sensível à dinâmica do trabalho, insere na análise do trabalho dimensões não previstas nas ferramentas automatizadas de gestão, como costuma ser, por exemplo, a avaliação de desempenho individual. Nestes casos, porém, o esforço do trabalhador é singularizado por um gestor que consegue verificar, por sua própria experiência no trabalho, que os modelos de gestão são abstrações que não incluem o elemento subjetivo, tampouco o político, nas avaliações e nas auditorias modeladas por uma perspectiva excessivamente objetiva do fator humano no trabalho.

Interpretar o fator humano no trabalho a partir da racionalidade instrumental é reduzir o elemento humano a um aspecto mecânico e quantificável do trabalho. Os seres humanos, porém, não são explicados por leis naturais e por causalidades lineares apenas, pois seu viver é social e subjetivo. Por isso, a introdução de espaços de discussão é fundamental para que se aproxime a razão instrumental, que orienta a organização dos processos de trabalho, do Real das atividades laborativas, do convívio social inerente às atividades produtivas e das “dores e delícias” do trabalhar. Há uma normatividade intrínseca aos grupos sociais no que tange ao trabalho, sofrendo influências históricas, políticas, jurídicas, muitas vezes muito mais relevantes para os resultados do trabalho do que os aspectos técnicos.

A ideia de que todos os fenômenos humanos algum dia serão esclarecidos pela lógica linear-causal e formalista das ciências exatas aponta para um momento em que os comportamentos serão absolutamente previsíveis e robóticos. Tal

perspectiva é estranha, pois, ao longo da história, a inventividade e o progresso humanos estiveram também associados à capacidade criativa do ser humano, a qual se faz por meio da linguagem e da ação, mesmo nos conhecimentos sobre a natureza. Os historiadores das Ciências como Thomas Khun (1962) e Alexander Koyré (1990 [1966]) mostraram como a sucessão de paradigmas científicos é marcada por aspectos culturais, não ocorrendo de forma neutra em relação aos discursos fortes de uma cultura e às disputas pelo poder tanto no Mercado como na Academia.<sup>63</sup>

Deste modo, mesmo as verdades entendidas como a-históricas e absolutas são produtos históricos e sociais, mas cuja aplicação prática permanece na passagem do tempo histórico. O fato é que alguns objetos de estudo podem ser isolados e submetidos à análise com base em premissas controláveis e causalidades lineares, e outros objetos de estudo, como o ser humano, quando estudados sob a perspectiva da ciência moderna positivista são claramente atravessados por tantas variáveis que qualquer correlação exclusiva, do tipo se  $a = b$  e  $b = c$  então  $a = c$ , é facilmente rechaçada. Não há *post hoc ergo propter hoc* para as questões humanas, e toda correlação causal baseada em estatística será sempre questionável, devido à limitação da análise em face das variáveis intervenientes presentes.

Por isso, Dejours (2005 [1995], p. 91) afirma que: “Se o positivismo resiste à crítica epistemológica é por motivos mais ideológicos do que científicos”. O que está em jogo nessa afirmativa é que a justificativa científica, com base em critérios quantitativos e causalidades lineares, soluciona os dilemas da liderança, diminui a angústia por sustentar alguma crença como científica, nega a complexidade maior dos acontecimentos humanos e serve ao poder por meio da instauração de novas tecnologias de gestão, as quais são humanas e não naturais, mas esmagam a interferência do fator subjetividade. Podemos sustentar que o aumento das patologias mentais teria como uma de suas causas principais na contemporaneidade justamente o achatamento e, às vezes, a exclusão da subjetividade dos ambientes produtivos. Sem poder recorrer à organização simbólica, os trabalhadores sucumbem a um modelo individualista e competitivo no qual impera o cada um por si e vencem os *mais fortes*, ou seja, aqueles menos atravessados por questões éticas e que conseguem viver num regime maquínico baseado em racionalizações superficiais disponíveis no imaginário social.

Considerando essa complexidade do fator humano, Dejours (2005 [1995]) propõe que esse fator engloba três dimensões essenciais: a dimensão biocognitiva, também chamada por ele de real do corpo; a dimensão intersubjetiva ou

---

<sup>63</sup> Como pudemos sustentar na Introdução desta tese.

social; e a dimensão da mobilização subjetiva ou psicológica. Nesse sentido, o psicanalista busca identificar um aspecto do trabalhar que englobe e articule essas três dimensões:

Nossa proposta seria a de recuperar um lugar privilegiado onde convergem, no mundo cotidiano do trabalho, as três dimensões irreduzíveis da noção de fator humano: dimensão biológica, dimensão social e dimensão subjetiva. Identificar, na clínica da relação humana com a situação de trabalho, um nível onde essas três dimensões do funcionamento humano estão integradas [...] (Ibid., p. 96).

A cooperação é, assim, esse lugar especial de convergência das dimensões implicadas no fator humano no trabalho. Reconhecer essas dimensões (biocognitiva, social e psicológica) e aproximá-las por meio da noção de cooperação, como eixo de convergência, possibilitaria o reconhecimento de um elemento humano, o qual é sede de eventuais erros, mas também da criatividade e da *metis*, justamente no ponto mesmo em que o trabalhador se depara com o Real do trabalho, com aquele obstáculo ou dificuldade para o qual o manual de procedimentos e a norma reguladora são insuficientes para sanar a dúvida ou para indicar a solução a ser adotada, de modo que a tarefa possa ser cumprida de modo eficaz. Esse encontro com o Real do trabalho é o lócus privilegiado da angústia a qual é, conforme o aforisma de Lacan, o afeto que não engana, fonte originária de nossas ações, mas também de nosso-mal estar e de eventual adoecimento. A angústia, a mobilização afetiva, o compromisso com o trabalho, exigem um esforço subjetivo de elaboração. Sob certas condições de trabalho, porém, a angústia é vã, pois não há margem de manobra para o empregado na execução das atividades. Essa vedação ao trabalhar, que mortifica o trabalhador, é campo fértil para que do *pathos*, que poderia ser mobilizador e positivo, torne-se patológico.

Quanto menos o trabalhador puder moldar o trabalho ao seu estilo pulsional, ao seu agir expressivo, maior será a chance de adoecimento. A organização do trabalho que foca exclusivamente ou predominantemente no aspecto técnico e na exigência de eficácia sem espaço para que a dimensão subjetiva possa emergir, com confiança e visibilidade, restringe o campo de adaptação do trabalhador à tarefa. As ferramentas automatizadas de gestão, baseadas em modelos abstratos e normas padronizadas de avaliação, ao não considerarem o Real do trabalho, são danosas à saúde do trabalhador, mesmo que, eventualmente, a eficiência produtiva no curto prazo seja aumentada. O custo no longo prazo será evidenciado no alto índice de afastamentos do trabalho por questões de saúde, e, cada vez mais, por questões de saúde mental, majoritariamente a depressão. Compreender o trabalho a partir de uma perspectiva que englobe os elementos técnicos,

éticos, afetivos e sociais é essencial para que se possa efetivamente desenvolver uma organização do trabalho que seja, simultaneamente, eficiente do ponto de vista produtivo, mas também não atente contra a saúde dos trabalhadores e até a fortaleza. Nesse sentido, é fundamental articular a visão de sujeito da Psicanálise a uma visão de trabalhar que considere o Real das atividades empreendidas e a uma perspectiva da *praxis* que considere as diferentes dimensões do agir: utilitarista, pática e expressiva.

### 3.6 A BANALIZAÇÃO DA INJUSTIÇA SOCIAL: O REAL DO TRABALHO NEGADO

Em 1998, Dejours publicou um livro intitulado *A Banalização da Injustiça Social*<sup>64</sup>. Nesta obra, ele parte fundamentalmente da seguinte questão: por que pessoas com senso moral, dotadas de uma noção de justiça, não apenas estão indiferentes em face da ampliação da injustiça social, mas acabam participando diretamente dos processos sociais que geram essa injustiça social? Afirma:

O problema que ora levantamos é o da participação de ‘pessoas de bem’ – em grande número, se não em massa – no mal e na injustiça cometidos contra outrem. Entendemos por ‘pessoas de bem’ os indivíduos que não são nem sádicos perversos nem paranoicos fanáticos (‘idealistas apaixonados’) e que dão mostras, nas circunstâncias habituais da vida normal, de um senso moral que tem papel fundamental em suas decisões, suas escolhas, suas ações (DEJOURS, 2007 [1998], p. 73).

Dejours inicia seu livro comparando a inserção das economias nacionais e, conseqüentemente, dos seus trabalhadores, no Mercado globalizado, a uma guerra. Uma guerra cuja máquina está funcionando  *muito bem*, pois a produção e o lucro das empresas seguem crescentes<sup>65</sup>. Essa guerra, porém, segundo ele, “não teria origem unicamente na natureza do sistema econômico, no mercado ou na ‘globalização’, mas [também] nas condutas humanas” (Ibid., p. 16). Deste modo, em vez de buscar compreender a lógica econômica implicada nessa guerra, o psicanalista busca compreender a subjetividade dos animais humanos participantes desta guerra, cujo cenário é marcado pelo Neoliberalismo e pela soberania do Mercado. “A maquinaria da guerra econômica não é, porém, um *deus ex machina*. Funciona porque homens e mulheres consentem em dela participar maciçamente” (Ibid., p. 17). Deste modo, com maior ou menor consciência, os animais humanos colaboram com a soberania do Mercado e suas nefandas repercussões.

---

<sup>64</sup> Publicado no Brasil em 2007.

<sup>65</sup> Mesmo que ocorram graves crises como a de 2007/2008, nada disso parece abalar a crença nos benefícios do Mercado e da Globalização.

Essa participação na “guerra” seria, conforme o psicanalista, decorrente do sofrimento sentido pelos seres humanos na sua relação com o trabalho: “é por intermédio do sofrimento no trabalho que se forma o consentimento para participar do sistema” (Ibid.). A construção das estratégias de defesa, as quais possibilitam enfrentar o Real do trabalho, são também uma armadilha, pois, ao possibilitarem ao trabalhador suportar o sofrimento decorrente do trabalho e de suas condições, contribuem para a manutenção do sistema. Deste modo, o sofrimento próprio e o alheio, que permeiam o trabalhar, são escamoteados (negados, desmentidos, racionalizados) pela ação dessas estratégias.

Para compreender a adesão maciça dos indivíduos ao discurso economicista, Dejours recorre à noção arendtiana de “banalidade do mal”. Refere-se como “banalização do mal” ao processo pelo qual, apesar da evidente precarização das condições e das relações de trabalho a partir do final da década de 1970, por meio da introdução de novos modelos de organização e de gestão do trabalho, a sociedade teria desenvolvido uma “tolerância à injustiça” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 24). A derrocada dos modelos alternativos de sociedade, com a prevalência do Capitalismo após a queda do Muro de Berlim e a dificuldade das experiências comunistas<sup>66</sup>, bem como com o anunciado fim da história (FUKUYAMA, 1989) e a prevalência do modelo da Democracia liberal capitalista: este cenário, todavia, não explica sozinho essa tolerância e essa convivência maciça com a injustiça social. Dejours observa que não se trata apenas da inexistência de uma proposta alternativa ao Mercado e ao Liberalismo Econômico, mas de uma tolerância às injustiças, que passam a ser percebidas como *naturais*:

A adesão à causa economicista, que separa a adversidade da injustiça, não resultaria, como se costuma crer, da mera resignação ou da constatação de impotência diante de um processo que nos transcende, mas funcionaria também como uma defesa contra a consciência dolorosa da própria cumplicidade, da própria colaboração e da própria responsabilidade no agravamento da adversidade social (DEJOURS, 2007 [1998], p. 21).

---

<sup>66</sup> O modelo chinês não pode ser considerado efetivamente socialista, trata-se eminentemente de um Capitalismo de Estado, marcado pelo autoritarismo; e os modelos venezuelano e cubano, em que pesem algumas conquistas localizadas, não parecem ter fôlego para sobreviver ao Mercado ou fora do Mercado e de sua estrutura produtiva. Outros modelos como o boliviano e o equatoriano parecem estar sendo mais bem sucedidos, porém, sem maiores repercussões nos grandes fóruns econômicos globais. E o caso da Venezuela é apresentado como falência da proposta de socialismo bolivariano na América do Sul. Especialmente após a morte de Hugo Chavez, esse modelo mostrou-se esgotado – ao menos para o observador externo informado pela imprensa comum – tanto do ponto de vista econômico como do ponto de vista político.

Dejours indaga, portanto, as origens dessa colaboração das pessoas na ampliação da injustiça social, para além de uma naturalização do neoliberalismo e dos seus efeitos sociais. Colocar toda a responsabilidade pela ampliação da injustiça social numa abstração chamada Mercado e numa visão econômica específica (o Neoliberalismo, cujos preceitos foram objetivados pelo economista John Williamson no chamado Consenso de Washington em 1990 e difundidos pelo Fundo Monetário Internacional<sup>67</sup>) retira dos animais humanos a sua própria responsabilidade em face do funcionamento desse Mercado e principalmente das consequências sociais dessa estrutura de produção. Dejours (2007 [1998]) reconhece que sempre houve injustiça nas sociedades humanas, porém, segundo ele, ela nunca foi tão racionalmente justificada – seria uma injustiça social cientificamente justificada e tecnicamente comprovada como inevitável.

A leitura desta obra de Dejours remete-nos a uma frase peremptória de Albert Camus no seu monólogo *A Queda*: “Quando formos todos culpados, será a democracia” (CAMUS, 1996 [1956], p. 102). Este brilhante autor argelino, que sustentou tão lucidamente que não há crime pior que o crime racionalizado, isto é, o crime que se justifica por uma racionalização cínica, mostra-se cético em relação à possibilidade do animal humano escapar a um grau de cinismo no seu agir. Para Camus, existirá sempre um ponto no qual a nossa escolha decorrerá do interesse pessoal, do próprio imperativo da sobrevivência e da busca pelo prazer e pela evitação da dor; e não haverá culpa ou responsabilidade em relação ao outro que nos leve a um agir no qual o interesse coletivo esteja acima do interesse individual dado um conjunto de circunstâncias<sup>68</sup>. De todo modo, a culpa de cada um pelos atos de todos poderia causar um maior engajamento nas questões sociais segundo essa perspectiva. Assim, se não chegaríamos ao ponto de colocarmos nossa vida em risco pelo outro que se suicida (como no monólogo supracitado de Camus), ao menos nossa identificação com a humanidade do

---

<sup>67</sup> Esses preceitos foram questionados após a Crise do Mercado Imobiliário Norte-americano, que se alastrou para todo o mundo, porém ainda assim prevalece a perspectiva liberal-financeira, especialmente nos Estados Unidos, onde as tentativas do Presidente Barack Obama de implementar políticas públicas de saúde foram constantemente rechaçadas, apesar de algumas conquistas. Com a eleição de Donald Trump, a discussão sobre o chamado “Obamacare” voltou ao centro do debate nos EUA, que tradicionalmente adotam um modelo liberal em relação à gestão da saúde dos indivíduos. Como vimos na obra de Dardot e Laval (2016[2009]), o Neoliberalismo vai muito além de um modelo econômico, apresentando-se como o modelo ideológico organizador da Cultura na contemporaneidade.

<sup>68</sup> Essa temática é abordada com genialidade por Albert Camus no romance *A Peste*.

suicida e nossa culpa em face de seu ato extremo poderiam ser um motor para a reflexão e a mudança social.

Escolher entre a racionalização cínica que normaliza e reifica o suicídio, por exemplo, atribuindo-o exclusivamente ao desejo ou à loucura do indivíduo; ou, por outro lado, aceitar que há um elemento social no suicídio e que, dentro dos nossos limites individuais, devemos participar da construção de uma sociedade com menos sofrimento e mais solidariedade. Esse dilema está na pauta da discussão ética contemporânea, pois precisamos refletir sobre a relação entre individualismo e participação política, de modo que o primeiro não seja o único motor dos agentes políticos. A esta discussão, é preciso acrescentar a voracidade do Mercado como palco central de nosso agir ético no mundo atual, pois, talvez, para além do imperativo do prazer individual, típico do pensamento utilitarista, exista uma intensa cooptação dos sujeitos pelo imperativo do consumo, capaz de colocar a utilidade relativa do dinheiro acima de qualquer valor moral, favorecendo uma ética individualista-consumista que se justifica pela estrutura do Mercado e que marca a extrapolação do Neoliberalismo do campo econômico para o campo político-cultural.

Dentro desta mesma temática, o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2005 [1992]) propõe a noção de sociedade pós-moralista, na qual os cidadãos, apesar de reconhecerem valores sociais e deveres em relação à comunidade, não sentem um verdadeiro incômodo (uma verdadeira culpa poderíamos dizer também) quando esses valores são desrespeitados, estando mais atentos à ampliação de direitos individuais e à satisfação de suas necessidades e de seus desejos individualmente. Ele aponta para o estranho convívio entre uma sociedade que estimula o individualismo, o liberalismo e a busca do bem-estar constante, mas que tenta resgatar um senso de moralidade:

Como designar uma cultura de promoção dos direitos subjetivos que faz cair em desuso o sentido crucial do dever, e na qual, embora a etiqueta da ética sempre apareça, a referência à necessidade de sacrifício nenhuma vez esteja presente? Sociedade pós-moralista: assim entendemos uma sociedade que repudia a retórica do dever rígido, integral e estrito e, paralelamente, consagra os direitos individuais à autonomia, às aspirações de ordem pessoal, à felicidade. É uma sociedade que, em suas camadas mais profundas, deixou de estar baseada nas exortações ao cumprimento integral dos preceitos, e que só procura acreditar nas normas indolores da existência ética (LIPOVETSKY, 2005, p. XXX, Introdução).

Tanto a peremptoriedade da reflexão camusiana como a discussão encetada por Lipovetsky apontam para uma mudança na relação com o Outro, de modo que o imperativo ético, antes associado aos preceitos e deveres circunscritos

pelos campos da honra e da religiosidade, passa a ter como contraponto a ampliação dos direitos individuais, inclusive de gozo, porém de forma individualista e cada vez mais voltada para os direitos de consumo e do consumidor. A dignidade humana, e logo as nossas balizas morais definem-se, na contemporaneidade, em termos da capacidade de consumo individual. E essa posição engendra um novo código moral (não necessariamente uma pós-moralidade) no qual o cerne é a ampliação incessante da capacidade individual de consumo e de obtenção de prazer. A questão é que essa nova moral não é suportada pelas pessoas sem uma dose de esvaziamento subjetivo, e enquanto existirem sujeitos haverá algum grau de resistência a uma completa utilitarização da vida. Se algum dia formos máquinas, a vida indolor será plena.

Importantes documentos internacionais, firmados por diversos países, como as Cartas de Direitos Humanos no âmbito das Nações Unidas, reconhecem uma série de direitos individuais e sociais, porém, na prática, se algumas pessoas, comunidades ou países apresentam uma realidade muito distante desse direito universal como estipulado nesses documentos, essa questão não afeta os demais sujeitos do direito, pois cada um está cuidando da sua vida (maximizando individualmente a utilidade e assim contribuindo para o produto total da economia) e pagando seus impostos (de preferência cada vez menos de acordo com a lógica neoliberal), havendo uma desvinculação total entre a vida individual e a do outro ser humano que sofre pela falta efetiva desses direitos individuais e sociais, os quais reconhecemos, em tese, como universais. Além disso, a pluralização do direito e a luta pelo reconhecimento do direito de minorias acarreta, em contraponto, uma resposta extrema das comunidades onde algumas vezes prevalece o dogma, a clausura do pensamento e a ortodoxia como forma de preservação de um modo de vida, de alguma tradição. Lipovetsky (2005), porém, aponta que existem pensadores atentos a esse paradoxo e que adotam uma postura crítica em relação à leitura estritamente utilitarista e economicista da sociedade contemporânea ocidental:

Nos Estados Unidos, a vertente ‘socioeconômica’ rejeita a lógica reducionista do *homo oeconomicus*, que, ao avaliar racionalmente a relação custo-benefício de suas decisões, só leva em consideração o *self-interest*. Em sentido oposto ao do paradigma neoclássico, tem-se frisado a importância dos valores e do imperativo moral no campo das escolhas e do processo de decisão individual. Como o homem não é movido unicamente pela busca do interesse pessoal, é preciso levar em conta também a dimensão moral dos comportamentos, reincorporando na análise científica as noções de boa vontade, honestidade, confiança, boa-fé, procedimentos sem os quais nenhuma forma de atividade econômica seria possível (LIPOVETSKY, 2005, p. 223).

Nesse sentido, é preciso identificar com Honneth (2008) as bases morais que possibilitam ao trabalhador aceitar as leis do mercado, ou seja, é preciso reconhecer que as leis econômicas não são uma infraestrutura determinante, mas sim dependentes de uma normatividade social. O Mercado não é apenas um meio eficaz de maximizar o produto econômico, ele é também base da integração social; porém, esse aspecto, que nos remete às questões morais, permanece oculto ou negado. Daí à banalização do mal, que é alicerçada pela generalização do argumento financeiro e da receita neoliberal, expostos como fatos da realidade, e não como opções ideológicas. Parece que é realmente apenas o tempo de esfacelamento das redes comunitárias que ainda sustentam vínculos de solidariedade para que entremos na era do individualismo absoluto. Dejours (2007 [1998]), contudo, acrescenta a essa análise a dimensão subjetiva, digamos a microsubjetividade que espelha o momento macroeconômico-social.

