

MARIA CAROLINE CARDOSO GOMES

**NEOLIBERALISMO E LAÇO SOCIAL: UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O
FENÔMENO DA VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

São João del-Rei

PPGPSI-UFSJ

2023

MARIA CAROLINE CARDOSO GOMES

**NEOLIBERALISMO E LAÇO SOCIAL: UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O
FENÔMENO DA VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

Defesa apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos e Filosóficos da Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Roberto Pires Calazans Matos

São João del-Rei

PPGPSI-UFSJ

2023

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G633n Gomes, Maria Caroline Cardoso.
Neoliberalismo e laço social : Um estudo
psicanalítico sobre o fenômeno da violência na
sociedade contemporânea / Maria Caroline Cardoso
Gomes ; orientador Roberto Pires Calazans Matos. --
São João del-Rei, 2023.
92 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Psicologia) -- Universidade Federal de São João del
Rei, 2023.

1. Psicanálise. 2. Neoliberalismo. 3. Discurso
capitalista. 4. Violência. I. Pires Calazans Matos,
Roberto, orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO Nº 61 / 2023 - PPGPSI (13.24)

Nº do Protocolo: 23122.038589/2023-32

São João del-Rei-MG, 02 de outubro de 2023.

A Dissertação **NEOLIBERALISMO E LAÇO SOCIAL: UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

elaborada por **Maria Caroline Cardoso Gomes**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRA EM PSICOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fábio Santos Bispo (UFES)
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

(Assinado digitalmente em 03/10/2023 13:33)
MAGALI MILENE SILVA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DPSIC (12.25)
Matrícula: 1424013

(Assinado digitalmente em 02/10/2023 09:03)
ROBERTO PIRES CALAZANS MATOS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DPSIC (12.25)
Matrícula: 1352922

Visualize o documento original em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **61**, ano: **2023**, tipo: **ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**, data de
emissão: **02/10/2023** e o código de verificação: **137e34f277**

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e professor Roberto Calazans, pela orientação integral, pela aposta em minha pesquisa, pela escuta aguçada e pela gentileza e pelo cuidado nas preciosas direções apontadas ao longo desta importante caminhada.

À professora e amiga Dra. Magali Milene, que pôde ouvir aquilo, que se transmite na forma como se fazem as perguntas e por ter contribuído tanto com seus apontamentos durante as bancas e fora delas.

Ao professor Dr. Fábio Bispo, pelo aceite e disponibilidade em participar da minha banca, pela gentileza e pelos generosos apontamentos, que me atravessaram tanto e a partir dos quais foi possível ventilar as questões em torno deste trabalho.

Às minhas amigas de lonjuras: Michele Figueiredo, que partilhou comigo os primeiros passos em direção à psicanálise, com quem pude e posso partilhar inúmeras angústias, também agradeço por todas as feijoadas, que acalentaram os meus dias; e Maria Cecília, por, também, partilhar o desejo pela psicanálise, os estudos e os mais variados tópicos de conversas fiadas, além de sempre me colocar em movimento com suas interessantes perguntas.

Aos meus amigos, Helena Caversan e Rodolfo Rodrigues. À Helena, com quem as trocas foram essenciais para desanuviar as ideias e pelas várias trocas com efeitos catárticos, e ao Rodolfo Rodrigues, pela enorme parceria cotidiana e pelas inúmeras partilhas, que, hoje, se tornam motivos de celebração.

Aos meus amigos de São João del-Rei, Thales e Karen, que me acolheram tão prontamente, fazendo-me sentir em casa. Aos meus amigos do forró, obrigada por me ensinarem a girar – na dança e na vida – com mais leveza. Obrigada, por me ensinarem que é preciso coragem para aprender algo novo e que, a cada erro, existe a possibilidade de criar algo novo. Vocês, de alguma forma, me fizeram sentir em casa e como pode uma pessoa quando sabe que é amada.

Aos integrantes do grupo de pesquisa “Acheronta Movebo”, por todas as trocas, que foram essenciais ao desenvolvimento desta pesquisa; em especial à Renata, pela amizade, plantinhas, lanchinhos e, também, conversas fiadas.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Psicologia [PPGPSI], em especial os da linha 1, que tão gentilmente partilharam uma parcela de seu saber e possibilitaram o amadurecimento das ideias, contribuindo, imensamente, para meu crescimento enquanto pessoa e profissional.

Ao Laço Analítico, por se fazer um espaço seguro para que as questões possam amadurecer. E a todos os seus membros, que, de alguma forma, participaram e celebraram esta conquista.

Aos meus pais, por toda a compreensão. À minha mãe, que me ensinou a sonhar e que, à sua maneira, sempre me incentivou o voo, que me apoia imensamente nos estudos e na vida. Ao meu pai, que me ensinou sobre a coragem de se aventurar e a importância de botar a mão na massa quando se trata de construir aquilo com o que se sonha. Ao meu irmão, por ensinar, desde muito cedo, sobre a importância das lutas partilhadas e por sempre estar disponível para lutá-las ao meu lado. Foram vocês que sempre torceram por mim e, agora, brindam.

À minha analista, que me cedeu os ouvidos às mais variadas formas de angústia, inclusive aquelas em torno das quais se originou esta pesquisa, e pelas pontuações, as quais ensinaram que nos caminhos difíceis, também, é possível encontrar graça.

À Universidade Federal de São João del-Rei, por ter me dado esta oportunidade e me acolhido em sua casa, que, agora, também, chamo de minha.

À Fapemig, por ter financiado esta pesquisa.

*Dizem que o amor faz grandes obras.
O ódio também poderá fazê-las; mas, para isso, como no caso do amor, é preciso conter-se.*
(Lima Barreto – Diário Íntimo)

*por fim à realidade,
prima, e tão violenta
que ao tentar apreendê-la
toda imagem rebenta.*
(João Cabral de Melo Neto – Uma faca só lâmina)

Resumo

A violência, fenômeno característico da cultura, assume novas formas de se apresentar sob o modelo discursivo neoliberal. Essas formas aparecem, no Brasil, sob dois principais eixos. Primeiro, uma violência silenciosa, que, pela instrumentalização do supereu, captura os indivíduos na lógica mercadológica do empreendedor de si mesmo. Segundo, uma violência, que aparece como efeito desta, referente à violência objetiva, que autoriza os indivíduos a cometer passagem ao ato contra si e contra outros. Utilizamos o que Canguilhem (1963) denomina como trabalho de conceito, partindo do campo político para compreender seus efeitos no campo subjetivo e visando à articulação entre o sujeito e o campo sociopolítico pelo viés da psicanálise. Ao longo deste trabalho, apresentou-se como horizonte possível pensarmos a violência em um terceiro eixo, que estaria relacionado à violência do que chamamos ato instituinte, que, a partir da repetição, emerge sob a forma de um ato, que convoca a ruptura, a instauração de tiquê, para a construção de uma nova possibilidade diferente das colocadas *a priori* pelo laço social capitalista.

Palavras-chave: Psicanálise; Neoliberalismo; Discurso capitalista, Violência.

Abstract

Violence, a phenomenon characteristic of culture, takes on new forms of presentation under the neoliberal discursive model. These forms appear in Brazil under two main axes. Firstly, a silent violence that, through the instrumentalization of the “superego”, captures individuals within the market-driven logic of self-entrepreneurship. Secondly, a violence that emerges as a result of this, referring to objective violence, which authorizes individuals to act impulsively against themselves and others. We employ what Canguilhem (1963) terms as “conceptual work”, starting from the political field to understand its effects on the subjective field, aiming at the articulation between the subject and the sociopolitical field through the lens of psychoanalysis. Throughout this work, we have presented as a possible horizon to consider violence in a third axis, which is related to the violence of what we call the “instituting act”. This act, through repetition, emerges as an act that calls for rupture and the establishment of something new, creating different possibilities from those initially imposed by the capitalist social bond.

Keyword: Psychoanalysis; Neoliberalism; Capitalist discourse; Violence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 Violência e cultura	16
1.1 Bases materiais da violência capitalista: neoliberalismo econômico	18
1.2 Captura da subjetividade como forma de violência: neoliberalismo psíquico	22
2 Captura superegoica	28
2.1 O supereu de Freud a Lacan	28
2.1.2 Eu Ideal e a possibilidade do Ideal do Eu	38
2.3 Imperativo de gozo e instrumentalização do Supereu pelo discurso capitalista.	42
3 Sujeito e laço social	45
3.1 Laço social capitalista e os efeitos para o sujeito	45
3.2 O discurso do capitalista hoje	51
4 Violência de emancipação	59
4.1 Automaton e Tiquê: a repetição como possibilidade de criação	59
4.2 Alienação e Separação: operações constitutivas do sujeito	65
4.3 Ato instituinte e violência de emancipação	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

A violência é um fenômeno característico da própria cultura, que pode ser compreendido de diversas formas. Freud (1912-1913/2012), em “Totem e Tabu”, conta-nos que a civilização se funda a partir de um ato violento mesmo que este só venha a ser qualificado como tal a partir da fundação daquela. A fundação totêmica teria por função a regulação da sexualidade e da agressividade, que, segundo Freud, são inerentes ao homem. A civilização opera, então, como mediadora entre a agressividade intrínseca aos homens e o seu ideal de vida coletiva. Em conformidade, os fenômenos caracterizados como violência se alteram de acordo com os modos de organização cultural e a época. Assim, a pergunta central sobre a qual se debruça esta pesquisa diz respeito às formas de lidar com a tensão social provocada pela violência e às propostas de mediação cultural oferecidas pelas coordenadas do laço social, isto é, daquilo que Lacan chama de discursos.

Atualmente, esse tema adquire especial relevo. Devido à forma como a sociedade se organiza pelas vias do neoliberalismo, provoca nos laços sociais uma submissão à dinâmica capitalista, que submete os sujeitos a uma lógica do autoempreendimento, de competição, de precarização social e de individualização. Como afirmam Dardot e Laval (2016), “a racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita, ordenando os meios de governá-lo, conduzindo-o à competição e maximização de resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos” (p. 328).

Dessa forma, o neoliberalismo, insidiosamente, busca reduzir o homem ao estado de produto, que, de consumo ilimitado, é consumido em atos. Para compreender esse fenômeno, utilizaremos a psicanálise na medida em que ela nos oferece ferramentas para pensar a violência ligada ao neoliberalismo e os seus efeitos para o laço social. Entre tais efeitos, inclui-se, também, a produção do que Zizek (2014) nomeia de violências cotidianas, sendo um certo tipo de violência, que se manifesta objetivamente, por exemplo, sob a forma da violência de gênero ou do racismo religioso.

Discutiremos o fenômeno da violência tal como se apresenta em uma sociedade dominada pelo discurso capitalista em seu modelo neoliberal; isto é, como a violência – inerente à cultura – se atualiza nos moldes neoliberais. Aqui, tomamos tal atualização por uma alteração e suspensão das formas de mediações, que é promovida pelo discurso capitalista. Levamos em conta a definição do conceito de violência a ser aqui trabalhado, buscamos, a partir do arcabouço teórico oferecido pela psicanálise, embasado nos conceitos lacanianos, pensar as formas de violência engendrada pelo modelo de laço social neoliberal e as

possibilidades do sujeito frente a ela. Na tentativa de responder, com a teoria dos discursos – comumente utilizada para pensar a especificidade de um determinado fenômeno social e seus efeitos subjetivos –, ao questionamento: quais as especificidades da violência para o sujeito e para a subjetividade no laço social? Além disso, tentaremos localizar os destinos possíveis para essa violência na sociedade neoliberal. Para tanto, a teoria psicanalítica oferece-nos ferramentas conceituais para pensar o contemporâneo.

Os debates sobre esse tema são amplos e perpassam pelas mais diversas áreas das ciências humanas. Por isso, é importante, a princípio, delimitarmos: o que chamamos de violência aqui? Esse conceito é vasto e pode ser considerado de diversas formas. Para esta pesquisa, optamos por trabalhar em três eixos principais. Abordamos dois eixos iniciais, para mostrar como a violência se apresenta nos dias atuais, nos primeiros capítulos, visando a um enfoque especial desse fenômeno na situação brasileira. No terceiro eixo, trabalhado no capítulo final desta dissertação, abordamos uma possibilidade de resposta, que não perpetua com o engendramento das primeiras formas de violências, pois concerniria à violência da ruptura, a qual nomeamos de violência instituinte.

O primeiro nível toma como base as violências materiais do modelo capitalista. Está associado ao que Žižek (2014) chama “violência sistêmica”; isto é, as violências invisíveis necessárias para um certo sistema operar. Ainda nesse nível, podemos pensar em um subnível, ou seja, uma forma de operar derivada da violência sistêmica, que, por sua vez, relaciona-se à violência objetiva, aquela observável cotidianamente, que poderia, inclusive, surgir como efeito da incidência da violência do primeiro tipo. Podemos, também, pensar no conceito de “necropolítica” postulado por Mbembe em seu ensaio homônimo de 2018.

Para que pudéssemos elucidar as bases materiais da violência no modelo de laço social capitalista, foi preciso retomarmos o processo histórico de implementação do liberalismo econômico. Isso por que a violência sistêmica desse modelo social promove uma mutação psíquica a partir da qual os sujeitos forçados a normalizar a situação de crise são levados a gozar do sacrifício de si. Acerca do neoliberalismo, passamos pelos principais ideais desse modelo econômico, buscando compreender, brevemente, o que propunham seus fundadores, Friedman e Hayek. É importante pensarmos suas diretrizes de fundação, pois o neoliberalismo é um dos modelos econômicos, que visa a um para além da economia e a conduzir os indivíduos; ou seja, à produção de um novo sujeito, aspecto, que nos leva ao segundo nível de violência.

Nesse nível da violência, que consideramos aqui como a da captura subjetiva, isto é, a violência insidiosa, que se apresenta como tentadora aos sujeitos e constrói uma nova forma

subjetiva, que não tem como horizonte o bem-estar coletivo e social, mas a individualidade e livre concorrência. Chamamo-la de neoliberalismo psíquico. Essa forma específica de violência precariza o laço social e impossibilita aos sujeitos um espaço para a insatisfação, ou seja, um espaço para o questionamento das estruturas, que perpetuam tais violências. Ela limita os horizontes e faz com que os sujeitos acreditem que este modelo de funcionamento, baseado na individualidade, competição e autoempendedorismo, é o único possível.

Entretanto, para a implementação dessa forma de violência, utiliza-se do que Naomi Klein (2018) chama “A doutrina do choque”. É uma forma de violência maior, algum tipo de trauma ou crise, que exige a suspensão temporária das práticas democráticas. Nesse sentido, a crise seria condição necessária para facilitar o ajuste e a modulação desses novos sujeitos. E pela generalização da forma-empresa, o modelo de laço social neoliberal visa não só a uma produção ilimitada, mas a uma racionalização empresarial do desejo. Assim, nosso objetivo inicial foi discutir a violência a partir desses dois eixos propostos – a violência sistêmica, objetiva, da necropolítica, que é a base material para a violência da captura subjetiva, – bem como suas especificidades para o laço social.

Segundo Rosa, Estêvão e Braga (2017), a articulação entre o sujeito e o campo sociopolítico ocorre desde os primórdios da psicanálise, tendo esta se tornado um instrumento valioso para a compreensão de fenômenos sociais e culturais. A psicanálise em extensão foi definida por Lacan e passou a ser considerada como um dos campos da psicanálise, propondo articular diversas formas de sujeito e sociedade. Aqui, tal articulação é proposta através de um dos referenciais dispostos pela psicanálise, a saber: a análise de um fenômeno a partir da teoria dos discursos de Jacques Lacan, uma vez que estes “produzem uma certa forma de laço social, articulando-os à especificidade do fenômeno, suas determinações e seus efeitos subjetivos e intersubjetivos” (Rosa, 2004, p. 5).

Nesta pesquisa, realizamos o que Canguilhem (1963) define como trabalho de conceito, que é aquele que varia em extensão e compreensão, sendo generalizado na importação de traços e exportando para fora de sua região de origem, tomando um conceito como modelo ou fornecendo-lhe um, dando-lhe, também, função de uma forma, o que só é viável a partir de uma epistemologia, que entenda o fenômeno sempre ligado a uma articulação conceitual. Essa é a razão pela qual o primeiro capítulo desta dissertação se debruça sobre uma leitura política e sociológica da violência. Dado que é na medida em que algo de fora do campo surge, torna-se possível questionar a psicanálise a partir de seus paradigmas externos, fazendo-a avançar internamente.

Destacamos a especificidade do fenômeno da violência, suas determinações em uma sociedade neoliberal e seus efeitos subjetivos e intersubjetivos, uma vez que, para Lacan, os laços sociais inauguram a entrada do homem na cultura e “materializam-se nos modos de relação em um dado tempo e lugar” (Rosa, Estêvão & Braga, 2017, p. 364), definindo maneiras diferentes de distribuição de gozo, que promovem diferentes efeitos ou sintomas. Buscaremos, então, identificar como a variação histórica dessas estruturas pode afetar a subjetividade.

Para que possamos iniciar esta articulação entre sujeito e sociedade a partir de uma leitura psicanalítica, é importante entendermos que, entre as possíveis razões pelas quais os indivíduos se submetem às formas específicas de violências engendradas pelo discurso capitalista, está o fato de que esse modelo discursivo fornece dispositivos de sentido e instrumentaliza o Supereu. Eixo em torno do qual gira o segundo capítulo, em que buscaremos entender o conceito psicanalítico de Supereu e como o discurso neoliberal se apropria dessa instância psíquica e a instrumentaliza para fazer seu sistema operar, submetendo os sujeitos ao sentimento de culpa. Marca, assim, as coordenadas do desejo de modo que a opressão e a violência sobre os indivíduos não se baseiam mais em repressores externos munidos de aparatos físicos, mas operam de dentro para fora à medida que se sujeitam a demandas impostas insidiosamente, entre as quais o ideal de competitividade do sujeito empreendedor de si mesmo.

Tal captura se dá, essencialmente, pela via do imperativo de gozo característico do discurso capitalista. Na instrumentalização do Supereu, herdeiro do complexo de Édipo e sadicamente insaciável, não se trataria oferecer aos sujeitos uma possibilidade de escolha, mas a impossibilidade de recusar tais imperativos, que estão enraizados naquilo que origina a consciência moral, sendo, portanto, delimitado, atualmente, pelo discurso capitalista. Isso implica o uso da culpa como afeto individualizado. Isto é, recai sobre os indivíduos, e não sobre o social a responsabilidade por eventuais fracassos.

Posteriormente, realizamos uma análise a partir da teoria dos discursos de Lacan. Utilizaremos obras como o “Seminário 17: O Avesso da Psicanálise” (1969-1970/1992) e o “Discurso de Milão” (1972/1978), entre outros textos importantes, além de comentadores, que trabalham o tema. Os motivos que nos levaram a tal empreendimento teórico são: em primeiro lugar, o fato de que o discurso é “o campo no qual a psicanálise acontece” (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016, p. 161); e em segundo lugar, para compreendermos as operações e os efeitos, que envolvem a instrumentalização do Supereu, e as possibilidades de respostas oferecidas pelo laço social capitalista. Isso por que os laços sociais ou, para Lacan, os discursos, são uma estrutura, que ultrapassa a palavra.

São os discursos as estruturas que fornecem lugar ao sujeito (\$) e seus significantes no social, articulando-se à mestria, ao saber e ao gozo, também representados nesta estrutura, respectivamente, por S1, S2 e pequeno *a*. Essas estruturas são apresentadas, inicialmente, a partir de quatro possibilidades: o discurso universitário, o discurso do mestre, o discurso da histórica e, por último, o discurso do analista. Elas se articulam entre si a partir de um quarto de giro, ou seja, os lugares, que são chamados: agente, trabalho, verdade e produção. Estes não são fixos, mas se articulam a partir de uma marca, que é representada por uma seta no interior dessa estrutura, qual seja: a impotência, como no caso dos discursos da universidade e da histórica, ou a impossibilidade, como nos discursos do mestre e do analista. Posteriormente, Lacan (1972) acrescenta uma quinta estrutura, o discurso do capitalista, na qual os vetores se embaralham e as marcas da impotência e da impossibilidade se perdem. É justamente nesse ponto que o que passa a marcar o discurso do capitalista é o imperativo de gozo e da produção ilimitada.

Nesse aspecto, esse modelo discursivo rompe com os outros quatro. Ele não se articula em quarto de giro, e sua articulação interna, entre os vetores, também não é mais a mesma. Estes passam a se relacionar diretamente, isto é, sem mediações. Observamos que, dessa relação direta, resultam ao menos duas situações. A primeira consistiria em um ilimitado de produção, que aparece em nosso contexto sob a forma de uma série de dispositivos no sentido foucaultiano (1979/1998) do termo, ou seja, dispositivos de controle e dominação, que oferecem aos sujeitos determinadas coordenadas simbólicas, de sentido, tal como o dispositivo de religião neopentecostal.

A segunda diz respeito ao efeito dessa produção sobre os sujeitos, que, impossibilitados pelo imperativo performático neoliberal, de produção ilimitada, não podem se questionar sobre seu próprio desejo. Eles se fixam a essas coordenadas oferecidas pelos dispositivos, a fim de não se depararem com a angústia, afeto indicativo da presença ou proximidade do desejo. Isso apresenta como consequência o *acting out*, ou a passagem ao ato – contra si mesmo ou contra o outro. Desse modo, podemos compreender que as formas de violência, que compõem os dois primeiros eixos, não estão desarticuladas; pelo contrário, uma é fomentada pela outra de maneira sistêmica.

Por fim, no último capítulo desta dissertação, buscamos trabalhar outras possibilidades de os sujeitos responderem a essa estrutura discursiva de um outro lugar, isto é, não como objeto a ser consumido até o extermínio de si e do outro, mas propriamente como sujeito. Para tanto, foi necessário retomarmos conceitos fundamentais da teoria psicanalítica, entre os quais o de repetição, a partir das especificidades propostas por Lacan ao categorizá-la em Autômaton

e Tiquê, mas também o de alienação e o de separação, processos essenciais para a constituição do sujeito. Isso por que é a partir de tais conceitos que, em certa medida, podemos encontrar espaço, para que possamos romper com as coordenadas previamente oferecidas pelo laço social.

Buscamos trabalhar o conceito de repetição, pois, a partir dele, compreendemos melhor como os indivíduos se submetem e se veem aprisionados nas tramas de operar da violência neoliberal. Como veremos, se a repetição tem, em um primeiro momento, uma ligação íntima com a noção de transferência, em um segundo momento – que se faz mais interessante ao recorte proposto nesta dissertação –, Freud irá associá-la à de pulsão de morte, relacionando esse conceito com a noção de compulsão. Isso implicaria uma força, que, à revelia de si, destinaria os indivíduos ao aprisionamento a um “destino”, funesto por sua vez, que poderia, inclusive, direcionar a vida dos indivíduos a processos de autodestruição.

Esse aspecto não é o único que nos interessa, pois, a partir dessa articulação, Freud nos fornece ferramentas para pensar a repetição como condição para a possibilidade de criação; aspecto formalizado por Lacan desde o seu seminário 11, no qual subdivide a repetição em Autômaton e Tiquê. O primeiro se refere à repetição, que possibilita a articulação da cadeia significante. Estando associada ao campo do simbólico, tal repetição poderia ser associada à violência à medida que repete formas de violências sistêmicas mesmo que sob novas roupagens. E o segundo, a repetição de Tiquê, concerne àquela repetição, que abre campo para que o encontro com o Real crie, em ato, algo que seja inédito mesmo que derivado da repetição. Assim, Tiquê se faz importante para pensarmos a violência instituinte, dado que é a partir dela que nos surge a possibilidade de criar algo verdadeiramente novo a partir de um movimento, que promove uma ruptura com aquilo estabelecido pelo modelo social.