Partindo da relação dos trabalhadores com seu trabalho, Dejours busca compreender a banalização do mal a partir da relação de cada indivíduo com seu trabalho, tanto no sentido da banalização do sofrimento decorrente do trabalho, como no sentido do próprio envolvimento como “colaborador” nesse mal banalizado. Retomando e enfatizando a distinção feita pela Psicodinâmica do trabalho entre o trabalho prescrito e o trabalho real, Dejours (2007 [1998]) retorna ao conceito de zelo, o qual foi teorizado por ele: “o zelo é precisamente tudo aquilo que os operadores acrescentam à organização prescrita para torná-la eficaz; tudo aquilo que empregam individual e coletivamente e que não depende da ‘execução’” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 30). Abordando a questão do zelo, o psicanalista aponta a existência na atualidade de uma “pressão para trabalhar mal”, e cita exemplos em que os empregados são pressionados a “executar mal seu trabalho”, o que é fonte de sofrimento para eles. Essa pressão para trabalhar mal pode estar relacionada a metas e a prazos irrealizáveis, aos modelos de auditoria, que levam à paranoia e à omissão de informações, bem como a própria competitividade que pode levar a condutas desleais com os colegas de trabalho ou com os clientes<sup>69</sup>.

Outra fonte de sofrimento no trabalho, que é apontada por Dejours, é a questão do reconhecimento, pois quando o trabalho não corrobora e realiza a

---

<sup>69</sup> Podem ocorrer racionalizações que justifiquem para o indivíduo seu agir desleal, sua mentira etc. A principal racionalização para fazer o “trabalho sujo” é o famoso “se eu não fizer, outro fará”, como se o fato de que alguém acabará fazendo autorizasse o sujeito a deixar de lado seus parâmetros morais e sua reflexão ética. Claro que junto a isso pode estar a necessidade real do emprego e o medo de perdê-lo.

identidade do sujeito, ou seja, quando ele é muito distante das expectativas do trabalhador e não há um reconhecimento que traga sentido para o trabalho, o sofrimento é inevitável. O ponto que Dejours quer enfatizar com esses aspectos relacionados ao sentido do trabalho para o sujeito é que “não há neutralidade do trabalho diante da saúde mental” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 35). Trabalhar é, portanto, ter de lidar com as surpresas e angústias do Real, é confrontar-se com a própria imagem de si e com as expectativas e reconhecimentos ansiados. Os trabalhadores buscam diversos e diferentes objetivos e objetos na sua relação com o trabalho, os quais nem sempre corroboram a racionalidade utilitarista apregoada como universal e base causal dos comportamentos.

Mostrando, assim, que é possível haver sofrimento subjetivo na relação dos sujeitos com seu trabalho, Dejours (2007[1998]) avança buscando compreender o processo por meio do qual esse sofrimento vem sendo negado ou tolerado como algo inerente ao processo, natural e inevitável. Ele aponta, então, um erro de avaliação das organizações político-sindicais nos anos de 1970 e de 1980. Nesse período, essas organizações associaram a noção de sofrimento subjetivo com o pensamento burguês e individualista, de forma que valorizá-las ameaçaria o movimento dos trabalhadores: “a análise do sofrimento psíquico remetia à subjetividade [...] tais preocupações com a saúde mental tolheriam a mobilização coletiva e a consciência de classe” (DEJOURS, 2008 [1997], p. 38). Segundo Dejours, essa postura das organizações político-sindicais contribuiu para que novos mecanismos de gestão assumissem esse vazio:

O erro de análise das organizações político-sindicais no tocante à evolução das mentalidades e das preocupações com relação ao sofrimento no trabalho deixou campo livre para as inovações gerenciais e econômicas. [...] novas utopias, inspiradas pelos Estados Unidos e pelo Japão, sustentavam que a promessa de felicidade não estava mais na cultura, no ensino ou na política, mas no futuro das empresas. Proliferaram então as ‘culturas empresariais’, com novos métodos de recrutamento e novas formas de gestão, sobretudo dos ‘recursos humanos’. A empresa, ao mesmo tempo em que era o ponto de partida do sofrimento e da injustiça (planos de demissões, ‘planos sociais’), acenava com a promessa de felicidade, de identidade e de realização para os que soubessem adaptar-se a ela e contribuir substancialmente para o seu sucesso (DEJOURS, 2007 [1998], p. 41).

Essa visão gerou um esvaziamento do tema trabalho e uma inflação do tema organização do trabalho, chegando-se inclusive a algumas posições radicais que previam o fim do trabalho. Ter-se-ia uma grande engrenagem de trabalho, mas o trabalho individual estaria fadado a ser engolido pelas máquinas e pelos processos, com alto custo para a subjetividade dos trabalhadores, pois é preciso

reconhecer o seu papel no trabalhar que gera um fruto para que esse trabalhar faça sentido. Se o trabalho certamente não deixou de existir, o sofrimento vivenciado no trabalhar vem sendo cada vez mais negado, pois, diante das crises cíclicas do Capitalismo e do desemprego crescente, após a crise de 2008, “quem tem um trabalho deveria estar feliz na medida em que tantos não o têm”, afirmam os altos gestores e repetem boa parte dos empregados<sup>70</sup>. Assim, em um contexto de precarização do trabalho, aos trabalhadores é negado reclamar ou, pelo menos, discutir com os pares e com os chefes os sofrimentos decorrentes do trabalho<sup>71</sup>. A consequência apontada por Dejours (2007 [1998]; 2009 [2012]) é um aumento do sofrimento no trabalho, culminando, em casos extremos, em suicídios no ambiente de trabalho:

O espaço dedicado à discussão sobre o sofrimento no trabalho tornou-se tão restrito que, nos últimos anos, produziram-se situações dramáticas como jamais se viu anteriormente: tentativas de suicídio ou suicídios consumados, no local de trabalho, que atestam provavelmente o impasse psíquico criado pela falta de interlocutor que dê atenção àquele que sofre e pelo mutismo generalizado (DEJOURS, 2007 [1998], p. 44).

Se um trabalhador não pode reconhecer e falar de seu sofrimento no trabalho, se não tem direito e espaços para expressar seu sofrimento, como poderá reconhecer o sofrimento alheio? Diante da precarização nas relações de trabalho, com uma instabilidade crescente no emprego, como podem as pessoas suportar

---

<sup>70</sup> Nos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos, uma elite ainda habitada por uma mentalidade escravocrata acha positivo que pessoas tenham trabalho como “recolhedores de bandeja” em lojas de *fast food* ou “empacotadores de compras” em supermercados. Afinal, “melhor recolher bandeja do que não ter trabalho, então eu deixo a bandeja na mesa”. Essa mentalidade tacanha faz com que países como o Brasil, de uma certa forma, queiram manter uma parte da população pobre e iletrada, de modo que essa parcela da população leve suas vidas fazendo o trabalho que cada um deveria fazer. Na Europa, de um modo geral, não existem recolhedores de bandeja nem empacotadores de compras, pois isso não é, de saída, um trabalho que se justifique. Cada pessoa é ou deveria ser responsável por suas bandejas e por suas compras, e isso não é falta de conforto, isso é índice cotidiano de uma sociedade mais justa ou menos injusta, por mais banal que o exemplo possa parecer.

<sup>71</sup> Certamente esse quadro possui exceções, especialmente nos contextos nos quais o profissional possui estabilidade profissional. Quanto menos precário o vínculo, maior a possibilidade de expressar as insatisfações e dificuldades. As novas legislações trabalhistas que vêm sendo disseminadas pelo mundo, com ampliação das possibilidades de terceirização, visam precarizar mais os vínculos trabalhistas e diminuir a força dos trabalhadores nas mesas de negociação dos acordos coletivos de trabalho, que vão se sobrepor às legislações trabalhistas. O outro aspecto envolvido aí é a confiança, que tende a diminuir ou mesmo inexistir num contexto de instabilidade socioeconômica.

essas condições? E, a partir do exposto, Dejours (2007[1998], p. 51) conclui que são três os principais efeitos da precarização do trabalho: um aumento do sofrimento subjetivo; a negação do sofrimento (próprio e do outro); e um individualismo crescente. A partir desses efeitos evidencia-se uma neutralização da mobilização dos coletivos de trabalhadores, com redução da sindicalização e com a própria mudança de perfil das estruturas sindicais.

Diante desse cenário, Dejours (2007 [1998]) interroga como é possível que se mantenha a visão de que as novas formas de organização do trabalho são as melhores, as mais eficazes etc.? Como pode a visão gerencial da organização contemporânea, que é a da crença em sua eficácia, sustentar-se diante de uma percepção diferente, se não oposta, por parte dos empregados? Para responder a isso, ele vai criar o conceito de “distorção comunicacional”:

A tese que somos levados a sustentar é que a informação destinada aos empregados (gerentes ou operários) é falsificada, mas que é realmente graças a ela que perdura a mobilização subjetiva dos gerentes. A produção dessa informação falsificada depende de uma estratégia específica, à qual daremos o nome de ‘estratégia da distorção comunicacional’ (DEJOURS, 2007 [1998], p. 59).

Apesar de Dejours afirmar que “nenhuma análise ‘objetiva’ é suficiente para distinguir o verdadeiro do falso” (Ibid., p. 62), ele sustenta que há uma negação do Real do trabalho como fundamento da distorção comunicacional nas empresas. Nesse sentido, podemos argumentar que o ponto de vista sustentado pelos gestores é semelhante ao Discurso da Universidade tal como descrito por Jacques Lacan (1992 [1969-70]), no Seminário *O Avesso da Psicanálise*: há um saber que se sustenta como científico e como infalível – geralmente, neste caso, com base no trabalho de um guru da área de Recursos Humanos ou num modelo implementado por empresas “bem-sucedidas” – e que sustenta um domínio sobre a realidade e uma forma de trabalhar que possibilita esse domínio. Este saber possui sempre uma conexão forte com o resultado quantitativo do trabalho, mesmo quando inclui a questão da qualidade no discurso. Certamente, existe um resto nessa operação de gestão que é o sofrimento dos trabalhadores, o qual se manifesta como angústia, depressão e outras formas de adoecimento. Esse domínio sobre a realidade, porém, é impossível em decorrência da própria complexidade da situação real de trabalho, onde há uma discrepância entre a organização prescrita do trabalho e a forma como os trabalhadores conseguem realizá-lo. A distorção comunicacional, porém, insiste na infalibilidade do saber científico e do conhecimento técnico decorrente adotado pela empresa, sustentando este discurso:

A estratégia da distorção comunicacional se baseia principalmente na negação do real do trabalho. Mas esta é indissociável das crenças alimentadas pelo sucesso das ‘novas tecnologias’, das ciências cognitivas e do desenvolvimento dos trabalhos sobre a inteligência artificial (DEJOURS, 2007 [1998], p. 64).

O que ocorre é que todas as vivências dos trabalhadores as quais negam a eficácia da organização do trabalho e apontam riscos para a saúde do trabalhador ou para a produtividade são negadas pela direção da organização. A comunicação insiste em evidenciar e comprovar (para os próprios gerentes seguirem acreditando nela) a descrição gerencial dos processos de trabalho e de uma realidade do trabalho em dissonância com a descrição que os trabalhadores fazem do seu encontro com o Real do trabalho na consecução das tarefas. Para que a comunicação alcance esse intento, porém, são necessárias algumas ações de apagamento dos vestígios e uma comunicação interna marcada por mensagens curtas e com muito recurso à imagem. Não podemos esquecer que vivemos a era do espetáculo e da *propaganda e marketing*, os quais, neste caso, servem para construir uma visão do trabalho distinta daquela que o trabalhador vivencia no seu cotidiano, diferente do que ficou registrado em sua memória.

Um dos elementos abordados por Marcuse (2015 [1964]), ao teorizar sobre a sociedade unidimensional, que estaria em formação no período predominantemente fordista (ao qual ele se refere como “sociedade industrial avançada”), é justamente “a linguagem da administração total”, a linguagem unidimensional, que tem como características o predomínio de imagens sobre conceitos e um caráter anti-histórico e anti-dialético. Essas características tornam a linguagem unidimensional eficiente do ponto de vista operacional, mas absolutamente impermeável ao pensamento. É preciso sublinhar que o trabalho do pensamento só é possível quando a comunicação é parte de um processo de elaboração simbólica e, portanto, aberta ao debate e à confusão babélica inerente à intersubjetividade e à polissemia dos signos. De outra forma, o que se tem é a disseminação de um pensamento único, operacional e finalístico:

A linguagem operacional é uma linguagem radicalmente anti-histórica: a racionalidade operacional tem pouco espaço e pouco uso para a razão histórica. [...]. A lembrança do passado pode causar *insights* perigosos e a sociedade estabelecida parece estar com medo dos conteúdos subversivos da memória. A lembrança é um modo de distanciamento diante dos fatos dados, um modo de ‘mediação’ que rompe, por poucos momentos, o poder onipresente dos fatos dados (MARCUSE, 2015 [1964], p. 118).

Um caso emblemático de negação dos vestígios de sofrimento (negação da memória, da história), caso diretamente decorrente de mudanças na gestão de uma corporação, foi o caso da onda de suicídios na France Telecom no período

entre os anos de 2008 e 2011, quando houve uma profunda reorganização da gestão nessa companhia, em função da finalização da transição de empresa pública para empresa de capital aberto. No período citado, 68 funcionários cometeram suicídio no ambiente de trabalho ou relacionado ao trabalho (evidenciado, por exemplo, por meio de cartas-suicida). A alta administração da France Telecom insistiu em atribuir a causa dos suicídios aos indivíduos, que teriam problemas pessoais sem relação com o trabalho e/ou com a reestruturação da companhia. Houve, porém, e posteriormente, uma série de processos judiciais nos quais foi reconhecido o vínculo do ato suicida com o trabalho, especialmente nos casos em que o suicídio ocorreu no local de trabalho e/ou quando havia notas suicidas indicando as frustrações e/ou problemas no trabalho como causa da decisão pelo suicídio.<sup>72</sup>

É importante sublinhar que, apesar da repercussão na mídia francesa e internacional, as ações em Bolsa de Valores da France Telecom mantiveram seu patamar nesse período, evidenciando que, para o acionista e sob a ótica do Mercado, importavam apenas os resultados da empresa, sem considerar a forma de obtê-los e os eventuais danos aos trabalhadores, que nesse caso incluiu dezenas de mortes. Justificativas cínicas como “não se pode fazer uma omelete sem quebrar alguns ovos” ou “se eu não fizer este trabalho, outro fará” costumam obliterar qualquer reflexão ética sobre o que estava implicado na estratégia e na nova gestão que vigorou na France Telecom naquele período. O descasamento entre eficiência técnica e reflexão ética é um dos fenômenos mais importantes de se analisar e refletir na contemporaneidade.

Apesar de o caso da France Telecom ter ocorrido no século XXI, ele é um exemplo emblemático dos efeitos deletérios para o trabalhador causados pela implementação dos novos modelos de gestão (especialmente a partir dos anos de 1980) baseados numa cultura voltada exclusivamente para o desempenho financeiro, sob regime da qualidade total, das avaliações individuais e exclusivamente quantitativas de desempenho e da extrema competitividade e dissolução da solidariedade entre os trabalhadores. Houve, no caso da France Telecom, mas não é exclusividade dessa empresa, transferências de empregados que trabalhavam há muitos anos no mesmo posto de trabalho, para outras funções e também para outras cidades, desestabilizando completamente a vida dessas pessoas. Ao analisarem o contexto dos suicídios na France Telecom, bem como a resposta da direção da companhia, Alemanno e Cabedoche

---

<sup>72</sup> Os gestores da France Telecom no período da reestruturação da companhia, quando ocorreram os suicídios, estão respondendo processo judicial, perante o *Parquet* de Paris, por assédio moral.

(2011) identificam a distorção comunicacional, conceituada por Dejours (2007 [1998]), apontando a negação empreendida pelos executivos, o silêncio sobre os suicídios e o controle das informações:

No caso da France Telecom, a negação deve ser analisada sob uma nova perspectiva, que é colocada em cena para estender as responsabilidades de cada empregado para qualquer tipo de evento. O silêncio do *board* dirigente da companhia expressa não apenas uma negação da possibilidade de sofrimento no trabalho, mas uma negação de qualquer possibilidade de relação dos suicídios com o trabalho, com o objetivo de preservar a imagem da companhia. Assim, todos os empregados são requisitados a ver a situação sob esta perspectiva falsa. Cada um recebe apenas as informações úteis para este propósito. É por isso que podemos nos referir a esta comunicação em termos de uma distorção, como outro autor colocou [este autor é Dejours, 1998, p. 78]. (ALEMANO; CABEDOCHÉ, 2011, p. 33. Tradução livre).

Acerca do apagamento dos vestígios, a principal estratégia apontada por Dejours (2007 [1998]) é o afastamento dos empregados antigos, os quais conheceram outras realidades ou já vivenciaram situações extremas no ambiente da empresa, e podem reconhecer mais facilmente as estratégias da gestão. O objetivo primordial do apagamento dos vestígios é evitar a existência de provas que possam sustentar processos judiciais, os quais denunciariam a falácia ou pelo menos a parcialidade da visão disseminada pela Comunicação Interna:

Põem-se de lado sistematicamente os antigos, os experientes, e contratam-se indivíduos com dois anos de formados, sem qualificação técnica, confiando-lhes unicamente funções de controle e gerência. Tal disposição está associada ao recurso generalizado à terceirização, sempre que assalariados deixam o emprego, a fim de substituí-los por pessoas que, não sendo vinculadas estatutariamente à empresa, não podem contribuir para a deliberação coletiva com sua experiência do trabalho e do real [...]. O apagamento dos vestígios é de capital importância. Destina-se a eliminar aquilo que poderia servir de prova, em caso de processos ou acusações (DEJOURS, 2007 [1998], p. 67).

A Comunicação Interna, apoiada em técnicas de comunicação e em racionalizações acerca da realidade do mundo do trabalho, da precarização, dos desencontros entre a organização prescrita do trabalho e a execução real das tarefas, do sofrimento negado, termina por sustentar que a injustiça e o sofrimento são necessários e inevitáveis: “trata-se de demonstrar, pela racionalização, que a mensagem, mesmo sendo deplorável, é um mal necessário e inevitável” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 72). Deste modo, diante de um cenário de injustiça social (por exemplo: demissões maciças de empregados terceirizados), os dados aparecem de forma escamoteada e justificados pela racionalidade econômica. Um aparato orwelliano é instalado para que se distorça constantemente a experiência

real do trabalhador. Suportar em silêncio ou dissimular podem ser formas de adaptação e sobrevivência, mas a que custo?

A participação dos trabalhadores nessa racionalização permanece, porém, como um enigma, pois a racionalidade estratégica, que justifica o objetivo de lucro econômico, não aparece como uma explicação razoável no nível dos sujeitos, principalmente porque perversos e paranoicos são uma minoria na sociedade. Para Dejours, estes estão entre os líderes: “paranoicos e perversos cumprem efetivamente importante papel na construção da doutrina e na ação: são menos ‘colaboradores’ do que líderes da injustiça infligida a outrem. São eles que concebem o sistema.” (Ibid., p. 75).<sup>73</sup>

Para compreender a adesão dos trabalhadores comuns ao sistema, isto é, para compreender o processo de banalização do mal nas empresas, Dejours (2007 [1998]) vai recorrer às noções de “virilidade” e de “cinismo viril” para esclarecer a racionalização do mal. Essas noções estarão articuladas à ideia de que é preciso coragem para fazer o “trabalho sujo”. Somente os mais fortes e corajosos serão capazes dessa força e, por isso, serão virtuosos perante a direção da empresa e no seio das engrenagens da organização do trabalho:

O processo seria antes o seguinte: o que lhes pedem – fazer a seleção para as listas de demissões, intensificar o trabalho para os que permanecem no emprego, violar o direito trabalhista, participar da mentira – não é uma tarefa agradável. Não se pode realizá-la com júbilo. Ninguém – salvo os que se tornam líderes do exercício do mal – gosta de fazer o ‘trabalho sujo’. Logo, é à coragem das pessoas de bem que se vai apelar para mobilizá-las (DEJOURS, 2007 [1998], p. 79).

A realização do trabalho emerge como causa e justificativa nobre da adesão dos trabalhadores ao sistema e suas regras (as quais originam os problemas associados à precarização das relações no e com o trabalho), porém, para enaltecer aqueles que o fazem, aqueles que atuam no ‘trabalho sujo’, a comunicação acena-lhes com a virtude de que apenas os fortes e corajosos são capazes de suportar as pressões e de realizar este “trabalho sujo”, o qual, obviamente, não é nomeado dessa forma pela propaganda interna da empresa. Associada à coragem está a virilidade, cuja presença nas sociedades é bem antiga e toma como modelo as relações de dominação do masculino sobre o feminino:

Mede-se exatamente a virilidade pela violência que se é capaz de cometer contra outrem, especialmente contra os que são dominados, a começar pelas mulheres. Um

---

<sup>73</sup> Será que há “cabeças” coordenando o sistema, ou mesmo os “cabeças” são engolidos pelo imperativo da produtividade, da lógica econômica etc.? Os líderes também podem estar submetidos à lógica da banalização, sem que sejam necessariamente psicopatas.

homem verdadeiramente *viril* é aquele que não hesita em infligir sofrimento ou dor a outrem, em nome do exercício, da demonstração ou do restabelecimento do domínio e do poder sobre o outro, inclusive pela força. Está claro que essa virilidade é construída socialmente, devendo-se distingui-la radicalmente da masculinidade (DEJOURS, 2007 [1998], p. 81).

Para compreender a entrada em ação dos mecanismos da virilidade, Dejours aponta ser necessário ir além do modelo do *homo oeconomicus*. Propõe então uma distinção entre uma racionalidade estratégica, uma racionalidade moral-prática e uma racionalidade pática ou psicológica. A racionalidade estratégica baseia-se justamente na maximização da utilidade conforme o modelo economista baseado em agentes racionais, ganhos de produtividade e na visão exclusivamente financeira e quantitativa do trabalho; a racionalidade pática coloca na cena o elemento afetivo, o *pathos* que afeta os sujeitos nas suas relações com e no trabalho e que coloca nessa cena a vida emocional e a personalidade das pessoas; e, por fim, a racionalidade moral-prática, que seria orientada pelos valores éticos da sociedade em questão. A virilidade como valor emergiria num ponto de confluência destas três racionalidades:

A virilidade é algo muito diferente da dimensão do *interesse* econômico, pessoal ou egoístico, que geralmente se acredita ser o motivo da ação maléfica, novamente segundo o modelo do *homo oeconomicus*, agente movido pelo cálculo racional de interesses. Esta última proposição é falsa. Trata-se, na análise aqui proposta, de uma dimensão rigorosamente ética das condutas, manipulada por forças propriamente psicológicas e sexuais. *A abolição do senso moral passa pela ativação da escolha em função da racionalidade pática, em detrimento das escolhas em função da racionalidade moral-prática. A racionalidade estratégica não constitui aqui uma referência de primeiro plano na gênese das condutas de virilidade* (DEJOURS, 2007 [1998], p. 82).

Para Dejours (2007 [1998]), é justamente no seio de um conflito entre a racionalidade pática e a racionalidade moral-prática que a racionalidade estratégica obtém a sua vitória e abre caminho para a banalização do mal em nome da consecução dos objetivos estratégicos da empresa. O que fica evidente é que a origem do mal está no sofrimento, ou seja, Dejours aponta, por meio da reflexão sobre os afetos dos trabalhadores, que o sofrimento acaba possibilitando a instalação de mecanismos (de defesa) que suportam a realização do “trabalho sujo” e a banalização do mal. As defesas que possibilitam aplacar o sofrimento dos trabalhadores são, nesses casos, formas de negar os efeitos dos atos danosos ou, ainda pior, de transformar atos contrários à moral em atos virtuosos. Assim, as defesas que possibilitam ao sujeito suportar e realizar o trabalho são a base para uma subversão dos valores. A virilidade, ao invés de ser reconhecida como uma estratégia de defesa, é percebida como uma virtude:

Para continuarem a viver psiquicamente participando do ‘trabalho sujo’ na moderna empresa e conservando seu senso moral, muitos homens e mulheres que adotam esses comportamentos viris elaboram coletivamente ‘ideologias defensivas’, graças às quais se constrói a racionalização do mal.

[...]

A estratégia coletiva de defesa consiste em opor ao sofrimento de ter que praticar ‘baixeiras’ uma negação coletiva. Não só os homens não temem o opróbrio, como também o ridicularizam. Para tanto, chegam até à provocação. Absolutamente nenhum problema ético! ‘É o trabalho, isso é tudo’ ‘É um trabalho como qualquer outro’ (DEJOURS, 2007 [1998], p. 88).

Em nome da guerra econômica e do sucesso da empresa, e também do sucesso pessoal, sob o argumento de que o sistema é inevitavelmente assim, as pessoas assumem posturas cínicas. **O realismo econômico justifica, neste contexto, o darwinismo social e a precarização das relações de trabalho.** Todo esse processo encontra uma justificativa racional que retira dos sujeitos a possibilidade de uma reflexão moral mais profunda e verdadeiramente preocupada com a saúde do trabalhador e com a condição social dos indivíduos. No nível gerencial, a cooptação dos gestores pela via da racionalização acerca da postura viril (que é enaltecida) e do cinismo, sob a égide do argumento do realismo econômico, é ainda mais intensa:

Enfim, a opção das pessoas de bem por colaborar parece-lhes legitimada pela compreensão que têm da lógica econômica. Em último caso, não seria uma opção, na medida em que a injustiça da qual elas se tornaram instrumento é inevitável. Estaria ligada à natureza das coisas, à evolução histórica, à globalização da economia, de que tanto se fala. Toda decisão individual de resistir e toda recusa a submeter-se seriam inúteis e mesmo absurdas. A máquina neoliberal está em movimento, e não há como pará-la (DEJOURS, 2007 [1998], p. 94).

Dejours enuncia então uma fórmula avassaladora no seu percurso para compreender a banalização da injustiça social e sua relação com o trabalho: “a violência como sublimação” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 99). Partindo da análise do discurso viril e de suas relações com a coragem, encontra na valorização social do “poder do macho” a chave para compreender a transformação da violência em virtude, o que acaba por justificar a interpretação da violência como uma forma de sublimação, especialmente porque não se trata de uma violência bruta, selvagem, pura passagem ao ato, mas sim de uma violência altamente elaborada, marcada por um discurso racional que a justifica e enaltece:

A virilidade não se mostra apenas nas condutas ou nos comportamentos. Evidencia-se também, ainda mais fundamentalmente, na ordem do discurso. O discurso viril é um discurso de domínio, apoiado no conhecimento, na demonstração, no raciocínio lógico, supostamente totalizante (DEJOURS, 2007 [1998], p. 101).

Como a estratégia defensiva que se identificou nos trabalhadores da construção civil (ver Dejours, 1992 [1980]) tem elementos semelhantes ao modo de funcionamento que enaltece a virilidade, o cinismo viril dos gestores seria, nesta perspectiva, uma virtude pertencente aos mais fortes, àqueles capazes de cumprir tarefas que exigem coragem, de suportar tomar decisões dramáticas, porém necessárias e inevitáveis. As missões atribuídas aos gerentes teriam esse caráter típico de uma missão de guerra, nas quais o medo é um afeto tabu, que deve ser totalmente negado para que se obtenha a vitória. Provas de coragem como resistência a dor, provas de força física e de determinação intelectual, bem como o uso do álcool que entorpece, ou de drogas que aumentam o vigor e a atenção fazem parte do discurso viril e das ações da virilidade defensiva (cf. DEJOURS, 2007 [1998], p. 101-103) e preenchem o imaginário ao redor da virilidade. Ser viril, de forma racionalmente justificada, permite que atos extremos como demitir um grupo de trabalhadores se tornem uma missão que se realiza com êxito, com exultação e até com prazer sádico. Quanto menos sofrimento moral tiver o gestor, mais será reconhecido pela alta administração como alguém capaz de fazer o trabalho que “tem que ser feito”. É a vitória da racionalidade estratégica sobre qualquer *pathos* ou questionamento moral.

Em entrevista à *Revista Público*, Dejours (2010) relatou um treinamento para gestores, o qual os prepararia para exercer o poder de forma viril, sem dó ou preocupação com o outro. Nesse treinamento, cada participante recebia, no início da semana, um gatinho do qual deveria cuidar. Ao final do treinamento, que durava uma semana, cada gestor deveria matar seu gatinho. Dejours ressalta que as pessoas se afeioaram (pelo menos algumas delas) ao gatinho, e que um dos participantes do treinamento teve uma descompensação aguda ao final e buscou tratamento psicológico com ele. Este tipo de experimento é uma prova clara do tipo de gestor que se busca nas corporações, capazes de alimentar e desenvolver seus “gatinhos”, mas também de *matá-los* quando chegar a hora.

Aprofundando sua compreensão sobre como esse processo vem alcançando uma abrangência social cada vez maior, Dejours (2007 [1998]) vai buscar no Nazismo, a partir da análise que Hanna Arendt fez do julgamento de Eichmann, uma compreensão da sociedade contemporânea, caracterizando-a por uma “adesão coletiva” à banalização do mal:

Meu problema é compreender uma conduta de massa que despreza as singularidades e as personalidades individuais, que as ‘transcende’ de alguma forma, fazendo com que a personalidade pareça ter pouco peso diante de uma conduta de adesão coletiva (DEJOURS, 2007 [1998], p. 111).

A partir da análise que Arendt fez de Eichmann, Dejours (Ibid.) propõe uma análise das condutas do agente nazista tanto de um ponto de vista psicológico como de um ponto de vista da Psicodinâmica do Trabalho. No primeiro caso, ele reconhece em Eichmann um funcionamento típico de personalidades de *falso self*. Assim, não possuindo uma personalidade verdadeira, Eichmann poderia ser entendido como um normopata:

‘Normopatia’ é um termo usado por certos psicopatologistas (MAC DOUGALL, 1982; SCHOTTE, 1986) para designar certas personalidades que se caracterizam por sua extrema ‘normalidade’ no sentido de conformismo com as normas do comportamento social e profissional. Pouco fantasistas, pouco imaginativos, pouco criativos, eles costumam ser notavelmente integrados e adaptados a uma sociedade na qual se movimentam com desembaraço e serenidade, sem serem perturbados pela culpa, a que são imunes, nem pela compaixão, que não lhes concerne; como se não vissem que os outros não reagem como eles; como se não percebessem mesmo que os outros sofrem [...]. Sendo bem sucedidos na sociedade e no trabalho, os normopatas se ajustam bem ao conformismo, como num uniforme, e portanto carecem de originalidade, de “personalidade” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 115, nota de rodapé 23).

Esse tipo de personalidade, que demonstra indiferença pelo sofrimento alheio, tipo que é apontado como crescente em um mundo neoliberal, não é, contudo, predominante na sociedade. Nesse sentido, Dejours segue sua investigação buscando compreender a abrangência desse processo de banalização do mal na sociedade. Para dar conta disso, ele recorre à hipótese de um “comportamento normopático setorial” (Ibid., p. 119). Deste modo, por meio de uma clivagem do eu dos sujeitos<sup>74</sup>, no âmbito de um processo de defesa psicológica, se criaria na mente um espaço restrito de comportamento normopático para situações de medo, para situações de *guerra*. Diante das ameaças de perda do emprego, da precarização da situação de trabalho e dos impactos disso na vida dos trabalhadores e de suas famílias, a clivagem do eu incidiria como possibilidade de conviver com o sofrimento alheio e as injustiças decorrentes do sistema de produção. Deste modo, é como se um território da subjetividade ficasse separado e, neste âmbito, ou seja, no âmbito das relações de trabalho, ou do mundo do trabalho, seriam aceitas injustiças sem que isso provocasse sofrimento subjetivo. A banalização do mal seria um enclave subjetivo, espécie de *modus operandi* específico do ambiente de trabalho, justificando-se por uma naturalização da injustiça social (“é parte do sistema”; “a economia é assim”), e também consequência do cinismo viril (se eu não fizer, outro fará e tomará meu lugar):

---

<sup>74</sup> Tratamos do conceito freudiano de clivagem do eu (Ichspaltung) na página 145 e seguintes quando apresentamos a Terceira Tópica proposta por Christophe Dejours.

A banalização do mal não começa por impulsos psicológicos. Começa pela manipulação política da ameaça de precarização e exclusão social. Os impulsos psicológicos defensivos são secundários e são mobilizados por sujeitos que procuram lutar contra seu próprio sofrimento: o medo que sentem, sob efeito dessa ameaça (DEJOURS, 2007 [1998], p. 119).

Ao refletir sobre o traço normopático presente em muitos consultores de Mercado, Saraiva e Mendes (2014) apontam que muitos desses consultores de empresas, normalmente atuando na área de Recursos Humanos (RH), para alinhar-se aos valores do Mercado e à organização do trabalho nas empresas, se desumanizam, perdendo a capacidade de pensar, e justificando as ações corporativas por meio da racionalidade econômica. Muitas vezes, o consultor chega às empresas como o salvador da pátria, mas conforme Saraiva e Mendes, atua como um mercenário numa batalha, precisando para tal desumanizar-se:

Ele [o consultor] assume o discurso da empresa como o seu, como um mercenário pronto a entrar em qualquer combate, se for bem remunerado, ele se lança em uma luta contra os improdutivos, que deverão ser excluídos. Por meio de um mecanismo de controle quantitativo, pode-se mensurar, comparar e classificar indivíduos, de modo a excluir todos aqueles que não são percebidos como úteis à empresa. E este aspecto utilitário será sempre visto no gerúndio. Não basta ao indivíduo contribuir incansavelmente em alguns períodos, mas esta contribuição deve ser contínua, não havendo espaços para desmotivações. Do lado do consultor, ele buscará manter esta paixão do indivíduo ao mesmo tempo em que se mantém distante da afetividade relacionada a suas decisões, em suma, ‘faço apenas meu trabalho’” (SARAIVA; MENDES, 2014, p. 139).

Seguindo a construção de seu argumento, Dejours (2007 [1998]) indaga: por que alguns trabalhadores recorrem ao cinismo viril e outros à clivagem do eu (normopatia setorial também chamada por Dejours de “antolhos voluntários”) como mecanismo de defesa no processo de defesa que suporta a banalização da injustiça social? Assim como Freud diferencia a escolha da neurose, Dejours diferencia a escolha do mecanismo de defesa em face do sofrimento alheio. Ele, porém, baseia essa distinção no contexto social de inserção do trabalhador e não na estrutura subjetiva do indivíduo. A hipótese principal para essa ‘escolha’ é a distância ou proximidade do sujeito em relação ao lócus onde é vivenciada e vista a injustiça, a violência, o abuso de poder:

A meu ver, a ‘escolha’ se faz em função da distância entre o sujeito e o teatro onde se exercem diretamente a violência, a injustiça e o mal contra outrem. No caso dos gerentes que são mobilizados para executar os ‘planos sociais’ e exercer metodicamente a ameaça de demissão com fins intimidadores, vimos que eles participam da estratégia coletiva de defesa ou da ideologia defensiva do cinismo viril.

[...]

O recurso à estratégia defensiva individual do retraimento da consciência subjetiva é, *a fortiori*, utilizável pelos que são titulares de seu cargo e têm um emprego estável: é o caso dos funcionários que só têm experiência direta da injustiça social com algum tempo de atraso e cuja situação só se torna crítica quando há privatização ou preparação para a mesma (DEJOURS, 2007 [1998], p. 120-122).

Deste modo, Dejours (2007 [1998]) estrutura o processo de banalização do mal e a conseqüente indiferença à injustiça social em três níveis principais. No primeiro estágio estariam os líderes de maior poder: “o perfil psicológico mais típico [destes líderes] é representado por uma organização de personalidade de tipo perverso ou paranoico” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 125). Neste caso, o engajamento no modelo neoliberal de Mercado “se situa no prolongamento direto de seus impulsos inconscientes” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 125). Assim, muitos líderes teriam uma estrutura subjetiva fortemente perversa ou paranoica, de modo que a estrutura do Mercado se alinharia a seu modo de estar no mundo.

No segundo nível da estrutura, estariam os colaboradores diretos cuja adesão ao modelo e sua respectiva forma de organização do trabalho não seria fruto do desejo inconsciente, mas teria no cinismo viril, como estratégia coletiva de defesa, o alicerce do engajamento. No terceiro nível, por fim, estariam os trabalhadores que, sentindo-se ameaçados e tomados pelo medo, defendem-se do incômodo causado pela injustiça social por meio de uma clivagem do eu a qual cria os “antolhos voluntários”. Esses dois níveis do processo incluiriam os mais variados tipos psicológicos, não havendo um tipo predominante.

Conforme Dejours (2007 [1998]), o medo e o sofrimento subjetivo decorrentes das novas formas de organização e de gestão do trabalho são a causa de atitudes que colaboram para a desigualdade social ou que, pelo menos, apontam para uma indiferença diante da situação político-social contemporânea. No mundo do trabalho, a coragem é associada, no discurso gerencial, à capacidade de atingir os fins exigidos, com maior eficácia e em nome de melhores resultados econômicos, ou seja, a coragem no mundo do trabalho está associada a uma visão machista de submissão do elemento *feminino*, de um predomínio da força que realiza e que atropela para realizar, em detrimento da sensibilidade que se nega a infligir sofrimento ao outro, que busca uma compreensão humana dos acontecimentos. Deste modo, ser corajoso é ser viril, macho, e não se deixar incomodar pelo sofrimento alheio, afinal, este é inevitável e até mesmo natural. Neste contexto, são deixados de lado valores como a solidariedade e a coragem feminina de se recusar a fazer o mal ou a cometer uma violência. A grande distorção comunicacional aqui é realmente a visão de que a decisão econômica

é inevitável, predominando a racionalidade instrumental sobre qualquer outra forma de racionalidade humana. A virilidade seria a força para fazer tudo que o Mercado exigir, sem pensar sobre o outro que sofrerá as consequências na sua carne:

A virilidade é o mal ligado a uma virtude – a coragem – em nome das necessidades inerentes à atividade trabalho. A virilidade é a forma banalizada pela qual se exprime a justificação dos meios pelos fins. A virilidade é o conceito que permite transformar em mérito o sofrimento infligido a outrem, em nome do trabalho (DEJOURS, 2007 [1998], p. 133).

Dejours conclui que a banalização do mal não se estrutura apenas com base na virilidade e na clivagem do eu, sendo possível apenas com a utilização da distorção comunicacional, que racionaliza e justifica os acontecimentos decorrentes da virilidade, e que, por meio de uma comunicação internalizada, “tomada de empréstimo”, marcada pelo domínio do imaginário, restringe o campo da reflexão. A dimensão teleológica-estratégica é a única a ter voz nas comunicações corporativas. Quanto menos espaços de fala existirem, mais silenciados estarão os empregados, podendo aderir ao discurso instrumental como forma de sobrevivência ou até mesmo verdadeiramente cooptados pela ideia obsessiva da produção e do lucro, que apaga a subjetividade e principalmente a afetividade. O preço a ser pago por muitos é a destinação das pulsões e afetos, pois, nem todos operam a partir de uma clivagem tão extrema no eu, e os conflitos psíquicos e psicopatologias podem emergir. Além disso, como vimos ao apreciarmos a *Terceira Tópica* proposta por Dejours (2001), a clivagem do eu não é antídoto contra o adoecimento em todos os casos, podendo relacionar-se, por exemplo, ao fenômeno psicossomático e às passagens violentas ao ato. Outro ponto relacionado à banalização da injustiça social é a própria negação do Real do trabalho, que é o elemento causador de reflexão e mobilização subjetiva para a transformação do manejo técnico, mas também da organização do trabalho; uma vez que os discursos orientadores são discursos prontos, tomados de empréstimo, que justificam atos violentos e covardes, bem como o cinismo, não se trata de elaborar o Real do trabalho e construir regras verdadeiramente coletivas de trabalho, mas de suportar as tarefas, justas ou injustas<sup>75</sup> em nome de um discurso imposto, mesmo que de forma sutil, com ares de liberdade.

---

<sup>75</sup> Certamente, este é um ponto importante de questionamento para os teóricos da “Resiliência”: trata-se de uma capacidade para seguir em frente e sobreviver aos excessos e exigências do trabalhar, ou uma espécie de masoquismo associado a um discurso de superação, que pode levar o indivíduo ao adoecimento depois de um período trabalhando num ritmo insuportável para o sujeito.

### 3.7 POR UM TRABALHO QUE FAÇA SENTIDO

A obra de Christophe Dejours intitulada *Trabalho Vivo*, publicada na França em 2009, é, segundo os autores do Prefácio à edição brasileira (publicada pela primeira vez em 2012) “um livro que propõe uma síntese, um amadurecimento, uma conexão entre campos que até então não haviam sido feitos pelo autor” (SZNELWAR; UCHIDA; LANCMAN, 2012). Após muitos anos pesquisando o universo subjetivo dos trabalhadores franceses, em diferentes setores de atuação, Dejours, herdeiro do legado psicanalítico via o ensino de Jean Laplanche, propõe nesta obra uma metapsicologia do corpo a partir da *centralidade da sexualidade* postulada pela Psicanálise, presente desde os achados clínicos e as formulações teóricas de Freud, em articulação a uma *centralidade do trabalho* na vida das pessoas como sustentado pela Psicodinâmica do Trabalho. *Trabalho Vivo* representa não apenas uma síntese do esforço empreendido pelo psicanalista francês ao estudar a subjetividade dos trabalhadores a partir de uma perspectiva psicanalítica, mas também um avanço na teorização desse campo com a proposição de uma metapsicologia do corpo. Assim, a Psicodinâmica do Trabalho, disciplina fundada por Dejours no seio desta articulação entre Psicanálise e trabalho, constitui um esforço louvável de ampliação da reflexão, da teorização e da aplicação da psicanálise sobre e na Cultura.

Dejours (2012b) abre o primeiro tomo desta obra, intitulada “Sexualidade e Trabalho”, com uma afirmação peremptória e bombástica: “o cinismo tornou-se a senha de acesso à *intelligentsia*” (p. 21). Segundo ele, o contexto atual é de uma derrota da solidariedade na vida em sociedade. Essa derrota decorreria fundamentalmente de três circunstâncias: “a decadência da *Pólis*; o cinismo; e as sofisticadas técnicas de dominação”. A vitória do individualismo, em um ambiente de competição, seja esta pela sobrevivência em alguns casos, seja pelo sucesso, visibilidade, lucro ou poder em outros, é um elemento central no esfacelamento da solidariedade, com impactos relevantes na forma como o trabalho é organizado bem como nas relações sociais na esfera do trabalho.

O psicanalista francês indica como armas do cinismo: o argumento da eficácia, o realismo e a força do poder alicerçado nos negócios. Nesse contexto, não apenas políticos, dirigentes e gestores se utilizariam das armas cínicas, mas mesmo os intelectuais estariam, em muitos casos, aliando-se a uma perspectiva cínica. A distorção nas comunicações atenderia a esse cinismo, excluindo a dimensão compreensiva do laço social, do viver junto, e restando a face instrumental da produção associada ao imperativo do consumo incessante. O ciclo

de produção e de consumo, incorporado instrumentalmente no ciclo *natural* da vida, exclui ou restringe enormemente o elemento criativo do trabalho. A homogeneização dos processos, o predomínio dos sistemas informatizados, a burocracia que desencanta e o trabalho tornado mais abstrato e sem sentido, retiram do esforço humano o prazer de produzir algo útil para a sociedade. É por um paradoxo que na época da produtividade máxima, o trabalho torne-se inútil para o trabalhador que o executa (isto é, sem percepção pelo trabalhador do valor de uso do seu trabalho), exceto pelo salário que lhe permitirá inserir-se socialmente pela via do consumo.