Entender os modos de repetição propostos por Lacan começa a nos esclarecer a razão pela qual os indivíduos se mantêm capturados pelos modos de violência neoliberal. Aliados a isso, buscamos entender um dos processos essenciais para que o sujeito se constitua, a saber, os processos de alienação e separação, por entendermos que algo dessa própria constituição aparece como recurso para melhor compreendermos esse fenômeno de captura.

O sujeito se constitui e pode se reconhecer a partir do outro. Ou seja, é à medida que se aliena e se separa desse Outro, que pode se reconhecer. Essa alienação é imposta a nós de forma inconsciente no próprio processo de constituição subjetiva. Nesse processo, Lacan (1964/1985) afirma que a alienação corresponde à primeira volta em torno do circuito pulsional. É, pois, nesse momento que se determinam os significantes mestres, que capturam o sujeito. A segunda volta corresponde ao momento de separação, volta em que o sujeito pode se questionar a

respeito do que o Outro quer dele e, assim, constituir o seu Ideal do Eu. O neoliberalismo apresenta, nessa primeira volta, um risco de que o sujeito se petrifique aos significantes mestres, promovendo uma identificação engessada e que, como pudemos ver, traz como efeito o engendramento de inúmeras formas de violência objetivas. Na segunda volta, no tempo da separação, o sujeito pode responder a partir de uma recusa das coordenadas e significantes previamente oferecidos.

Então, se por um lado a alienação é o que engessa o sujeito e limita pensar num horizonte de possibilidade, a separação é justamente o movimento que visa a possibilitar o espaço para que girem as estruturas fixas da alienação. Neusa Santos Souza (2021) é quem aponta alguns recursos para pensarmos o processo de identificação como ponto de partida, a fim de que possamos reescrever as formas silenciosas de violência, das quais o laço social neoliberal estaria recheado. Ponto, a partir do qual, podemos pensar o ato enquanto o quarto nível de violência aqui proposto, o qual chamaremos de violência de emancipação.

A partir daí, entendemos que a violência neoliberal, por ser algo que se constitui historicamente, não é natural, e, portanto, é algo possível de ser rompido. A resposta, que intitulamos de violência de emancipação, passa, também, pela convocação de algo da dimensão de um ato, que difere da ordem do ato inerente à passagem ao ato, mas carrega em si a potência de um ato instituinte, que possibilita uma ruptura com o que está posto a princípio. Esse ato não estaria articulado à ordem da demanda, do imperativo de gozo, como coloca o discurso capitalista, mas ordenado em direção à causa do desejo, de modo que o sujeito possa, desde a repetição ilimitada dessas formas de violências, fazer cair o “i” da palavra e, certamente, limitando-a, a partir de Tiquê e da criação de um ato, que promova o verdadeiramente inédito.

Nesse sentido, a psicanálise, na medida em que considera o sujeito com o qual opera como um efeito e, portanto, como impossível de ser totalmente capturado, aparece como ferramenta para pensarmos alguns dos mecanismos envolvidos nesses processos ao mesmo tempo em que se apresente como recurso, a fim de que possamos rompê-los a partir de um ato de emancipação, de um ato que institua um corpo coletivo, que considere a ausência de garantias.

1 Violência e cultura

A violência é um fenômeno característico da própria cultura e pode ser compreendida de diversas formas. Freud (1912-1913/2012), em “Totem e Tabu”, nos conta que a civilização se funda a partir de um ato qualificado como violento mesmo que este só venha a ser qualificado como tal a partir da fundação daquela. Assim sendo, a fundação totêmica teria por função a regulação da sexualidade e da agressividade, que, de acordo com Freud, são inerentes ao homem. A civilização opera, então, como mediadora entre a agressividade inerente aos homens e seu ideal de vida coletiva. Assim, os fenômenos caracterizados como violência se alteram de acordo com os modos de organização cultural e a época.

Esse conceito é ambíguo e possui as mais variadas interpretações, razão pela qual é impossível, a princípio, encontrar um conceito, que contemple todas as suas formas fenomênicas, e assim surgem suas mais diversas definições. A palavra violência tem origem no termo latino *violentia*, que, por sua vez, é derivado do verbo *violare*, que expressa o ato de violar outrem ou a si mesmo, além de indicar, segundo Modena (2016), algo da ordem de um desvio, fora do estado natural, ligado à força e ao ímpeto, que produz, deliberadamente, danos físicos e psíquicos. Uma associação relativamente comum, presente também em Freud (1932/2010), no texto “Por que a Guerra?”, é a que considera a violência como um fenômeno intimamente ligado ao poder. A violência, nesse sentido, corresponde ao aspecto sobre o qual iremos nos deter ao longo desta pesquisa, pois diria respeito a uma imposição forçada de uma pessoa sobre outra ou, mais especificamente, de um modelo econômico sobre a sociedade. Vale ressaltarmos que essa violência pode se apresentar de forma silenciosa, insidiosa, de modo que os indivíduos, sobre os quais ela opera, nem sempre se dão conta disso.

A violência só existe enquanto tal no desvio do natural; ou seja, só existe concomitantemente à cultura. É essa noção que vemos claramente na obra “Totem e Tabu”, texto no qual Freud (1912-1913/2012) apresenta a origem mitológica da civilização. Segundo o autor, haveria uma horda primeva, na qual o *Urvater*, isto é, o pai tirânico, teria acesso a todas as fêmeas do bando, enquanto os demais machos seriam ameaçados e violentados por ele se desfrutassem do gozo com as fêmeas da horda. Assim, seguiriam uma rebelião dos irmãos unidos contra o pai, a execução deste e o estabelecimento de um totem, um monumento, que representaria o pai morto. Junto a esse totem, estabelece-se, de acordo com Freud, uma lei, o tabu do incesto, e, através desse pacto social fraterno, funda-se a civilização. Dessa maneira, o totem carrega no ato de sua fundação a função de regulação da sexualidade e da agressividade.

Apesar do que possa parecer, a violência não é temática exclusiva do contemporâneo. Freud (1930/2010), em “O mal-estar na civilização”, elucida um dos grandes obstáculos à civilização: a tendência agressiva ineliminável e inerente ao humano mesmo que apareça sempre mediada pela civilização, isto é, pelo laço social, que seria responsável por mediar a agressividade intrínseca aos homens e o seu ideal de vida coletiva. Isso leva Freud a afirmar que as características mais marcantes do avanço da cultura no psiquismo dizem respeito ao “fortalecimento do intelecto, que começa a dominar a vida instintual, e a internalização da tendência agressividade, com todas as suas consequências vantajosas e perigosas” (p. 434).

Nesse sentido, embora esteja falando especificamente da violência objetiva da guerra, Freud (1930/2010) dá um passo à frente de sua época à medida que passa a considerar a internalização da agressividade e sua relação com o “avanço” da civilização. Isso por que esse tema adquire especial relevo na contemporaneidade devido à forma como a sociedade se organiza pelas vias do neoliberalismo. Segundo Jorge Alemán (2016), o neoliberalismo é o primeiro regime histórico, que tenta tanto afetar os corpos quanto capturar os indivíduos pela palavra em sua dependência estrutural; isto é, capturar sua subjetividade. Dessa forma, provoca nos laços sociais uma submissão aos modelos capitalistas, submissão dos sujeitos a uma lógica do autoempreendimento, da competição, da precarização e da individualização.

A racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos (Dardot & Laval, 2016, p. 328).

Os debates sobre esse tema na contemporaneidade são amplos e perpassam pelas mais diversas áreas das ciências humanas, considerando as diferentes formas e a amplitude desse conceito tão complexo quanto a “violência”. Tal abordagem vai ao encontro do que propõem Parreiras e Lacerda (2021), para quem a violência não poderia ser definida a partir de sua incidência objetiva, de uma perspectiva, que considera apenas tipologias, mas também como experiência relacionada a processos políticos, atravessados pelas formas de linguagem, ideologias e criação de uma nova racionalidade. Assim, a violência pode ser considerada como efeito, mas também como causa de determinados fenômenos no laço social, isto é, considerando-a como produtora de formas de relações. A violência assume, então, dimensões e perspectivas distintas. Aqui, optamos por trabalhá-la, neste primeiro momento, em dois níveis principais: as bases materiais da violência tal como se apresenta no modelo capitalista hoje e a violência da captura subjetiva, ou seja, da criação de uma nova subjetividade.

1.1 Bases materiais da violência capitalista: neoliberalismo econômico

O primeiro nível, a ser aqui trabalhado, diz respeito às bases concretas da violência. Isso estaria relacionado com a precarização da vida, isto é, “com a morte contínua, que nos acompanha durante toda uma vida de fome, frio, ofensas, crueldades” (Zizek, 2014, p. 10). Podemos associar, ao que Zizek chama “violência sistêmica” as violências invisíveis necessárias para um certo sistema operar. Ainda nesse nível, podemos pensar em um subnível, no qual haja uma forma de operar derivada da violência sistêmica, que, por sua vez, estaria relacionada à violência objetiva, aquela observável cotidianamente. Inclusive, a violência objetiva surgiria como efeito da incidência da violência do primeiro tipo. Para ilustrar esse eixo, podemos pensar no conceito de “necropolítica”.

A necropolítica é definida por Mbembe (2018a) como o biopoder, que funciona “mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (p. 17). Para operar, é preciso que isso seja feito de forma a aliviar a culpa pela agressividade exteriorizada, isto é: “a soberania exige que a força para violar a proibição de matar estará sob condições que o costume define” (p. 15). Por essa razão, o autor afirma, ainda, que “o mais importante é o modo como o poder de morte opera (...) sobre a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (p. 41). Dessa maneira, as violências sistêmicas, do terror real culminam na normalização das violências objetivas associadas à necropolítica.

A violência sistêmica do neoliberalismo opera como um “dispositivo de mutação psíquica. Uma mutação que teria como eixo de desenvolvimento certa generalização da destrutividade às formas de relação a si, ao outro e ao mundo” (Safatle, 2021, p. 139). No neoliberalismo, trata-se de “gozar do sacrifício de si”. Essas violências comporiam o primeiro nível, as violências instituídas, violências de manutenção. Em outras palavras, “é a normalização da crise como estratégia de sustentação de uma lógica de espoliação, próprio à ideologia neoliberal” (Calazans & Matozinho, 2021, p. 80).

O neoliberalismo, como proposta de modelo econômico, surge a partir da união entre o pensamento de Friedman e o de Hayek, que viam “o político como um domínio perigosamente autoexpansivo que tinha que ser atacado com firmeza” (Brown, 2020, p. 75), e o pensamento ordoliberal, que via a necessidade de um Estado forte para a ordem e a estabilidade econômicas, cujo objetivo seria alcançado na medida em que se isolava das demandas democráticas. Daí, nasce o neoliberalismo, herdeiro do liberalismo, a partir do encontro entre esses intelectuais e uma oposição aos movimentos sociais e à participação política direta.

Friedman, um dos fundadores e pioneiros da articulação teórica do pensamento neoliberal, altamente reconhecido na Escola de Chicago, propunha que todas as formas de legislação política, mesmo as democráticas, seriam um meio de subtrair liberdades. Entretanto, não desconsiderava a importância de um Estado forte na medida em que este pode viabilizar as condições para que os mercados prosperem mesmo que, para isso, seja necessário legitimar regimes totalitários, tal como foi instalado no Chile pós golpe de estado cívico-militar contra Salvador Allende (Brown, 2020).

Hayek, por outro lado, propunha que a soberania popular se constitui como uma ameaça à liberdade individual, diferindo o liberalismo da democracia no que tange à igualdade perante a lei. Para Brown (2020), ele considerava a democracia uma doutrina sobre a maneira de dizer o que será a lei, enquanto o liberalismo estaria às voltas com os limites do poder público. Esse intelectual tem como linha teórica o objetivo de “reforçar as liberdades individuais e simultaneamente expandir o alcance dos valores tradicionais” (p. 91). Ainda, vale ressaltarmos que Hayek, em entrevista a um jornal chileno, anunciou, durante a ditadura de Pinochet, que sua preferência pendia “a favor de uma ditadura liberal em detrimento de uma democracia sem nenhum liberalismo” (Dardot & Laval, 2016, p. 184).

O ordoliberalismo é, conforme descrevem Dardot e Laval (2016), a forma alemã de neoliberalismo, que se impõe no pós-guerra. Baseia-se na ordenação da concorrência, que deve ser constituída e regulada. Os ordoliberais se concentram em um Estado forte e tecnocrático, defendendo uma forma de liberalismo autoritário. Essa escola compartilha sua desconfiança com a democracia presente nos pensamentos de Friedman e Hayek, sem, contudo, descartar a soberania estatal, para que, assim, se possa orientar o Estado em direção a um liberalismo econômico. Outro aspecto elucidado por Dardot e Laval é o fato de que, para os ordoliberais, tanto a ordem política quanto os fundamentos jurídicos, os valores sociais e mentalidades seriam partes componentes de uma ordem global, que teria efeito sobre a economia. Esse aspecto se constitui importante à medida que abre espaço para um embaralhamento de fronteiras entre a economia e o campo social, já que esse modelo só se sustentaria quando amparado por certas maneiras morais de ser e de desejar. Outro aspecto primordial para essa escola liberal nos é apresentado por Brown (2020) e diz respeito à consideração do liberalismo autoritário-tecnocrático como forma governamental apropriada para o capitalismo atual.

“Várias escolas do neoliberalismo propuseram uma ‘ditadura liberal’ como regime de transição legítimo da ‘democracia totalitária’ para a liberdade” (Brown, 2020, p. 76). No entanto, o ataque do neoliberalismo à democracia é frequentemente menos audacioso. Isso por que, para esse modelo econômico, a liberdade está em desmoralizar e derrotar o social. Deste

modo, o que se pauta é a liberdade, não a igualdade, e se reproduz, como nos afirma Brown, apenas na medida em que se direciona o imaginário popular a acreditar no mantra de que não há outra alternativa.

Segundo Wendy Brown (2020), o neoliberalismo reorienta o homem econômico em um sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano e altera os valores, as coordenadas; isto é, conduz a conduta. Além disso, promove o desmantelamento do social em muitas frentes, a saber: epistemologicamente, ao envolver a negação da existência do social de ideias, como igualdade e bem estar-social; politicamente, ao envolver a privatização do Estado social e a precarização da educação da saúde e de outros tipos de serviços; legalmente, na reivindicação de liberdade individual para contestar o secularismo e igualdades; eticamente, ao manejar as reivindicações, “para contestar a igualdade e o secularismo, bem como proteções ambientais, de saúde, de segurança, laborais e ao consumidor” (p. 48); culturalmente, ao promover a “desmassificação”, isto é, oferece como amparo aos indivíduos as mesmas forças que os ameaçam; e, atualmente, a “empreendedorização”, que, por sua vez, promove um sentimento de “desproletarização e dessindicalização” (p. 50) e volta à família a responsabilidade de prover a todos os dependentes.

Nesse sentido, o próprio neoliberalismo pode ser considerado um modelo de gestão social repleto de violências na medida em que visa a regular não só o modelo econômico sobre o qual o laço social deve se estabelecer, promovendo princípios, como o da individualização e o da concorrência, mas também determinar em quais princípios os sujeitos devem pautar seus valores, chegando até a determinar o que e como devem desejar. Mas, o que poderia explicar nossa submissão, enquanto povo, a isso? Essa questão será trabalhada mais adiante. Aqui, cabe elucidar que a lógica neoliberal opera sobre os corpos e subjetividades de forma insidiosamente violenta, culminando na violência objetiva, que Mbembe (2018) propõe como necropolítica.

Essa forma fenomênica da violência opera de forma insidiosa sobre os corpos, afirmando sua pretensa neutralidade e negando qualquer intenção de moldar as almas. Produz, assim, conforme expõe Alemán (2016), um “homem novo”, precário, sem implicação com qualquer causa ou legado simbólico, “líquido”, fluido e volátil como a própria mercadoria, tendo, então, “a marca da mais inflexível e mais clássica das violências sociais típicas do neoliberalismo: a tendência a transformar o trabalhador em uma simples mercadoria” (Dardot & Laval, 2016, p. 329). Na perspectiva de Lustoza (2009), o capitalismo funciona com a lógica interna de fomentar nos sujeitos uma falta incessante, acompanhada pelo gozo de algum objeto descartável, produzindo fruição curta e rápida:

(...) a ponto de os homens passarem a interpretar-se a si próprios como mercadoria também, no sentido de algo para ser usado e descartado. (...) desse modo não é só com os objetos que instauramos uma relação de consumo, mas também com os homens (p. 50).

Nesse cenário, no Brasil, enquanto grande experimento neoliberal, país historicamente marcado “pela violência autoengendrada e pela violência social. Morremos de fome na mão de iguais, na mão do Estado, por nossas próprias mãos” (Calazans & Matozinho, 2021, p. 142), faz-se possível verificarmos certas formas de violência, que chamamos, aqui, de manutenção. Teles (2018) afirma que, no Brasil, “a violência torna-se mecanismo fundamental de manutenção das formas de controle e dominação” (p. 24). Assim, a gestão da agressividade no neoliberalismo não vai contra a proposta freudiana de que a civilização opera como gestora da agressividade inerente ao homem. Muito pelo contrário, o neoliberalismo visa, gerindo essa agressividade da forma que melhor lhe convém, à construção de uma nova subjetividade:

Essa é justamente a novidade do neoliberalismo: a capacidade de produzir subjetividades que se configuram de acordo com um paradigma empresarial, competitivo e gerencial da própria existência. É a “violência sistêmica” do regime neoliberal de dominação: não precisa de uma forma de opressão externa, exceto em momentos cruciais de crise orgânica, ao invés disso, consegue que os próprios sujeitos sejam capturados por uma série de mandatos e imperativos nos quais são confrontados em sua própria vida, em seu próprio modo de ser, pelas demandas do “ilimitado” (Alemán, 2016, p. 15, tradução da autora).

Dessa maneira, o sujeito neoliberal nasce a partir da instituição de uma política violenta, cuja “economia é o método e o objetivo é mudar o coração e a alma”¹ (Thatcher, 1988). Ao que parece, tal política permanece eficaz na transformação das almas à medida que, silenciosamente, promove uma falsa sensação de liberdade, que, na verdade, coloca o sujeito em uma relação de submissão individualizada. É o que Chul Han (2020) propõe quando escreve que o sujeito neoliberal, da performance e do desempenho, que se julga livre, é, na verdade, um servo absoluto, que explora, voluntariamente, a si mesmo. Esse é o modo de operar do neoliberalismo, que promove o “desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade” (Dardot & Laval, 2016, p.34). Para a psicanálise, o sujeito é, também, o efeito dos atravessamentos históricos, que o cercam.

¹ Recuperado em 22 de novembro de 2021, de <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518704-os-estados-construiram-o-atual-sistema-neoliberal-entrevista-com-christian-laval>

Assim, o neoliberalismo se promove através de um “neoliberalismo psíquico”, cultivando nos sujeitos o sentimento de fracasso e fomentando a autoexploração e autoagressão, pois explora a psique como força produtiva, com a qual trabalharemos mais detidamente no próximo tópico deste capítulo.

1.2 Captura da subjetividade como forma de violência: neoliberalismo psíquico

O neoliberalismo se serve, então, de aparatos psíquicos, para levar a cabo seus ideais. Ele é o único regime econômico, que se propõe a fabricar um homem novo. Assim como propõe Alemán (2016), acreditamos que a proposta neoliberal visa a reduzir os sujeitos a indivíduos sem legados simbólicos, sem histórias a decifrar, sem interrogações, em prol do rendimento ilimitado.

Com a abolição da divisão do sujeito, este é relegado à categoria de indivíduo. Esta categoria se caracteriza como tributária, efeito de segregação na medida em que uma acoplagem faz coincidir sujeito e objeto. (...) Esta relação de consumo caracteriza um encontro, que é facilitado pela intersecção que temos salientado, e adquire o caráter de praticabilidade por meio de uma gestão. Esta gestão operacionaliza o indivíduo, tornando-o um empreendedor de si e o docilizando diante das avaliações de eficácia (Brunhari & Darriba, 2018, p. 13).

É importante compreendermos de que forma se exerce a violência sistêmica, que pesa sobre os indivíduos com intenção de construir uma nova subjetividade contábil e financeira, isto é, mercantilizando, genericamente, todas as formas de relação social e, de certa maneira, alienando os sujeitos a esse modelo de funcionamento, fazendo-os crer o único possível. Cabe questionarmos o que acontece ao sujeito para que ele passe e se submeta a um regime de racionalidade, que impõe modos de organização precarizados e engendrados por violências diversas. Essa questão exige uma breve retomada do contexto de implementação do neoliberalismo no mundo.

Naomi Klein (2018), em seu livro “A doutrina do choque”, nos apresenta esse panorama. A autora nos conta que Friedman, economista neoliberal da Escola de Chicago – ex-conselheiro do ditador chileno Pinochet –, aprendeu a explorar crises e desastres. Isso por que “algum tipo de trauma maior sempre foi necessário ou para suspender as práticas democráticas temporariamente ou para suprimi-las completamente” (p. 19) de modo que promover a doutrina do choque, isto é, práticas de violência sistêmica, serve como ferramenta para quebrar as resistências, a rapidez e a brusquidão, que provocam reações, as quais

“facilitam o ajuste” (p. 14) e “invalidam desejos” (p. 18), pois aniquila o mundo familiar ao sujeito, assim como a imagem que ele tinha de si dentro daquele mundo. É o uso da violência como ferramenta política de moldar sujeitos. “A doutrina do choque imita esse processo de forma meticulosa, procurando atingir numa escala maciça o que a tortura faz individualmente” (p. 25):

Aqueles que acreditam na doutrina do choque estão convencidos de que somente uma grande ruptura – uma inundação, uma guerra, um ataque terrorista – pode criar o tipo de tela branca, grande e limpa que eles tanto procuram. É nesses momentos maleáveis, quando estamos psicologicamente fragilizados e fisicamente esgotados, que esses artistas do real esfregam as mãos e iniciam seu trabalho de refazer o mundo (p. 31).

O niilismo, isto é, a ausência de sentido, também constitui uma ferramenta de ataque neoliberal, que, a partir da desvalorização dos valores aliada ao cinismo – eles sabem, e mesmo assim o fazem –, possibilita que os indivíduos cultuem o apocalipse ou o desespero e a ausência de futuridade (Brown, 2020). Em outras palavras, o niilismo é a ferramenta, que possibilita organizar o ataque neoliberal discursivamente contra o social e o político pela legitimação da indiferença em relação aos apuros ou ao destino de outros humanos, de outras espécies ou do planeta.

A racionalidade neoliberal – que visa, inclusive, à racionalização empresarial do desejo – faz da gestão da agressividade algo a ser usado em benefício próprio, para sua própria manutenção. O neoliberalismo, em seu projeto de construção de um novo sujeito, faz uso da violência de manutenção:

A generalização da forma-empresa é, ao mesmo tempo, a descrição das formas hegemônicas da violência no interior da vida social. Pois a empresa não é apenas a figura de uma forma da racionalidade econômica. Ela é a expressão de uma forma de violência. A competição empresarial não é um jogo de críquete (...), mas um processo de relação fundado na ausência de solidariedade, no cinismo da competição (...), na exploração colonial dos desfavorecidos, na destruição ambiental e no objeto monopolista final. Essa violência pede uma justificação política, ela precisa se consolidar em uma vida social na qual toda figura da solidariedade genérica seja destruída (Safatle, 2021, p. 32).

As violências silenciosas, em primeiro lugar, buscam, estrategicamente, eliminar as contradições sociais, silenciando-as. Para tanto, “é preciso um Estado forte e sem limites em sua sanha para silenciar a sociedade da forma mais violenta” (Safatle, 2021, p. 27). Em outras palavras, é necessária a despolitização radical da sociedade – patologizar a crítica. Já o segundo

ponto, de acordo com Safatle, Silva Júnior e Dunker (2021), para a transformação do coração e da alma, “é preciso a produção de um novo discurso no sentido foucaultiano do termo, isto é, novas formas de relações com a verdade, com a moralidade, em suma, novos modos de subjetivação” (p. 266). Entretanto, tomar a produção de um novo discurso no sentido lacaniano parece nos oferecer mais recursos para a compreensão desse fenômeno. Isso por que a teoria dos discursos de Lacan visa à formalização da teoria pela via dos matemas, isto é, da lógica, na tentativa de tratar o “Real” pelo “Simbólico”. Nessa conjectura:

Lacan formulou uma tese, conjectura que chamou de discurso capitalista, que introduziu uma variação lógica no que chamou de discurso do mestre. O discurso capitalista caracteriza-se fundamentalmente por se autopropulsionar de dentro para fora de forma ilimitada, de tal forma que não conhece crises, embora existam catástrofes sociais, nem conhece qualquer limite que possa realmente interromper o que Lacan considera o movimento circular do capitalismo (Alemán, 2016, p. 33, tradução da autora).

A teoria lacaniana aparece, portanto, como ferramenta importante de leitura, já que o neoliberalismo se utiliza de ferramentas para disputa no campo do sentido e na representação e produção biopolíticas da subjetividade (Alemán, 2016). As formas de violência no neoliberalismo são camaleônicas, porque, nesse modelo econômico, o “poder não só oprime, mas fabrica consenso, estabelece orientação subjetiva e produz uma trama simbólica que funciona de modo ‘invisível’” (p. 13, tradução da autora), escondendo o ato de imposição que é apresentado como sendo naturalmente a única maneira de se relacionar no laço social.

Isso significa que, para o neoliberalismo operar, ele precisa que os sujeitos entendam como naturais as formas de violências implicadas no processo de precarização social. Ele utiliza aparatos “científicos” para a naturalização dessa violência. Susan Mckinnon (2021) elucida o projeto dos psicólogos evolucionistas, os quais acreditam que “os humanos supõem de modo ingênuo que sua vida seja guiada por princípios morais, por noções culturais e por convicções individuais, ela na verdade é moldada pela frieza do cálculo do interesse genético individual” (p. 41). Eles propõem um descarte das múltiplas verdades, realidade e motivações humanas e redução a uma única motivação, ignorando os princípios morais, noções culturais e convicções individuais, atribuindo as emoções às invenções genéticas e naturalizando os resultados da conjectura.

Ao partir dos pressupostos de que há uma única realidade por detrás de todo o comportamento humano e de que uma lógica particular de escolha racional é a causa última de todas as ações, não há, por definição, nenhum comportamento humano – não importa quão destrutivo – que não possa ser tornado lógico ou racional. Basta postular

a existência de um “módulo” adequado para realizar a transição entre a utilidade genética e a manifestação comportamental” (Mackinnon, 2021, p. 62).

O neoliberalismo racionaliza as violências, entre as quais se destacam a competição, a da escolha que não é escolha, indivíduos que não são indivíduos, mas produtos, efeitos culturais que independem da cultura. Mckinnon (2021) considera que o mecanismo, que reduz as relações sociais à competição egoísta, isto é, o “individualismo genético”, depende dos valores culturais da teoria neoliberal, pois as relações culturais são reduzidas a relações de mercado. Isso por que o discurso capitalista, que sustenta o poder neoliberal, não admite lacunas e heterogeneidades. Ele se apresenta com o poder de representar tudo e trazer todas as singularidades e diferenças para o circuito da mercadoria (Alemán, 2016).

Há, ainda, na busca pela racionalidade neoliberal, um projeto de desmantelamento da sociedade, visível desde 1980 com Thatcher, que negou sua existência (Brown, 2020). Sem o social – esfera em que é possível fazer ou desfazer justiça, cuidado, civildade e decência –, há somente indivíduos; e se tudo se reduz ao nível individual, as práticas de violência podem ser ampliadas. Segundo Brown, isso permite ataques ao tecido social em nome de uma suposta liberdade de modo que o neoliberalismo franqueia o exercício da liberdade sem preocupações com o contexto ou com as consequências sociais sem se importar com a sociedade, a civildade ou os laços sociais. Esse foi ponto elucidado por Alemán (2016), já que, para ele, no neoliberalismo, a liberdade seria reduzida à liberdade de expressão individual, que rechaça o social em nome do livre mercado, da livre concorrência, uma vez que não há liberdade, porque não há alternativas. Tem-se liberdade para concorrer e responsabilizar-se pelos eventuais fracassos.

Esse processo contribui para a naturalização da violência, que “se justifica” em nome da liberdade. Segundo Safatle, Silva Junior e Dunker (2021), a naturalização das violências e as precarizações engendradas pelo neoliberalismo são formas de rupturas do pacto social. Como consequência disso, a impulsividade se torna o modo de satisfação imediata, o que vale tanto para as pulsões eróticas quanto para as agressivas.

Esta “liberdade” em que o sujeito goza explorando-se é acompanhada por um novo estado de intimidação, ameaças e diferentes formas de segregação cada vez mais violentas. (...) O neoliberalismo chegou tão longe que fez desaparecer o inconsciente, o conflito e o antagonismo, e conquistou até o próprio campo onírico (Alemán, 2016, p.29, tradução livre).

O neoliberalismo toma a vida da população como um bem do Estado, dispendo, também, de sua morte. E ainda, segundo Safatle, Silva Junior e Dunker (2021), toda biopolítica

é, também, necropolítica de modo que “a especificidade do pacto neoliberal e seu discurso foi legitimar o gozo com o deixar morrer” (p. 278). O pacto neoliberal leva a expressão “gozar do sacrifício de si” a um outro nível na medida em que consegue produzir uma nova relação entre a falta e o excesso, uma nova relação entre o caráter insaciável do desejo humano e o excesso de gozo (Alemán, 2016).

Assim, o que fica em evidência é justamente o destino oferecido como saída às pulsões agressivas pelo neoliberalismo. Ao lembrarmos que, para Freud (1930/2010), “o ser humano não é uma criatura branda, que se defende somente se atacado, mas que devemos incluir, também, uma quantidade de agressividade” (p. 76):

para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. (...) Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito diferente, que poderia ser atingido por meios mais suaves. Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie (p. 77).

Vemos a importância de estarmos atentos aos destinos oferecidos para a agressividade e de reconhecermos que existe uma violência – e ela não será extirpada. Reconhecemos que, através da razão neoliberal, que afirma que “os ideais são a soberania absoluta da vontade individual sobre seu próprio destino, qualquer falha possui o valor de fraqueza, incompetência, covardia e falta de vontade” (Safatle, Silva Junior, & Dunker, 2021, p. 274). Essa violência silenciosa pode retornar contra nós mesmos.

Partindo do conceito de dessublimação, trabalhado por Wendy Brown (2020), em “Nas ruínas do neoliberalismo”, podemos pensar em alguns destinos possíveis para essa agressividade. A dessublimação possibilita que o material da vergonha, do sofrimento e do ódio a si mesmo seja representado como fúria assassina. Assim, quando não se volta contra o próprio indivíduo, ela é destinada para fora. É o que pode ser visto no filme de caráter satírico “Psicopata Americano” (Pressman et al., 2000), no qual o protagonista Patrick Bateman, que representa a personalidade do *self-made-man*, isto é, do empreendedor de si mesmo interessado apenas na própria imagem, dá corpo aos ideais de uma subjetividade neoliberal, de consumo e de competição ilimitada. O personagem leva a cabo sua fúria assassina e mata – em série, tal como a produção neoliberal – todos os que, de alguma forma, dão corpo à vergonha, ao

sofrimento e ao ódio, como é o caso de um morador de rua e, também, de seu colega de trabalho, Paul Allen, com quem Patrick embarca em uma competição mortífera. É a apropriação neoliberal das instâncias psíquicas para seu próprio benefício vista a partir dos anos 1970.

A dessublimação repressiva também desbloqueia níveis novos e talvez até mesmo formas novas de violência por meio da abertura da válvula daquela outra fonte de instinto humano, Tânetos. A dessublimação de Eros é compatível, argumenta Marcuse, “com o crescimento de formas não sublimadas e sublimadas de agressividade” (...) Eros dessublimado pode incitar a agressão, mesclar-se com ela e até mesmo intensificá-la. Desse modo, Marcuse explica a crescente acomodação ou aquiescência com a violência social e política – um grau de normalização (...) em que os indivíduos estão se acostumando com o risco de sua própria dissolução e desintegração” (Brown, 2020, p. 206).

Alemán (2016) indica que a violência sistêmica neoliberal não precisa de uma forma de opressão externa – salvo em momentos cruciais de crises orgânicas – justamente por fazer uso do sentimento de culpa formalizado por Freud (1930/2010) em “O mal-estar na civilização”. Os indivíduos são capturados por uma série de mandatos e imperativos ilimitados, que se confrontam com suas próprias vidas. Vemos a produção de uma subjetividade, que faz retornar a violência sobre o próprio indivíduo:

A produção de uma subjetividade neoliberal no dispositivo de desempenho que a situa, sempre num mais além ilimitado do princípio do prazer, só é explicável pela coerção do supereu, seu engendramento de culpa e a necessidade de punição, que o neoliberalismo coloniza com seus dispositivos (Alemán, 2016, p. 28, tradução livre).

2 Captura superegoica

2.1 O supereu de Freud à Lacan

O termo Supereu foi usado por Freud pela primeira vez no texto de 1923, “O Eu e o Id”, muito embora sua construção como conceito seja anterior, de modo que podemos nos deparar com alguns efeitos de sua ação mesmo antes de sua construção como conceito. Tal como as noções de censura e consciência moral, presentes desde a obra “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (1914/2010), se mostram evidentes em textos como “Luto e Melancolia” (1917[1915]/2010), culminando no conceito propriamente dito, a partir da segunda tópica, na obra “O Eu e o Isso” (1923/2018). Destacar as noções precursoras do Supereu se faz imprescindível para que possamos localizar sua especificidade frente às outras instâncias psíquicas de forma que possamos explicar mais adiante como o neoliberalismo instrumentaliza o Supereu na tentativa de capturar o sujeito.

Na obra “Sobre o narcisismo: uma introdução”, Freud (1914/2010) introduz a ideia de libido narcísica, possibilitando, a partir disso, desenvolver a noção de investimento libidinal tanto na relação do sujeito com os objetos quanto no sentido de uma economia do próprio psiquismo e, principalmente, a possibilidade de o próprio Eu vir a se tornar objeto de investimento. Além disso, apresenta a noção de identificação, processo imprescindível pelo qual o sujeito passa, a fim de estruturar suas relações de objeto. Outra noção relevante apresentada nessa obra é a noção de Ideal do Eu. Nesse momento de sua obra, Freud (1914/2010) faz referência a uma “instância psíquica especial” (p. 42), que observa continuamente o Eu e assegura a satisfação a partir do Ideal. Associando os conceitos, tal instância seria equivalente àquilo já identificado como consciência moral:

A instituição da consciência moral foi, no fundo, uma corporificação inicialmente da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade, processo que é repetido quando nasce uma tendência à repressão a partir de uma proibição ou um obstáculo primeiramente externo. As vozes e a multidão indefinida são trazidas à luz pela doença, a evolução da consciência moral se reproduz regressivamente (Freud, 1914/2010, p. 43).

É crucial notar que, desde esse momento, Freud caracteriza tal instância como herdeira da crítica dos pais e, posteriormente, da sociedade. Notamos, então, que a consciência moral se constitui pela via do social na medida em que o indivíduo é atravessado por ele. Para Lacan (1960/1998), o Eu seria constituído a partir dos atravessamentos do social, pois é no campo da linguagem que virá a se determinar o campo do Eu e do Outro como campo moral, como muito

bem nos lembra Zizek (2010) ao afirmar que “a identidade simbólica do sujeito é sempre historicamente determinada, dependente de um contexto ideológico específico” (p. 47).

Na obra “Luto e Melancolia”, Freud (1917/2010) descreve a melancolia pelos traços encontrados no luto, mas com um traço distintivo: autorrecriminações, que criam uma expectativa de punição. Na melancolia, pode haver uma imprecisão em nomear o que foi perdido, diferente do que ocorre no luto. Neste, o empobrecimento e o esvaziamento se dão no mundo externo. Na melancolia, isso ocorre no Eu enquanto objeto de modo que a perda de objeto se transforma em empobrecimento do Eu. A instância crítica torna-se, de certa forma, independente do eu e passa a julgá-lo e acusá-lo, pois, sem objeto, a libido retorna para o Eu; nesse caso, na forma agressiva de recriminações e punição. Mais adiante na elaboração de sua obra, Freud passou a considerar que, em certa medida, o Supereu se estrutura a partir de uma forma melancólica. Isso por que, segundo o autor, na melancolia, o “Supereu extremamente forte, que arrebatou a consciência, arremete implacavelmente contra o Eu, como se tivesse se apoderado de todo o sadismo disponível na pessoa” (Freud, 1923/2018, p. 66).

Também, é essencial assinalarmos o caráter de estranheza presente nessa instância psíquica. No texto “*Das Unheimlich*”, isto é, “O Estranho Familiar”, Freud (1919/2020) pontua o caráter do duplo, que, enquanto o Eu se desenvolve, o duplo observa-o e critica-o, coloca o Eu no lugar de objeto:

Trata o restante do eu como objeto, ao mesmo tempo possibilita, a partir da autocrítica, atribuir ao duplo aquilo que pertence ao narcisismo primário já superado. O aspecto de estranheza do duplo decorre do fato de sua criação ter ocorrido durante um estágio psíquico originário, época em que se apresentava, ainda, como algo familiar. O caráter assustador, obscuro e terrível que adquire posteriormente remete a esse familiar, caracterizando a ambiguidade da noção de estranho (Carvalho, 2016, p. 56).

Esse lugar de duplo, quando não mais assimilado, se mantém como um corpo estranho ligado à onipotência, marca do outro incorporado no psiquismo. Desse modo, o Supereu, contendo em si funções proibitivas e de ideal, se constitui de maneira discreta e, aos poucos, vindo a se tornar tirânico e terrível, podendo ameaçar, inclusive, a integridade do Eu.

No texto “O Eu e o Isso”, Freud (1923/2018) retoma a noção de ideal e introduz o termo Supereu, passando a considerá-lo já como uma instância psíquica, cuja relação com a consciência seria menos estreita, e passa a tratar da importância dos processos de identificação para a constituição dessa instância na medida em que, ao se identificar com um objeto, de certa forma, o Eu o assimila. Tal processo é similar ao que ocorre na primitiva fase oral, em que, segundo Freud, indivíduo, investimento objetal e identificação não se distinguem; fase em que

o objeto é introjetado por ingestão, implicando, também, sua aniquilação. Nesse sentido, a identificação é um processo, que se faz significativo para compreender a constituição do Supereu, na medida em que aponta para a forma primária de vínculo com o outro, em que as identificações relacionadas ao desfecho edípico vêm reforçar as identificações primárias. Nas palavras de Freud (1923/2018):

Na melancolia é ainda mais forte a impressão de que o Supereu arrebatou a consciência. Mas aqui o Eu não ousa reclamar, ele se reconhece culpado e submete-se ao castigo. Nós compreendemos a diferença. Na neurose obsessiva trata-se de impulsos chocantes que permaneceram fora do Eu; na melancolia, o objeto que toca a ira do Supereu foi acolhido no Eu por identificação (p. 64).

Fica indicada, assim, uma dupla origem do Supereu: inicialmente, como resíduo das identificações primárias e, também, como formação reativa das primeiras escolhas objetais do Id, quando o Eu ainda está em constituição, o que, em outro aspecto, supõe o Supereu como herdeiro do complexo de Édipo. Os pais, e o pai em especial, são percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos e o Eu infantil fortifica-se através dessa obra de repressão a partir do momento em que estabelece o mesmo obstáculo à realização de desejo, dessa vez interiorizado. Assim, quanto mais forte for o complexo de Édipo, mais rapidamente ocorre sua repressão – através da influência da autoridade dos pais e da educação – e, conseqüentemente, mais severo será o domínio do Supereu sobre o Eu, seja como consciência moral ou como sentimento de culpa inconsciente.

A origem do Supereu remonta, então, a dois momentos importantes para a constituição do sujeito segundo Freud (1923/2018): um primeiro, em que há o desamparo e a dependência característicos da infância; e um segundo momento, proveniente do complexo de Édipo, que, ao ser recalçado, inaugura o período de latência do desenvolvimento libidinal, marcando o caráter bifásico da sexualidade humana.

O ideal do Eu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e, desse modo, expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id. Estabelecendo-o, o Eu assenhorou-se do complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Id. Enquanto o Eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o Supereu o confronta como advogado do mundo interior, do Id. Conflitos entre Eu e ideal refletirão em última instância – agora estamos preparados para isso – a oposição entre real e psíquico, mundo exterior e mundo interior (Freud, 1923/2018, p. 45).

Aqui, cabe ressaltarmos que, na obra freudiana, o Supereu se relaciona com as diversas experiências do Eu, que, se repetidas e intensas o suficiente, podem ser herdadas por diversas gerações pelo Id (Carvalho, 2016). Esse aspecto coloca em evidência a questão da identificação no processo de origem do Supereu de maneira que se faz imprescindível, para a compreensão de tal instância, a retomada da noção de identificação com a instância paterna. Tal noção se faz presente desde a pré-história dos sujeitos, a qual Freud elucida, em seu texto “Totem e Tabu” (1913/2012), sobre a origem mitológica da civilização. De acordo com a cientista política Carole Pateman (2021), a formulação do contrato social não seria tão arcaica na história da civilização quanto proposto por Freud, mas uma invenção relativamente moderna feita por homens brancos, cujo pacto fraterno contemplaria três aspectos essenciais, a saber, “o contrato social, o contrato sexual e o contrato de escravidão, que legitima o domínio dos brancos sobre os negros” (p. 339). Assim, o contrato social desconsidera, não por acaso, diversas minorias sociais, entre as quais negros, povos originários, mulheres etc.

Ainda segundo Pateman (2021), o contrato social seria a possibilidade de continuidade da história e forneceria condições para os indivíduos se submeterem livremente ao Estado. Assim, o interesse pelo contrato social, retomado pela história, a partir dos anos 1970, com a ascensão do neoliberalismo, não é sem razão. Isso por que o contrato social “é apresentado como uma história sobre a liberdade” (p. 14), aspecto explorado na sociedade neoliberal na medida em que aborda uma espécie de liberdade para uma servidão voluntária, ou autoexploração, o que não opera sem um ideal de eu circundado por aspectos de um ideal social.

Quanto ao Supereu, Freud (1930/2010) nos elucida, claramente, em “O mal-estar na civilização”, que ele derivou das mesmas vivências, que conduziram ao totemismo. A culpa presente na humanidade seria, então, herdeira do complexo de Édipo, adquirida quando ocorre o assassinato do pai da horda primeva pelo bando de irmãos. Ali, a agressão não foi suprimida, mas levada a efeito, afirma o autor. Posteriormente, Freud explicou que existe uma disposição a sentir-se culpado antes do ato. Isso se dá pelo sentimento de ambivalência:

Depois que o ódio se satisfaz com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o supereu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. (...) o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão² de destruição ou de morte.

² Em sua obra, Freud utiliza o termo *Trieb*, geralmente traduzido para “instinto”. Assim, procedem tanto a versão traduzida do inglês, da editora Imago, como a edição mais recente traduzida diretamente do alemão, da editora

Esse conflito é atizado quando os seres humanos defrontam a tarefa de viver juntos (Freud, 1930/2010, p. 104).

Assim, a religião, a consciência moral e o sentimento social são, segundo a hipótese apresentada na obra “Totem e Tabu”, adquiridos no complexo paterno; religião e ética, pelo domínio sobre o complexo de Édipo; os sentimentos sociais, pela obrigação de superar a rivalidade entre os irmãos. Isso se dá, ainda, hoje. As crianças, a princípio, são amorais; ou seja, não possuem inibições. Dessa forma, o Supereu tem seu papel desempenhado, inicialmente, pelos pais, sendo, posteriormente, interiorizado pelo sujeito. Após sua interiorização, o Supereu observa e ameaça o sujeito, tal como antes os pais faziam. Entretanto, o que se faz digno de nota é o fato de que o Supereu

(...) parece ter incorporado apenas os aspectos punitivos, a severidade e rigidez dos pais, enquanto seu aspecto de cuidado carinhoso não parece ter sido mantido. Deve-se destacar que essa severidade pode ser adquirida ainda que a educação da criança tenha sido branda e afetuosa e que as punições e ameaças tenham sido evitadas. Como retomaremos adiante, isso indica que sua severidade corresponde não à severidade dos pais, mas à força do pulsional (Carvalho, 2016, p. 60).

Frente a essa força pulsional, o indivíduo precisaria encontrar formas de manter-se vivo, e o sentimento de culpa surge como uma via para destinar essa força pulsional. E apesar de ser tratada de diversas maneiras pelo indivíduo, vindo a se tornar inofensiva pela mistura de componentes eróticos e em parte dirigida para fora, a pulsão pode prosseguir, em larga medida, seu trabalho interior. Ou seja, uma parte da pulsão de morte atua vinculada às pulsões de vida; outra parte é desviada para fora. A parte da pulsão de morte, que permanece no Eu, volta-se contra ele aliada ao Supereu, que introjetou o ideal do Eu proveniente das proibições civilizatórias.

Nessa conformidade, o que a onipotência do outro apresenta de terrível e hostil, mesmo que ainda nesse momento não possa ser diferenciada como algo externo, não seria assimilável ao Eu como uma identificação propriamente dita, dada a insuficiência de fronteiras do Eu para assim identificá-la. Isso por que o aparelho psíquico, conforme o princípio do prazer, visa a extirpar do Eu os elementos desprazerosos e ameaçadores, deixando os aspectos inassimiláveis como parte de um estranho no psiquismo, um “outro interiorizado dotado tão somente do caráter demoníaco” (Carvalho, 2016, p. 63).

Companhia das Letras, utilizada neste trabalho. Entretanto, o termo “instinto” será substituído nesta pesquisa pelo termo “pulsão”.

Assim, podemos considerar o Supereu como instância independente, cuja consciência moral é uma das funções que a ele atribuímos bem como a auto-observação, isto é, a função de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgá-los, e, também, a função de veicular o ideal do Eu. Tal como Freud (1930/2010) elucida, as proibições sofridas pelo sujeito continuariam fortes no ideal do Eu, que passa a exercer censura moral sobre o Eu, de modo que “a tensão entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu é percebida como sentimento de culpa” (p. 46). O sentimento de culpa, a dureza do Supereu, é, então, o mesmo que a severidade da consciência, é a percepção que tem o Eu de ser vigiado assim, a apreciação da tensão entre os seus esforços e as exigências do Supereu, e o medo ante essa instância crítica (Freud, 1930/2010, p. 109).

O sentimento de culpa é oriundo da inclinação à agressividade dirigida contra o pai no desenvolvimento do Édipo. Essa culpa, vista por Freud como um dos problemas mais importantes para a evolução cultural, é expressão da agressividade suprimida e direcionada ao Eu, que, na maioria dos casos, se manifesta de maneira inconsciente. Isso não é sem razão, uma vez que o Eu cria o Supereu a partir do Id: “Quando o Eu não consegue dominar o complexo de Édipo, o investimento de energia deste, oriundo do Id, volta a operar na formação reativa do ideal do Eu” (Freud, 1923/2018, p. 49).

Outro aspecto que se faz de grande importância é assinalado por Freud (1930/2010) ao elucidar que seria “*lícito afirmar que a comunidade também forma um supereu, sob cuja influência procede a evolução cultural*” (p. 116, grifo nosso). Esse Supereu teria origens semelhantes ao Supereu de um indivíduo, baseando-se em: grandes personalidades-líderes, homens de avassaladora energia espiritual ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura. Um outro ponto de concordância é que o Supereu da cultura, “exatamente como o do indivíduo, institui severas exigências ideais, cujo não cumprimento é punido mediante angústia de consciência” (Freud, 1930/2010, p. 117). Outra pontuação importante é considerarmos que nos grupos o ideal do Eu individual dos membros é abandonado, em seu lugar passa a operar o ideal do grupo, incorporado na figura do líder (Carvalho, 2016).