É inserido nessa Cultura marcada pelo predomínio das forças do Mercado, pelo individualismo e consumismo, e por um esfacelamento da solidariedade, que Dejours escuta os trabalhadores e propõe, ainda e apesar das mudanças supracitadas, como tese central de *Trabalho Vivo*, a existência de uma dupla centralidade: a centralidade da sexualidade e a centralidade do trabalho. Diante dessa dupla centralidade, ele indaga: “o que significa para uma filosofia política reunir a centralidade da sexualidade demonstrada pela Psicanálise e a centralidade do trabalho proposta pela psicodinâmica do trabalho?” (Ibid., p. 24). O eixo de articulação entre essas duas centralidades é o corpo e, por isso, ele empreende um trabalho buscando elaborar uma metapsicologia do corpo. As relações entre sexualidade e trabalho seriam, portanto, muito mais estreitas do que se imagina (cf. DEJOURS, 2012b, p. 32). E, nessa perspectiva, o psicanalista aponta que se encontra numa “encruzilhada entre teoria do trabalho, teoria do corpo e teoria da pulsão” (Ibid., p. 57). Para articular as centralidades da sexualidade e do trabalho, será necessário então que ele se debruce sobre o trabalhar, questionando não apenas as formas de organização do trabalho na contemporaneidade, mas o próprio *ser* do trabalho. Por isso sua obra se intitula “trabalho vivo”, isto é, um trabalho no qual o trabalhador vê a utilidade do que produz, no qual se engaja afetivamente e que o transforma subjetivamente durante o trabalhar, mas não apenas, pois pode modificar as possibilidades do seu corpo erótico. Nesse sentido, o trabalhar pode operar retificações subjetivas a partir do encontro com o Real das atividades se ao trabalhador for dado espaço para enfrentar este real como sujeito e não como autômato.

Como vimos anteriormente, na visão da Psicodinâmica do Trabalho, “trabalhar é preencher a lacuna entre o prescrito e o Real” (DEJOURS, 2004, p. 28). É, justamente, esse real, que emerge durante o trabalhar, na realização das tarefas, que mobiliza a inteligência do trabalhador. Quando o mundo oferece uma resistência ao saber fazer do trabalhador, à sua rotina de trabalho, à consecução plena

da meta, nesse instante o sujeito sofre um *pathos*. O afeto emergente do encontro com o Real pode ser angústia, raiva, impotência, decepção, frustração, desânimo. Por outro lado, é justamente no encontro com o Real que uma inteligência criativa pode emergir. Para vencer a resistência do Real é preciso tenacidade, treino, dedicação, mas também é preciso transformar-se a si mesmo por meio de um trabalho (*Arbeit*) psíquico profundo:

Incorporar a matéria de seu trabalho, isso implica ser por ele tomado até mesmo em sonho. E é graças a todo este trabalho interno que se obtém esta familiaridade com a tarefa. O trabalho do sonho é a parte interna do remanejamento da personalidade que os constrangimentos e o real do trabalho impõem àquele que apresenta esta qualidade: a obstinação em prosseguir ante o insucesso. Encontrar soluções, inventar novos caminhos, isso passa por uma transformação de si, profunda. O trabalho não cessa no ateliê, na fábrica ou no hospital. Ele coloniza toda a subjetividade (DEJOURS, 2012b, p. 50-51).

Dejours sugere para esse processo o nome de “subversão poiética”, na medida em que o trabalho, como lócus privilegiado de um encontro enigmático e angustiante com o Real, “pode inscrever-se na neogênese do corpo erótico e da sexualidade” (Ibid., p. 51). Ele propõe então comparar essa subversão poiética, decorrente do trabalho, com a subversão libidinal da ordem biológica em prol da ordem erótica na formação do corpo pulsional.

Justamente ao apontar a relação entre o trabalho, o corpo e o psiquismo, Dejours recorre à noção freudiana de pulsão. Evoca, assim, a definição dada por Freud, em 1915, à pulsão como um conceito-limite entre o anímico e o somático, como uma força constante, interna e da qual não se pode fugir, e que seria regulada e regida pelo Princípio do Prazer. Dejours indica também que, segundo Freud (1915) a pulsão “é a medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em consequência de sua relação com o corporal” (apud DEJOURS, 2012 b, p. 64). Para Dejours a definição freudiana é precisa pelo “fato do desenvolvimento do tema ser realizado pelo viés de um *trabalho*” (Ibid., p. 65), e, a forma primordial desse trabalho imposto ao anímico seria a elaboração (*Erarbeitung*). A palavra alemã *Arbeit* (trabalho) é utilizada por Freud em vários contextos, mas sempre remetendo a um esforço realizado pelo aparelho psíquico para “dominar as excitações que chegam até ele [aparelho psíquico] e cuja acumulação corre o risco de ser patogênica” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 143). Trata-se, portanto, de um trabalho essencial do psiquismo, que forja inclusive a dimensão psíquica, pois está atrelado à constituição de facilidades ou trilhamentos (a *Bahnung* do *Projeto* de 1895) colaterais que possibilitam a passagem do regime de processos

primários para o de processos secundários, o que ocorre concomitantemente à formação do eu<sup>76</sup>.

Dejours (2012b) segue uma linha de raciocínio que retoma a reflexão freudiana em *Além do Princípio do Prazer* sobre a complexificação dos seres vivos e o desenvolvimento do psiquismo. Indica que o “desenvolvimento da alma, ou melhor, do anímico, seria o resultado de uma produção do corpo” (Ibid., p. 69). Se, para os seres vivos, no caminho do desenvolvimento das espécies, foi ficando cada vez mais difícil morrer, devido ao desenvolvimento de estruturas capazes de administrar a temporalidade de satisfação das necessidades vitais na relação com o mundo e refrear o clamor dos impulsos, que acabariam levando à morte, esse adiamento da morte por sua vez tornou necessária a existência de um psiquismo cada vez mais complexo, capaz de reter energia e manejar as satisfações de necessidades, administrando a energia dentro do psiquismo e adiando a realização das ações necessárias. A existência do psíquico decorreria, portanto, das próprias exigências somáticas, enraizadas no corpo, que teriam levado à constituição e à complexificação da subjetividade, como um centro de mediação entre as exigências do corpo em face da percepção da realidade, conseguindo inclusive diferenciar entre memória e percepção<sup>77</sup>:

Não seria a alma que produziria a elaboração da excitação vinda do corpo, mas a própria elaboração que produziria a alma [...]. Assim, nesta concepção, a pulsão seria, em seu princípio, uma exigência de trabalho, um poder de elaboração potencial, cujos destinos poderiam ser contrariados. No entanto, sem que pudessem ser privados desta qualidade primeira de manifestar-se como trabalho (DEJOURS, 2012b, p. 70-71).

Desta forma, ao enfrentar o real do trabalho, a subjetividade do trabalhador seria convocada a desenvolver-se a partir ou em conjunto com um agir do corpo, agir que decorreria da emergência de um *pathos*, de um afeto, de um sofrimento. Com esse agir do trabalhador para solucionar os problemas emergentes no encontro com o Real do trabalho, a subjetividade se “alargaria” por meio de

---

<sup>76</sup> O eu não é uma instância estática, pelo contrário, apesar das identificações originárias que o forjam, ele é dinâmico. Ainda que sejam formadas, muito cedo na história de cada sujeito, trilhas preferenciais de satisfação pulsional, novos caminhos pulsionais podem ser desenvolvidos. A mobilização subjetiva causada pelo trabalho é um lugar privilegiado para a descoberta/construção de novas trilhas e novos modos de expressão.

<sup>77</sup> Mesmo que toda nova percepção seja influenciada pelas memórias existentes. Na linguagem do Projeto de 1895 trata-se do neurônio manter-se permeável a novas percepções, apesar das facilitações existentes. Freud encontrou uma ótima metáfora para esse processo no artigo sobre o Bloco Mágico, de 1925 [1924]. O Bloco Mágico é um brinquedo que permite à criança escrever numa folha sempre em branco na superfície, mas que na parte de baixo conserva (e mescla) todos os traços, desde a primeira marca, o primeiro risco.

um trabalho cuja forma primordial seria a elaboração, esse processo de costura simbólica do Real emergente. O encontro com o Real do trabalho seria, portanto, transformador do psiquismo por meio de um processo de mobilização da inteligência, numa subversão poética que inscreveria algo de novo no sujeito. O que Dejours (2012b) propõe é que devido à importância que trabalhar tem na vida dos indivíduos, o encontro com o Real do trabalho seria capaz de causar uma transformação subjetiva no sujeito:

[...] o engajamento da subjetividade na confrontação à resistência do real (termo material externo que se opõe ao esforço) pode fazer advir novos registros de sensibilidade que não estavam presentes no Eu antes da experiência do real e da perseverança no esforço frente à resistência do real e ao sofrimento decorrente (DEJOURS, 2012b, p. 84).

Dejours, nesta via, insiste na centralidade do trabalho e no corpo como origem do pensamento: o corpo que sofre, que sente, a partir de onde os afetos são mobilizados, estaria na origem do pensamento e da inteligência. Nesta perspectiva, seria o corpo que moldaria o pensamento: é “o corpo que experimenta afetivamente a vida e que é partir do que se experimenta afetivamente que o pensamento é mobilizado” (DEJOURS, 2012b, p. 100).

Valorizando a sexualidade e o corpo, Dejours lança mão da Teoria da Sedução Generalizada de Jean Laplanche, que é uma das teorias possíveis, no âmbito da Psicanálise, para marcar o (des)encontro entre o adulto e a criança na “confusão de línguas”<sup>78</sup>. Afirma Dejours:

Laplanche retoma, de forma mais sintética, este descuido do adulto que excita a criança sob o conceito genérico de mensagem, mensagem contaminada pelo sexual – mensagem comprometida pelo sexual inconsciente do adulto, que exerce sobre a criança, de forma inevitável, um poder excitante, um poder de captura, ou seja, um poder de sedução. *Nolens volens*, o adulto apresenta-se como um sedutor que leva a criança – sempre seduzida – a penetrar, por seu turno, no universo da sexualidade humana [...] a mensagem para Laplanche não reveste apenas uma forma linguageira e é aí que sua teoria opõe-se à teoria de Lacan. As mensagens, sem sombra de dúvida, chegam às crianças bem antes que ascendam à linguagem. As mensagens estão, no início, contidas nos gestos e manipulações exercidas pelo adulto sobre o corpo da criança durante os cuidados corporais de praxe. Os gestos e as manipulações, o corpo a corpo entre o adulto e a criança, produziriam no corpo desta criança efeitos sensuais (DEJOURS, 2012b, p. 102 e ss).

O que Dejours (2012b) vai enfatizar é que o esforço de tradução feito pela criança em face do real erotizador, que chega à criança nessas mensagens in-

---

<sup>78</sup> O artigo de Sandor Ferenczi, de 1933, sobre a confusão de língua é importante para o desenvolvimento posterior, por Laplanche, da sua teoria da sedução generalizada.

conscientes do adulto, é um esforço, antes de mais nada, motriz, isto é, do corpo. Assim, o pensamento começaria a se formar nesses movimentos do corpo, como se essas reações corporais exigissem uma dimensão de controle dos tempos e movimentos, um eu capaz de reagir às mensagens excessivas e enigmáticas do adulto e capaz de lidar com os afetos excessivos decorrentes, especialmente no corpo e com o corpo. O que está em jogo aqui é a constituição da pulsão e do psiquismo num tempo anterior ao desenvolvimento da linguagem simbólica pelo infante. Esses traços originários, marcados também no corpo, são essenciais no mapa pulsional de cada indivíduo, pois eles lançam as rotas originárias do desejo de cada sujeito. Dejours afirma que:

[...] a teoria da sedução é indissociavelmente uma teoria da tradutibilidade da formação do inconsciente (p. 104).

A posição passiva da criança em face do adulto sedutor é designada como “situação antropológica fundamental”, mas, “mesmo se o processo foi deflagrado pela atividade inconsciente do adulto, não há transmissão direta do inconsciente do adulto para o inconsciente da criança. Entre os dois, interpõe-se toda a espessura do funcionamento psíquico da criança (DEJOURS, 2012b, p. 105).

A criança tentaria traduzir o estado afetado e afetivo de seu corpo, marcado pela sexualidade do adulto, marcado por essa mensagem do adulto que porta um *sexual escondido*. Ou seja, a partir de um corpo afetado, que reagiria com movimentos, com gestos inicialmente descoordenados, o pensamento começaria a formar-se numa tentativa de tradução destas mensagens. Nesse esforço, estaria o início da formação do Eu como lócus do pensamento, que se “separaria” do corpo, mas algo de intraduzível restaria no corpo como um corpo estranho, como algo clandestino. Este resto encravado no corpo seria a base das fontes primordiais do desejo, associado à pulsionalidade, ao corpo pulsional.

Para retomar a ideia, então, de subversão poiética pelo trabalhador em ação, diante do real do trabalho que lhe causa sofrimento, Dejours retoma a questão da subversão libidinal e a noção freudiana de “apoio” (*Anlehnung*). O que ele busca enfatizar é que o corpo da criança, que será um trabalhador no futuro, se tudo mais correr bem, é um corpo emancipado do estritamente biológico, sobre o qual se ergueu um corpo erótico:

O segundo corpo, o corpo erótico, nasce do primeiro, o corpo fisiológico. Entre os dois, os gestos do adulto sobre o corpo da criança, que não pode ser reduzido à sua mera dimensão material e a sua vocação instrumental. O encontro do corpo da criança provoca, *nolens volens*, no adulto, sentimentos e afetos, mobiliza seus fantasmas e seu inconsciente (DEJOURS, 2012b, p. 109).

Nos *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, Freud (1905) apresentou a noção de apoio (*Anlehnung*) da pulsão sobre uma função fisiológica. A boca não seria meramente um órgão com uma função estrita, no caso a introdução dos alimentos; assim, quando se considera a pulsão oral, não se pode ficar restrito à necessidade fisiológica, pois há toda uma dimensão de desejo que se liga aos usos da boca, ao preenchimento deste orifício, aos sabores, aos prazeres, às compulsões associados à boca etc. Nessa subversão libidinal, ocorre um processo de libertação do sujeito em relação à função fisiológica, com a formação de uma nova forma de ardor na qual o desejo começa a inscrever-se:

A criança afirma que utiliza a boca não apenas para se alimentar, mas às vezes também para a satisfação de seu prazer. Ela descobre ao mesmo tempo que não é escrava de seus instintos e de suas necessidades, que não está reduzida a um simples organismo animal, mas que ela procura tornar-se o sujeito de seu desejo [...], Vê-se que o apoio, em situações como essa exemplificada [em relação à boca], opera como uma subversão. A boca, a ocupar o lugar pivô na subversão, pode ser reconhecida como zona erógena. Sem dúvida, trata-se de um órgão que está aqui convocado e não de uma função. [...] *a subversão da função pela pulsão passa pelo órgão* (DEJOURS, 2012b, p. 107, grifo do autor).

Importante, portanto, é que o corpo do trabalhador não é meramente um corpo biológico, é também e acima de tudo um corpo erótico, um corpo pulsional. Dejours sustenta que como o corpo tem esse papel originário na formação da subjetividade, o trabalho, na medida em que engaja este corpo em confrontação com o Real, com algo no trabalhar que escapa ao prescrito pelos regulamentos, circunscrito pelo campo simbólico, este corpo mobilizado no enfrentamento do Real do trabalho seria a origem de alterações no psiquismo por meio de um trabalho de elaboração. Por isso, o esforço do trabalhador para bem realizar seu trabalho seria capaz de causar retificações subjetivas e a descoberta/construção de novos registros de sensibilidade. Enfrentar os enigmas e afetos colocados pelo Real, bem como traduzir as mensagens do adulto (no caso da criança), são mobilizadores do corpo e impõem uma exigência de trabalho, para traduzir este Real, para compreendê-lo, mas também para poder agir sobre ele. Nesse processo, a subjetividade se forma, se altera, se retifica.

Para Dejours, o trabalho, portanto, representa “a um só tempo oportunidade e mediação de uma ampliação da subjetividade que se inscreve na dinâmica da sublimação” contribuindo para a “expansão do repertório erótico do corpo e à acomodação da economia pulsional em seu conjunto” (DEJOURS, 2012b, p. 113). Neste ponto, porém, Dejours evoca o aspecto diabólico das pulsões, vinculado a

sua parcialidade, a sua independência em relação às necessidades do organismo e do eu em face da realidade:

A pulsão não é o corpo em sua totalidade. A pulsão é antes e sobretudo pulsão parcial, indiferente à unidade do corpo ou à sua unificação. Ela é pura busca de ‘prazer do órgão’. Neste sentido, a pulsão contém um apelo ao gozo que constitui, de fato, uma ameaça para a coesão subjetiva (DEJOURS, 2012b, p. 115).

As pulsões, deste modo, exigem incessantemente um trabalho de perlaboração, o qual é o próprio trabalho de construção subjetiva e prática do viver. Articular pulsão e realidade, no seio da Cultura, é o grande trabalho de (re) formação constante do Eu, mesmo que a estrutura subjetiva tenha sua base originária forjada nos primeiros anos de vida, ou mesmo, nas primeiras experiências de dor e de satisfação do bebê. Deste modo, as relações entre corpo, pensamento e trabalho assentam-se no “poder de apercepção do corpo” (Ibid., p. 119), isto é, na capacidade originária e própria ao corpo de se apropriar do mundo emergente.

Falhas ou circunstâncias especiais no processo de subversão libidinal e erotização do corpo podem redundar em dificuldades na vida adulta, especialmente nos campos do trabalho e da sexualidade. No encontro entre o adulto e a criança, pode haver um excesso que leva a um “traumatismo psíquico, ou seja, à impossibilidade de pensar o que está acontecendo com o seu [da criança] corpo” (Ibid., p. 122). Segundo Dejours: “as zonas excluídas da subversão libidinal seriam, na sequência, impróprias para levar sua participação no ‘agir expressivo’” (Ibid., p. 124). Por isso, certas afecções psicossomáticas elegeriam a zona de exclusão, a qual Dejours caracterizou como “função excluída da subversão libidinal”. Assim, ele conclui:

Os impasses da relação criança-adulto nos jogos do corpo concretizam-se no fracasso da subversão de certas funções fisiológicas que permanecem sob o primado do fisiológico, por falta de terem sido suficientemente subvertidas em prol da expressividade libidinal, da intersubjetividade (DEJOURS, 2012b, p. 125).

Inaptidões, rigidez, inexpressividades, friezas, inflexibilidades e inibições no mundo da intersubjetividade, e com efeitos posteriores na vida laborativa, decorreriam dessas características do processo de erotização corporal em cada pessoa: “ali onde o corpo é impotente, devido aos impasses encontrados pela subversão libidinal, o sujeito nada experimenta” (Ibid., p. 126).

É importante lembrar que Dejours (2001) distingue dois tipos de inconsciente: o inconsciente fruto do processo de recalque e o inconsciente que ele nomeará como amencial<sup>79</sup>. O inconsciente decorrente do processo de

---

<sup>79</sup> Conforme descrição mais detalhada da Terceira Tópica na seção 2.3.1.2.

recalque seria consequência do recalçamento da representação mental de cunho sexual, que estava presente na mensagem do adulto, e que chegou à criança na relação dos dois. As manifestações desse inconsciente seriam os conhecidos retornos do recalçado: lapso, ato falho, chiste, sonho e sintoma neurótico. Diferentemente, o inconsciente amencial, relacionado aos conteúdos intraduzíveis pela criança, os quais também estariam presentes na mensagem do adulto, mas que não puderam ser assimilados pelo pensamento da criança, manifestar-se-ia sob a forma mais abrupta da passagem ao ato, das compulsões mortíferas ou ainda do adoecimento psicossomático.

Algo extremamente violento ou excessivo e, por consequência, inassimilável teria ocorrido na relação entre o adulto e a criança, de modo que ocorresse uma proscrição de qualquer possibilidade da criança reagir, representar e pensar sobre o que ocorrera. Por sua vez, as partes do corpo não erotizadas, em decorrência desta violência, tornar-se-iam totalmente frígidas, e quando ‘tocadas’ na vida adulta, isso geraria uma angústia tão insuportável, que apenas por meio de manifestações destrutivas e marcadas pela ausência de simbolização o sujeito poderia responder à situação. Segundo Dejours, a principal forma de manifestação do inconsciente amencial seria uma forma de “compulsão de autodestruição” (DEJOURS, 2012b, p. 131). O psicanalista aponta também que:

Parece-me razoável admitir que na maioria dos seres humanos ocorra, no curso do seu desenvolvimento infantil, ‘acidentes de sedução’, e que assim, na maioria dos seres humanos, há espaço para uma parte de inconsciente amencial e para a compulsão à destruição ou para seus equivalentes (psicopatologias) (DEJOURS, 2012b, p. 133).