Ainda em tempo, Freud nos apresenta outra perspectiva relevante quanto ao funcionamento do Supereu, que diz respeito ao seu funcionamento econômico. A partir da noção do princípio do prazer, que rege o aparelho psíquico, e da introdução do conceito de pulsão de morte, que, por sua vez, se relaciona à compulsão à repetição, é possível verificar como se dá esse funcionamento relacionado ao Supereu.

Freud (1915/2017), em “As pulsões e seus destinos”, nos apresenta sua primeira teoria do dualismo pulsional, na qual as pulsões seriam divididas em pulsões sexuais e pulsões de autoconservação, e o psiquismo funcionaria, principalmente, regido pelo princípio do prazer. Este, por sua vez, indica que os processos psíquicos buscam sempre o prazer, afastando-se de eventos causadores de desprazer. Em outras palavras, segundo o princípio do prazer, o aparelho psíquico funcionaria através da série prazer-desprazer. O prazer se relacionaria com a descarga de excitação, enquanto o desprazer seria percebido como o aumento da mesma energia. Assim, o princípio do prazer seria o mecanismo responsável por manter o equilíbrio do aparelho psíquico.

Todavia, percebendo a ineficácia e o perigo apresentados ao organismo resultantes de um funcionamento, que visasse apenas ao prazer, Freud (1915/2017) elabora o princípio de realidade como uma modificação no funcionamento do princípio do prazer. Segundo este, a obtenção de prazer continua como objetivo, mas, devido às intercorrências do mundo externo, o organismo pode se submeter a um adiamento da obtenção de prazer, tornando-se, temporariamente, tolerante ao desprazer. O princípio de realidade, embora interessante para a preservação do organismo, não substitui completamente o princípio do prazer, sendo este, ainda, o princípio prevalecente no funcionamento do aparelho psíquico.

Em 1920, Freud percebeu a existência do “Além do princípio do prazer”, analisando as neuroses de guerra, e afirmou que, ainda que o princípio do prazer regule de certa forma o psiquismo, seria incorreto considerar que ele conduz a maioria dos processos psíquicos ao prazer: “O que pode então suceder é que haja na psique uma forte tendência ao princípio do prazer, à qual se opõem determinadas forças ou constelações, de modo que o resultado final nem sempre corresponde à tendência ao prazer” (Freud, 1920/2019, p. 165). Nesse momento, Freud inaugurou sua segunda teoria das pulsões e nos apresentou a pulsão de morte.

A pulsão de vida, subdividida em pulsões sexuais e pulsões do Eu, atua pela preservação da vida com manifestações visíveis e ruidosas, reunindo os indivíduos em totalidades abrangentes, que culminam na grande totalidade chamada humanidade (Garcia-Roza, 1991), ao passo que a pulsão de morte, com seu caráter conservador, é responsável por levar o organismo ao seu estado anterior, isto é, ao estado inorgânico. De modo silencioso, busca a dissolução das unidades e reconduz ao estado inorgânico. Mas, cabe elucidarmos que a pulsão de morte possui, também, uma faceta criativa. Isto é, em seu processo de ruptura, pode propor novos começos, arruinando as relações fixas e visando à abertura de uma saída vital, em que alguma situação crítica fecha-se sobre os sujeitos, destinando-os à morte (Zaltzman, 1994).

Para Freud, as pulsões atuam sempre de forma combinada, de maneira que a pulsão de morte só pode ser detectada a partir de sua atuação fusionada à pulsão de vida, na qual se apresenta sob a forma de agressividade e destrutividade. É preciso, ainda, salientarmos a possibilidade de des fusão pulsional, ou seja, “como separação das pulsões de vida e de morte em seus fins pulsionais – causaria a manifestação do ‘mal pelo mal’, mas também as refusões colocariam o sujeito em risco, erotizando a destruição como fim em si mesmo” (Carvalho, 2016, p. 98).

É justamente a ligação com a pulsão de vida que possibilita a verificação da existência da pulsão de morte. Mas, como sabemos, parte da pulsão sempre permanece no próprio sujeito, sem encontrar expulsão, o que se aplica, também, à pulsão de morte. Segundo nos afirma Carvalho (2016), algo persiste no psiquismo,

revelando uma presença que impele ao sofrimento e à destrutividade como um estranho que, instalado no psiquismo, subjuga com seus imperativos (...) Para tratar de fenômenos nos quais se manifestam o caráter destrutivo e a disposição para o pior que habita o sujeito, impelindo-o ao sofrimento, ao fracasso e ao mal, a noção de pulsão de morte, introduzida como força biológica que busca o retorno ao inorgânico, à extinção da vida, mostra-se insuficiente. O supereu surge, então, como um indispensável mediador na passagem dessa força para a destrutividade no âmbito psíquico (p. 100).

É pelo quadro da melancolia que o caráter cruel do Supereu pôde ser melhor elucidado por Freud. Isso por que, nesses quadros, Freud pôde perceber uma ação intensa de recriminações severas e humilhações do Supereu sobre o Eu, que, por sua vez, fica indefeso frente às suas exigências. O autor, ainda, afirma ser possível perceber maior ou menor severidade do Supereu nos períodos sádios. De toda forma, é a partir desse quadro clínico, percebendo a ira violenta dirigida contra o Eu, que Freud (1923/2018) passa a relacionar o Supereu à pulsão de morte. O autor supõe, então, que o que vigora no interior dessa instância seria algo como pura cultura da pulsão de morte, e “de fato este consegue frequentemente impelir o Eu à morte, quando o Eu não se defende a tempo de seu tirano, através da conversão em mania” (p. 66).

Gerez-Ambertín (2009) aponta a reificação do caráter sádico do Supereu incorporado pelo Eu. Este caráter de severidade e crueldade seria decorrente da des fusão pulsional e o “castigo não corresponde à culpa consciente nem inconsciente, mas à satisfação pulsional, isto é, ao registro da culpa muda: circulação silenciosa da pulsão de morte” (p. 85), que, por sua vez, seria resultante do processo de identificação com o pai:

Parece que também ocorre, numa tal transformação, uma disjunção pulsional. O componente erótico não mais tem a força, após a sublimação, de vincular toda a destrutividade a ele combinada, e esta é liberada como pendor à agressão e à destruição. Dessa disjunção o ideal tiraria o caráter duro e cruel do imperioso “ter que” (Freud, 1923/2018, p. 68).

Dessa forma, como efeito dessa des fusão, o Supereu tem sua severidade aumentada. E, tendo essa instância o caráter sádico em relação ao Eu e a dificuldade de descarga direcionada ao mundo externo, a agressividade, como nos esclarece Carvalho (2016), “se manifesta como imperativos cruéis que ameaçam a integridade narcísica” (p. 104).

Quanto à origem da agressividade presente no Supereu, Freud (1923/2018) apresenta duas possibilidades: a primeira como continuidade do caráter punitivo da autoridade paterna preservada no psiquismo, e a segunda diria respeito à agressividade impedida de dirigir-se contra a autoridade. Em ambos os casos, o ponto comum é o fato de que a agressividade se volta para o interior do indivíduo, dirigindo-se contra o Eu. Carvalho (2016) afirma que a severidade do Supereu é “maior quanto mais o sujeito controlar sua agressividade contra o mundo externo” (p. 105). Sua força se trata, então, da força pulsional e sua capacidade de ligar ou não a pulsão de morte para descarga no mundo externo. Um outro ponto importante de ser elucidado é o fato de que, desde Freud, o Supereu possui, também, um caráter compulsivo, que se revela na forma de um imperativo categórico articulado à consciência moral de proibição.

Lacan, em 1932, em função de sua tese de doutorado “Da Psicose Paranóica e suas Relações com a Personalidade”, se aproxima da psicanálise freudiana pela categoria de Supereu (Gerez-Ambertín, 2007). Já em seu primeiro seminário “Os escritos técnicos de Freud”, rompe com a ideia de um Supereu proibitivo e herdeiro do complexo de Édipo, separando-o em categorias, nas quais o Supereu, propriamente, seria responsável pelo mal-estar e o ideal do Eu responsável por um estatuto diferente, ligado à euforia, entre outros estados. Lacan afirma que “o supereu é constrangedor e o ideal do eu exaltante” (Lacan, 1953-1954/1998 p. 123). Entretanto, apesar do avanço quanto ao entendimento conceitual do Supereu, Lacan, também, se deparou com impasses de forma que, como nos afirma Pena (2011), o Supereu em Lacan é formulado enquanto “supereu goza-dor” e, antes, Lacan (1959-1960/1998) o teria caracterizado como sendo, mais do que isso, “uma estrutura obscena e feroz”.

Plausível pensar que o supereu é sempre gozador, na medida em que essa instância psíquica, em sua concepção, não teria em nenhum aspecto uma função de interdição e regulação da satisfação pulsional, como propunha Freud ao pensar o supereu em sua

vertente de herdeiro do Édipo. Para Lacan, o supereu se dá tão somente pela exigência da satisfação da pulsão como um imperativo de gozo (Pena, 2011, p. 18).

Em seu “Seminário, livro 10: A angústia”, Lacan (1962-1963/2005) concebe um estatuto importante ao Supereu, isto é, o Supereu como uma das formas do objeto *a*, como voz, objeto de puro gozo, incorporado pelo sujeito como som; nas palavras de Pena (2011), “objeto impensável, que aparece num tempo primitivo da constituição do sujeito” (p. 18). O sujeito tem de se constituir no campo do Outro, e o objeto *a* surge do resto dessa operação. Assim, “a raiz do supereu é toco de palavras que se desprende do Outro e implica a voz que só se incorpora, não se assimila. Supereu como real, a voz, uma das formas do objeto *a*” (Gerez-Ambertín, 2007, p. 227).

O ser humano, para sua constituição enquanto sujeito, é dependente do Outro e, portanto, precisa receber “os grãos significantes e os da voz como suportes da amarração significante” (Gerez-Ambertín, 2007, p. 227). Essa voz, segundo afirma Lacan (1962-1963/2005), soa em nós como um corpo estranho. Esse objeto voz é incorporado ao psiquismo justamente na medida em que não pode ser assimilado pelo sujeito, voltando-se contra ele de forma mortífera. Tal como nos elucida Gerez-Ambertín (2007), a voz como objeto está na referência ao Outro, essa voz ressoa como eco no real, como imperativo, que reclama obediência ou convicção: “Supereu como voz. Uma das formas do objeto *a*” (p. 227).

Lacan passa a considerar o Supereu não mais como herdeiro do complexo de Édipo e propõe que seu maior ponto de importância em sua estruturação é o que diz ao seu lugar de origem, isto é, a divisão do sujeito ante o Outro, sendo resíduo dessa operação. E, portanto, sempre “*ficará à espreita da subjetividade recordando-lhe a inconsistência desse Outro... em resumo, os pecados da estrutura*” (Gerez-Ambertín, 2007, grifo nosso). Assim, diferenciando-se de Freud, que propunha um Supereu proveniente de uma consciência moral crítica, Lacan o propôs como amoral, feroz e obscuro:

Um agente da pulsão de morte que impõe somente uma ordem: goze! Assim, para o supereu tanto faz se o sujeito goza obedecendo à lei ou transgredindo-a. E, além disso, trata-se de um imperativo de gozo que jamais será cumprido, porque sempre, pela lógica superegoica, é possível exigir um pouco mais de empenho ao sujeito, goze o que ele gozar (Pena, 2011, p. 19).

Desse modo, instaura-se no Supereu lacaniano a característica de uma gula pulsional insaciável e amoral. Podemos compreender, tal como nos elucidam Cordeiro e Bastos (2011), que, para Lacan, a junção do Supereu não seria com a lei reguladora, mas com uma lei fundada

com o parricídio, que, ao invés de regular um gozo por sua proibição, incitaria esse mesmo gozo.

Retomamos o percurso elucidado por Pena, Moreira e Guerra (2020), segundo o qual Lacan, no “Seminário 18”, destaca o vínculo do Supereu com o gozo, vínculo esse eterno e mortífero. Lacan, em uma pontuação clínica, chama atenção para uma dimensão intratável presente no Supereu, uma vez que, com essa instância, não haveria negociação: “sua gula é estrutural, insaciável” (p. 48). Mais adiante nesse Seminário, Lacan expõe a respeito da origem do Supereu, que, de acordo com ele, se daria como apelo ao pai original; isto é, aquilo que se relaciona com o puro gozo impossível de se cumprir. Essa impossibilidade se vincula justamente ao seu caráter de gula estrutural e insaciável na medida em que ordena que o sujeito cumpra seus mandatos de sempre mais.

Em seu “Seminário de número 20”, Lacan se questiona a respeito da definição de gozo, conceito tão importante em sua obra, e o propõe enquanto “uma instância negativa (...) Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo – *Goza!*” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 11). E indica mais adiante o Supereu como correlato da castração (p. 15). Gerez-Ambertín (2007) nos apresenta um contraponto interessante em relação a essa consideração. Na perspectiva da autora, tal proposição alude ao avesso da metáfora paterna, já que “a antinomia se dá entre Desejo, Lei e Gozo. O supereu, coordenado ao gozo e não ao desejo, é um chamado à não castração” (p. 224). Isso significa que o Supereu visa, em certa medida, à recusa da barra; recusa-se a considerar os limites. Por isso, faz-se essencial analisar o Supereu tal como se apresenta sob o modelo do discurso do capitalista, já que este, também, apresenta a característica de se direcionar a um ilimitado.

Assim, o Supereu, em Lacan, aparece com um caráter insaciável, relacionado à sua gula estrutural e ilimitada, relacionado à sua exigência de sempre mais, de modo que exige do sujeito uma submissão ao seu mandato de gozo sem se importar em como o faz para que se submeta a essa exigência.

Exemplificando de forma geral e esquemática: se alguém goza obedecendo à lei em suas minúcias, o supereu vai exigir cada vez mais sacrifício e retidão desse sujeito para alcançar punição a cada momento em que ele não chegar às metas. Se, por outro lado, o sujeito gozar por meio da transgressão da lei, o supereu vai exigir cada vez mais e mais o gozo de infringir, de transgredir a lei, em uma compulsão que nunca se sacia (Pena, Moreira, & Guerra, 2020, p. 49).

Dessa maneira, o Supereu corresponderia a uma instância feroz, cuja exigência aos sujeitos seria de puro gozo, sendo o registro do Real o melhor para se entender tal instância, na

medida em que a partir dele podemos perceber “seu modo de funcionamento e sua potência de destruição – suas exigências descabidas para o sujeito, por sua sede absolutamente interminável de gozo, goze o que se gozar” (Pena, Moreira, & Guerra, 2020, p.50). Compreendemos que, diante de tais imperativos, não se trata de uma escolha pessoal em cumpri-los. Pelo contrário, trata-se justamente da impossibilidade de recusá-los frente ao seu caráter insaciável. Desse modo, faz-se importante, para que possamos fazer uma análise cuidadosa do Supereu, considerarmos, também, sua parcela histórica, isto é, a forma singular pela qual tais ordens de gozo irão se apresentar em cada sujeito a depender de sua época e valores sociais. Tal consideração levou Lacan (1948/1998) a reconhecer, em seu texto sobre “A agressividade em psicanálise”, que a origem da opressão do Supereu estaria enraizada nos imperativos da consciência moral, atravessados por valores sociais.

2.1.2 Eu Ideal e a possibilidade do Ideal do Eu

Antes de adentrarmos na instrumentalização superegoica operada pelo discurso neoliberal, faz-se primordial elucidarmos as origens dessa instância psíquica especialmente enquanto herdeira do Ideal do Eu e retomarmos as diferenciações entre Ideal do Eu (*Ich-Ideal*) e Eu ideal (*Ideal-ich*). Para Lacan (1953-1954/2009), o Eu ideal seria uma instância imaginária, originada a partir da imagem refletida no espelho; isto é, é uma projeção; enquanto o Ideal do eu seria de ordem simbólica e responsável por introjetar essa imagem a partir de uma determinada posição em relação ao espelho. Em outras palavras, o Eu ideal corresponderia àquilo que é visto pelo sujeito e o Ideal do Eu à forma como se percebe e se fala sobre a imagem refletida.

O Eu ideal poderia ser associado a um “estado de completude, de perfeição narcísica” (Kyrillos Neto, 2008, p. 5), associado ao narcisismo primário, momento em que a criança ocupa o lugar de falo para a mãe na constituição do narcisismo. O Eu ideal proporciona ao sujeito um ponto ao qual recorrer nas situações da vida adulta, onde o narcisismo é muito ferido, sendo um ponto essencial da economia libidinal. Já o Ideal do Eu, surge no momento em que a presença paterna surge no complexo de Édipo, como representante da lei:

O ideal de Eu desempenha uma função tipificadora no desejo do sujeito e encontra-se ligado a toda a economia libidinal, é fundamental no enlaçamento do sujeito ao Outro. O ideal do Eu corresponde, no adulto, aos ideais a serem alcançados (p. 8).

Tanto o ideal do Eu quanto o Eu ideal fornecem ao sujeito uma determinada possibilidade de localização frente às coordenadas significantes oferecidas pelos pais e pela

cultura. O Ideal do Eu, que é influenciado por valores culturais, morais e críticos, é, posteriormente, responsável por derivar a noção de Supereu. O Ideal do Eu é, em alguma medida, influenciado por valores históricos e de época, que tornam possível essa captura, podendo ser tomado como o representante do amor a si mesmo, visto que ele implica dois movimentos originários do narcisismo secundário, no qual o sujeito, primeiro, investe em um objeto parcial e, posteriormente, retorna a libido para o Eu (Kyrillos Neto, 2008). Se o narcisismo primário – responsável pela formação do Eu ideal, inalcançável e mortífero – é confrontado pelo secundário, que sofre influências vindas de fora para a formação do Ideal do Eu, como podemos tomar o ideal a partir de um modelo econômico, que engendra o ilimitado enquanto tal? Neusa Santos Souza (2021), em sua obra “Tornar-se negro”, nos chama atenção, especialmente, para onde essa façanha neoliberal obtém êxito ao afirmar:

A hegemonia dos interesses dominantes é viabilizada pela eficácia dos mecanismos ideológicos cuja garantia, em nível psíquico, é assegurada por certas articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre elucidar. Assim é que se impõe o exame de dois conceitos fundamentais, narcisismo e ideal do ego, forças estruturantes do psiquismo que desempenham um papel-chave na produção do negro enquanto sujeito-sujeito, identificado e assimilado ao branco (p. 63).

Segundo a autora, o Supereu é capturado justamente na medida em que há, no horizonte de um homem negro, uma assimilação ao ideal cultural branco. Isso por que o Ideal do Eu é do domínio simbólico. Lacan (1961-1962/2003) afirma que haveria, no processo de formação do Eu, duas formas de identificação: uma de natureza especular e outra de natureza significativa, sendo essa segunda de ordem simbólica; isto é, a cultura e contextos sócio-histórico, estando vinculada aos discursos e modos de se organizar do laço social.

A identificação simbólica é aquela que forneceria aos sujeitos um lugar, onde “somos observados, de onde nos olhamos de modo a parecermos amáveis a nós mesmos, merecedores de amor” (Zizek, 1992, p. 104), ao passo que a identificação imaginária, do Eu ideal, seria a identificação com a imagem, na qual nos parecemos passíveis de sermos amados. O ponto importante, que nos aponta Zizek, é que $i(a)$ – o Eu ideal –, isto é, eu imaginário, do espelho, já estaria sempre subordinado ao $I(A)$ – Ideal do Eu –, sendo a identificação simbólica (o ponto a partir do qual somos observados por nós e pelos outros) aquilo que determinaria a imagem; grosso modo, a forma imaginária em que parecemos dignos de amor a nós mesmos estaria sempre subordinada à forma simbólica (p. 107). Tendo exposto essa diferenciação, podemos retomar a afirmação de Souza (2021):

simbólico é o registro ao qual pertencem a ordem simbólica e a lei que fundamenta essa ordem. O ideal do ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem. É o lugar do discurso. O ideal do ego é a estrutura mediante a qual “se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultura” (p. 64).

Essa identidade, oferecida pela ordem simbólica, forma uma identidade, que é paradoxal e alienante, uma vez que essa identidade assume a forma de uma insígnia e pode, inclusive, segundo nos apontam Lucas e Montoto (2018), se apresentar sob a forma de anular o Eu ideal, influenciando a forma como o sujeito percebe sua própria imagem. Isso se torna evidente quando falamos da população negra, mas se aplica, também, a outras minorias, dado que são aqueles que nascem e sobrevivem imersos numa “ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar esse modelo” (Souza, 2021, p. 65) quase sempre inatingível.

Cabe dizermos, ainda, no que diz respeito às especificidades de cada um dos modelos identificatórios, que o Eu ideal seria uma identificação referente ao narcisismo primário, enquanto que o Ideal do Eu promoveria a identificação entre os pares, resultado da operação de recalque e fruto do narcisismo secundário (Kyrillos Neto, 2008). Assim, o Ideal do Eu pode aparecer como o modelo de ideal, que forneceria possibilidade de romper a identificação com o pai totêmico, isto é, com o líder da massa inalcançável, onipresente, inacessível, e promover uma nova forma de se estabelecer o laço social.

Em outras palavras, trata-se de reconhecer uma possibilidade, a partir de cada um dos dois modelos de ideal, uma que o sujeito se reconheça enquanto aquilo que é no desejo do Outro (Eu Ideal) e o que supõe que esse Outro deseja dele (ideal do Eu), sendo o Eu ideal responsável por se identificar com o outro imaginário, que se aliena “que coloca sua identidade para fora dele na imagem do duplo” (Zizek, 1992, p. 103), enquanto, o Ideal do Eu ficaria responsável pela suposição do que o Outro deseja do sujeito. Ainda, a identificação do Ideal do Eu diz respeito a uma identificação simbólica, do sujeito com o traço significante, que vem do grande Outro.

É justamente essa identificação que possibilita o deslizamento e o não engessamento da cadeia de significação dado que, para Lacan (1960/1998), “o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (p. 833). A identificação ao traço significante é a possibilidade a partir da qual o sujeito pode encontrar algum ponto de furo a partir da alienação operada na identificação do Ideal do Eu e, a partir disso, promover, quiçá, sua separação, sua emancipação – tópico ao qual retornaremos mais adiante.

Feita essa diferenciação, podemos prosseguir e tomarmos o Ideal do Eu como estrutura a partir da qual se origina o conceito de Supereu, mas que, apesar disso, se apresenta como um horizonte, que, mesmo sendo inatingível, não se apresenta de forma excessiva ou imperativa como aquele, mas que permanece importante, para que, de alguma forma, o sujeito se movimente nas tramas da vida. O Ideal do Eu pode assumir, assim, duas perspectivas: a primeira, concernente “a avaliar as realizações do restante do ego por seu parâmetro idealizado” (Mezan, 1991, p. 179); e a segunda, que originaria o Supereu,

em que o ideal do ego, sendo inatingível por esta ou aquela razão, se torna um espinho na carne do ego, fornecendo à consciência moral toda sorte de pretextos para criticá-lo e humilhá-lo. É neste sentido de “ideia reguladora” do ego – mas uma ideia reguladora perversa e vingativa, que cobra a cada instante a estrita obediência a si – que o ideal do ego vem formar uma das funções do supereu (p. 295).

Nesse aspecto, atentamo-nos, especialmente, à segunda perspectiva, dado que, aliado ao discurso do capitalista que engendra nos indivíduos uma ideia de produção ilimitada e promove violências até o fim em si mesmo, se apropria desses mandamentos superegoicos para benefício próprio. Isso por que, segundo nos aponta Zizek (1992), é a articulação entre a identificação imaginária e a identificação simbólica – com o domínio da segunda, dado que circunscreve a primeira – que o sujeito encontra recursos para se integrar no campo sociossimbólico. Dessa forma, essa integração não ocorre sem os aparatos ideológicos, que atravessam os campos social e simbólico.

2.3 Imperativo de gozo e instrumentalização do Supereu pelo discurso capitalista

Freud (1908/2015) nos apresenta, em seu texto “A Moral Sexual “Cultural” e o nervosismo moderno”, a noção de que a moral é determinada culturalmente e sempre atravessada por coordenadas dadas a partir de um tempo histórico específico. Isto é, a moral de uma cultura é sempre determinada por um ideal. No neoliberalismo, vemos uma degradação desses valores, noção muito bem trabalhada por Dufour (2005), que chama atenção para o aspecto de que o homem neoliberal estaria liberado de todos os princípios, sejam eles morais ou éticos, que são, invariavelmente, atravessados por valores ideológicos, uma vez que esses princípios não possuem valor mercadológico. Vemos essa noção, também, em Dardot e Laval (2016): “é pela desmoralização que se é capaz de provocar na população a opinião de que a política do “Estado de bem-estar” se tornou particularmente onerosa” (p. 210). E aqui, retomamos Freud (1908/2015) para considerar um possível efeito dessa degradação:

O número dos indivíduos fortes, que se opõem abertamente à exigência cultural, aumentará num grau extraordinário, e assim também o número daqueles mais fracos, que, em seu conflito entre a pressão das influências da cultura e a resistência de sua constituição, refugiam-se na doença neurótica (p. 375).

Assim, o neoliberalismo captura os valores sociais de modo que as relações estariam sempre referenciadas a uma moral de liberdade individual, livre concorrência e redução das relações, em que os indivíduos aprisionados à performance se exploram incondicional e ilimitadamente, reduzindo todas suas relações à lógica mercadológica. Desse modo, o imperativo superegoico de sempre mais, isto é, sua voracidade, seria, segundo Lacan (1973/2003, p. 528), “um mal-estar (sintoma) da civilização”. Em nossa época, cujo imperativo é a satisfação a qualquer custo – ou melhor, o imperativo de uma satisfação sem quaisquer custos –, imperativo superegoico de gozo, caberia a nós questionar como se dá a relação dos sujeitos com o gozo de modo que os sujeitos se veem capturados nesse modelo de laço social, numa instrumentalização violenta do Supereu.

No neoliberalismo, há uma transformação da culpa em vergonha e ocorre uma individualização generalizada. Então, as questões da responsabilidade e, eventualmente, de fracasso caem na conta dos indivíduos, que, quando se depararam com isso, se entendem responsáveis e se envergonham. O que há de mais terrível nessa transformação não é, necessariamente, o caráter superegoico feroz e obscuro, mas a relação da vergonha com a morte. Isso por que essa relação aponta, como elucidam Calazans e Matozinho (2021), para um signo, que vem de um significante. Não é possível morrer de vergonha de forma natural, mas sim a partir do que esse significante introduz na relação com o Outro de modo que o “morrer de vergonha” concerne, de certa forma, à mortificação do sujeito, principalmente no que diz respeito à sua relação com o desejo. É essa a grande estratégia deste modelo econômico, pois quem nele fracassa “considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso” (Chul-Han, 2020, p. 16).

Essa articulação é cara no estudo da violência na medida em que articula a vergonha com o significante e a morte. Pois, como nos afirmam Calazans e Matozinho (2021), se o laço social do neoliberalismo pode levar à vergonha, é por que ele tem uma relação com a morte como trauma originário:

Só faz sentido falar em vergonha atual em uma lógica na qual se coloca sempre o sujeito na posição de quem ou ganha, ou perde, mas nunca de desejante. Essa vergonha, então, aponta para uma relação mortífera com a pulsão que não permite que o sujeito estabeleça outra relação com o Outro senão aquela na qual ele se alienou. No caso do

laço social neoliberal, alienado a uma relação precarizada e isolada do Outro, em que a disputa de morte é sempre uma concorrência em relação a quem produz mais. Não há aqui dialética entre senhor e escravo, mas disputa entre escravos da razão neoliberal (p. 69).

Quando o pacto neoliberal reduz a dialética do senhor e do escravo a uma disputa de livre concorrência entre “escravos da razão neoliberal”, opera uma noção nova de “gozar do sacrifício de si”, que, levada a esse outro nível, abre espaço para uma servidão voluntária, na qual os sujeitos se exploram, incondicional e ilimitadamente, desde que sejam eles mesmos seus exploradores. Aqui, começamos a ter uma melhor dimensão da complexidade do problema. Esse modelo de laço social não só produziu dispositivos externos de captura, como engendrou nos sujeitos uma nova forma de se relacionar com o próprio desejo; ou seja, uma nova relação entre a falta e o excesso. Tal como nos apresentou muito bem Alemán (2016), o neoliberalismo pode operar uma mudança radical entre o caráter insaciável do desejo e o excesso de gozo; isto é, produzir uma instrumentalização do Supereu.

Lacan (1947/2003) já nos alertava para os perigos dessa instrumentalização. Em seu texto “A psiquiatria inglesa e a guerra”, vendo os efeitos da guerra no social, afirmou sobre os poderes do Supereu, que, se capturado, haveria um risco para os interesses coletivos futuros. Diz o autor:

Está doravante claro que os sombrios poderes do supereu entram em coalizão com os mais frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas, e que nem tudo o que parece sacrifício é heroico. Por outro lado, o desenvolvimento que crescerá, neste século, dos meios de agir sobre o psiquismo, e o manejo concertado das imagens e paixões do qual já se fez uso com sucesso contra nosso julgamento, nossa resolução e nossa unidade moral, darão ensejo a novos abusos do poder (Lacan, 1947, p. 125, grifo nosso).

Gerez-Ambertín (2009) acentua que o sentimento de culpa é uma condição para a estrutura subjetiva, sem a qual nenhum sujeito se constitui. A culpa teria o funcionamento como o de uma rede, que captura as subjetividades, de modo a declinar o desejo em direção ao gozo. A autora apresenta uma reflexão importante quando afirma que há, na contemporaneidade, uma espécie de forma de gozo denominada como “suplício sacrificial”, que diria respeito a algo de uma “sede de submissão”. Essa sede operaria como resultado dos efeitos dessas estruturas, que declinam o desejo em direção ao gozo.

É justamente essa captura que podemos ver hoje operando no neoliberalismo se tomarmos aqui a proposta de Chul Han (2015), para quem o modelo de Supereu freudiano

levaria o sujeito da obediência a uma submissão enquanto projeta para fora de si um ideal. Vemos, por outro lado, que esse sujeito não se mantém, porque o sujeito do desempenho, empreendedor de si mesmo, se submete ao imperativo superegoico de gozo ilimitado. Esse sujeito não projeta para fora de si um ideal. Aceita apenas os que lhes são dados e determinados pelo social. Ele os toma como os únicos possíveis, comprando a ideia de que só é possível se relacionar com os outros a partir de uma lógica de competição e individualidade e de autorresponsabilização pelos eventuais fracassos.

O neoliberalismo, nesse sentido, perpetua o caráter ilimitado do superego para sua própria manutenção, numa instrumentalização deste para a captura dos sujeitos. Assim, como afirma Chul Han (2020), o projeto de uma nova subjetividade, promovido pelo neoliberalismo, é especialmente eficiente na medida em que sua técnica de implementação é sutil e discreta. Aqui, o sujeito não está consciente de sua submissão. Pelo contrário, acompanha-o o sentimento de “liberdade”: “O eu como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização” (p. 9).

E na lógica de gozar do sofrimento de si, perpetua-se o imperativo superegoico e neoliberal, que leva os indivíduos a abandonar um lugar de insatisfação com o laço social, uma vez que tudo é responsabilidade individual. Já não questionam sobre as estruturas precarizadas desse laço e passam a aceitar a dor, a morte e as violações em nome de uma otimização e em nome de sempre produzir mais.

3 Sujeito e Laço Social

3.1 Laço social capitalista e os efeitos para o sujeito

Para que possamos compreender como a instrumentalização superegoica se promove de forma tão absoluta, é necessário que, também, passemos pela maneira a partir da qual os sujeitos se constituem e se inserem no laço social. Perguntamo-nos como opera essa captura, para entender as possíveis razões, que levam os indivíduos a se submeterem à violência sistêmica do neoliberalismo, que promove a precarização do laço e a lógica concorrencial e performática. Para isso, usaremos a teoria lacaniana dos discursos.

A teoria dos discursos foi elaborada por Lacan a partir do “Seminário 16: De um Outro ao outro” e se estabeleceu mais solidamente a partir do “Seminário 17: O avesso da psicanálise” (1969-1970/1992), importante para a teoria lacaniana na medida em que nos oferece ferramentas para pensar o social. Aqui, cabe uma breve contextualização histórica do momento de escrita desse Seminário, pois não é sem razão a elaboração por Lacan de recursos, que dessem, em alguma medida, suporte para a leitura de fenômenos sociais.

Os seminários que trabalham a temática dos discursos foram elaborados e apresentados entre os anos de 1968 e 1975, período em que, não coincidentemente, aconteciam diversos movimentos emancipatórios e de revoltas sociais pelo mundo. Entre eles, destacamos o movimento conhecido como “Maio de 68”, na França, marcado por uma série de greves gerais e participação reconhecida do movimento estudantil. Concomitantemente, nos Estados Unidos, avançavam os movimentos de luta por direitos civis e contra as políticas de segregação racial compreendidas entre 1955 e 1968 juntamente ao movimento pelo fim da guerra do Vietnã, que se deu entre 1959 e 1975, além de muitas outras lutas e movimentos anticoloniais. Cabe ressaltar que esse período e essas revoltas coincidem com a ascensão em disparada do modelo econômico neoliberal.

Foi a partir dessa percepção que Lacan acrescentou em sua teoria dos discursos, que a princípio continha apenas quatro estruturas, o que chamou de o discurso do capitalista, apresentado em “Discurso de Milão”, de 1972, compreendido como um quinto modelo discursivo e que foi elaborado por ele a partir da uma mudança, que viu operar no discurso do mestre. Assim, o que seria o laço social para a psicanálise lacaniana? Quais os efeitos dessas estruturas, em especial do discurso do capitalista, para os sujeitos? E aonde a violência aparece nesse modelo discursivo? Seria ela causa ou efeito? Essas são algumas das questões sobre as quais nos debruçaremos mais adiante.

Para Lacan, é a partir dos discursos, ou seja, da estruturação dos laços sociais, que o sujeito pode se organizar na cultura de modo que a teoria dos discursos é fundamental à psicanálise, na medida em que fornece lugar para os sujeitos e seus significantes no laço social, articulando-os à mestria, ao saber e ao gozo, representados, respectivamente, pelos elementos S1, S2 e pequeno *a*. Segundo Lacan (1969-1970/1992), o discurso comporta um sentido estrutural, sendo “uma estrutura que ultrapassa a palavra” (p. 11), de modo a possibilitar a localização dos sujeitos no laço social. Ao desenvolver sua teoria dos discursos e propor o que denominou como quinto discurso, qual seja, o do capitalista, Lacan nos oferece ferramentas para pensarmos como esse modelo discursivo engendra como efeito intrínseco a violência tanto no sentido insidioso, que promove a captura dos sujeitos em seu interior – tal como na captura superegoica –, como no sentido de promover violências e desigualdades objetivas para preservar o funcionamento de sua estrutura.

No “Seminário 17: O avesso da psicanálise” (1969-1970/1992), Lacan institui quatro estruturas discursivas: o discurso do mestre, o da histérica, o do analista e o do universitário. Ele explana sobre a possibilidade de o sujeito transitar por essas diversas modalidades, que, ao realizarem um quarto de giro, resultam na formação de um outro, de modo a, inclusive, possibilitar sua articulação com os demais e organizar o social a partir dessas posições. Posteriormente, na “Conferência de Milão”, em 1972, Lacan indica a existência de um quinto discurso, o do capitalista.

Para falar dos discursos, Lacan lança mão de recursos lógicos originados do campo da matemática. Desse modo, cada um dos discursos apresenta em seu interior quatro elementos, representados por letras, sendo elas S1, S2, *a* e \$, que aparecem no interior de dois matemas forjados anteriormente, a saber, a fórmula do sujeito e a fórmula da fantasia. Cada um desses elementos representa um conceito. O S1, que representa o significante mestre, é um elemento importante, pois indica o sujeito atravessado e determinado pela ação significante. É um significante vazio, ou seja, só pode se significar à medida que é articulado a outros significantes. O saber, por sua vez, é representado pelo S2, que representa a estrutura mínima para uma cadeia de significação. Já o objeto pequeno *a*, imprescindível para nossa elaboração, pode ser lido tanto como objeto de desejo quanto como mais-de-gozar e condensador de gozo. E, finalmente, o \$, sujeito marcado por uma barra, que indica a falta suscitada por um desejo.

Além dos elementos, há essa barra, que separa dois dos elementos dispostos de forma quadripartite. Essa barra estabelece a função de marcar aquilo que resiste à significação; isto é, marca a operação do recalçamento. É o que marca, segundo Lacan (1970/2003), a exigência de

cada discurso, ou seja, uma barreira do gozo, o que diferencia a disjunção entre a produção e a verdade.

Cada qual dessas letras aparece distribuída em um determinado lugar. Em outros termos, cada um desses lugares representa, respectivamente: acima da barra, o agente (desejo) e o trabalho (o Outro); sob a barra, a verdade e a produção (perda). Dispostos de forma alternada, eles determinam o discurso e, pelo menos no que diz respeito aos quatro primeiros modelos propostos por Lacan, recebem seu nome de acordo com o elemento, que aparece no lugar de agente, aquele que dá o tom ao discurso, como aparecem na fórmula a seguir:

Mestre	Histórica	Analista	Universitário
$\underline{S1} \rightarrow \underline{S2}$	$\underline{\$} \rightarrow \underline{S1}$	$\underline{a} \rightarrow \underline{\$}$	$\underline{S2} \rightarrow \underline{a}$
$\$ \blacktriangle a$	$a \blacktriangle S2$	$S2 \blacktriangle S1$	$S1 \blacktriangle \$$

Lugares:

desejo Outro
verdade perda

(seminário 17, lição de 19-02-1970)

agente trabalho
verdade produção

(Seminário 17, lição de 10-06-1970).

Quanto aos lugares ocupados por cada elemento, Lacan estabelece duas formas de nomeação, das quais nos utilizaremos, principalmente, da segunda, que apresenta as designações “trabalho e produção”. É primordial reconhecer que o agente é o responsável por dar o tom do discurso de modo que pode, também, ser lido como semblante ou poder. O Outro, ou também o trabalho, pode ser pensado como aquilo que coloca o agente em movimento. O efeito desse trabalho é o que se encontra abaixo da barra, um produto e uma perda, que também pode ser lido como mais-de-gozar. No lugar da verdade, está aquilo que aponta para os efeitos, mesmo que ocultos, condicionados por determinado discurso. Lacan, ainda, faz uso de setas, que, por sua vez, indicam conexão e ordenação do sentido da cadeia seguinte. São elas que funcionam como operador de transformação de um discurso em outro e, conseqüentemente, possibilitam a circulação das letras, de forma sempre circular, pelos quatro lugares (Castro, 2019).

No primeiro modelo discursivo elaborado por Lacan, o do mestre, o agente é o significante mestre (S1), que se dirige ao campo do Outro; quer dizer, o campo do saber (S2). Esse discurso produz mais-de-gozar, uma perda de gozo que diz da relação entre significante mestre (S1) e saber (S2), que aparece sob a barra representado pelo *a*. Sob a barra no lado do mestre (S1), encontra-se o sujeito barrado (\$), indicando que o mestre nada sabe sobre sua divisão subjetiva. O discurso da histórica, por sua vez, apresenta como agente, justamente, o

sujeito barrado (\$), pois opera em quarto de giro a partir do discurso do mestre. Nele, o sujeito se dirige ao significante mestre (S1), produzindo um saber (S2) e recalçando a verdade de seu gozo (*a*). Nesse discurso, a histórica (\$) aponta para a falha do mestre embora permaneça, insistentemente, a procurar a mestria.

A partir de outro quarto de giro, temos o discurso do analista, no qual o agente é a causa de desejo ou mais-de-gozar (*a*), o que significa que, “ao invés de tomar um significante no lugar de mestria, toma o rechaço do desejo como mestria e se propõe a considerar os efeitos sobre o sujeito” (Silva, 2012). Desse modo, tem como produção uma verdade singular. E por último, temos o discurso proposto por Lacan como o do universitário, que tem como agente o próprio saber (S2) e convoca o objeto (*a*) no lugar do trabalho, produzindo, inevitavelmente, um sujeito barrado (\$), que esconde a verdade de estar a serviço do próprio mestre (S1).

Aqui, cabe ressaltarmos, retomando Castro (2019), que o discurso do psicanalista – Lacan (1970/2003) esclarece a esse respeito em “Radiofonia” – é sempre escrito em último lugar, porque

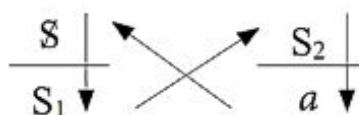
toda e qualquer mudança de razão traz a iminência do discurso do psicanalista. E essa proximidade e mesmo precipitação do discurso psicanalítico a cada mudança, ou risco de mudança, discursiva nos é dada por sua estrutura elementar: o desejo, por meio de seu objeto-causa (*a*) em posição de agente/semblante, e o saber (S2) posto no lugar da verdade a/S2) (Castro, 2019, p. 53).

Após estabelecer a escrita dos discursos, Lacan insere, também, um ponto de fuga, pontos de furo, o que significa dizer que, em cada discurso, há uma possibilidade de escapar. É justamente nessa possibilidade de vazar que o discurso toma seu sentido, tomando-o, justamente, na medida em que é impossível calcular seus efeitos (Castro, 2019). Assim, o quarto de giro insere na lógica algébrica dos discursos a impotência e a impossibilidade. Desse modo, é possível girar, mas não para qualquer lugar. Há uma determinação. Nesse sentido, o quinto discurso adquire um caráter interessante, pois, a partir dele, opera uma espécie de abolição do espaço para a insatisfação. Esse modelo discursivo apaga o outro do lugar da alteridade, reduzindo-o a um outro da imagem especular, que consome e compete ilimitadamente com o outro.

No processo de elaboração do quinto modelo discursivo, o discurso do capitalista – proposto por Lacan como a atualização do discurso do mestre (1972/1978) ou como o discurso do mestre moderno (1969-1970/1992, p. 32) –, Lacan observa que este não opera em quarto de giro, mas em curto-circuito, o que significa dizer que é produzido a partir de uma ruptura; isto é, modifica a forma como os elementos se relacionam. Dessa maneira, provoca-nos a perguntar

se seria, de fato, um quinto discurso ou uma atualização, isto é, um embotamento do discurso do mestre. Esse modelo discursivo é obtido a partir de uma torção feita sobre os elementos situados do lado esquerdo no matema do discurso do mestre. Não sem razão é proposto por Lacan como discurso do mestre moderno, já que pode ser lido como um derivado lógico deste, efeito dessa torção. Lacan caracteriza esse discurso como sendo “loucamente astucioso” (p. 48), mas fadado a explodir, muito embora ainda mantenha a determinação dos lugares proposta anteriormente, tal como segue:

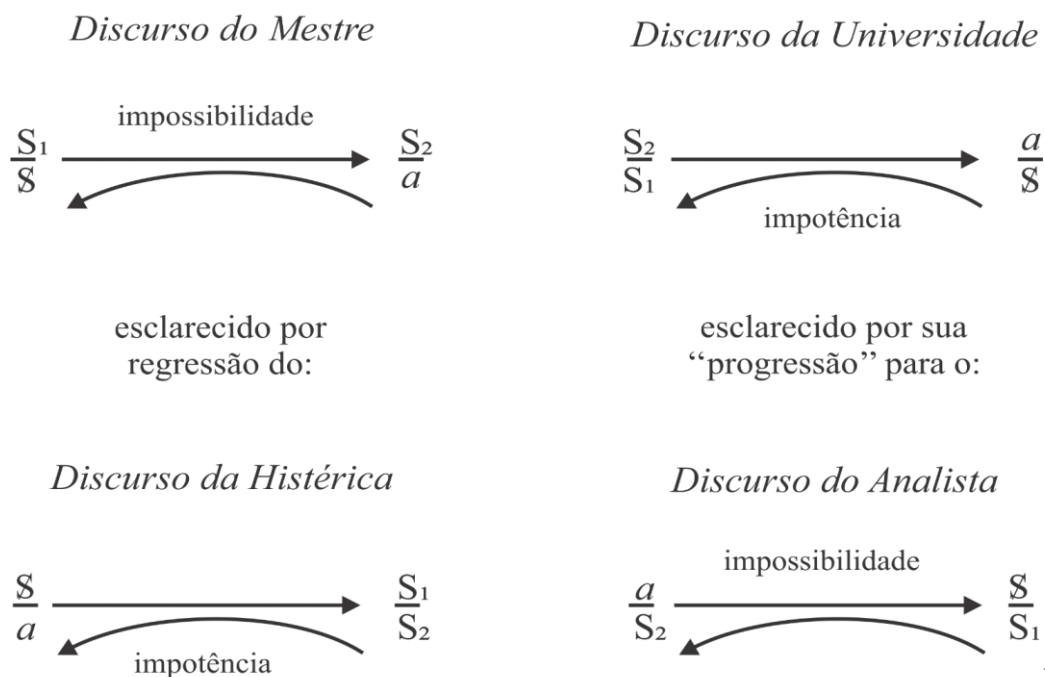
Discurso do capitalista



Os elementos mudam de lugar. Assim, o \$ aparece no lugar de agente e é interpelado diretamente pelos produtos, os *gadgets* capitalistas, cujo lugar é ocupado por *a*. O \$ dirige-se, ainda, a S1, que aparece no lugar da verdade e se associa a S2, o saber, que, por sua vez, ocupa o lugar do trabalho, demandando sempre mais, um ilimitado de produção. É justamente por essa insustentabilidade que esse modelo de laço social estaria fadado a explodir.

Neste discurso em que o S1, significante mestre, se torna a verdade, e o \$ se torna agente, na medida em que age como sujeito-consumidor, Lacan inclui a impossibilidade e a impotência e localiza cada uma em um lugar específico da estrutura discursiva. A impossibilidade, localizada entre e sobre a barra, isto é, no lugar entre agente e trabalho, é marcada com uma seta, que parte do agente ao trabalho. Assim, no discurso do mestre, a impossibilidade se dá entre o mestre e o saber, como impossibilidade de mandar naquilo que não se domina. Já no discurso histórico, a impossibilidade se situa entre o \$ e o S1, marcando a impossibilidade do sujeito histórico em dominar o significante-mestre. No discurso universitário, a impossibilidade aparece entre o S2 e o objeto *a*, pois marca a impossibilidade de educar pelo comando do saber. Enquanto que, no discurso do psicanalista, essa impossibilidade aparece entre o objeto *a* e o \$, apontando para a impossibilidade de psicanalisar e, em último nível, de curar: “A escrita da impossibilidade indica-nos, na dimensão topológica, a localização e a inscrição do furo estrutural específico em cada um desses discursos” (Castro, 2019, p. 59). É, então, pela via das impossibilidades que o ato pode ser tomado enquanto aposta.

Discurso de “o avesso da psicanálise”



3

A impotência, por outro lado, se situa sob e entre as barras, entre os lugares de produção e da verdade, sendo escrita por uma seta, que parte da produção em direção à verdade. No discurso universitário, essa seta aparece entre o \$ e o S1, sinalizando a impotência entre o sujeito e seu reconhecimento no significante mestre: “No discurso do psicanalista, a impotência é superada devido ao trabalho do psicanalisante de saber haver-se com a verdade” (Castro, 2019, p. 60). Nesse discurso, a impotência é ultrapassada pelo trabalho e pelo ato analítico. A impotência no discurso do mestre estaria localizada entre o objeto *a* e o sujeito (\$), que aponta para o furo desse discurso; isto é, não se pode extrair nem do produto, nem da produção, nenhuma verdade subjetiva. Essa seta sinaliza a escrita da alienação subjetiva característica desse laço. No discurso histórico, a impotência estaria relacionada com a produção de saberes (S2), estes que, por sua vez, não dão conta do gozo (*a*). Já no discurso capitalista:

o sujeito coloca-se em cena e, se direcionando a um mercado, portanto saber do Outro, tem por fim o gozo (em forma de consumo) de um objeto-produto (bem, saber ou serviço) sendo, todavia, impotente em nele verificar, tal e qual no discurso universitário, a verdade de seu significante-mestre (Castro, 2019, p. 60).