Nesse sentido, Dejours afirma que não considerar a questão da identidade psicológica na análise das relações sociais equivale a tecer uma teoria sobre seres fictícios, e cita as teorias econômicas baseadas no modelo do *Homo Oeconomicus*, modelo de sujeito que toma decisões sempre racionais e maximizadoras da utilidade, como um exemplo nítido desse equívoco. “Preocupar-se com a identidade psicológica, em Ciências Sociais, não justifica a pecha automática de ‘psicologismo’” (DEJOURS, 2012b, p. 156). É preciso, neste ponto, limitar os usos possíveis do modelo do *Homo Oeconomicus*, que é um construto útil para as análises econômicas, mas cujo deslocamento para análises sociais amplas é extremamente problemático. A dificuldade é que, com o predomínio da lógica financeira na governança das empresas e da sociedade em geral, as teorias de gestão acabam importando esse modelo econômico de forma acrítica, inclusive como forma de justificar a pretensa cientificidade dos novos modelos e ferra-

mentas de gestão<sup>80</sup>. Ao pensar o trabalho sob uma perspectiva puramente instrumental e econômica, robotiza-se o animal humano e a perspectiva subjetiva é excluída do desenho e das análises dos processos de trabalho. Nesse sentido, é importante mencionar o pensamento de Gaulejac (2007):

*O homo oeconomicus* pode ser assimilado a um ‘monstro antropológico habitado por uma suposta racionalidade que reduz todos os problemas da existência a um cálculo’ (BORDIEU, 2000). Essa ficção autoriza certos pesquisadores a não mais se preocuparem com a observação concreta da condição humana para se evadir no universo abstrato das equações matemáticas (GAULEJAC, 2007, p. 71).

Demonstrada, porém, a centralidade das questões psicológicas para a formação da sociedade, Dejours (2012b) afirma que a conquista da identidade passa por duas dinâmicas distintas:

- a dinâmica da realização de si mesmo na esfera social, com destaque para o trabalho de produção;
- a dinâmica da realização de si mesmo na esfera erótica, com destaque para o amor.

Assim, amar e trabalhar estariam no centro da identidade e da constituição subjetiva dos indivíduos. E, também por isso, Dejours busca articular a centralidade da sexualidade demonstrada pela Psicanálise à centralidade do trabalho na constituição subjetiva das pessoas. Pensando sobre a formação da identidade, o psicanalista afirma existirem três elementos determinantes na formação desta: o biológico, o psicofamiliar e o social. Seria por meio de um compromisso entre essas três esferas que o sujeito afirmaria a identidade sexual que lhe é própria (cf. DEJOURS, 2012b, p. 159).

Um sentimento de continuidade do Eu dos indivíduos é essencial para a caminhada na vida. Assim, “é pela formação de uma forma singularizada de compromisso [entre os três elementos determinantes da identidade] que o sujeito alcança e afirma a identidade sexual que lhe é própria” (DEJOURS, 2012b, p. 159). Em sua obra *A Corrosão do Caráter* (1998), o sociólogo Richard Sennett associa a descontinuidade da experiência vivencial contemporânea com o que chama de corrosão do caráter. Ele aponta como condição para “vencer” socialmente, no contexto atual de flexibilidade no mundo do trabalho, a capacidade pelos sujeitos de tolerarem a fragmentação do trabalho e de si mesmos no tempo

---

<sup>80</sup> Na verdade, os modelos de gestão implementados a partir dos anos de 1980 estão a serviço da lógica financeira e dos interesses do Mercado. Nesse contexto, o debate sobre o trabalhar fica em segundo plano ou mesmo desaparece.

e no espaço. Certamente, quanto mais fragmentados somos, menor a nossa integridade subjetiva. Nesse sentido, quanto mais caráter tiver o trabalhador, mais difícil para ele será adaptar-se ao domínio da flexibilidade e da constante descontinuidade de sua experiência.

O caráter, nessa perspectiva, deve ser compreendido em articulação com a identidade pessoal do trabalhador. Ou seja, no final das contas, quanto menos ligado a uma carreira/formação o sujeito for, mais ele transitará pelo universo fragmentado do mundo corporativo da especialização flexível. Quanto mais sólida for a formação do sujeito, no sentido de um vínculo afetivo estruturante com a profissão que ele escolheu, com a atividade profissional que aprendeu a realizar, mais sofrimento terá no universo da flexibilidade, da superficialidade e das ações de curto prazo. Neste contexto de frequentes mudanças de trabalho ou de projetos, quanto menos o trabalhador se envolver afetivamente com os colegas de trabalho, mais fácil será lidar com a desmobilização das equipes após o final de um projeto ou quando ele for deslocado para um novo posto de trabalho em outra localidade. Desta forma, ao individualismo reinante associa-se como fator potencializador de carreira profissional uma capacidade de lidar com rupturas e descontinuidades. Por outro lado, podemos dizer que isso significa um ataque direto ao laço social. Evitar a vinculação afetiva com os colegas de trabalho – e por extensão com vizinhos, colegas de associações de bairro, de clubes esportivos etc. – passa a ser um comportamento estratégico no planejamento de carreira e no suportar afetivo das descontinuidades e mudanças.

Analisando o perfil dos gestores pós-modernos, que devem transitar por vários papéis e personagens sem ter propriamente uma identidade profissional, parece-nos quase inevitável a corrosão de seu caráter no sentido indicado por Sennett (1998). Deste modo, a descontinuidade do eu no tempo e no espaço, impede vínculos mais fortes tanto entre o trabalhador e a empresa como entre o trabalhador e seus colegas de trabalho. Novamente, vemos o aspecto social do trabalhar sendo esmagado em nome do resultado econômico. Com isso, prevalece novamente a visão instrumental e financeira do trabalho, e seu aspecto relacionado ao laço social e a construção da identidade dos indivíduos é relegado a segundo plano. Está aberto o caminho para o cinismo generalizado como peremptoriamente afirmado por Dejours na Introdução de *Trabalho Vivo*.

É importante lembrar também que, em sua obra seminal intitulada *A Loucura do Trabalho*, publicada originalmente em 1980, Dejours enfatiza que o sofrimento psíquico surge quando, no seio de seu trabalho, o indivíduo “já não pode fazer nenhuma modificação na sua tarefa no sentido de torná-la mais con-

forme às suas *necessidades* fisiológicas e a seus desejos *psicológicos* – isto é, quando a relação homem-trabalho é bloqueada” (DEJOURS, 1987 [1980], p. 133, grifo do autor). Ou seja, se a organização do trabalho ocorre de tal forma que o indivíduo perde todo espaço de negociação com o modo de realizar a tarefa, e se há um desencontro entre o repertório do seu agir expressivo e as demandas daquele ritmo de trabalho, daquele modo de trabalho, daquele posto de trabalho etc., então, nessas situações, há uma completa desapropriação de algum grau de sublimação que o sujeito pudesse encontrar em seu trabalho, pois a sublimação depende de uma valorização social do objeto, mas também de uma alteração de alvo da pulsão. Essa alteração não se faz, porém, fora das possibilidades do estilo pulsional do sujeito. Esse choque entre o estilo pulsional, que se manifesta no agir expressivo do trabalhador, e as exigências do seu trabalho, pode afetar a identidade dos sujeitos em seu âmago, mas também a economia psíquica, podendo causar sofrimento e adoecimento.

Outra teoria a qual Dejours (2012) recorre para pensar as relações de dominação no mundo do trabalho é a Teoria do Apego desenvolvida pelo psicanalista John Bolby, que seria fundamentalmente uma relação de dependência e perda de autonomia (DEJOURS, 2012b, cf. p. 161-163). O que Dejours quer salientar é que surpreendentemente:

O lugar por excelência da desigualdade entre os seres humanos – ou seja, a relação entre o adulto e a criança, que é um invariante antropológico do qual todo ser humano realiza uma experiência – não tenha lugar na teoria social das relações de dominação que perpassam todas as relações humanas (DEJOURS, 2012b, p. 172).

Ao tratar de “Trabalho e Subjetividade”, Dejours (2012b, p. 175) consolida algumas conjecturas construídas ao longo de sua obra:

- a habilidade no trabalho exige a implicação do corpo inteiro no desempenho da tarefa;
- a experiência do Real é uma provação para o corpo, da qual pode sair engrandecido, bem como enfrentar uma crise;
- novas experiências no trabalhar podem exigir uma reestruturação – o que pode ser enriquecedor ou desestabilizante para o sujeito.

Nesse sentido, é importante citar a crítica de Jacques Derrida (no artigo *Le Facteur de la Vérite*) ao modelo de compulsão à repetição expresso por Lacan (1966 [1955]) no “Seminário sobre a Carta Roubada”, a partir do conto homônimo (*The Purloined Letter*) de Edgar Allan Poe. Na visão de Derrida (1987 [1975]), algo diferente da castração, enquanto significante unívoco da verdade transcen-

dental, pode emergir no desenlace de uma relação ou situação, e essa emergência, no real do existir, vai exigir do corpo que a hospeda um esforço criativo, um verdadeiro reposicionamento para lidar com o estrangeiro que chega, que emerge, que bate à porta. Essa perspectiva de acolhimento do novo, que o trabalho lança ao sujeito a partir do corpo que trabalha, pode ser causa de retificação subjetiva, de descoberta de novas sensibilidades e, logo, de desenvolvimento pessoal e profissional. Para alcançar a *Metis*, isto é, a destreza para realizar o trabalho real, o trabalhador pode transformar a si mesmo. Certamente, esse encontro traumático com o Real do trabalho também pode ser enlouquecedor, adoecedor. E, para avançar nesse campo, é preciso superar o transcendentalismo que se acopla de forma acrítica ao estruturalismo universalista que tudo remete ao buraco, ao silêncio, à castração, não apenas como destino inexorável (vamos todos morrer de fato), mas como conceito universal e estático para nomear o estranho que chega, que emerge e que, eventualmente, nos castra simbolicamente.

Dejours enfatiza que a emergência do real, face à lacuna entre o trabalho prescrito, ou seja, o escrito nos manuais e ensinado nos treinamentos, e o que efetivamente ocorre na hora de realizar a tarefa, é algo que exige do trabalhador ser inventor, ou seja, ser poeta, trabalhar a partir do pensamento, mas também da sensibilidade e da intuição. “Já que a solução do problema não é conhecida, a atividade cognitiva de solução do problema não consta dos manuais disponíveis, a inteligência que é necessário mobilizar é de outra natureza, ela tem por arcabouço a intuição” (DEJOURS, 2012, tomo I, p. 179).

Nesse sentido, trabalhar envolve uma abertura ao estranho, que emerge do mundo, mas também de si mesmo. Para ser poeta é preciso brincar com a realidade. Brincadeira é coisa séria, como Freud (1908 [1907]) deixou claro no seu magistral texto – *Der Dichter und das Phantasiaren* –, mas brincadeira com sofrimento ou com angústia não se sustenta, mesmo que seja uma forma de vencer alguma angústia. Pode o trabalho ser realizado com prazer? Em que circunstâncias? Dejours afirma então que trabalhar pode aumentar a nossa sensibilidade:

Trabalhar não é tão só produzir, é colocar seu corpo a provação, com uma possibilidade que ele volte mais sensível se comparado consigo mesmo antes dessa provação. Assim, trata-se de aumentar suas capacidades de experimentar prazer (DEJOURS, 2012b, p. 179).

O encontro, porém, entre um trabalhador e sua tarefa, sob uma determinada organização do trabalho, mobiliza um ser que é marcado por um estilo pulsional, possuidor de um corpo erótico e capaz de um certo agir expressivo; trata-se de ser portador de uma subjetividade cujas marcas originárias estruturam um modo

de estar no mundo, o qual na confrontação com o Real do trabalho pode mostrar-se capaz ou não, pode sofrer de forma produtiva para realizar as atividades ou de forma absolutamente negativa e adoecedora. Dejours enfatiza como as inaptidões para o trabalhar também decorrem desse corpo erótico forjado na infância, mas que o trabalhar pode possibilitar a superação de algumas inaptidões e dificuldades expressivas:

As atrofias do corpo erógeno – inútil recorrer aos eufemismos – tornam-se deficiências em relação à sua habilidade técnica, de maneira que alguns sujeitos que saíram feridos de sua infância permanecem indefinidamente grandes desajeitados, desastrados ou mesmo brutos entre as mãos dos quais tudo, de maneira inexorável, é destruído. A relação com o trabalho pode ser uma segunda oportunidade para superar os limites impostos pelo desenvolvimento do corpo erógeno pelas inaptidões funestas do adulto ao brincar com os corpos da criança (DEJOURS, 2012b, p. 180).

Dejours (2012b) aponta um eixo ligando o real do mundo ao real do inconsciente. O real do mundo seria aquilo que no trabalhar resiste ao agir conforme à organização prescrita do trabalho, aquilo que escapa ao procedimento previsto para a consecução da tarefa. Segundo o psicanalista, “em geral, o real do trabalho faz surgir quase inevitavelmente em seu rastro o real do inconsciente” (Ibid, p. 182). Ao confrontar-se com uma dificuldade durante a realização da tarefa tal como prescrita, o trabalhador pode ser remetido aos limites do seu corpo, inclusive aos seus limites subjetivos, percebendo, assim, que o “eu não é senhor na própria casa” (FREUD, 1917, p. 178), bem como de-parar-se com aspectos de suas fantasias inconscientes. Deste modo, o real do trabalho pode colocar para o sujeito um enigma sobre si mesmo, que invoque o real do inconsciente. Assim, sob a exigência de ter de produzir, o sujeito pode realizar um grande trabalho psíquico e, por meio de elaborações e de retificações, desenvolver-se e realizar-se; mas, por outro lado, esse encontro com o Real, de si e do mundo, pode deflagrar formas de sofrimento insuportáveis, resultando em diferentes tipos de adoecimento e até em suicídio.

Em sua construção teórica, Dejours (2012b) enfatiza a questão do *Arbeit* (trabalho em alemão) a partir da obra de Freud e do que este chamou de trabalho do sonho (*Traumarbeit*). Trabalhar é, devido ao desencontro entre o prescrito nos manuais e nas normas e o real do trabalho, criar. *Poiesis* é, na origem, o trabalho de criação no mundo e do mundo. Assim, Dejours (2012b) re-toma os usos freudianos da palavra *Arbeit*, os quais fazem “referência aos trabalhos psíquicos que forjam o psiquismo a partir das demandas da pulsão num processo atravessado pelo corpo, pela sensibilidade”. Remete-nos à constituição da subjetividade por meio do existir, amar e sofrer em um corpo, mas também e muito especialmente trabalhar.

O psicanalista francês sustenta que “a subjetivação da relação com a matéria ou com o objeto técnico e a reapropriação desta experiência pática, em termos de ampliação da subjetividade, passam por duas fases distintas” (2012b, p. 193). A primeira fase é a da relação entre o trabalho-*poiesis* e o trabalho *Arbeit*, os quais se encadeiam. A segunda envolve a própria relação de um *Arbeit* psíquico, cujo modelo *princeps* é o trabalho do sonho, e que possibilita uma *Poiesis*, com a sexualidade que força este *Arbeit* psíquico a evoluir. Dejours conclui, portanto, que:

É o conceito de *Arbeit* que constitui o elo intermediário capaz de unir as duas centralidades: centralidade do trabalho (*poiesis*), centralidade da sexualidade, para associá-las de forma irreduzível em uma centralidade dupla. Os sonhos profissionais não se resumem a sonhos traumáticos. Sonhamos todos com o nosso trabalho e o sonho é o mediador por intermédio do qual a experiência do trabalho se inscreve na subjetividade e a transforma (Ibid., p. 193-194).

O que Dejours vai sustentar com base na sua clínica do trabalho é **que não existe *Poiesis* sem *Arbeit***. O trabalho vivo convoca o corpo erótico no enfrentamento do Real do trabalho. Nesse enfrentamento, a organização subjetiva do indivíduo, pode precisar remanejar-se a partir de novas exigências ao corpo. Eventualmente, devido à divisão subjetiva do sujeito, uma série de dificuldades podem ocorrer, inclusive o que Dejours nomeia de *Akrasia*, figura do *corpus* aristotélico que denota a escolha, diante de uma bifurcação, do caminho equivocado mesmo quando se reconhece o caminho correto. A *Akrasia* seria decorrente de uma espécie de preguiça intelectual, a qual levaria o sujeito a um fechar os olhos diante do que causaria angústia ou questionamento. Ou seja, diante de um dilema, e sabendo que a escolha A é a eticamente correta, o trabalhador escolhe B para evitar conflitos externos ou para proteger-se de alguma represália. Ao fim do tomo I de seu livro *Trabalho Vivo*, Dejours conclui que:

Desde Freud a questão do sujeito deslocou-se de um sujeito consciente possuidor de um poder soberano pela utilização da razão, para a de um sujeito dividido, ou de um EU que não é senhor na sua própria casa visto que uma parte dele próprio, que reside no inconsciente sexual recalçado, lhe é e sempre lhe será estranha. Hoje é sem dúvida necessário dar um passo a mais: a clivagem do EU, que vai até o inconsciente, deixa-se conhecer pela duplicidade fundamental e primária do sujeito em relação a si próprio cujo instrumento é uma preguiça do pensamento que poderia estar no princípio da banalidade do mal em todo ser humano. É uma questão que, ao contrário, sugere que a coragem não deveria ser originalmente pensada em sua relação com o perigo advindo do exterior, e sim na vontade de lutar consigo mesmo para recusar a facilidade que consiste em ceder a *akrasia* (DEJOURS, 2012b, p. 204).

No início do tomo II de sua obra *Trabalho Vivo*, intitulado *Trabalho e Emancipação*, Dejours indica que a partir dos anos de 1990 “os clínicos registraram sinais inconfundíveis de um agravamento das patologias mentais ligadas ao trabalho” (DEJOURS, 2012c, p. 14), com a incidência de ondas de suicídio no trabalho, a mais notória delas na companhia France Telecom (atual Orange). Esse ponto é inegável e coincide com mudanças significativas na organização do trabalho como as reengenharias e o massivo uso de microcomputadores nos ambientes de trabalho. Dejours, porém, não apenas ambiciona uma “nova política do trabalho” capaz de prevenir o adoecimento mental, mas que também possibilite ao trabalhador emancipar-se, isto é, realizar-se como pessoa e (re)-aprender a viver junto. Trata-se aqui, quando se fala em emancipação e vida comunitária, da centralidade política do trabalho.

Se anteriormente o psicanalista francês demonstrou a centralidade do trabalho, inclusive como lócus para ampliação subjetiva e ressignificação histórica do indivíduo, nada disso pode se realizar “sem que estejam reunidas algumas condições sociais e políticas” (Ibid., p. 21). Para refletir sobre essas condições políticas, ele retoma algumas bases estabelecidas pela psicodinâmica do trabalho:

- não existe trabalho que seja mera execução, pois o trabalho real é sempre distinto da tarefa prescrita;
- o Real do trabalho emerge como resistência à realização, causando um *pathos* que remete o trabalhador a seus limites, gerando angústia, sofrimento, irritação, medo etc.;
- é nesse encontro com o Real do trabalho que novos registros de sensibilidade podem surgir, eventualmente acompanhados por um processo de elaboração psíquica e retificação subjetiva;
- o desenvolvimento da inteligência e das capacidades laborativas parte na origem de uma relação física, corporal, com a tarefa; e
- trabalhar não é apenas produzir, é também viver junto.

Deste modo, trabalhar insere-se num contexto social e político, marcado por relações de subordinação, de serviço, de coleguismo e até de amizade. Portanto, “o real do trabalho não é apenas o mundo real objetivo, é ainda o real do mundo social” (Ibid., p. 36). E, neste mundo social, além da ordem técnica, existem considerações de todo tipo no momento das decisões, abarcando o campo ético, mas também o campo político, de forma intrincada.

Com isso, Dejours se indaga sobre o surgimento da vontade coletiva – por que e como cooperamos? Ele começa afirmando que “cooperar supõe, pelo menos em parte, tolher sua inteligência e sua própria subjetividade” (Ibid., p. 39). Ao cooperar para a produção da empresa, do grupo e da sociedade, o trabalhador almeja uma retribuição pelo seu esforço. Para Dejours, esta retribuição não é apenas material, mas também uma retribuição “simbólica ou mesmo moral”: o reconhecimento.

Sobre o reconhecimento, o psicanalista afirma que “pode transformar o sofrimento em prazer” (Ibid., p. 40), possibilitando “gratificações no registro da identidade” (Ibid). Como vimos anteriormente, ele divide o reconhecimento em duas modalidades de julgamento, o de utilidade, relacionado ao reconhecimento formal pela liderança das entregas do trabalhador, e o julgamento de beleza, relativo às habilidades e modos de proceder, sendo um reconhecimento que vem dos pares de ofício, daqueles que exercem a mesma atividade e conhecem o trabalho.

Pensando o trabalho coletivo, isto é, uma coordenação das inteligências e das competências individuais que efetivamente leve à cooperação, Dejours (2012c) aponta quais seriam as condições necessárias para uma efetiva cooperação: a visibilidade; a confiança; a controvérsia junto à deliberação; a arbitragem; o consentimento; e a disciplina. Em relação a estes fatores, ele aprofunda a análise feita na obra *O Fator Humano*. Essas condições estão dinamicamente imbricadas, uma dependendo das outras.

A visibilidade é a possibilidade de tornar visível o modo singular de realizar a atividade de cada trabalhador. Representa a possibilidade de o indivíduo mostrar claramente como faz seu trabalho, apontando inclusive os seus afastamentos dos procedimentos prescritos, das normas etc. Deste modo, a visibilidade para ser verdadeira, depende da confiança:

A visibilidade, contudo, implica ainda riscos: de revelar os meandros do ofício e que os demais deles se apropriem; risco de expor ao lado da engenhosidade, as falhas, as imperícias, até mesmo as infrações às regras. Por fim, risco que os outros se sirvam dessas informações contra mim [...]. A confiança constitui uma das grandes dificuldades do trabalho coletivo (DEJOURS, 2012c, p. 80).