³ Esquema utilizado por Lacan em “Radiofonia” (1970/2003), para apresentar a leitura das setas, isto é, do impossível e impotência, interno a cada estrutura discursiva.

No discurso capitalista, não há seta que representa o impossível. Nesse sentido, podemos, mais uma vez, pensar a violência como efeito desse modelo discursivo e, também, como aquilo que coloca o discurso em um movimento incessantemente. Sem impossível, não há espaço para que os sujeitos pensem em outra possibilidade ou questionem as existentes. Assim, o lema dos conservadores Britânicos “TINA – There is no alternative” (Brown, 2020) é acreditado sem questionamentos. Desse modo, o discurso capitalista se consuma perpetuando violências dos excessos, na medida em que não possibilita espaços – físicos ou temporais – para que os sujeitos questionem aquilo que lhes é imposto, justamente quando produz um ilimitado de produtos.

Poderíamos compreender os dispositivos de poder, propostos por Foucault (1979/1998), como um dos produtos do discurso do capitalista, que, ao se direcionar ao S2, volta a demandar sempre mais em direção aos objetos, que se dirigem como demanda ao sujeito em um movimento infinito de sempre mais. Esse modelo discursivo “anda rápido demais, se consome, se consome tão bem que se consuma” (Lacan, 1972/1978, p. 49), levando a um consumo e exploração exacerbada dos próprios indivíduos capturados por essa lógica de autoexploração. Aqui, o lema “trabalhe enquanto eles dormem” toma outra conotação, que implica a dimensão dessa autoexploração.

Esses produtos-dispositivos aparecem no matema no lugar do pequeno a , promovendo uma certa captura dos sujeitos. Isso por que a é tanto objeto de desejo quanto objeto mais de gozar, sobre os quais nos debruçaremos mais detidamente na seção a seguir.

3.2 O discurso do capitalista hoje

Lacan dedica a esse pequeno objeto um seminário, a saber, o “Seminário 10 – A angústia”. Isso por que esse objeto, que atravessa toda a obra lacaniana, tem grande importância para pensarmos inúmeras questões, que perpassam a teoria psicanalítica justamente por ser objeto, que representa tanto a causa de desejo quanto o mais-de-gozar. Esse objeto nos ajuda, inclusive, a pensar a teoria dos discursos, dado que é um dos elementos utilizados por Lacan em sua elaboração. O objeto a surge, inicialmente, como resto a partir da operação de divisão do sujeito, aspecto importante para nossa elaboração e que será elucidado mais à frente.

É esse objeto que possibilita a sustentação do desejo, pois é marcado pela sua negatividade e por suas bordas. O discurso capitalista visa a uma apropriação desse objeto e tenta torná-lo maciço. O que consegue é apenas reduzi-lo ao nível da demanda, dado que o objeto a é inapropriável, inassimilável. Uma das formas pelas quais o discurso do capitalista

visa a apropriar-se do objeto *a* é através da fabricação ilimitada de *gadgets*. Estes, por sua vez, podem assumir diversas formas, desde um produto a ser consumido até dispositivos discursivos no sentido foucaultiano. Ou seja, seria um dispositivo discursivo o responsável por fornecer coordenadas simbólicas, que, apresentadas sob o discurso do capitalista, engendram certas formas de violência. A discussão nos remete à noção de violência simbólica, definida como aquelas violências encarnadas na linguagem e suas formas (Zizek, 2014) e que dão subsídio para a existência de outros níveis de violência.

Segundo Lacan (1969-1970/1992), o objeto *a* é, também, aquele pelo qual se representa o Supereu, “mas isso só vale se o A não estiver barrado, ou seja, se ele for tudo ao mesmo tempo” (p. 105). No discurso do mestre, o objeto *a* aparece no lugar de produção assim como no discurso do capitalista. Isso implica uma semelhança entre ambos na medida em que promovem a busca por um ilimitado de produção. E, ainda, cabe dizermos que o discurso capitalista engendra, de certa forma, a suspensão dessa barra no grande Outro, que é representado pelo A. Assim, é no sentido em que opera fornecendo empuxo a um ilimitado de produção que o Supereu aparece vinculado ao Supereu e produz “mais-de-gozar” (Xavier, 2013).

O conceito de “mais-de-gozar” é introduzido por Lacan e referenciado na noção marxiana de “mais-valia”, porque o mecanismo, isto é, a forma de operar que produz a “mais-valia”, é a mesma de operar, que produz o “mais-de-gozar”. Segundo Dunker (2017), a “mais-valia” é um fragmento de valor ou tempo subtraído na relação entre o patrão e o trabalhador. Nessa venda, ocorre a operação de um “a mais”. Esse “a mais” não é diretamente apropriado pelo patrão, mas opera de modo que vira capital e pode, assim, reanimar todo o sistema numa produção ilimitada ou, em termos marxistas, de autovalorização do capital. Desse modo, a “mais-valia” pode ser definida como um excedente produzido a partir da exploração do trabalho, que se reproduz à medida que gera acumulação.

Assim, os discursos são, de acordo com Dunker (2002), a forma usada por Lacan para pensar o aparelho de gozo mesmo que de forma instável. E justamente por reconhecer essa instabilidade do discurso para mediar o gozo, Lacan insiste sobre as formas de impossibilidade e impotência, que cada discurso mantém na sua captura do gozo. Isso nos leva a pensar a respeito dos efeitos promovidos pelo discurso do capitalista, justamente na medida em que este não apresenta a barra, que marca o impossível.

A impotência e a impossibilidade operam como marcas daquilo que é irredutível ao valor. Para Dunker (2002), a insistência de Lacan nessas formas se dá pela importância de reconhecer algo que estaria fora do valor; isto é, algo que não pode ser cifrado, ou, em outros

termos, algo que não pode ser apropriado no circuito da forma mercadoria: “portanto entre gozo a mais (restituição) e gozo a menos (perda) é preciso acrescentar o que está fora do valor” (p. 60).

O discurso capitalista, ao promover um ilimitado de objetos (*gadgets*), promove o surgimento do desejo de forma paradoxal e reduzida à demanda. Segundo Lacan (1970/2003), “A mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-jouir*]. Esta se acumula. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual a produção seria inútil, (...)” (p. 434). O paradoxo reside na lógica do “quanto mais, menos”; isto é, quanto mais objetos para o desejo, menos desejo de fato e mais gozo de direito (Dunker, 2002).

Assim, o que se produz a partir do ilimitado inerente do discurso do capitalista é justamente o efeito do mais-de-gozar, qual seja, um acúmulo de objetos, que, por serem a causa ou a razão do valor, não têm em si mesmo valor algum. É justamente o indivíduo reduzido à forma mercadoria, objetos sem valor algum eleitos como descartáveis, desde que se sustente o funcionamento do sistema. Gerez-Ambertín (2009) afirma que “a genialidade freudiana é o desejo inconsciente, a lacaniana é o real do gozo do objeto *a*. Aposto em um para além do princípio do prazer que convida para a autoaniquilação do sujeito para o extermínio das massas” (p. 253), considerando os efeitos do discurso do capitalista sob os indivíduos; isto é, os efeitos discursivos de promoção de uma autoaniquilação, de uma violência ilimitada e autoengendrada.

A pergunta que permanece é: então, o que faz com que os indivíduos permaneçam nessa lógica de aniquilação? Para tentar responder a essa questão, é preciso pensarmos no conceito foucaultiano de “dispositivo de poder”, tomando-o como uma produção do discurso capitalista e, assim, diferenciando-o deste. Para Foucault (1979/1998), dispositivos são:

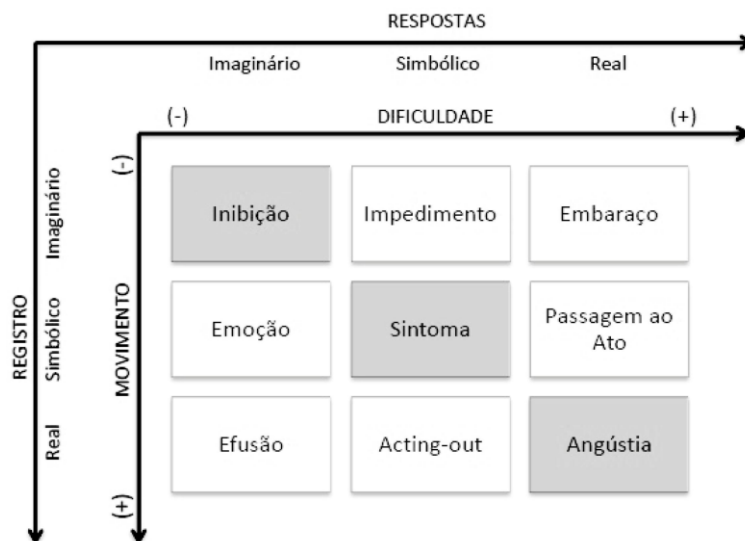
Organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. (...) O dispositivo pode ser entendido também como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência histórica. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (...) existe um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominância da loucura, da doença mental, da neurose (p. 244).

Enquanto os discursos, no sentido lacaniano, teriam um sentido mais estrutural, fornecendo um lugar para os sujeitos e seus significantes no laço social, articulando-o s ao

gozo, à mestria e ao saber. Os discursos lacanianos, como estruturas que ultrapassam a palavra, englobam em si os dispositivos de poder no sentido foucaultiano, que, por sua vez, apareceriam como uma produção do discurso capitalista sob a marca de um produto, de um *gadget*, de modo que ocupam no matema o lugar de objeto *a*. Isso opera, principalmente, na medida em que tomamos o modelo de produção desse discurso, o qual se revela, ilimitado e fadado a explodir, submetendo os sujeitos a um sempre mais de produção.

Aqui, podemos pensar nos dispositivos identitários, pois, ao oferecerem um lugar no arranjo simbólico do mundo aos sujeitos, opera-se uma captura subjetiva, da qual o capitalismo se apropria para uso próprio e impossibilita pensar fora ou para além dessa captura. O efeito dessa captura, que por si já é violenta, é, curiosamente, a produção de mais violência. Desse modo, não é possível determinar a violência como causa ou efeito, pois ela é presente em ambos os níveis, em cada qual à sua maneira.

No discurso capitalista, o laço social se organiza de forma frágil e precária, produzindo dispositivos, que naturalizam as formas de se relacionar com os objetos, de forma a descartá-los, mas que não oferecem espaço para a perda, dejetos ou falta. Assim, a produção ilimitada de dispositivos promove atos violentos, seja contra si mesmo, na lógica da autoaniquilação do empreendedor de si mesmo, seja contra os outros, exteriorizando essa violência. No primeiro caso, fica evidente a função da captura superegoica; no segundo, é preciso que levemos em consideração o esquema proposto por Lacan para falar da angústia.



4

Isso por que, se o discurso do capitalista promove um movimento incessante de produção de dispositivos de identificação, não abre espaço para que haja a falta. Esse discurso

⁴ Calazans (2015, p. 126).

promove o engessamento do sujeito a uma insígnia – no discurso do capitalista, não há impossível, o que inviabiliza o giro discursivo. Não há espaço para que se questione sobre aquilo que, de alguma forma, perturba o sujeito e o social. Dessa maneira, a ausência da impossibilidade como movimento discursivo presente no discurso do capitalista direciona os sujeitos a uma única possibilidade de lidar com o encontro com a angústia.

De acordo com Lacan, isso seria a passagem ao ato, que, nesse caso, é direcionada para um objeto externo eleito socialmente como descartável, seja a população negra, crianças e mulheres, povos originários etc. Em primeiro lugar, há uma proximidade dos atos com a angústia, que é estrutural, já que, segundo Calazans (2015), a passagem ao ato é uma maneira radical de responder à presença do objeto da angústia. O caráter de tal resposta real no simbólico tem a função de evitar o aparecimento da angústia, onde não há mediação entre o sujeito e o objeto *a*. Assim, podemos dizer, nesse caso, que o sujeito, ao se encontrar solidamente identificado aos símbolos oferecidos pelos dispositivos, pode vir a passar ao ato; isto é, a responder no real.

Esses dispositivos de captura subjetiva promovem identificações maciças e impossibilitam a operação de divisão tanto do Outro (A) quanto do próprio sujeito; ou seja, impedem a marca de uma barra. Dessa forma, a possibilidade de se deparar com a angústia se torna escassa e, diante da impossibilidade promovida pelo discurso do capitalista de o sujeito responder (ou perguntar) de outra maneira frente a esse afeto, surge como possibilidade a passagem ao ato dirigida contra um objeto externo. Considerando a captura subjetiva, promovida pelo discurso neoliberal e exposta em nosso trabalho, a passagem ao ato surge sob a forma de uma violência mais objetiva, resultado da colagem do imaginário religioso no corpo dos sujeitos.

Aqui, vale ressaltarmos que não trataremos de qualquer dispositivo religioso, visto que nem toda religião apresenta as características e dinâmicas, que abordaremos, assim como o envolvimento religioso não se dá de uma única forma. Mas, especialmente, do modelo neopentecostal, já que, por fornecer um modelo de relação compatível com as oferecidas pelas coordenadas do laço social em sua vertente neoliberal, é nesse dispositivo que se pode observar mais explicitamente os efeitos do fenômeno de captura.

Segundo Marina Basso Lacerda (2019), o movimento religioso neopentecostal no Brasil tem relação direta com o que se denomina neoconservadorismo e pode ser lido como uma atualização do neoconservadorismo norte-americano. Este, por sua vez, teve uma crescente adesão a partir da eleição de Reagan e da coalizão de diversos movimentos evangélicos. A autora afirma que a ascensão da direita, isto é, do neoliberalismo, estaria

diretamente relacionada ao avanço dos movimentos feministas e LGBTQIA+. E, a partir disso, opera então uma “convergência de visões: a palavra de Cristo e os valores do capitalismo de livre mercado deveriam ser os vigentes” (Lacerda, 2019, p. 35). Assim, o neoconservadorismo atua na regulação e repressão dos desejos, buscando “restabelecer o patriarcado heterossexual” (p. 39) e cristão. Lacerda propõe que o movimento neoconservador é uma manifestação explícita do autoritarismo presente no modelo neoliberal sem considerar as consequências às quais esse movimento poderia levar.

Por isso, vale lembrarmos que a religião oferece aos indivíduos coordenadas de sentido e possui diversos recursos para amparar o sujeito frente à angústia. Lacan (1974/2005) afirma que “a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (p. 72), caracterizando a religião como uma “fonte inesgotável” de sentido, capaz de fornecer o amparo da significação para os impasses reais. Dessa maneira, o movimento neoconservador, como afirma Lacerda (2019), cresce exponencialmente não só no Brasil, mas também no mundo, justamente por propor respostas imediatas e plenas de sentido.

A nível de exemplo, podemos tomar, no Brasil, as violências contra determinado tipo de população, tal como a intolerância religiosa contra os povos negros. Sidnei Nogueira (2020), em seu livro “Intolerância Religiosa”, afirma que o racismo é parte de um processo maior de dominação relacionado com a expansão de um determinado modelo estrutural e discursivo; isto é, o capitalismo. De fato, trata-se de um conjunto de violências, que, historicamente, não só se concretizou por meio da violência física contida nas diversas formas de colonialismo, mas, disfarçadamente, por meio do que Pierre Bourdieu chama de “violência simbólica” (p. 42).

Isso por que o racismo implica a categorização dos indivíduos a partir de um reforço etnocêntrico de padrão eurocêntrico. A violência simbólica opera a partir da promoção de um determinado modelo de ideal social, que captura estrutural e individualmente, além de tentar, através da naturalização de certas práticas de violência, manter sob controle tudo aquilo que foge ao controle do poder central. Justifica-se, assim, a perseguição impiedosa e individual, que fomenta a violência objetiva de indivíduos contra seus pares.

O padrão de poder perpetrado pelo projeto de dominação europeu-ocidental que opera na produção contínua de violência, destruição, desvio e subalternidade sobre outros princípios explicativos de ordenação/compreensão de mundo, dos seres e suas formas de saber. Trata-se da colonialidade do poder. A colonialidade do poder hierarquiza, classifica, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um *status quo*, garantindo a perpetuação da estrutura social de

dominação, protegendo seus privilégios e os de sua descendência (Nogueira, 2020, p. 53).

Assim, também, conseguimos identificar a violência de gênero, que se apresenta das mais variadas formas sob esse modelo de laço social. Para exemplificar, podemos citar a violência sofrida por uma criança de 11 anos, que, gestante em decorrência de estupro, foi vítima de mais uma violência no momento de sua audiência para conseguir realizar legalmente o procedimento de aborto, quando a juíza, que acompanhava o caso, tentou convencê-la de manter a gestação “só mais um pouquinho”⁵. Ou, também, o caso de uma jovem mulher de 21 anos, que, grávida em decorrência de um estupro, teve sua identidade exposta quando decidiu colocar o bebê diretamente para adoção, procedimento que é previsto por lei no Estatuto da Criança e Adolescente [ECA]⁶. Ou, ainda, o caso da mulher estuprada, por um médico anestesista, durante seu trabalho de parto⁷. Tudo isso, no Brasil, em menos de um mês.

Esses casos apresentam um ponto em comum: o agenciamento dos dispositivos de violência pelo discurso capitalista, nos casos citados, o patriarcado, que endossa a violência contra a mulher, e, no caso da religião, o racismo religioso avalizado pelo modelo neoliberal. Podemos citar, brevemente e em nível de ilustração, a exacerbação da violência política, que se acentua em períodos de campanha e pré-campanha.⁸ Então, embora sejam insistentemente vistos como casos isolados, não poderíamos concordar com tal afirmação. Há interconexão entre esses casos de violência justamente na medida em que uma violência acompanha a outra; isto é, a violência sistêmica é seguida pela violência objetiva naturalizada através dos dispositivos neoliberais.

Nesse modelo de laço social, opera-se uma redução do ser humano, e mais especificamente das mulheres, ao estado de produto, objetivando retirar a dimensão singular inerente ao sujeito com o qual trabalha a psicanálise. Nessa redução, visa-se ao gozo fluido com objetos descartáveis de modo que o objeto, que antes era desejado, passa a ser visto como dejetivo, resto a ser aniquilado. Enquanto que os dispositivos de poder capturam os sujeitos justamente na medida em que têm a função de lhes oferecer recursos para evitar o encontro

⁵ Recuperado em 13 de julho de 2022, de <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2022/06/23/aborto-negado-por-juiza-de-sc-a-menina-de-11-anos-estuprada-repercute-na-imprensa-internacional.ghtml>

⁶ Recuperado em 13 de julho de 2022, de <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2022/06/25/entrega-voluntaria-para-adoacao-entenda-o-processo-feito-por-klara-castanho.ghtml>

⁷ Recuperado em 19 de julho de 2022, de <https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/anestesista-sedou-mulher-estuprada-durante-parto-sete-vezes-conclui-a-policia/>

⁸ Recuperado em 21 de agosto de 2022, de <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/homem-e-morto-por-bolsonarista-em-aniversario-com-tematica-do-pt/>

com a angústia. É justamente em razão dessa mediação que tomamos a passagem ao ato como efeito dessa captura.

Isso nos leva a pensar que o próprio modelo discursivo neoliberal, que promove e naturaliza a violência objetiva, impossibilita que os sujeitos que sofrem essas violências respondam a ela, justamente na medida em que opera pouco a pouco o que Chamayou (2020) chama de “política do caruncho”, segundo a qual “ninguém precisa talhar as vigas com machado, quando, ocultas na madeira, mil pequenas brocas roem inexoravelmente a estrutura” (p.378). Os dispositivos neoliberais encurtam os horizontes e limitam a possibilidade de pensar alternativas fora desse modelo econômico de competição e individualização. Eles operam nos sujeitos tanto pela repressão de seus grandes desejos quanto pela reorientação de suas pequenas escolhas de modo que a responsabilidade recaia sobre os indivíduos.

Chamayou (2020) afirma que os dispositivos neoliberais não operam de forma uniforme, mas através de uma descentralização, que isola os indivíduos de maneira a reduzir a possibilidade de uma resposta e, conseqüentemente, de seu impacto emancipador. O neoliberalismo modifica as normas de se conduzir a si mesmo e aos outros assim como a forma de se relacionar com os outros. De acordo com o autor, os dispositivos neoliberais visam à produção de efeito sobre a consciência e sobre a ação.

A estrutura discursiva direciona os sujeitos a uma resposta implosiva, isto é, a uma forma de passagem ao ato silencioso, que mantém o sistema em funcionamento e promove um estado generalizado de inação. Pois, ao promover identidades maciças, quem ingenuamente busca no próprio sistema formas de proteção é levado a perpetuar violências contra si mesmo.

4 Violência de emancipação

4.1 Autômaton e Tiquê: a repetição como possibilidade de criação

Para que possamos compreender o processo pelo qual se instaura a submissão dos sujeitos a esse modelo de laço social que os violenta incessantemente, seja a partir da inviabilização da capacidade de imaginar novos mundos e assim construí-los, seja pela violência objetiva que determina quais corpos são descartáveis, seria preciso elucidarmos o conceito de repetição. Isso por que esse conceito, fundamental para a clínica psicanalítica, é o ponto central a partir do qual podemos entender as razões, que levam os sujeitos a se submeterem à lógica da autoexploração de si mesmos promovida pelo modelo neoliberal. Uma vez que a repetição pode ser tomada a partir de um ponto no qual o sujeito é tomado por uma imposição, de um destino que lhe é implacável, Freud (1920/2019) elucida, em “Além do princípio do prazer”, como “um destino que as persegue, de um traço demoníaco em seu viver” (p. 134).

Podemos compreender, na obra freudiana, dois momentos importantes na elaboração do conceito de repetição. Nesse primeiro momento, Freud (1914/2010) apresenta o conceito de repetição intimamente ligado à noção de transferência, sendo condição para que esta se estabeleça e para que o sujeito possa estabelecer condições de elaboração. No segundo momento, vemos, em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/2019), a repetição como um fenômeno relacionado à compulsão e intimamente ligada à noção de pulsão de morte, podendo, inclusive, direcionar os sujeitos a processos de autodestruição. A caráter de ilustração, podemos tomar os exemplos apresentados por Freud em 1920: em primeiro lugar, para nos auxiliar no esclarecimento do conceito; e, em segundo lugar, por considerar que tais exemplos elucidam a forma estrutural a partir da qual se organizam determinadas formas de repetição, que aqui tentamos abordar.

Pessoas para as quais toda relação humana tem igual desfecho: benfeitores que, após algum tempo, são rancorosamente abandonados por cada um de seus protegidos, por mais diferentes que estes sejam entre si, e que, portanto, parecem fadados a fruir toda a amargura da ingratidão; homens para os quais o desfecho de toda amizade é serem traídos pelo amigo; outros que repetidamente, no curso da vida, elevam outra pessoa à condição de grande autoridade para si mesmos ou para a opinião pública, e após um certo tempo derrubam eles próprios essa autoridade, para substituí-la por uma nova; amantes cuja relação amorosa com uma mulher percorre sempre as mesmas fases e

conduz ao mesmo fim etc. (...) a história da mulher que se casou, três vezes seguidas, com homens que em pouco tempo adoeciam e requerem os seus cuidados no leito de morte (Freud, 1920/2019, p. 134).