Na medida em que os trabalhadores, no coletivo, expõem seus diversos modos de fazer, que diferentes opiniões são trazidas à tona, o conflito em relação aos procedimentos, ao modo de execução, pode surgir, envolvendo questões técnicas, mas também morais e políticas. Diante desses distintos “modos operatórios”, é preciso eleger aqueles que ampliam as possibilidades de cooperação. A permanência de um impasse, de desacordos ou de conflitos tende a paralisar o trabalho, dificultando a cooperação. A arbitragem surge como necessária para

solucionar estes casos: “Quando a controvérsia se eterniza e a deliberação não avança mais, os desacordos e as dificuldades ameaçam cristalizar-se, arruinando qualquer possibilidade de cooperação. A única solução, então, é a arbitragem” (Ibid., p. 81).

Arbitrar, contudo, pode gerar, entre os membros de uma equipe de trabalho, sentimentos de injustiça, de incompreensão, causando, eventualmente, descontentamento. Nesse sentido, Dejourns reflete sobre os fatores que fazem com que uma arbitragem ganhe força e legitimidade. Afirma então que “é a qualidade da deliberação que permitirá fazer da decisão uma prova racional da autoridade do chefe” (Ibid., p. 83). Nesse sentido, a arbitragem coloca uma norma cuja razão de ser deve estar clara para o coletivo de trabalhadores.

Na medida em que as arbitragens constituem um conjunto de normas, alcança-se verdadeiros acordos coletivos, construídos pelo grupo, sendo a arbitragem um recurso para evitar a cristalização do processo. A construção dessas regras coletivas de trabalho constitui o que Dejourns (2012c) nomeia de atividade deontica, que é feita por meio das deliberações coletivas. A deliberação pode ocorrer em espaços formais e informais de modo que não apenas as reuniões, grupos de trabalho formais etc. são espaços para a atividade deontica, mas também os espaços informais, onde também se discute cotidianamente o trabalhar:

Os espaços informais são tomados pela atividade deontica, pois são ocupados pelas práticas de convivência: pausa para um cafezinho, lanche, comemorações, soprar velinhas, discutir o jogo de futebol da véspera, etc. Quando essa convivência não existe ou é excluída do trabalho, suprime-se também os espaços informais de deliberação, o que pode terminar evoluindo rumo a uma tendência de coordenação autoritária ou burocrática (DEJOURNS, 2012, tomo II, p. 84).

Estes espaços informais de deliberação são fundamentais para um ajuste fino em face do que se discute nos espaços formais. A cooperação ocorre quando há confiança nestes dois domínios, formal e informal, de modo que eles sejam motor da atividade deontica, isto é, da atividade de construção das regras de trabalho, que não são apenas regras técnicas, mas também de convivência:

Não há contradição na reaproximação dos elos de convivência, até mesmo de comemoração, e a atividade deontica, uma vez que esta aproximação inscreve-se na composição interna da regra do trabalho: simultaneamente regra técnica e regra do saber viver. De sorte que a convivência não aparece apenas como suplemento contingente da alma, ela é parte integrante da cooperação (Ibid., p. 85).

Dejourns (2012c) aponta, porém, que os espaços informais de deliberação vêm sendo desestruturados pela gestão, que os percebe como espaços de perda

de tempo, não reconhecendo nesses espaços um importante campo para elaboração pelos trabalhadores das regras, mudanças etc. no trabalho. Além disso, com a introdução dos métodos de avaliação individual de desempenho, os espaços coletivos, formais e informais, tornam-se locais de competição e de desconfiança, e não de cooperação e de solidariedade. O psicanalista francês é taxativo em concluir que a introdução da avaliação individual de desempenho minou a solidariedade entre os trabalhadores. E não apenas isso, ela abriu campo para a banalização da deslealdade e para o aumento da desconfiança e do medo no ambiente de trabalho. Esse medo leva muitas vezes a um aumento da produtividade, mas também dos problemas de saúde entre os trabalhadores.

Minada a solidariedade, a relação de cooperação passa a ocorrer com ou por meio dos objetos técnicos, abandonando-se inclusive a fala direta com o colega e preferindo-se usar o *e-mail*, o WhatsApp ou outras ferramentas de “comunicação instantânea, porém distante”. Deste modo, a gestão pelo medo e com metas individuais conduz a um aumento da deslealdade, a uma fragmentação do coletivo de trabalho e à ascensão da mediação técnica, saindo de cena o viver junto e a mobilização coletiva de inteligências. Deste modo, será que podemos falar em grupos ou em equipes de trabalho na atualidade? Mesmo que Dejours, diferentemente de Freud, enfatize, em relação a manutenção dos grupos ao longo do tempo, a construção e organização coletiva das regras de trabalho, e não tanto o vínculo afetivo entre os membros de um grupo, se as regras são impostas e se os laços de coleguismo e de solidariedade são abandonados devido à competitividade e ao medo, não se trata de um coletivo, mas de indivíduos lutando para sobreviver em uma selva. O cenário pintado pelo pensador francês é realmente desalentador, pois conjuga um esvaziamento subjetivo e afetivo com relações cada vez mais instrumentais e pragmáticas.

Neste ambiente sem solidariedade, Dejours (2010) propõe que as relações sociais entre os colegas de trabalho, principalmente entre os gestores, se organizam por meio de uma forma específica de relacionamento, que ele nomeou “convivialité stratégique” (2010, p. 146), e que optamos por traduzir como “sociabilidade estratégica”. A sociabilidade estratégica é o *modus operandi* de um novo mundo social no qual a vida no trabalho organiza a vida fora do trabalho, mas de uma forma superficial e cujo objetivo é a ascensão na carreira ou a manutenção do cargo de chefia. Desta forma, os eventos sociais organizados pela empresa tornam-se eventos obrigatórios e estratégicos, o que exige do empregado uma certa submissão, pois é fundamental comparecer, fazer-se notar e cumprimentar os chefes, de forma estratégica e premeditada:

Esboça-se um novo mundo social para os colaboradores de uma empresa, que é um mundo de executivos, feito para os executivos, mas também e acima de tudo, um mundo produzido pelos executivos. A convivialidade que reina entre os empregados das empresas não é estruturada pela solidariedade. Ao contrário, o elemento organizador desta convivialidade é o ‘tratamento preferencial por interesse’ que, por trás da cordialidade das relações, dissimula um mundo totalmente dominado pela concorrência entre as pessoas, no qual a referência ao trabalho é constantemente confrontada pela adequação a um ‘saber ser’ conformista. Eu proponho para caracterizar este mundo social específico o termo ‘convivialidade estratégica’ [convivialité stratégique]. (DEJOURS, 2010, p. 147. Tradução livre).

Dejours (2010) interroga se a adesão a esse novo mundo social decorreria de uma ignorância acerca dessa submissão ao “jogo”, a qual se efetivaria por meio da atuação de mecanismos de defesa, como a racionalização, ou se se trata de uma verdadeira adesão aos valores da sociedade neoliberal, isto é, ao individualismo e à competição como formas de produzir mais e de excluir quem (pessoas!) deixou de se adequar ao modelo. Deste modo, ao invés de solidariedade, de confiança e de ajuda-mútua, formando um verdadeiro coletivo de trabalhadores, o que se estabelece é um mundo superficial, marcado pelo jogo de cena e pela competição, mais ou menos velada, como forma predominante de relação no trabalho. Os eventos sociais do trabalho tornam-se uma espécie de vitrine, sendo obrigatória a participação e a prospecção de relações estratégicas para a ascensão na carreira. Subjacente a isso vivencia-se um ambiente de desconfiança e de falta de solidariedade, onde no mais íntimo cada um estaria olhando apenas para seus interesses individuais de carreira, sendo as alianças estratégicas e durando apenas o tempo de sua efetividade pragmática.

Por outro lado, pensando os elementos para uma cooperação mais autêntica entre os trabalhadores, Dejours (2012c) aponta a importância do reconhecimento, que possuiria duas dimensões: o reconhecimento no sentido da constatação; e o reconhecimento no sentido da gratidão. O reconhecimento profissional confirma para o sujeito os atributos de seu eu. Não há realização profissional no espaço privado ou da intimidade, justamente porque o reconhecimento da utilidade e da beleza de uma realização profissional só pode ocorrer no espaço público:

A conquista da identidade na dinâmica intersubjetiva do reconhecimento no trabalho, na essência diz respeito à realização de si mesmo no campo das relações sociais. A relação entre sujeito do inconsciente e campo social está sempre mediatizada pela referência a uma ação sobre o real que mobilizou a atividade do trabalho (DEJOURS, 2012c, p. 108).

A falta de reconhecimento é uma queixa comum no ambiente de trabalho, porém, para que o reconhecimento ocorra é preciso um coletivo de trabalho

estruturado, minimamente coeso e cooperativo. O reconhecimento não pode resumir-se à recompensa material porque o salário não afirma para o trabalhador a qualidade do trabalho realizado, já a “retribuição simbólica conferida pelo reconhecimento pode fazer sentido em relação às expectativas subjetivas quanto à realização de si mesmo” (Ibid., p. 106), coisa que o salário-em-si não gera. Espaços de deliberação onde exista confiança mútua são muito importantes para que os pares possam conversar honestamente sobre o trabalho e reconhecer tanto as dificuldades como as boas soluções encontradas pelos colegas. Sem esse julgamento acerca do trabalho realizado, julgamento que ocorre no seio do coletivo de trabalhadores, não há dinâmica de reconhecimento possível. Por sua vez, sem reconhecimento, a mobilização subjetiva do trabalhador para realizar suas tarefas pode perder seu ímpeto:

A maioria dos sujeitos saudáveis espera por uma oportunidade, graças ao trabalho, para construir sua identidade no campo social. Esta esperança é tão importante que se traduz no plano ético, pela reivindicação de um direito à contribuição [para a organização do trabalho, para a sociedade]. O problema prático, assim, consiste em não romper a mobilização das subjetividades com a frustração da capacidade à contribuição, de uma parte, impulsionando a dinâmica do reconhecimento, de outra (DEJOURS, 2012c, p. 110).

Organizações do trabalho que esfacelam os coletivos de trabalho e que não deixam margem ao trabalho criativo, isto é, àquele que possibilita ao sujeito sublimar, ou pelos menos ter alguma liberdade de ação no seu modo de trabalhar, tais formas de organização vêm prevalecendo na contemporaneidade, principalmente nas grandes corporações e empresas, nos diferentes setores produtivos. Sistemas de avaliação quantitativa do desempenho individual e processos de trabalho com fluxos pouco flexíveis, delimitados pelas possibilidades de sistemas de informática e altamente fragmentados, submetidos ao esquadrinhamento ambíguo das auditorias e dos modelos de qualidade total, caracterizam uma organização do trabalho voltada para a eficiência, mas que destrói a estrutura coletiva de cooperação e traz a reboque consequências deletérias à saúde do trabalhador e à sociedade. Neste contexto, as práticas efetivas de reconhecimento da qualidade do trabalho realizado tornam-se escassas e limitadas. Além disso, este modelo acaba fomentando desvios éticos graves em nome da competitividade e da “guerra econômica”; tais desvios tornam-se cada vez mais frequentes.<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> É o trabalho sujo de enganar auditorias, legislações etc. A fraude realizada pela Volkswagen, falsificando resultados de emissão de poluentes pelo motor dos veículos, de modo a atender requisitos legais, é um caso típico de desvio ético para burlar uma legislação. Mas, a burla pode ocorrer para driblar o sistema de qualidade adotado pela companhia, afinal, para o gestor aca-

Vivemos, como consequência desse modelo de organização do trabalho – voltado para quantidades, altamente competitivo e marcado pelo individualismo crescente e conseqüente solidão –, uma era de estreitamento das capacidades de sentir<sup>82</sup> e de pensar, com predomínio da racionalidade técnica e dos discursos padronizados, ambos heterônomos aos sujeitos, e que associados ao Neoliberalismo e sua quantificação monetária da vida em geral, sufocam as ações de comunicação franca e direta, onde os conflitos e divergências viriam à tona<sup>83</sup>. Com o empobrecimento simbólico emergente e generalizado, o que vemos é um convite à normopatía socialmente construída e às clivagens profundas do eu. Certamente, vivemos uma época na qual, mais do que nunca, é preciso escolher entre resgatar a subjetividade, no seio de um projeto de Cultura baseado no “sujeito simbolizante”, na intersubjetividade e nas construções coletivas, de modo que cada grupo social e cada sujeito sejam capazes de construir narrativas sobre sua existência, ou, de outro modo, submergir em face do Projeto do Mercado e sua objetividade matemática-financista, que esmaga a subjetividade em nome dos ciclos cada vez mais velozes de produção e consumo, ao que se associa a fragmentação da experiência humana, redundando na corrosão do caráter (SENNETT, 2012 [1998]) e numa dificuldade de formação e manutenção da identidade pessoal como trabalhador e como cidadão. Essa identidade se torna uma identidade de trabalhador-consumidor, ou seja, de alguém que encontra sentido para o trabalho majoritariamente na realização do consumo: “trabalho, não importa com o quê ou para quem, de modo a consumir e gozar”.

Para nós, o **Mercado é a principal força obscurantista da sociedade contemporânea**, e ele é, numa perspectiva oposta, sustentado pelos seus arautos neoliberais como força potencializadora do crescimento e do desenvolvimento globais. Paradoxo inexorável a ser enfrentado neste século XXI.

---

ba sendo mais importante estar em dia com os indicadores do que aprender com o trabalho e discutir com a direção da empresa acerca das estratégias e das metas.

<sup>82</sup> Contradição inescapável de que na era das intensidades estejamos desaprendendo a sentir e principalmente a reconhecer e a qualificar nossos afetos. Ao invés de permitir que tais afetos sejam transformados em sentimentos e em seguida elaborados por meio da reflexão, nós optamos por sufocá-los quando incomodam (a indústria farmacêutica a cada dia oferece novas drogas para isso) ou gozá-los cegamente quando prazerosos, também sem uma reflexão sobre seu sentido.

<sup>83</sup> Um dos aspectos relacionados a esse contexto é o desprestígio vivenciado pelas Ciências Humanas em face das Ciências Tecnológicas Aplicadas, que são reconhecidas como campo da verdade científica e do progresso e produtividade. Construções teóricas complexas e refinadas, como a Psicanálise, são, de forma tosca, consideradas não científicas em virtude desse desvio ideológico que associa ciência exclusivamente à quantificação, à estatística e à concretude objetiva das aplicações. Paralelamente, as nossas vivências vêm sendo transformadas nessa direção com um conseqüente empobrecimento subjetivo das pessoas.



# CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE TRABALHO E DEMOCRACIA

Gostaríamos de abordar três temas ao finalizarmos este trabalho. Primeiro, retomar a discussão epistemológica que permeou esta pesquisa, evidenciando que os estudos sobre o trabalhar não podem ser totalmente capturados pelas metodologias quantitativas, as quais tendem a reduzir o aspecto humano a uma combinação do biológico com o comportamental sob uma ótica matemática, usualmente binária e linear-causal. A subjetividade não se reduz ou se explica completamente por essa via simplificadora. Uma vez que trabalhar implica o sujeito, especialmente no que concerne ao trabalho vivo, quando o trabalhador se depara e enfrenta o real do trabalho e suas dificuldades, a partir de seu saber técnico e de suas possibilidades subjetivas e expressivas, defendemos a ampliação dos estudos qualitativos sobre o trabalhar, baseados numa visão mais complexa dos indivíduos, dos coletivos de trabalhadores e do próprio trabalhar. Como nos lembra Christophe Dejours (2008 [2003]), a Ciência Positivista soberana não é muito afeita ao tema do trabalho, pois fica evidente que o trabalhar não pode ser reduzido a esquemas matemáticos, lineares, binários, seja para compreendê-lo, seja para avaliá-lo. Para penetrar-se de fato no real do trabalho, é preciso ir além do modelo de ciência tradicional predominante e arriscar-se no campo da subjetividade e da clínica:

Muitos processos técnicos de produção, tanto na indústria (química ou nuclear) quanto na agricultura e na pecuária, até mesmo no setor de serviços (planilhas informatizadas), implicam riscos que só são socialmente aceitáveis se tiverem o benefício da garantia e a autoridade de demonstrações científicas indiscutíveis. Desse modo, o trabalho, por revelar eletivamente a resistência do mundo ao conhecimento, *funciona como a má consciência da ciência*. Essa é provavelmente uma das razões pelas quais, sem que se tenha sempre consciência disso, ele contribui para a aversão experimentada por muitos cientistas e pensadores em relação ao trabalho: as ciências do trabalho têm o defeito de perturbar a ordem da ciência e do conhecimento (DEJOURS, 2008 [2003], p. 74-75).

Para aproximar-se da essência do trabalhar é preciso, portanto, ir além de estudos comportamentais, que usualmente excluem a subjetividade e analisam como moldar comportamentos; ou ainda, ir além de estudos que reduzem a complexidade humana à dimensão biológica dos corpos. A Biologia joga um papel fundamental na nossa existência, mas nem sempre seu peso é o determinante principal nas formas de agir do animal humano, e raramente sua influência ocorre de forma isolada das dimensões psíquica e social. Se trabalhar é, conforme a Psicodinâmica do Trabalho, preencher a lacuna entre a tarefa prescrita e o Real da atividade, e também transformar a si mesmo por meio do trabalhar, e ainda e principalmente viver em sociedade ao trabalhar, o sujeito, no trabalho, está presente nas suas dimensões, biológica, comportamental, social e subjetiva, e inclusive com seu inconsciente sexual. Assim, defendemos e propomos uma ampliação dos estudos qualitativos e clínicos sobre o trabalhar, sob uma perspectiva de sujeito que não reduza a existência humana ao biológico e/ou ao comportamental, e que não reduza o trabalhar à aplicação instrumental e absolutamente previsível de técnicas e de procedimentos. Tal modelo de pesquisa clínica implica a subjetividade do pesquisador de forma ampla, pois ela deixa de ser um elemento prejudicial ao desenvolvimento do conhecimento e passa a ser a essência do processo de construção de conhecimento, o qual, todavia, deve ser construído e validado junto a outras subjetividades, por meio da fala e da tessitura de regras, normas técnicas e de conceitos teóricos. Deste modo, o processo de validação ou refutação dos conhecimentos construídos envolve o constante retorno à clínica e o debate inter-pares. Neste ponto, a Psicodinâmica do Trabalho e a Psicanálise aproximam-se muito, pois é o real da clínica que convida o pesquisador a rever suas teorias, a partir de um processo intersubjetivo e de constante reescritura das teorias e conceitos.

Além disso, reforçamos nosso entendimento de que a Ciência não é politicamente neutra. Os cientistas são agentes políticos, inseridos em grupos de pesquisa, associados a instituições, organizações, empresas, partidos políticos

etc.; respondem por verbas de pesquisa públicas e/ou privadas; e utilizam-se de metodologias e de discursos que possuem uma História. Deste modo, por mais que se busque resolver um problema técnico ou simplesmente construir conhecimento por meio de estudos e pesquisas, estamos sempre politicamente orientados, quer tenhamos ou não consciência disso. Nesse sentido, é importante lembrar a avaliação que Dejours faz da *intelligentsia* na contemporaneidade e reforçar que sustentar uma posição epistemológica e ética é resistir ao cinismo e à cooptação interessados:

O cinismo tornou-se a senha de acesso à *intelligentsia*. A expressão da crise política de nosso tempo está no registro intelectual.

[...]

Nossos dirigentes não se interessam pelo destino dos deserdados e não estão preocupados com o destino da *polis*. A decadência, enquanto tal, não os incomoda. No Olimpo, onde os novos mestres fincaram residência, a única ocupação legítima consiste em fazer negócio. A especulação não deplora a decadência da *polis* e acarreta inexoravelmente, nos que se resignam em servi-la, o cinismo. Para eles, a decadência da *polis* não é um fracasso. O cinismo é condescendente em relação ao pensamento, é irônico com o filósofo e o pesquisador, contrapõe-lhes os argumentos da eficácia, do realismo e da força do poder alicerçado nos negócios. O cinismo ganha terreno não apenas entre os políticos, como ainda entre os pensadores. É onde se estabelecem as fissuras da civilização. Se é necessário reconhecer uma crise política própria ao nosso tempo, talvez devêssemos caracterizá-la como uma derrota do pensamento, assediado que foi pelo cinismo (DEJOURS, 2012b, p. 21-22).

Como segundo tema de reflexão nestas considerações finais, vemos que a Psicologia, e especialmente a Psicanálise, têm, contudo, negligenciado o trabalhar como campo de pesquisa e trabalho. Deste modo, apropriados por profissionais de outras áreas, os saberes do campo da Psicologia, no mundo do trabalho, vêm sendo transformados em ferramentas de cooptação, seja pelo predomínio de uma visão comportamentalista do ser humano, seja por submeterem-se ao discurso biologizante, distanciando-se, assim, das questões relativas à centralidade do trabalho para a identidade, para a subjetividade e para a saúde dos trabalhadores, e atuando exclusivamente em prol do aumento de performance, o que nem sempre é sintônico com ganhos de saúde para os trabalhadores. Certamente, cabe fortemente aos psicanalistas (mesmo que não seja um tema exclusivo) uma crítica ao modelo atual de organização do trabalho, o qual esmaga a subjetividade e limita as possibilidades de sublimação. O trabalhar é, certamente, o caminho mais privilegiado para honrarmos nossa vida, nossa curta história na sociedade humana, possibilitando a cada indivíduo contribuir para a grande obra cultural por meio da marca que seu trabalhar deixa na comunidade proximal do indivíduo e, por vezes, na Cultura.

Na contemporaneidade, porém, reduzidos a *recursos* no seio de uma equação econômica e/ou processual, os trabalhadores vêm perdendo de vista a dimensão nobre e emancipadora do trabalhar. Trabalhamos, no final das contas, para poder consumir – independentemente da faixa salarial do trabalhador –, muitas vezes sem saber a utilidade daquilo que fazemos, os impactos ou as qualidades implicados.<sup>1</sup> Somos, hoje, engrenagens num sistema de produção e de consumo, no qual o sentido existencial do trabalho parece esvaír-se. Juntamente com a perda desse sentido, perdemos também nossa capacidade de pensar, esmagados que somos pela sobrecarga de trabalho, pela velocidade das informações, pelo discurso da resiliência a qualquer preço, eventualmente pela “distorção comunicacional” (DEJOURS, 2007 [1998], p. 59), pelo esvaziamento dos coletivos de trabalho, da solidariedade entre trabalhadores e das estruturas de organização dos trabalhadores, especialmente o enfraquecimento dos sindicatos e de outros órgãos e associações de representação ou agremiação dos trabalhadores.

A leitura de Codo et alli (1994), em articulação com o pensamento de Christophe Dejours, possibilita acentuar essa reflexão sobre o lugar da Psicologia e o da Psicanálise em face do trabalhar. Ambiciosas e profundas ao estudarem e ampliarem os conhecimentos sobre a vida amorosa, afetiva e relacional dos animais humanos, tornam-se excessivamente instrumentais e burocráticas ao adentrar (quando entram!) o campo das organizações e empresas. A percepção que se tem é que as clínicas que relevam a subjetividade não dialogam com a Psicologia do Trabalho. É como se para os clínicos, o encanto e a relevância dos conflitos afetivos para a vida dos sujeitos se convertesse num elemento desencantado e mecânico no ambiente de trabalho. Assim, parece que a Psicologia e a Psicanálise aplicadas ao trabalho não precisam considerar a saúde psíquica e a dimensão subjetiva das pessoas, mas apenas verificar e ampliar a capacidade de trabalho dos indivíduos, atuando sobre seus comportamentos e performances. Como pode, porém, a atual Psicologia do Trabalho preocupar-se tanto com o desempenho e com o reconhecimento, em termos quantitativos, dos trabalhadores sem considerar os dados notórios de piora da saúde mental destes na contemporaneidade? Sem considerar o evidente aumento do sofrimento subjetivo que as novas formas de gestão e de organização do trabalho vêm gerando entre os trabalhadores? Que Psicologia é essa que, cega aos sofrimentos dos trabalhadores, insiste no aumento dos desempenhos pela via da resiliência sem se questionar a serviço de que opera sua atuação?

---

<sup>1</sup> Certamente, é possível encontrar sentido em trabalhos maquímicos, burocráticos, vazios de relevância social etc., mas esse sentido decorre de uma apropriação dos trabalhadores e não de algo propiciado pela lógica atual de organização do trabalho. O sentido do trabalho, que deveria ser central, torna-se, desta forma, marginal.

Nesse sentido, uma das indicações de cunho geral que fazemos aos profissionais da área de Recursos Humanos, e em especial aos psicólogos, é a urgente necessidade de conhecerem os dados sobre a degradação da saúde psíquica dos trabalhadores na contemporaneidade. Tal dado parece não existir quando percebemos que a preocupação estratégica das áreas de RH, buscando disseminar boas práticas de gestão de pessoas e ampliar as competências dos empregados, não apresenta a realidade bastante dura dos indicadores de saúde nas empresas, nas quais os problemas de saúde mental vêm sendo a terceira maior causa de afastamento do trabalho (ver nota de rodapé 35). Certamente, toda generalização é perigosa, mas esse hiato entre os saberes da Psicanálise e a Psicologia Organizacional e do Trabalho é um dos grandes equívocos neste campo. Ao resgatar a centralidade do trabalho para o ser humano, a Psicodinâmica do Trabalho mostra o quanto trabalhar pode estar na origem da saúde, da emancipação e da felicidade das pessoas, bem como ser a causa de mal-estar, de adoecimento e até de suicídios relacionados ao sofrimento no trabalho. Codo et al. (1994) fazem uma importante reflexão sobre essa disjunção da Psicologia:

Se fosse possível sintetizar a imagem do ser humano que a Psicologia e a Psiquiatria vêm desenhando em todos esses anos, teríamos um quadro bastante semelhante ao dos modernos personagens de telenovela: o ‘Homo Psicologicus’ é um animal que não trabalha, sempre envolvido em intermináveis conflitos familiares, às voltas com paixões ou à procura das mesmas, onde pais e filhos se divertem em intertransformar-se. Quando a vida insiste em introduzir o trabalho como problema para o ser humano, o psicólogo ou psiquiatra insistem em minimizá-lo, transforma o padrão num arдил, numa metáfora que significa o pai. Em resumo, o saber psicológico se mantém pudicamente afastado das relações de produção, ou seja, do homem concreto, e tem se exilado na família como único instrumento de análise social do homem (CODO et al., 1994, p. 31).

Na mesma linha, o psicanalista Lewis Aron aponta a falta de interesse dos psicanalistas pela questão do trabalho, como se houvesse de fato uma inflação da dimensão da intimidade, do amor e da família, ou como se apenas no campo da vida amorosa a dimensão subjetiva pudesse ser abordada e analisada:

Impressiona-me que a maior parte dos clínicos e dos teóricos da psicanálise tenham prestado muito menos atenção ao trabalho do que prestam em relação ao amor e ao brincar. Escutando apresentações de casos clínicos e narrativas de supervisionandos parece-me que a investigação sobre a vida profissional é negligenciada ou fica sem a devida ênfase (ARON, 2012, p. 511. Tradução livre).

A Psicologia que tem se aproximado do mundo do trabalho, muitas vezes pelas mãos de profissionais com outras formações, usualmente é behaviorista e

desconsidera o sujeito. É como se, ao adentrar o ambiente das empresas, todo complexo de emoções, conflitos, fantasias etc. tivesse que efetivamente ficar de fora, como se o ser humano ao trabalhar se transformasse numa máquina ou num feixe de comportamentos passíveis de previsão, de condicionamento e de controle/vigilância. Podemos, todavia, nos indagar se essa contradição é fruto de uma instrumentalização dos saberes “Psi” pelos interesses da firma (o maior lucro), ou se efetivamente o mundo do trabalho atual é tão árido e silencioso que o que resta no ambiente de trabalho são “paisagens humanas imersas no silêncio”, como coloca João Batista Ferreira (2009), sem que haja espaço para uma outra inserção do saber psicológico nos ambientes de trabalho. Podemos sustentar que o desencantamento do mundo, conforme Weber (2003 [1958]), se inicia, antes de mais nada, com a burocratização e a instrumentalização absoluta do trabalhar. Esse processo se acentua com a submissão da organização do trabalho à lógica financeira, desconsiderando-se a centralidade do trabalho para a subjetividade e para a Cultura humanas. Nesse sentido, concordamos com Ferreira (2009) que “as novas formas de organização do trabalho impedem a sublimação”:

As novas formas de organização do trabalho, como vimos, impõem condições *antis-sublimatórias* que podem tornar as pessoas insensíveis ao *mundo-vivo-do-trabalho*, transformando-as em *ficções de si mesmas, em personagens corporativos, cujo papel é pré-escrito pela organização, sem que saibam como nem porquê* (FERREIRA, 2009, p. 49).

O Esclarecimento obscureceu, de fato, a dimensão mítica do mundo, desencantando-o, esvaziando-o da sua dimensão afetiva (substituída pelo campo das sensações e das ações racionais utilitárias) e do seu romantismo mítico (“meus heróis morreram de overdose”)<sup>2</sup>. Atualmente, os afetos e sentimentos são rapidamente racionalizados e reduzidos a algo concreto e superficial, sem que haja

---

<sup>2</sup> É muito difícil sustentar idealismos em um mundo tão pragmático e orientado pela lógica de mais produção e de mais consumo, com o efeito colateral da exclusão radical de muitos. O cenário político atual do mundo, que se radicaliza no Brasil, é de um cinismo atroz, o que lança as coletividades à beira da barbárie tecnificada de uma forma muito diferente da que fora postulada pelo Modernismo de 1922 no Brasil. O avanço das direitas, com discursos segregacionistas que excluem a diferença e evocam modelos bastante tradicionais de família e de sociedade é assustador porque aponta para uma incapacidade de pensar sobre o que de fato se passa na sociedade. No nosso caso, quando olhamos especificamente para a questão do trabalho, o discurso defensor da meritocracia é ou cínico ou hipócrita porque, além de todos os malefícios que a competição desenfreada pode trazer aos trabalhadores, vivemos num país absolutamente desigual, no qual acreditar puramente no mérito é elevar uma grande cortina de fumaça para obscurecer uma das piores distribuições de renda do mundo. De acordo com notícia publicada em *O Globo*, no dia 21/03/2017, edição digital, o Brasil é o 10º país mais desigual do mundo. A fonte é o Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU que utiliza o Índice de Gini para cálculo da desigualdade.

uma reflexão. Isso se dá seja por meio de uma biologização dos afetos e sentimentos humanos (reduzidos ao que se passa nas conexões sinápticas, ao nível dos neurotransmissores, como se isso prescindisse do universo simbólico e relacional humano), seja por meio de uma reificação da lógica da guerra econômica (com o uso de pensamentos prontos tomados de empréstimo e disseminados de forma cada vez mais veloz nas redes sociais). Ambas perspectivas – biologização dos afetos e redução das relações humanas à lógica fria e racional da guerra econômica – atendem aos requisitos técnicos da prática positivista, a qual orienta o cânone do discurso científico contemporâneo. Além disso, a biologização da vida afetiva favorece a ampliação dos tratamentos químicos para dores “normais” do existir, de forma articulada ao interesse da indústria farmacêutica e ao interesse financeiro em geral, ao suprimir o debate, excluir a questão da subjetividade e exigir que o trabalhador suporte os “desafios” mais insanos e nefandos à sua saúde como prova de resiliência e motivação no trabalho. Cuidar dos afetos humanos, no âmbito da dimensão simbólica, é mais caro, tanto em termos financeiros, como na exigência aos sujeitos de refletirem sobre a existência humana. Esse cenário indica que rumamos em direção a um esvaziamento da capacidade de pensar autonomamente.

Em realidade, adentramos uma **Sociedade Pós-Pensamento**, pois existe um direcionamento (estratégico?) para o estreitamento subjetivo, para uma redução da capacidade de os sujeitos refletirem sobre seus afetos, seus sentimentos e suas ações. O governo das mentalidades por meio das tecnologias do poder (*Gouvernementalité*), para evocar o termo de Foucault (2010 [1982-83]), transforma na contemporaneidade os sujeitos em objetos teleguiados por pensamentos prontos, os quais nos inundam por meio de todo tipo de mídia e de *display*. De posse de uma gama de pensamentos prontos, sem capacidade ou espaço para refletir, os indivíduos transformam-se em “papagaios” cheios de razão e de saber, repetindo frases prontas e curtas, nos seus *posts* na internet, como se fossem dogmas, sem minimamente pensar acerca de seu significado. E o pior, para talvez mudarem de posição, teleguiados novamente por novos pensamentos prontos, na polêmica seguinte.

A mudança no tipo de psicoterapia que as corporações, e mesmo os sistemas públicos de saúde apoiam na atualidade, com flagrante declínio das terapias que buscam uma dilatação subjetiva e ainda mais da Psicanálise, é um indicador pujante de uma mudança estrutural na forma de organizar as coletividades, as relações interpessoais e os vínculos sociais. Busca-se terapias cada vez mais breves, mais instrumentais e behavioristas, menos reflexivas, mais superficiais e

incapazes de trazer ao indivíduo uma reflexão mais dilatada e autônoma sobre o sentido de sua existência e os lutos necessários ao reconhecimento da condição humana. Estas novas terapias respondem muito bem aos anseios das corporações e do Mercado: técnicas rápidas para aumento do desempenho profissional, voltadas para o “lado positivo” da vida, negando que as “dores e delícias” do existir e do trabalhar são essenciais ao desenvolvimento humano. Ou seja, essas abordagens partem de um desmentido, ou pelo menos uma desconsideração, do real do trabalhar e, portanto, inviabilizam a sublimação e a criatividade, que só podem existir a partir de uma relação profunda com o trabalho, de um encontro com a resistência do real e com as dificuldades e frustrações do trabalhar, de forma que o sujeito se lance numa busca de sentido mais amplo para o trabalho e para a vida. Apenas por esta via um sujeito pode elevar seu trabalho à dignidade de *coisa*, para evocarmos o aforismo lacaniano sobre a sublimação, e trabalhar com zelo para produzir um objeto criativo que guarde uma relação com o objeto perdido de seu desejo. A relação do trabalho com a sublimação se dá pela participação do indivíduo na construção de um objeto cultural no qual o sujeito deixe sua marca singular, uma marca talhada a partir do seu agir expressivo, forjado a partir de suas possibilidades pulsionais e de seu esforço diante dos obstáculos do real de sua atividade laborativa.

Por outro lado, a exclusão cada vez mais notória da Psicanálise do centro do debate sobre o psiquismo, sendo esta um campo de conhecimento eminente, com uma produção científica significativa e vasta, indica assim uma recusa acerca do saber sobre o inconsciente e sobre o corpo pulsional, indica ainda a dificuldade de se aceitar que a vida não é tão pragmática e utilitarista como propõem os arautos e gurus do Mercado e das Escolas de Gestão. Estes últimos apontam a virtude das ferramentas de gestão de pessoas, partilhando da exclusão do campo subjetivo do mundo corporativo e almejando uma plena quantificação do trabalhar, o que, como vimos, é impossível. Um departamento de RH pragmático e ferramental emerge como sonho contemporâneo de muitos para a gestão de pessoas, como se gestores pudessem gerenciar sem conversar diretamente com seus subordinados sobre o trabalhar.

Consideramos, assim, que a organização do trabalho na contemporaneidade, especialmente após a virada das ciências da gestão a partir da década de 1980, é uma das bases de um novo *ethos* social baseado no individualismo, na biologização dos comportamentos e na guerra econômica. Por isso, a reflexão sobre o trabalho e sobre as tentativas de negar sua relevância para a subjetividade humana, é essencial. Este novo *ethos* deriva fundamentalmente de uma

fusão da ciência positivista com a técnica, que alavancou as tecnologias que sustentam as novas políticas do trabalho, e que reduziu a posse do saber-fazer pelo trabalhador, uniformizando processos e reduzindo a margem de manobra para um enlace singular com a atividade, o que abriria caminho para a sublimação. Soma-se a isso a soberania do saber econômico sobre os demais saberes sociais, não propriamente pela superioridade epistêmica desse saber, mas por sua aliança com os interesses do Mercado Financeiro. Vale sublinhar, acerca desse ponto específico, que as críticas ao *Homo Oeconomicus* são muito anteriores ao importante trabalho de Richard Taler.<sup>3</sup> Apesar disso, a soberania da noção de agente econômico racional maximizador da utilidade permanece no momento de se postular estratégias corporativas e mesmo estatais para o desenvolvimento das empresas e Estados.

Para entender melhor esta articulação da ciência econômica com o interesse financeiro, em detrimento do saber produzido sobre o trabalhar por outras ciências sociais e humanas, e em seguida, vislumbrarmos os impactos disso sobre a organização social, precisamos resgatar o diagnóstico sobre a sociedade atual que nos parece o mais preciso: a visão de Axel Honneth (2008) sobre a situação do trabalhador assalariado, alicerçada na obra de Castel (2015 [1995]) parecem-nos, por exemplo, ainda mais válida após as reformas trabalhistas levadas a cabo no mundo globalizado a partir dos anos 2010. Afirma o pensador alemão:

Nos últimos duzentos anos nunca estiveram tão escassos como hoje os esforços para defender um conceito emancipatório, humano de trabalho. O desenvolvimento real na organização do trabalho, na indústria e nos serviços parece ter puxado o tapete a todas as tentativas de melhorar a qualidade no trabalho: uma parte crescente da população luta tão somente para ter acesso a alguma chance de uma ocupação capaz de assegurar a subsistência; outra parte executa atividades em condições precariamente protegidas e altamente desregulamentadas; uma terceira parte experimenta atualmente a rápida desprofissionalização e terceirização de seus postos de trabalho, que anteriormente ainda tinham um status assegurado. Por isso dificilmente alguém irá contradizer o diagnóstico de Robert Castel, segundo o qual presentemente nos encontramos diante do final da curta fase de um status do trabalho assegurado pelo estado social. Aquilo que ocorre na organização real do trabalho, a tendência ao retorno de um trabalho desprotegido como terceirizado, em tempo parcial ou domiciliar, se reflete igualmente de modo travesso no deslocamento da atenção intelectual e no interesse sócio-teórico: desiludidos, aqueles que ainda há quarenta anos colocavam toda esperança na humanização ou na emancipação do trabalho, voltam suas costas para o mundo do trabalho para dedicarem-se a temas bem diferentes, distantes da produção (HONNETH, 2008, p. 46-47).

---

<sup>3</sup> Ganhador do Prêmio Nobel de Economia em 2017, Richard Taler é um autor que questiona a racionalidade dos agentes econômicos e sua capacidade de sempre tomarem decisões racionais maximizadoras da utilidade.

A fragilização dos laços trabalhistas do ponto de vista legal foi precedida pela virada gestonária, no âmbito da organização do trabalho, que se iniciou na década de 1980. Trata-se de um movimento histórico que se articula, em termos político-econômicos, ao denominado “Fim da História” (FUKUYAMA, 1989), com a soberania do Mercado e das Finanças em aliança com um Estado que se faz juridicamente neoliberal<sup>4</sup>. A virada gestonária é, portanto, no campo da organização do trabalho, um elemento central para o Fim da História e para a implantação do Neoliberalismo no campo político-social-econômico. Sublinhamos, seguindo Dardot e Laval (2007), que o Estado Neoliberal não é um Estado mínimo no sentido de um Estado que se retira de cena e deixa que o Mercado se regule naturalmente, mas sim um Estado que organiza as condições para a implementação do Neoliberalismo e de uma forma específica de funcionamento do Mercado, de modo que não há “naturalidade” nesse processo, muito pelo contrário, o Mercado é um *ser* histórico decorrente da ação de “mãos visíveis” e representa uma força reacionária em termos de desenvolvimento social, contribuindo para a ampliação da desigualdade social no mundo:

As políticas de liberalização e de desregulação lançadas desde os anos de 1970 podem ser melhor compreendidas como a aplicação de um programa visando não o restabelecimento de um estado natural da sociedade, mas o estabelecimento de uma forma de Mercado voluntariamente instituída e conscientemente comandada. O neoliberalismo não é apenas a busca por ‘menos Estado’, mas sim uma redefinição do Estado como protetor de um quadro regulamentador e legal que institui o Mercado e como administrador da lógica concorrencial pensada para funcionar neste Mercado (DARDOT; LAVAL, 2007, p. 114-115. Tradução livre).

Ainda sobre as relações entre modelos econômicos e a atuação do Estado na contemporaneidade, Collin (2000) sublinha que a discussão principal não é entre uma posição econômica neoliberal ou uma posição neokeynesiana, mas sim o fato de que o Mercado transformou o Estado num instrumento técnico a seu serviço. Então, seja um Estado Previdenciário, seja um Estado Mínimo, o ponto central é que a força econômica do Mercado sobre os agentes políticos está prevalecendo e direcionando as escolhas estratégicas das nações, instaurando um modelo político que reduz os seres humanos a coisas, esfacelando os princípios da democracia liberal moderna – liberdade, igualdade, fraternidade – e usando argumentos econômicos para instaurar um modelo social global e único. Nesse sentido, há uma semelhança com o raciocínio de Dardot e Laval (2007; 2009)

---

<sup>4</sup> Certamente, o ritmo de ajuste do papel do Estado varia de país para país e enfrenta diferentes dificuldades e/ou resistências em função de condições locais. O modelo, todavia, de um mundo no qual o Estado regulamenta o neoliberalismo tende a espalhar-se mais e mais.

quando estes afirmam que o Neoliberalismo extrapolou a dimensão econômica e passou a abarcar os demais campos sociais (Direito, Sociologia, Educação etc.), e especialmente o campo político, mas também o da organização do trabalho, reduzindo o Social em sentido amplo ao econômico:

Os neoliberais e os neokeynesianos têm em comum a crença nas soluções econômicas, e o fato de fazerem do campo político um meio do campo econômico. Todavia, nenhum dos problemas cruciais pode ser ajustado neste campo [...]. A questão não é saber se deve haver mais ou menos intervenção estatal na economia, mas sim de saber acerca da natureza e dos princípios do poder político. Quaisquer que sejam as políticas econômicas colocadas em marcha, o capital financeiro busca reduzir o Estado a um instrumento técnico a seu serviço. Realizando o ideal de Saint-Simon, o Estado Moderno não teria outra função a não ser a administração das coisas – o que implica que os seres humanos sejam considerados como coisas, os chamados ‘recursos humanos’. (COLLIN, 2000, p. 69. Tradução livre).