Freud ainda apresenta a obra “Jerusalém libertada”, na qual o personagem Tancredo mata sua amada sem o saber, dado que ela o combatia com a armadura do inimigo. Após o enterro, adentra em uma floresta mágica e golpeia com sua espada uma grande árvore da qual jorra sangue, podendo-se ouvir a voz de sua amada, que havia sido aprisionada naquela árvore, acusando-o de tê-la novamente matado. Indica-se sempre, nessas repetições, uma impossibilidade coercitiva de romper com tal “destino” assim como o discurso neoliberal busca levar os sujeitos a pensar.

Elizabeth Roudinesco (1998) aponta uma definição interessante para esse conceito ao afirmar que “a compulsão à repetição provém do campo pulsional, do qual possui o caráter de uma insistência conservadora” (p. 656). Afirma, também, como citado, que a repetição seria facilmente associada a uma compreensão de destino. Além disso, para Freud (1920/2019), a repetição tem uma íntima relação com o trauma. Isso por que o aparelho psíquico, na tentativa de promover a ligação das grandes quantidades de energia livre e ordenar o caos, regido pelo princípio do prazer, sempre busca a trilha neuronal mais facilitada, a fim de encontrar a satisfação, isto é, de promover a ligação e, então, efetuar a descarga de energia e apresentar como consequências desse movimento justamente a repetição.

A repetição, por outro lado, é contemporânea da descoberta do Édipo e, portanto, estaria ligada, também, à noção de transferência. A transferência é, segundo Freud (1920/2019), aquilo que possibilitaria aos sujeitos neuróticos repetir as relações vivenciadas na infância em análise de modo a responder a esse “destino” de um outro lugar, um lugar de ruptura e recusa das coordenadas oferecidas inicialmente. A partir desse operador, é possível rememorar, na relação com o analista, aquilo que foi inicialmente recalcado pelo Eu.

É no manejo da transferência”, escreveu Freud, “que encontramos o principal meio de barrar a compulsão à repetição e transformá-la numa razão para lembrar”. (...) Essa compulsão, essa força pulsional que produz a repetição da dor, traduz a impossibilidade de escapar de um movimento de regressão, quer seu conteúdo seja desprazeroso ou não (Roudinesco & Plon, 1998, p. 657).

Essa repetição alia-se ao processo terapêutico no sentido de fornecer possibilidades para o manejo da transferência, que visa a colocar em ato aquilo que não se pode saber de forma consciente e estaria reprimido. A transferência é, então, uma repetição, que tem função de tornar a compulsão em recordação. A partir de 1920, com a segunda tópica e a noção de pulsão

de morte, a repetição adquire um novo estatuto referente a um destino que arrasta o sujeito à revelia de si. Ela se faz, pois, mais interessante para nós, dado que é a partir dessa articulação que a repetição tomaria um caráter de compulsão incoercível, tal como as impostas pelo discurso capitalista. A partir dela, o sujeito se vê sem alternativas exceto aquela imposta pelo social como natural, isto é, como a única possível.

Entretanto, é justamente a partir dessa articulação, qual seja, a articulação da repetição ao conceito de pulsão de morte, que Freud (1920/2019) nos oferece as coordenadas para pensar no sentido de uma repetição, que possibilita a criação mesmo que seja a partir de um modo de violência específico, a qual abordaremos mais adiante. É possível pensar sobre a potencialidade inerente ao fenômeno da compulsão à repetição. Uma vez que a pulsão de morte é considerada energia não ligada à representação, isso a torna, em certa medida, uma energia capaz de curto-circuitar a dinâmica psíquica, ponto a partir do qual podemos toma-la, também, a de uma potência criativa, capaz de fazer surgir o novo.

Lacan (1964/2008), por sua vez, reconhecendo a importância desse conceito, confere a ele um lugar de destaque como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Ele propõe, a partir de seu Seminário 11, um emparelhamento entre o que chamou de “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, a saber: inconsciente, repetição, transferência e pulsão. O inconsciente e a pulsão são inacessíveis diretamente e, portanto, a repetição e a transferência aqueles através dos quais poderíamos vir a ter acesso aos primeiros. Deter-nos-emos, especialmente, ao conceito de repetição na medida em que entendemos que, em se tratando de um estudo sobre a violência, esse caminho é imprescindível.

Para Lacan, a repetição aparece ligada à linguagem, mas também articula a noção de trauma e de Real. Esses pontos se amarraram, posteriormente, à noção do problema do gozo para a teoria psicanalítica. Em termos daquilo que poderíamos associar a repetição à linguagem, podemos tomar a repetição como aquilo que possibilita a insistência da cadeia significante. Nos neuróticos, o mecanismo de repetição é determinado pela fixação da libido em determinadas cadeias de representação; isto é, em determinados significantes. De certo modo, é a condição pela qual se poderia estabelecer uma determinada cadeia significante e, assim, possibilita a própria constituição do sujeito, a partir dos fenômenos de alienação e separação, aos quais nos deteremos mais adiante.

Em termos de trauma, podemos retomar a própria teoria freudiana do trauma no sentido de que ela nos fornece ferramentas para pensar em como um determinado evento só poderia ser qualificado como traumático a partir de um segundo momento. Pois, assim como a experiência de satisfação, o trauma insere o sujeito no campo da temporalidade, porque, em

primeiro lugar, a experiência só pode se inscrever enquanto perdida, a satisfação nunca acontece e o objeto está perdido *a priori*. Assim, as marcas do inconsciente são da ordem do registro de uma ausência.

E, inserindo o sujeito no campo da temporalidade, o trauma só poderá ser ressignificado, enquanto tal, *a posteriori*. É a partir de uma repetição que o primeiro momento toma sua qualidade de trauma, isto é, da repetição de uma outra cena que remeteria ao primeiro, que, já nesse momento, possui nova significação, de modo que pode, retroativamente, caracterizar aquilo da primeira experiência como traumático. A guisa de exemplo, tomamos, brevemente, o caso Emma (Freud, 1895[1950]/1996), no qual a situação do primeiro encontro na mercearia não é percebida como traumática inicialmente, mas apenas num segundo momento, quando, já na puberdade, ela entra em uma outra loja, que remete ao primeiro momento, na mercearia, mas, agora, com a nova significação e caracterização de trauma.

E reconhece que essa repetição nunca é idêntica a si mesma. Trata-se de uma repetição, que concerne ao movimento, que está por trás da busca de um objeto, que, por sua vez, é, por excelência, um objeto impossível de atingir e inserindo como novidade uma condicionalidade ao gozo. Já que o “gozo encontra sua origem na busca, tão repetitiva quanto inútil, do momento da satisfação de uma necessidade, que só se constitui como demanda no só-depois da resposta que lhe foi dada” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 658).

A partir da noção das causas aristotélicas (Pimenta, 2020), especialmente o que concerne à causa acidental, isto é, aquilo que corresponde em certa medida ao não previsto, ao acaso, indo além daquilo que Aristóteles definiu como as causas formais, Lacan distingue dois modos de repetição: o Autômaton, repetição simbólica que dá origem à compulsão à repetição, conceito que mais se aproxima da noção de repetição no sentido freudiano, guiando os indivíduos em sua busca pelo retorno à matéria inorgânica e, portanto, articulável com a pulsão de morte. Essa repetição é, por excelência, o que origina o campo da repetição, pelo qual o sujeito não é apenas constituído, “mas guiado para os diversos ‘lugares’ que ocupará ao longo de sua vida” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 672).

Por outro lado, existe a Tiquê, resultante do encontro com o acaso, ponto em que podemos pensar no encontro com o real a partir da repetição. Segundo Roudinesco e Plon (1998), é nesse aspecto que, também, poderíamos articular a repetição com a noção de trauma, a um choque imprevisível e incontrolável: “Esse encontro só pode ser simbolizado, esvaziado ou domesticado através da fala, e sua repetição traduz a busca dessa simbolização. Isso por que, se esta permite escapar à lembrança do trauma, ela só pode consumir-se ao revivê-lo ininterruptamente, como um pesadelo, na fantasia ou no sonho” (p. 658).

Ian Parker e Pavón-Cuéllar (2022) afirmam que estamos capturados nas operações da linguagem, das frases e narrativas da família, culturais e ideológicas, que contam as mesmas histórias sobre o que é que supostamente somos e o que nos é impossível de conseguir. Cada tentativa de mudança, nos conduz, mesmo que por outro caminho, ao mesmo lugar (p. 91).

Assim, é pela via do Autômaton, processo que retomaremos detidamente mais adiante, que a repetição leva os sujeitos sempre ao mesmo “destino”. Desse modo, a Tiquê seria correspondente àquela repetição, a qual abre possibilidade de criar algo, que visa a romper com essa repetição automática.

Nossa leitura visa, então, a tratar tanto a violência objetiva, isto é, aquela que chamamos de sistêmica e da necropolítica, quanto a violência subjetiva, da captura superegoica, em que ambas seriam acentuadas pelo discurso neoliberal a partir da perspectiva do Autômaton. Isso por que:

Estruturas sociais inconscientes neutralizam eficazmente nossos esforços e os subvertem, assim como o fazem as interpretações ideológicas explícitas que favorecem aqueles que nos dominam ou as explicações de senso comum, que nos enganam a respeito da natureza de quem somos (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022, p. 93).

Em se tratando da violência, é preciso tomarmos a repetição a partir de duas perspectivas intimamente associadas à repetição de automática. A primeira delas opera no mundo externo, isto é, por meio da repetição das violências objetiva e material trabalhadas nos capítulos iniciais desta dissertação. A segunda delas diz respeito à repetição no mundo interno associada aos processos ideológicos. Essas formas de repetir não estariam desvinculadas e a psicanálise nos oferece ferramentas para pensar a respeito desse fenômeno na medida em que, a partir dessa repetição seriada e ilimitada, característica do discurso do capitalista, os indivíduos seriam invariavelmente, uma vez que seres de linguagem e afetados pelas coordenadas discursivas de um determinado tempo histórico, arrastados para padrões de comportamento autodestrutivos, tal como na forma de violência exercida pela captura superegoica.

Assim, as estruturas conseguem, de algum modo, se fazerem reproduzir das mesmas formas a partir de uma tentativa de alteração, encontrando novas formas de repetir no lugar de criar algo verdadeiramente novo a partir das contingências oferecidas, como se o correto e única possibilidade fosse se submeter e aceitar as regras do jogo. A isso, Miller (1996) nos indica que seria efeito da própria ação da estrutura à medida que a estrutura como aquilo que

possibilita o enlaçamento social não reconhece em si mesma o seu efeito estruturante, tal como opera a ideologia que a acompanha.

A psicanálise nos possibilita considerar essa perspectiva. O Autômaton diz respeito a uma repetição automática, que repete incessante e infinitamente o mesmo – ainda que o chamando de novo, dado que o neoliberalismo o apresenta mascarado sob oferta de uma hipernovidade, que diz respeito à vertente de seriação significativa da repetição. É a partir dessa compulsão a repetir, que podemos abrir novas possibilidades de escolha. O inédito seria derivado dessa própria repetição.

Quando isso ocorre, suas palavras, como significantes, fazem com que as pessoas sejam estimuladas a assumir certa distância em relação a sua vida anterior. Há então uma liberdade limitada e potencial. (...) Os significantes são definidos para nós dentro de um sistema simbólico, mas podemos ter a iniciativa de trabalhar neles e reelaborar seu significado (Pavón-Cuéllar & Parker, 2022, p. 113).

Se a repetição, enquanto Autômaton, corresponde ao desdobramento automático no inconsciente da cadeia significativa, tal como descrito por Lacan (1964/2008) “O retorno, a volta, a insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer” (p. 56). Ou seja, corresponde à tentativa de o aparelho psíquico atingir a satisfação pelas marcas deixadas facilitadas pelas primeiras experiências de satisfação, envolvendo algo que, por mais que se tente, não se consiga lembrar, a Tiquê envolve o encontro com o Real, aquele que vige por trás do Autômaton. Então, é necessário que tomemos o real aqui no nível da causalidade, daquilo que interrompe o funcionamento tranquilo do Autômaton.

O encontro com o real não está situado no nível do pensamento, mas no nível onde a “fala oracular” produz não-senso, aquilo que não pode ser pensamento (...) É a natureza não-representacional do real que acarreta a repetição, exigindo que o sujeito volte ao lugar do objeto perdido, da satisfação perdida (Fink, 1997, p. 244).

Nesse sentido, tomamos a dimensão da violência inerente ao processo de repetição. Se a tomamos como Autômaton, notamos uma dimensão de violência na medida em que o ato de repetir mantém os sujeitos aprisionados a um destino. Isso seria de caráter demoníaco, tal como Freud (1920/2019) qualifica, e sem alternativas como propõe o discurso neoliberal, de uma estrutura que só repete a si mesma, ainda que se apresentando como uma hipernovidade, cuja finalidade só pode ser a produção de sujeitos insatisfeitos, ou, tal como vimos nesta pesquisa, submetidos a uma lógica de autodestruição, enquanto a Tiquê tem uma dimensão de violência que implica uma ruptura, a criação genuína de uma novidade, que, por sua vez, surge a partir da repetição oriunda de Autômaton. A repetição de Tiquê abrange a dimensão da contradição,

pois se trata justamente de, a partir do movimento dialético, produzir um novo e absolutamente diferente desfecho, que só se pode fazer a partir da repetição do mesmo, repetindo o fracasso até que se possa fracassar melhor.

Diferente da proposta estrutural do neoliberalismo, essa inovação não deve ser tomada como um projeto, porque, em se tratando de considerar a dimensão do sujeito, é necessário que consideremos as contradições. Com isso, implica-se que há uma perda e que só se pode repetir sob a forma de Tiquê na medida em que se considera a dimensão dessa perda. Ainda nesse sentido, repetir como Tiquê exige uma quantidade de violência, pois rompe com o estabelecido e promove a criação de algo inédito. Passa por “arrancar da angústia sua certeza”, como nos diz Lacan (1962-1963/2005, p. 89), em seu Seminário 10, sobre a angústia. Passa, ainda, pela dimensão de produzir um ato instituinte.

4.2 Alienação e Separação: operações constitutivas do sujeito

Para melhor entendermos como opera a violência neoliberal a partir da captura superegoica, é preciso que retornemos ao conceito de alienação trabalhado por Lacan em seu seminário “Os conceitos fundamentais da psicanálise” de 1964. É importante entendermos como o sujeito se constitui enquanto tal, para que possamos compreender como o neoliberalismo opera tal façanha. A alienação, assim como a separação, da qual falaremos mais adiante, é um dos processos a partir do qual o sujeito pode vir a se constituir enquanto tal. Lacan (1964/2008) aponta para a relação entre os conceitos de Outro e sujeito, definindo o Outro como o lugar onde “se situa a cadeia de significantes que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito” (p. 200).

Desse modo, o Outro, isto é, o campo linguageiro, à medida que comanda aquilo que se presentifica no sujeito, constitui uma alienação no sentido de que o sujeito só pode ser conhecido a partir do lócus que é o Outro. Segundo Laurent (1997), a estrutura essencial da alienação reside justamente no fato de que só podemos nos reconhecer como sujeitos por meio dos outros. Então, é importante dizermos, ainda, que essa alienação, para além de sua função constitutiva, é sempre imposta a nós de maneira inconsciente, especialmente em um mundo marcado pela opressão e exploração (Pavón-Cuéllar & Parker, 2022), seja através da ação da estrutura, seja através das coordenadas discursivas oferecidas pela ideologia dominante.

Retomemos o processo a partir do qual se constitui o sujeito. Em Freud (1901-1905/2016), tal constituição se dá a partir dos processos de inscrição pulsional no corpo, que opera em dois tempos: primeiro, a partir das demandas da mãe, que coloca o bebê no lugar de

falo; e, posteriormente, com a entrada do pai na estrutura tríplice do Édipo. A partir desse primeiro tempo de inscrição pulsional, podemos relacionar o estabelecimento do Eu Ideal, a partir do qual o sujeito irá se marcar pelas coordenadas linguísticas vindas da mãe. E com a entrada da figura paterna no Édipo, podemos associar ao estabelecimento do Ideal do Eu, momento no qual o sujeito passa a se questionar a respeito do desejo do Outro.

Em Lacan (1964/2008), também operam dois tempos a partir dos quais podemos tomar a constituição do sujeito. A Alienação, corresponderia à primeira volta do circuito pulsional, sendo ela a responsável pela determinação, que captura os significantes mestres para o sujeito. Segundo Torezan e Aguiar (2011), a alienação “é a ação do Outro que produz a primeira conflituosa e ambígua aparição do sujeito, pois este, para surgir, paga o preço da desapareição sob os significantes do Outro, correndo o risco de aí petrificar-se” (p. 7).

A segunda operação, denominada “Separação”, corresponderia à segunda volta do circuito pulsional. Correspondente ao tempo de constituição do Ideal do Eu, é a partir do reconhecimento da falta que o sujeito entra nessa operação. Essa falta se dá tanto no reconhecimento de que o objeto da pulsão não é último, ou seja, a satisfação pulsional sempre se dá de forma parcial; e a partir do reconhecimento de que o Outro, também, se apresenta faltante. É a partir desse reconhecimento que se estabelece o Ideal do Eu e das faltas no discurso do Outro que o indivíduo pode se fazer a questão a respeito do que o Outro quer dele e, assim, estabelecer seu Ideal do Eu.

Ainda, é importante assinalarmos que a operação de Alienação, ao oferecer para o sujeito significantes mestres, a partir dos quais este se petrifica, promove, também, o que Lacan (1964/2008) denominou afânise, que se trata de uma operação, a qual garante o caráter de divisão do sujeito: “Quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar, ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento” (p. 207). A petrificação, que opera no primeiro tempo da constituição do sujeito, sob o neoliberalismo, corre o risco de engessar os sujeitos em determinados significantes de forma totalizante e violenta, promovendo uma identificação engessada.

Ainda mais se considerarmos a dimensão de captura superegoica a partir da qual toma como base os parâmetros de nosso Ideal, torna-se possível, especialmente sob o modelo neoliberal, gozar do próprio sofrimento (Pavón-Cuéllar & Parker, 2022). O processo de constituição do sujeito recebe significantes, que vêm do Outro, ou seja, do simbólico, que é atravessado por coordenadas discursivas de determinada época. O que o neoliberalismo visa é a promoção do apagamento da barra, que marca a divisão, de modo que, ao receber os significantes mestres, os sujeitos poderiam se identificar de forma tão massiva, que seria

impensável o deslocamento da cadeia significante de forma que se produz a partir disso uma identificação insígnia, que, como pudemos ver no capítulo 3 desta dissertação, pode promover nos indivíduos um cenário no qual estes seriam constantemente atravessados por passagem ao ato.

Quando rompemos com essa lógica e nos negamos a permitir que o sistema capitalista prevaleça sobre nossos próprios desejos, há uma mensagem poderosa que repete essa mesma lógica. Essa mensagem nos diz que o correto é aceitar as regras do jogo, pois, afinal, temos recebido muito do sistema, e tudo poderia ser pior, portanto não devemos rebelar-nos, já que isso poria em perigo nossa família, nossos amigos e companheiros, e então, acabamos nos sentindo culpados em relação a cada êxito parcial, bem como pelos fracassos (Pavón-Cuéllar e Parker, 2022, p. 98).

Quando rompemos com esta lógica, de aceitar as regras do jogo, o que entra em ação é outra operação de constituição do sujeito denominada de Separação. Nesse momento, o sujeito, também, estabelece os primórdios de seu Ideal do Eu, tomando outra posição, enquanto possível, frente à alienação promovida pelo discurso neoliberal. Se a alienação é a operação que engessa os sujeitos nos significantes mestres, a separação é a operação que possibilita aos sujeitos questionar esse engessamento e fazer, assim, deslocar a cadeia significante, que, inclusive, é o que possibilita o aparecimento do sujeito enquanto tal, enquanto substância negativa.

Para exemplificar a violência, que captura insidiosamente subjetividades, engendrada pelo discurso capitalista e promove a exacerbação da violência objetiva dirigida contra os próprios sujeitos ou contra seus próximos, tomamos o lugar do negro em nossa sociedade. Neusa Santos Souza (2021), psicanalista, mulher, negra e periférica, afirma, em seu livro “Tornar-se negro”, que a ascensão brasileira do negro leva-nos a refletir sobre a violência. Ao nos debruçarmos sobre as formas de violência no Brasil contemporâneo, percebemos que o racismo evidencia as estruturas, as quais nos propomos a tratar aqui:

Ser negro é ser violentado de forma constante, continua e cruel, sem pausa e repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. Nisso reside, a nosso ver, a espinha dorsal da violência racista. Violência que, *mutatis mutandis*, poderia ajudar-nos a melhor entender o fardo imposto a todos os excluídos da norma psico-sócio-somática caiada pela classe dominante branca ou que se autodefine dessa maneira (p. 25).

Souza (2021) propõe, a essa forma de violência, uma alternativa ao reconhecer que a relação de identidade passa pela forma como o sujeito se relaciona com o corpo. Portanto, a forma de emancipar-se dessa violência imposta passaria por reescrever as formas do sujeito sobre sua identidade. A autora evidencia o modo de operar a violência do racismo, mas, certamente, as estruturas que engendram essa violência são as mesmas que operam contra as mulheres, indígenas e todas as outras minorias.

Corroborando nossa hipótese, Souza (2021) afirma: “A relação persecutória com o corpo, expõe o sujeito a uma tensão mental cujo desfecho, como seria previsível, é a tentativa de eliminar o epicentro do conflito” (p. 30). Isso por que, impedido de pensar novas formas de se relacionar com os outros e com os objetos, o sujeito é direcionado contra si sob a forma de passagem ao ato. Ato que se traduz sob a forma de ódio ao corpo negro ou, como citado, ou contra as mulheres-bruxas.

Para Souza (2021), a ascensão social do negro no modelo neoliberal condena-o a uma negação dupla, como indivíduo e como parte de um estoque racial. Isto é, exige-se desses sujeitos uma submissão ideológica que os leva à renúncia da identidade. O efeito do mito, enquanto discurso que escamoteia o real, nega a história e afirma-a como natural. Faz-se instrumento da ideologia, sendo, então, determinado por condições econômico-política-ideológica. Assim, podemos tomar aqui o mito do empreendedor de si, que opera, engendrado pelo laço-social neoliberal, em negros e não negros, em toda forma de subjetividade de nossa época.

A alienação captura as subjetividades. Em contrapartida, Souza (2021) propõe o mito negro, que romperia com uma das características essenciais do mito, isto é, a identificação, de modo a impor a marca da diferença. Para a realização desse mito, seria essencial um ato; ato de separação e que, portanto, classificamos aqui como o quarto nível de violência, da violência emancipatória.

Souza (2021) pontua: “Diante da experiência inverossímil, frente à constatação dramática da impossibilidade de realizar o ideal, o negro vislumbra duas alternativas genéricas: sucumbir às punições do supereu ou lutar, lutar ainda mais, buscando encontrar novas saídas” (p. 73). Esse ponto se articula intimamente ao mito do empreendedor de si proposto pela lógica neoliberal, em que o sentimento de culpa atormenta os que caem em desgraça frente ao ideal superegoico.

Tal articulação nos serve na medida em que Souza (2021) propõe uma forma de responder a isso de um outro lugar justamente ao afirmar que ser negro é um ato de vir a ser; isto é, tornar-se negro. Ato que passaria, necessariamente, pela tomada de consciência do

processo ideológico, que, por sua vez, toma um mito como parâmetro de aprisionamento, o mito do branco para os negros e do empreendedor-de-si para todos, e que violenta na medida em que se coloca como única possibilidade possível, aniquilando as diferenças, levando os sujeitos a consumirem-se em esforço de cumprir esse ideal.