Apesar de não concordarmos totalmente com a argumentação de Collin (2000), pois entendemos que as posições keynesiana e neokeynesiana resgatam em algum grau a dimensão humana e a preocupação com o bem-estar das pessoas, concordamos sim com o argumento central dele de que o Estado foi capturado pela dimensão econômica e que funciona sob pressão intensa e constante dos agentes financeiros mais poderosos no Mercado. Nesse sentido, o Estado deixa de ser um agente político que cria as condições para que existam liberdade, igualdade e fraternidade e torna-se um agente a serviço de grupos financeiros específicos e, eventualmente, de castas privilegiadas no seio do próprio Estado. A organização do trabalho passa, neste cenário, a representar predominantemente os interesses financeiros, deixando de lado a questão do trabalho-em-si como caminho para o desenvolvimento e para a emancipação das pessoas. As novas formas de gestão, no seio das quais destacamos como deletérias ao trabalhar a avaliação individual quantitativa de desempenho, a terceirização e os novos arranjos de trabalho que geram sobrecarga e instabilidade na relação trabalhista, representam a influência peremptória das finanças sobre o mundo do trabalho. Perissé (2017) mostra de forma sucinta e clara os efeitos dessa virada gestonária sobre os trabalhadores, inclusive na sua faceta causadora de violência no trabalho, com a ampliação dos casos de assédio:

A gestão contemporânea é caracterizada por um processo contínuo de intensificação da produção que impõe um ritmo de trabalho penoso; por uma lógica de fazer mais com menos, suportada por redução de custos e enxugamento de pessoal; por processos motivacionais de linha behaviorista à base do estímulo-resposta, condicionando prêmios, bônus e ganhos monetários a empregados que se destacam e sobressaem sobre os colegas; por contratos de trabalho frágeis, com flexibilização de horários de

trabalho e de remuneração, fragmentados em modalidades precárias, entre as quais a terceirização. Todas essas características de gestão não acontecem sem prejuízos ao trabalhador. O excesso de trabalho leva à sobrecarga, os dispositivos de competição entre pares desestruturam os laços sociais e reduzem as solidariedades. O risco do desemprego aumenta o medo, favorece à servidão, estabelece a convivência com as injustiças e o consentimento com o sofrimento do outro. Não raro essa ambiência exacerba tensões e explode em violência. Esta, por sua vez, pode atentar contra a produção, o que não interessa à gestão (PERISSÉ, 2017, p. 76).

A organização do trabalho na contemporaneidade é predominantemente penosa para os trabalhadores, reduzindo-os a recursos e retirando-lhes o grau mínimo de autonomia e de sentido no trabalho, de modo que pudessem sublimar suas pulsões sexuais e agressivas, e assim engajarem-se de forma entusiasmada no trabalhar e por extensão na construção cultural. Apesar desse grave contexto, acreditamos que podemos fazer diferente. O trabalho pode ser um elemento organizador da vida, seja no plano social, seja no nível mais singular das identidades, oferecendo ao animal-humano, ao lado dos laços amorosos, a possibilidade mais importante de inserção social e de investimento libidinal. Precisamos resistir ao modelo de organização do trabalho que conduz ao trabalhar abstrato e sem sentido, realizado pelo trabalhador “apenas” em troca de um salário, de modo a poder se inserir socialmente pela via do consumo. O trabalho não pode ser reduzido a instrumento para obter os meios para consumir, sem sentido no nível da identidade dos sujeitos que trabalham e sem uma relação com o valor de uso do que é produzido.

Honrar a vida pelo trabalho, isto é, desenvolver uma relação com o trabalhar que implique o sujeito de uma forma singular, por meio da qual ele se sinta contribuindo para a construção de sua comunidade, de sua cidade, de seu país e do mundo, depende de um grau mínimo de emancipação e de liberdade na relação com os pares e com o objeto produzido. De outro modo, o que mais teremos serão pessoas deprimidas, ou no nosso entender, trabalhadores desanimados, no sentido mais pleno de estar sem alma, sem desejo, sem entusiasmo no trabalhar. Se a alma não está presente no que se faz, nenhum trabalho vale à pena. Por isso, como afirma Christophe Dejours: é preciso reencantar o trabalho.

Nenhum trabalho é unicamente execução mecânica da tarefa prescrita, pois sempre haverá alguma margem – e até necessidade para o alcance dos resultados – para que o sujeito encontre formas de imprimir sua marca singular naquilo que faz, de forma a que sua diferença integre o todo. Falar mais sobre o trabalhar, de forma franca e sem medo, é essencial para uma transformação da organização do trabalho, impactando os diferentes segmentos econômicos, como também no

nível mais amplo a estrutura da *polis*. A retomada de um debate sério sobre o trabalho, com efeitos sobre sua organização, transformando-a, surge como um caminho possível e privilegiado para o resgate da democracia na cidade contemporânea.

Diante do cenário atual, mais do que nunca é fundamental nos perguntarmos para quem e pelo que trabalhamos? Poder refletir sobre o trabalho, discutindo com os pares, em ambientes de confiança, nos quais seja possível arriscar-se a falar sobre o Real do trabalhar e a escutar a vivência dos pares, com condições de influenciar a organização do trabalho e os interesses da firma, é uma via para se resgatar a cidadania e a democracia tão empobrecidas em nossa *polis* contemporânea, cuja *política* sucumbiu ao imperativo financeiro. É este o ponto essencial que precisa ser revertido: a dimensão política da vida comunitária não pode ser refém da dimensão econômica! O trabalho, por sua vez, não pode ser reduzido a mero meio para o consumo individual! Se a Psicanálise nos apontou a centralidade da sexualidade e a força do inconsciente em nossas vidas, a Psicodinâmica do Trabalho nos indica como o trabalhar implica e impacta nosso corpo erótico, individual, e nosso corpo político, coletivo. Silenciarmos sobre os impactos das atuais formas de organização do trabalho sobre os trabalhadores e sobre a forma atual de funcionamento das democracias ocidentais significa alimentar a pulsão de morte e os retornos cada vez mais violentos do recalcado nas sociedades contemporâneas, inclusive e muito nos ambientes de trabalho.



---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1969].

AGAMBEN, G. **The Man Without Content**. [S.l.: s.n.], 1994.

ALEMANNI, S. P.; CABEDOCHÉ, B. Suicide as the Ultimate Response to the Effects of Globalisation? France Télécom, Psychosocial Risk, and Communicational Implementation of the Global Workplace. **Intercultural Communication Studies XX**, 2, 2011.

ANDERSON, J. The Third Generation' of the Frankfurt School. **Intellectual History Newsletter**, 22, 2000.

ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho?** Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil III**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 [1958].

ARON, L. Psychoanalysis in the Workplace: An Introduction. **Psychoanalytic Dialogues**, v. 22, n. 5, p. 511-516, 2012.

ASSIS, M. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Record, 2005 [1881].

ASSOUN, P. L. **Freud e as Ciências Sociais**. Psicanálise e Teoria da Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2012 [2008].

BACHELARD, G. **O Novo Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011 [1977].

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [2000].

BENDASSOLLI, P.F. O Mal-Estar na Sociedade de Gestão e a Tentativa de Gestão do Mal-Estar. In: GAULEJAC, V. **Gestão como Doença Social**: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social. Aparecida: Ideias & Letras, 2007 [2005].

BIRMAN, J. **Psicanálise, Ciência e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. Fantasiando sobre a Sublime Ação. In: BARTUCCI, G. **Psicanálise, Arte e Estéticas de Subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

\_\_\_\_\_. **As Pulsões e seus Destinos**: do Corporal ao Psíquico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAMUS, A. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_. **A Queda**. Rio de Janeiro: Record, 1996 [1956].

CASTEL, R. **As Metamorfoses da Questão Social**: uma Crônica do Salário. Petrópolis: Vozes, 2015.

CHAGAS, E. F. A Determinação Dupla do Trabalho em Marx: Trabalho Concreto e Trabalho Abstrato. São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/08/A-determina%C3%A7%C3%A3o-dupla...-Ed.-Chagas.pdf>>. Acesso em: 5 nov. 2018.

CHEMAMA, R. **La Psychanalyse comme Éthique**. Toulouse: Éditions Érès, 2012.

CODO, W.; SAMPAIO, J.; HITOMI, A. **Indivíduo, Trabalho e Sofrimento**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

COLLIN, D. Néolibéralisme ou Keynésianisme Rénové: la Fausse Alternative. **L'Homme et la Société**, n. 135, p. 45-70, janvier-mars 2000.

COSTA, J. F. **Ordem Médica e Norma Familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. A Psicanálise e o Sujeito Cerebral. In: COSTA, J. F. **O Risco de cada um**: e outros Ensaio de Psicanálise e Cultura. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

CURY, C.R.J. O Princípio da Gestão Democrática na Educação. **Salto para o Futuro**, TV Escola. Disponível em: <[www.tvebrasil.com.br/salto](http://www.tvebrasil.com.br/salto)>. Acesso em: 18 out. 2018.

DARDOT, P.; LAVAL, C. La Nature du Néolibéralisme: un Enjeu Théorique et Politique pour la Gauche. **Mouvements**, v. 2, n. 50, p. 108-117, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Nova Razão do Mundo**: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016 [2009].

DE GEUS, A. **The Living Company**. Londres: NB Publishing, 1997.

DÉBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997 [1967].

DEJOURS, C. **A Loucura do Trabalho**. São Paulo: Cortez/Oboré, 1992 [1980].

\_\_\_\_\_. **Le Corps, D'abord**. Paris: Payot & Rivages, 2001.

\_\_\_\_\_. Subjetividade, Trabalho e Ação. **Revista Produção**, v. 14, n. 3, p. 27-34, set./dez. 2004.

\_\_\_\_\_. **O Fator Humano**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005 [1995].

\_\_\_\_\_. **A Banalização da Injustiça Social**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007 [1998].

\_\_\_\_\_. Avaliação do Trabalho Submetida à Prova do Real: Crítica aos Fundamentos da Avaliação. **Cadernos de TTO**, n. 2. São Paulo: Blucher, 2008 [2003].

\_\_\_\_\_. Nouvelles Formes de Servitude et Suicide. In: DEJOURS, C. (Sous la Direction). **Observations Cliniques en Psychopathologie du Travail**. Paris: PUF, 2010.

\_\_\_\_\_. O *Addendum* de 1993: Da Psicopatologia à Psicodinâmica do Trabalho. In: LANCMAN, S.; SZNELWAR, L. **Christophe Dejours: Da Psicopatologia à Psicodinâmica do Trabalho**. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011 [1993].

\_\_\_\_\_. **La Panne**: Repenser le Travail et Changer la Vie. Montrouge: Bayard Éditions, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Trabalho vivo**: sexualidade e trabalho. Tomo I. Brasília: Paralelo 15, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Trabalho vivo**: trabalho e emancipação. Tomo II. Brasília: Paralelo 15, 2012c.

\_\_\_\_\_. **Le Choix**: Souffrir au Travail n'est pas une Fatalité. Montrouge: Bayard Éditions, 2015.

\_\_\_\_\_. **Um suicídio no trabalho é uma mensagem brutal**. Entrevista concedida à Revista Público. Disponível em: <<https://www.publico.pt/sociedade/noticia/um-suicidio-no-trabalho-e-uma-mensagem-brutal-1420732>>. Acesso em: 16 fev. 2016a.

\_\_\_\_\_. **Troisième Topique et Analyse de la Destructivité**. Trabalho apresentado no Colóquio Bebe-Adolescentes: Destrutividade e Exaltação, Paris, 2016b.

DEJOURS, C. et al. **Psicodinâmica do Trabalho**. São Paulo: Atlas, 2011[1993].

\_\_\_\_\_.; GERNET, I. **Psychopathologie du Travail**. Issy-les-Moulineaux: Elsevier Masson, 2012.

DERRIDA, J. Le Facteur de la Vérite. In: DERRIDA, J. **The Post Card**: From Socrates to Freud and Beyond. Chicago: University of Chicado Press, 1987 [1975].

\_\_\_\_\_. **O Animal que Logo Sou** (A Seguir). São Paulo: Editora UNESP, 2002 [1999].

\_\_\_\_\_. Following Theory: Jacques Derrida. In: PAYNE, M.; SCHAD, J. **Life after Theory**. Londres: Continuum, 2003.

DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. **Métis**: as astúcias da inteligência. São Paulo: Odysseus Editora, 2008 [1974].

DRUCKER, P. **A Sociedade Pós-Capitalista**. São Paulo: Pioneira, 1993.

DUMONT, L. **O Individualismo**: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1983].

EHRENBERG, A. **La Fatiga de Ser Uno Mismo**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000 [1998].

ENRIQUEZ, E. **Da Horda ao Estado**: Psicanálise do Vínculo Social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1983].

\_\_\_\_\_. O Trabalho, Essência do Homem? O Que É o Trabalho. **Cad. Psicol. Soc. Trab.**, São Paulo, v. 17, n. esp. 1, p. 163-176, 2014.

FERREIRA, C. S. F. et al. Universidade Corporativa e a Competência Profissional em uma Estatal Brasileira do Setor de Gás e Energia. In: SEMEAD, 17., out. 2014.

FERREIRA, J. B. **Perdi um Jeito de Sorrir Que Eu Tinha**: Violência, Assédio Moral e Servidão Voluntária no Trabalho. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987 [1975].

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996 [1970].

\_\_\_\_\_. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 [1982-1983].

FREITAS, M. E. **Cultura Organizacional**: Evolução e Crítica. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

FREUD, S. **As Neuropsicoses de Defesa**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1994 [1894].

\_\_\_\_\_. **Obsessões e Fobias: Seu Mecanismo Psíquico e Sua Etiologia**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1994 (1895 [1894]).

\_\_\_\_\_. **Projeto para uma Psicologia Científica**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990(1950 [1895]).

\_\_\_\_\_. **Escritores Criativos e Devaneio**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976 (1908 [1907]).

\_\_\_\_\_. **Caráter e Erotismo Anal**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976 (1908a).

\_\_\_\_\_. **Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976 (1908b).

\_\_\_\_\_. **Leonardo da Vinci e uma Lembrança da Sua Infância**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970 [1910a].

\_\_\_\_\_. **A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970 [1910b].

\_\_\_\_\_. **Totem e Tabu**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1913a].

\_\_\_\_\_. **O Interesse Científico da Psicanálise**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1913b].

\_\_\_\_\_. **Sobre o Narcisismo: uma Introdução.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1914].

\_\_\_\_\_. **A Pulsão e Suas Vicissitudes.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1915].

\_\_\_\_\_. **Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1917].

\_\_\_\_\_. **Além do Princípio do Prazer.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1920].

\_\_\_\_\_. **Psicologia de Grupo e Análise do Eu.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1921].

\_\_\_\_\_. **O Eu e o Isso.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1923].

\_\_\_\_\_. **O Problema Econômico do Masoquismo.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1924].

\_\_\_\_\_. **Fetichismo.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1927].

\_\_\_\_\_. **O Mal-Estar na Cultura.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1930].

\_\_\_\_\_. **Moisés e o Monoteísmo: três Ensaios.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975 [1939 [1934-38]].

\_\_\_\_\_. **Construções em Análise.** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975 [1937].

FREUD, S.; BREUER, J. **Estudos sobre a Histeria**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1987 [1893-95].

FUKS, B. B. **O Homem Moisés e a Religião Monoteísta**. Três Ensaio: o Desvelar de um Assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FUKUYAMA, F. The End of History. **The National Interest**, Summer, 1989.

GARCIA, T. **La Vie Intense: une Obsession Moderne**. Paris: Autrement, 2016.

GAULEJAC, V. **Gestão como Doença Social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007 [2005].

GERNET, I.; DEJOURS, C. Évaluation du Travail et Reconnaissance. **Nouvelle Revue de Psychosociologie**, v. 2, n. 8, p. 27-36, 2009.

GHIZONI, L. D. et al. Clínica Psicodinâmica do Trabalho: a prática em diversos contextos de trabalho. **Desafios: Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins**, v. 1, n. 1, p. 74-92, jul/dez. 2014.

GOFFMAN, E. **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1961].

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como ‘Ideologia’**. São Paulo: Editora UNESP, 2014 [1968].

HARLOW, H. The Nature of Love. **American Psychologist**, n. 13, p. 573-685, 1965.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992 [1989].

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2000 [1807].

HEIDEGGER, M. Poeticamente o Homem Habita. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2006 [1954].

HOBSBAWM, E. **The Age of Extremes: a History of the World, 1914-1991**. Nova Iorque: Vintage Books, 1995.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento**: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003 [1992].

\_\_\_\_\_. Trabalho e Reconhecimento: Tentativa de uma Redefinição. **Civitas**, v. 8, n. 1, p. 46-67, jan./abr. 2008.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1962].

KOLTAI, C. **Totem e Tabu**: um Mito Freudiano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KOYRÉ, A. **Del Mundo Cerrado al Universo Infinito**. Madri: Siglo XXI de España, 1999 [1957].

\_\_\_\_\_. **Estudios Galileanos**. Madri: Siglo XXI de España, 1990 [1966].

LACAN, J. **O Seminário, Livro 7**: A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1959-60].

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 17**: O Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992 [1969-70].

\_\_\_\_\_. Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein. In: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 [1966].

\_\_\_\_\_. O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1966].

\_\_\_\_\_. O Seminário sobre 'A Carta Roubada'. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1966].

\_\_\_\_\_. A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1966].

\_\_\_\_\_. A Ciência e a Verdade. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1966].

LAPLANCHE, J. **Vie et Mort en Psychanalyse**. Paris: Flammarion, 2001 [1970].

\_\_\_\_\_; PONTALIS, J. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1967].

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [1958].

LIPOVETSKY, G. **A Sociedade Pós-Moralista: o Crepúsculo do Dever e a Ética Indolor**. Barueri, SP: Manole, 2005 [1992].

LODI, J. B. **História da Administração**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

LOFFREDO, A. M. **Figuras da Sublimação na Metapsicologia Freudiana**. São Paulo: Escuta: Fapesp, 2014.

MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional: Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial Avançada**. São Paulo: EDIPRO, 2015 [1964].

\_\_\_\_\_. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968 [1966].

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014 [1873].

NICOLACI-DA-COSTA, A. M. O Campo da Pesquisa Qualitativa e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDS). **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 20, n. 1, p. 65-73, 2007.

NIETZSCHE, F. **Sobre a Verdade e a Mentira**. São Paulo: Hedra, 2008 [1873].

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1892].

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003 [1992].

NOGUEIRA, L. C. B.; MUNIZ, H. P. (Des)envolvimento profissional e atividade: pistas para pensar a formação e o desenvolvimento de competências no serviço público federal. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 18, n. 2, p. 191-203, 2015.

OWENS, C. Danger! Neurotics at Work. In: CEDERSTRÖM, C.; HOEDE-MAEKERS, C. **Lacan and Organization**. Londres: Mayflybooks, 2010. Edição eletrônica.

PACHECO FILHO, R. A. O Frenesi Teórico sobre o Sujeito do Capitalismo Tardio. In: RUDGE, A.M.; BESSET, V. (Org.). **Psicanálise e Outros Saberes**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud/FAPERJ, 2012.

PÉRILEUX, T.; MENDES, A. M. O Enigma dos sintomas: proposição para uma escuta psicanalítica e política do sofrimento no trabalho. **Revista Trivium Est. Interd.**, ano VII, ed. 1, p. 61-73, 2015.

PERISSÉ, N. A Atuação das Ouvidorias no Tratamento de Denúncias de Assédio Moral: a Experiência da Petrobras. In: SOBOLL, L. (Org.). **Intervenções em Assédio Moral e Organizacional**. São Paulo: LTr, 2017.

PEYON, E. **Poesia, Psicanálise e a Construção do Conhecimento: Reverberações**. São Paulo: Ed. Escuta, 2011.

PEYON, E.; RUDGE, A. A Poética dos Neurônios em Freud. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VII, n. 2, p. 501-526, set. 2007.

PICKETTY, T. **O Capital no Século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014 [2013].

PUTNAM, R. D. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. **Journal of Democracy**, p. 65-78, jan. 1995. Disponível em: <<http://archive.realtor.org/sites/default/files/BowlingAlone.pdf>>. Acesso em 23 fev. 2016.

RORTY, R. Ciência Enquanto Solidariedade. In: RORTY, R. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RUDGE, A. M. **Pulsão e linguagem: Esboço de Uma Concepção Psicanalítica do Ato**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998..

RUIZ, V. S.; ARAÚJO, A. L. Saúde e Segurança e a Subjetividade no Trabalho: os riscos psicossociais. **Revista Brasileira de Saúde Ocupacional**, v. 37, n. 125, p. 170-180, jun. 2012.

SANDEL, M. **Justice: What's the Right Thing to Do?** Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

SANTOS, B. S. **Um Discurso sobre as Ciências.** São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia De Saberes. In: SANTOS, B. S. & MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SARAIVA, L. A. S.; MENDES, A. M. Consultores de Mercado, sua Lógica Perversa de Gestão e Normopatia. **Revista Polis e Psique**, v. 4, n. 1, p. 128-145, 2014.

SAROLDI, N. **O Mal-Estar na Civilização:** as Obrigações do Desejo na Contemporaneidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SENNETT, R. **A Corrosão do Caráter.** Rio de Janeiro: Record, 2012 [1998].

\_\_\_\_\_. **Juntos:** os Rituais, os Prazeres e a Política da Cooperação. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SZNELWAR, L.I.; UCHIDA, S. & LANCMAN, S. Prefácio à Edição Brasileira. In: **Trabalho vivo:** sexualidade e trabalho. Tomo I. Brasília: Paralelo 15, 2012b.

TAYLOR, F. W. **Princípios da Administração Científica.** São Paulo: Atlas, 1990 [1911].

THIRY-CHERQUES, H. R. Max Weber: o Processo de Racionalização e o Desencantamento do Trabalho nas Organizações Contemporâneas. **Revista de Administração Pública**, v. 43, n. 4, p. 897-918, jul./ago. 2009.

VIDAL, F. O Sujeito Cerebral: um Esboço Histórico e Conceitual. **Polis e Psique**, v. 1, n. 1, 2011 [2005].

WEBER, M. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.** Nova Iorque: Dover, 2003 [1958].

WINNICOTT, D. **Da Pediatria à Psicanálise:** Obras Escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WISNER, A. Ergonomie et Psychopathologie du Travail. **Travailler**, v. 2, n. 34, p. 31-43, 2015. Publié initialement dans la revue *Prévenir*, 20, p. 65-74, 1990.

ZIZEK, S. Why Lacan Is Not a Heideggerian. In: ZIZEK, S. **The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology**. Nova Iorque: Verso, 1999.

\_\_\_\_\_. **Welcome to the Desert of the Real!** Nova Iorque: Verso, 2002.

\_\_\_\_\_. **Primeiro como Tragédia, depois como Farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011.