Ian Parker e Pavón-Cuéllar (2022) ressaltam que “continuaremos perdendo o mundo, até perdê-lo totalmente, enquanto permaneceremos presos no interior daquilo que nos obrigam a ser como indivíduos, ou presos em categorias de identidade que nos foram transmitidas” (p. 36). Para os autores, a psicanálise se apresenta como ferramenta essencial para pensar tais questões na medida em que possibilita a ressignificação e a ressimbolização, porque a concepção de sujeito proposta pela psicanálise é irredutível ao indivíduo.

A violência sistêmica do neoliberal nos leva a pensar as condições de opressão, exploração e alienação como naturais, quando, na verdade, “foram produzidas historicamente – o que abre possibilidade histórica de superá-las” (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022p. 43). A psicanálise ensina-nos que refletir sobre sua condição social abre possibilidade de continuamente transformá-las e transformar-se:

A psicanálise denuncia o poder e a alienação generalizada em um mundo que reduz os seres humanos e suas capacidades à condição de coisas que podem ser compradas e vendidas. Somos colocados uns contra os outros ao competir com eles vendendo a nós mesmos, vendendo nosso saber, nossa capacidade, nossa vida, nossa força de trabalho (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022, p. 74).

A violência é simbólica, por isso tratamos aqui das formas estruturais pelas quais ela se apresenta. Essa ideologia, tal como nos afirmam Parker e Pavón-Cuéllar (2022), captura os sujeitos em sua lógica alienante, controlando, em certa medida, o inconsciente e, conseqüentemente, nosso corpo, mantendo-o recluso na esfera individual da competição. Os indivíduos, isolados no Eu e alheios à coletividade, dedicam-se a subjugar o próprio corpo nesse ideal de produção ilimitada. A tarefa de cada um passa a ser controlar o corpo a qualquer custo, colocando-o a serviço do capitalismo. Dominamos o corpo para tratarmos dele como um escravo, como uma máquina, que deve trabalhar para nós e para os demais.

Os discursos da teoria lacaniana sobre os laços sociais que versam sobre a estruturas localizam para o sujeito uma experiência a partir de uma estrutura, que se determina a partir de duas funções: “a estruturação, ou ação da estrutura, e a subjetividade, sujeitada” (Miller, 1996, p. 11), o que distingue a “estrutura estruturante de uma estrutura estruturada”. Nesse sentido, podemos tomar o discurso do capitalista como essa “estrutura estruturada”, que produz, como

efeito de sua ação, fenômenos de violência, que culminam na produção de uma nova racionalidade, isto é, de uma subjetividade capturada a partir de imperativos superegoicos.

Também, podemos tomar a ação da estrutura a partir dos conceitos de alienação e separação. Isso por que, interior a cada estrutura, está o sujeito, que se produz, também, a partir desses processos. Há, portanto, uma ordem, que vai da estrutura ao sujeito. A estrutura é o que possibilita ao sujeito estruturar sua fantasia a partir de determinadas coordenadas. Nesse aspecto, “uma alienação é essencial ao sujeito pois ele só se efetua como agente no imaginário, ao tomar por sua conta os efeitos do estruturante, onde ele já está contabilizado” (Miller, 1996, p. 16). Isso significa dizer que a alienação é um processo importante ao sujeito no sentido de ser a partir dele que se pode obter coordenadas imaginárias, para que possa se situar dentro da estrutura, que, em certa medida, o determina.

Apesar disso, a estrutura promove, justamente ao se determinar pelo viés imaginário, um ponto de inadequação do sujeito, um ponto, como nos aponta Alemán (2016), de inapropriável. Um ponto a partir do qual pode-se pensar no processo de separação, tão caro à sua constituição e a partir do qual podemos pensar no sentido de promover um ato instituinte e emancipatório; isto é, um ponto de não captura. Desse modo, podemos considerar que o imaginário e o campo simbólico que nos alienam pela palavra são, também, o lugar onde podemos responder a partir de um outro lugar.

As palavras, enredadas com o que somos, não só nos oprimem, aprisionam, acorrentam e imobilizam. Também podem nos impulsionar a agir e liberar-nos de nossas correntes. O ato resultante pode ser explicado, então, por uma palavra efetiva, subversiva, revolucionária, talvez libertadora. (...) Palavras como essas conectam-se intimamente com a ação, com o corpo. O que somos como seres humanos está baseado em nosso corpo como algo real e é moldado pela linguagem, pelo sistema simbólico da cultura, através do qual desejamos os outros e desejamos outros corpos (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022, p. 118).

É através dele que podemos desejar outros mundos. É somente na medida em que nos separamos da alienação produzida pelo discurso do capitalista, que produz conflitos “internos” e invisíveis, mas que não deixam de ser conhecidos por seus efeitos, por aquilo que motivam nas pessoas, e até mesmo pelas condições oferecidas para imaginar outros mundos, que podemos tomar o ato enquanto instituinte. A violência capitalista leva os sujeitos a se submeterem a essa lógica da exploração de si mesmos como único modo possível de existência, capturando-os no automatismo de decisões absurdas ou ações erráticas, às vezes destrutivas ou autodestrutivas (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022).

No discurso capitalista, experienciamos nosso corpo alienado em representações ideológicas distorcidas a partir das quais nosso corpo aparece implicitamente como objetos a serem comprados, vendidos, consumidos e gozados por outros (Parker & Pavón-Cuéllar, 2022). Desse modo, o processo de separação passa, particularmente, por falar com nosso corpo em lugar de falar contra ele, para que possamos encontrar uma maneira de dizer a verdade. Tal como Neusa Santos Souza (2021) propõe: “O corpo do ser falante é um corpo afetado pelas palavras, é um corpo que desobedece à lógica cartesiana, é um corpo necessariamente vinculado ao pensamento. E nessa condição o corpo se faz enigma, o corpo interroga a psicanálise” (p. 157).

4.3 Ato instituinte e violência de emancipação

Para adentrarmos no tópico referente ao ato instituinte que propomos aqui como violência de emancipação, propondo a partir disso uma outra faceta desse conceito tão amplo, o qual procuramos elucidar ao longo deste trabalho, faz-se crucial retomarmos alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, aquilo que nos lembram Pavón-Cuéllar e Parker (2022) quando nos recordam que a repetição é histórica e pode, portanto, ser interrompida por aqueles que estão submetidos a ela, por nós, sujeitos. Desse modo, tomamos esse como um dos papéis fundamentais e persistentes da psicanálise; isto é, lembrar-nos que esse sujeito existe.

Esse sujeito é inapropriável ao discurso do capitalista em sua totalidade. Isso não impede que este busque, incessantemente, capturá-lo pelas mais variadas formas, algumas aqui elucidadas, entre as quais a violência sistêmica e ideológica, e a captura superegoica. Em segundo lugar, é importante que tenhamos em mente que, se o discurso do capitalista tenta, a cada volta, incessantemente, capturar permanentemente o sujeito, a partir de violências objetivas e sistêmicas, negando o direito à memória e promovendo uma dessimbolização do laço, a cada vez ele fracassa, justamente por que o sujeito é um efeito, um efeito discursivo e, portanto, inapropriável a qualquer estrutura que o tente capturar. O sujeito do inconsciente é justamente aquilo que faz furo à estrutura discursiva, que denuncia a partir de seus sintomas, fantasias, a forma de se relacionar com os outros, a verdade do laço social de determinada época.

A partir da definição de sujeito para Lacan (1960/1998), qual seja, sujeito é um significante que se representa para outro significante, tomamos o sujeito como efeito e, assim, impossível de ser representado a partir de um único significante. Desse modo, pudemos ver, no capítulo 3 desta dissertação, alguns dos efeitos para os sujeitos da tentativa neoliberal de

promover significantes insígnias, isto é, significantes engessados, onde, a partir dessa tentativa, o sujeito teria como possibilidade lidar com a angústia, o *acting out* ou a passagem ao ato.

Assim sendo, podemos tomar a violência de emancipação a partir dos conceitos trabalhados anteriormente. Consideramos que essa violência de emancipação exigiria, para operar, algo da dimensão de um ato, de uma ruptura com o preestabelecido, e que, por sua vez, se pensada articulada ao conceito de repetição, traz sempre algo que é próprio do sujeito. Essa novidade produzida pelo sujeito toma a repetição na dimensão de Tiquê – que só pode advir a partir da repetição de Autômaton – não como uma reprodução, mas como uma produção: “A repetição, que antes estava do lado de uma determinação, passa a ter o real como causa, se apresentando como uma contingência” (Costa, 2010, p. 57).

Tomando por outro lado os conceitos de alienação e separação, percebemos que, se por um lado a alienação é a condição para que o sujeito advenha, ou seja, como estruturante, na estrutura o sujeito aparece a partir de um intervalo, isto é, pode emergir a partir de um resto, além de torná-lo inapropriável. Ou seja, o sujeito do inconsciente não pode ser produzido senão como causado pela, como efeito de linguagem (Alemán, 2016) e, portanto, não é totalizável, mesmo que o discurso do capitalista tente incessantemente, a cada volta, capturá-lo permanentemente.

Por outro lado, a alienação necessita da repetição. O sujeito só pode advir a partir da repetição de Autômaton, isto é, da possibilidade de articular-se em uma cadeia significativa, que só pode se estruturar a partir da repetição automática, até que se possa garantir condições para que se crie, a partir dessa repetição automática, aquela que traria o Tiquê. Desse modo, para pensarmos o ato instituinte, não se poderia desconsiderar os conceitos de repetição automática, alienação e separação, dado que eles dão condições para que o Tiquê possa se produzir. Mas, o que, além dessas condições, seria necessário para que o sujeito, a partir do estabelecido, a partir da repetição automática, produza um ato que dê condições de criar o inédito e não apenas reproduzi-lo com cara de novo tal como propõe o discurso neoliberal?

Retomaremos, aqui, outro ponto trabalhado anteriormente, na seção 2.1.2, a respeito do Eu Ideal e do Ideal do Eu. Isso por que, entendemos que o Ideal do Eu pode se apresentar como abertura para a possibilidade de identificação com o traço significativo, ou seja, rompendo com a identificação maciça do significativo tal como promove o discurso neoliberal. A identificação maciça é engendrada, insistentemente, pelo discurso neoliberal na medida em que, em primeiro lugar, o Eu Ideal de um determinado indivíduo é constituído a partir das coordenadas simbólicas oferecidas pelo Outro, pela linguagem de determinada época e pelo contexto histórico. Desse modo, ao se apresentar como única possibilidade, o discurso neoliberal

promove nos sujeitos essa identificação maciça ao significante. Aqui, podemos tomar como exemplo o empreendedor de si mesmo, e até mesmo os corpos eleitos como matáveis, dificultando o deslizamento da cadeia e promovendo a violência da necropolítica como natural e até mesmo promovendo a violência contra si mesmo efetuada a partir da captura superegoica.

Isso acontece a partir, justamente, da produção ilimitada de objetos *gadgets*, que, sob a lógica neoliberal, aparecem como objetos a realizarem uma satisfação que, por excelência, é impossível, que, a cada giro – sem pausas e ilimitado –, se apresenta com mais características daquilo que nomeamos como captura superegoica, cujo imperativo é o gozo sem qualquer custo, sem qualquer perda. Assim, tomamos o Ideal do Eu, enquanto possibilidade, pois, de certa forma, é a partir dele que se torna possível o deslizamento da cadeia significativa, que possibilita aos sujeitos a identificação não a um significante maciço, como características de insígnia, mas com um traço do significante.

Aqui, ainda caberia dizermos que o Ideal do Eu, em termos de sua função de orientação simbólica para o sujeito, sofre tantos abalos sob o discurso do capitalista que a interdição, a princípio originária da autoridade externa, se torna cada vez mais superegoica. Assim, a identificação com o significante, enquanto insígnia, fornece ao sujeito um lugar de identificação e pertencimento em determinado grupo, mas promove, por outro lado, práticas autosegregativas, que, conforme afirma Ferraz (2023, p. 71), “se reúnem os idênticos e se abre mão da singularidade”. E, assim, vemos no discurso do capitalista tomar-se o significante como insígnia maciça.

Sendo a partir do Ideal do Eu, o sujeito pode tomar em nome próprio aquilo que foi, de algum modo, ofertado pela cultura. Assim, o sujeito pode reconhecer-se, também, a partir de suas contradições. A constituição de um Ideal do Eu teria como função a possibilidade de fazer deslizar a cadeia, reconhecendo o sujeito enquanto falta-a-ser e possibilitando espaço para que emerja, a partir disso, justamente aquilo que o discurso do capitalista visa a rechaçar, o espaço para os restos.

A construção de um ato instituinte passa, especialmente, pela queda dos ideais enquanto oferecidos pelo Outro e pela construção de ideal que lhe seja singular. Isso exige do sujeito o reconhecimento de que algo sempre se perde e que, portanto, somente a partir dessa perda, seria possível realizar uma aposta, sem garantias, tomando em ato uma produção, que levaria à construção de uma outra possibilidade, diferente daquela instituída como a única possível. Isso passa, necessariamente, pelos processos de alienação e separação, constitutivos do sujeito, para que, a partir da repetição da cadeia significativa, seja possível romper, ou melhor, apresentar um sentido que seja verdadeiramente novo operando a partir dos restos.

É possível fazer esse movimento de forma coletiva? Buscando responder a essa questão, deparamo-nos com a significativa distinção entre a violência sistêmica e estrutural, e a violência enquanto efeito de um movimento de ruptura com um sistema opressor. Para tanto, encontramos distinções importantes elucidadas por Mbembe (2018b) em seu livro “Crítica da razão negra”, no qual o autor afirma que haveria uma diferença quanto ao estatuto da violência de emancipação. Isso por que ela surge, a princípio, como “forma de pura descarga” (p. 288). Isso que nos leva, invariavelmente, a pensar na dimensão do ato para a psicanálise, sendo a partir desse ato de recusa violenta “um momento fundamental de ressimbolização” (p. 288).

Assim, a psicanálise nos indica a possibilidade de, a partir de um ato que tome como ponto de partida o reconhecimento da ausência de garantias e que passe pelo corpo – individual e coletivo – interrogando-o como enigma e não como estrutura fechada e, portanto, totalizável, como se propõe a pensar o discurso do capitalista aliado ao discurso científico. Esse ato, enquanto instituinte, só pode se efetuar a partir de algo que, como resto de uma repetição automática, abra espaço para que o real, enquanto resto, possa ser tomado na dimensão de produção de uma Tiquê, possibilitando o reconhecimento do sujeito enquanto indeterminado e fornecendo as condições para a criação de algo que seja verdadeiramente inédito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de tentarmos encerrar qualquer discussão a respeito desse tema, buscamos, aqui, contribuir para o debate. Avançamos no nível de compreensão e, embora não sejam possíveis conclusões generalizadas, é possível a elaboração de hipóteses, que poderão vir a ser mais detidamente trabalhadas no decorrer do desenvolvimento de uma pesquisa, que, especialmente em psicanálise, não termina com o fim de um ciclo, mas segue conosco pela vida. Desse modo, as considerações aqui apresentadas apontam para duas perspectivas importantes: em primeiro lugar, a uma síntese do que se apresentou enquanto descoberta no desenrolar deste trabalho; e, em segundo lugar, mas não menos importante, aquilo que ficou como resto inquietante das muitas questões surgidas ao longo desse período.

Assim, a violência é notada desde os primórdios da civilização, em sua própria origem mitológica, como nos conta Freud (1912-1913/2012) com “Totem e Tabu”. Esse fenômeno não permanece estático. É um efeito cultural, que se altera de acordo com as formas de organizações sociais. Por isso, as questões a partir das quais surgiu esta pesquisa giram em torno dos modos pelos quais a violência se apresenta a partir da organização neoliberal e quais os efeitos para os sujeitos no laço social. O neoliberalismo seria um dos primeiros regimes sociopolíticos a tentar capturar os indivíduos não apenas por uma violência externa, mas a partir de sua dependência estrutural; isto é, tentar capturar a própria subjetividade de sua época, e o faz, como pudemos ver, a partir de diversas formas de violência, em especial a partir da condução a um modelo de competição e maximização de resultados e, também, responsabilidade individual por eventuais fracassos; em suma, a partir da formulação de uma racionalidade neoliberal.

Tal racionalidade se instaura a partir de uma violência objetiva, aquela da necropolítica, cuja base seria a própria estrutura material do capitalismo, mas também aquela que aparece como efeito subjetivo a partir de uma captura e criação de um modelo específico de subjetividade. No primeiro nível da violência, da base material – trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação –, vimos que o neoliberalismo se retroalimenta da precarização da vida. Ele necessita promover e manter formas de violência sistêmicas, para que possa operar; entre elas, a violência da necropolítica, que funciona mediante a definição – ideológica, e, portanto, insidiosa – de quais corpos são matáveis e/ou descartáveis. Isso por que seria preciso, para manter seu caráter sistêmico, que tal definição seja feita sob condições “que o costume define” (Mbembe, 2018, p. 15), de modo que a violência da necropolítica se torna naturalizada no seio social do neoliberal.

Em seu momento de instauração, o neoliberalismo exige a normalização da crise como estratégia para a lógica de espoliação, levando os sujeitos, a partir das coordenadas morais oferecidas, e a partir da interseção do campo econômico, social e político a determinadas formas de ser e estar no mundo bem como de desejar, que favoreceram sua implementação. Concomitantemente, promove uma desmoralização do social, reorientando o homem em um sujeito da competição, precarizando e alterando valores. Isso por que a violência de base material do neoliberalismo, que nos leva à produção e naturalização da necropolítica, teria como ponto de partida o desmantelamento do social a partir de diferentes frentes, como nos propõe Brown (2020), que vão desde a epistemológica, passando pela construção política e legal, até aquilo que tange à ética e à cultura.

Mas, o que levaria os sujeitos a se submeterem a essas diversas violações? Na tentativa de responder a essa pergunta, deparamo-nos com o segundo aspecto da violência, que aqui tentamos abordar, aquele da captura subjetiva. A partir da redução de todas as relações em relações mercadológicas, os sujeitos se veem capturados em uma lógica, na qual eles próprios passam a ser mercadorias, que, por sua vez, no neoliberalismo, apresenta-se como algo a ser descartado. E, se, para Freud, o social se funda justamente para regular a agressividade, o neoliberalismo obtém sucesso. Ele faz uso dessa agressividade para fomentar sua própria estrutura. Se a economia é o método, o objetivo é moldar o coração e a alma; isto é, produzir uma nova subjetividade, que se origina a partir de ideais empresariais e de competitividade.

Essa formação subjetiva nos indica a violência neoliberal em seu sentido mais insidioso, que passa, necessariamente, pelo uso de certos aparatos psíquicos, para se autopromover. No processo de oferecer coordenadas simbólicas de competitividade e baseadas em um modelo empresarial, produz indivíduos sem legados simbólicos e histórias a decifrar (Alemán, 2016). É importante salientarmos que esse modelo econômico aprendeu a explorar crises e desastres. Naomi Klein (2008) nos informa que algum tipo de “trauma maior” seria essencial para a suspensão das práticas democráticas sem que os indivíduos se mobilizassem contra esse processo. Assim, faz-se uso da violência como ferramenta política para moldar sujeitos, facilitando o ajuste e invalidando desejos.

A forma-empresa e a redução dos indivíduos a meras mercadorias descartáveis fazem da violência uma constante no interior da vida social sob o modelo neoliberal. Essa operação de disputa no campo do sentido, seja da moralidade ou das formas de relacionar consigo e com o outro, se dá pela produção de um discurso. Aqui, nós o tomamos no sentido lacaniano do termo. Isso por que o laço social capitalista fabrica consenso – oferece coordenadas simbólicas

– e produz a trama simbólica invisível e violenta, que esconde, em certa medida, o que nos é imposto como sendo a única alternativa possível de se relacionar.

Cabe, ainda, nos determos ao fato de que o poder neoliberal não admite lacunas e heterogeneidades. Ele naturaliza a violência, que opera, de modo a reduzir todas as diferenças e singularidades. Essa redução promove uma forma de gozar específica; isto é, o gozar com o deixar morrer, inclusive no que diz respeito a gozar do sacrifício de si. Tornam-se claros os possíveis destinos oferecidos às pulsões agressivas nesse modelo de organização social a partir do qual compreendemos que a agressividade – que não será extirpada do social –, no neoliberalismo, pode retornar de maneira silenciosa e violenta contra nós mesmos. Pela captura superegoica e promoção de sentimentos de vergonha, fracasso, sofrimento, culpa e ódio contra si mesmo, a violência sistêmica neoliberal passa a não precisar mais de uma forma de opressão externa. Aqui, o neoliberalismo já exerceu sua captura superegoica.

Ao adentrarmos na hipótese da captura superegoica – trabalhada no segundo capítulo desta dissertação –, compreendemos a importância da retomada desse conceito em sua construção. Freud, que o apresentou pela primeira vez em 1923 – mesmo que já apontasse para algo nesse sentido a partir de 1914 –, afirma que essa instância psíquica seria responsável pelas noções de censura e de consciência moral. Para Freud, o Supereu se origina a partir da corporificação da crítica dos pais e, posteriormente, da crítica da sociedade, tornando evidente o caráter social sob o qual se estabelece a consciência moral.

Na perspectiva de Freud (1923/2018), o Supereu é implacável e se apodera de todo o sadismo disponível, dirigindo-se contra o Eu, razão pela qual essa instância se alia tão bem com os ideais do neoliberalismo. Porém, este não surge de forma instantânea no psiquismo. O supereu se constitui de maneira discreta até que se torne tirânico e terrível, podendo ameaçar a própria integridade do Eu. Para Lacan (1960/1998), o Eu seria constituído justamente a partir dos atravessamentos do social de modo que a identidade dos sujeitos seria, historicamente, determinada a partir de um determinado contexto ideológico. Uma vez que o neoliberalismo promove ideias de uma servidão voluntária sob os disfarces de uma suposta liberdade, resta ao Supereu incorporar em si esses mesmos ideais.

O que a psicanálise aponta a partir da conceitualização do Supereu é que as figuras dos pais, que antes observavam e ameaçavam o sujeito, são interiorizadas a partir da formação dessa instância. O Supereu parece ter incorporado apenas os aspectos punitivos, de severidade e rigidez dos pais, e a força com que opera diz respeito à força pulsional. Origina-se, daí, o sentimento de culpa, a severidade da consciência, a auto-observação e a função de vigiar e julgar os atos e intenções do Eu. Para Freud (1930/2010), a civilização, também, formaria um

Supereu e a evolução cultural procederá dessa influência. Semelhante ao Supereu do indivíduo, este, também, institui exigências de elevados ideais e punições severas, pela culpa ou angústia, e, ainda, possuiria um caráter compulsivo. Quanto à violência da força pulsional, entendemos que é a partir do resto pulsional que permanece no aparelho psíquico, sem encontrar vias de ser descarregado, que o Supereu adquire sua potência, retornando essa energia pulsional violentamente contra o Eu, enquanto o caráter sádico característico do Supereu, decorrente da defusão pulsional, tem sua severidade aumentada.

Lacan (1962-1963/2005), por outro lado, rompe com a ideia freudiana de um Supereu proibitivo e herdeiro do complexo de Édipo e apresenta o Supereu como estrutura amorá, obscena e feroz, como um “supereu goza-dor”. O Supereu seria responsável essencialmente pela satisfação da pulsão como um “imperativo de gozo”. Para o autor, o Supereu seria originado a partir dos restos da operação da constituição do sujeito, naquilo que tange ao que é inassimilável da voz, mas que se incorpora ao psiquismo, isto é, a voz como imperativo, que reclama obediência e retorna contra o Eu de forma mortífera. Em Lacan, o Supereu apresenta-se como um agente da pulsão de morte, cuja única ordem é um imperativo de gozo, que jamais será cumprido, dado que, por seu caráter de gula insaciável, deixa de exigir um pouco mais.

Aliado à proposta neoliberal, o Supereu, que já apresenta uma característica de recusar a barra, de desconsiderar os limites, se torna ainda mais excessivo em seus imperativos e ordenamentos. Nesse modelo discursivo, não se trataria mais de uma escolha pessoal em cumprir ou não tais imperativos, mas da impossibilidade de recusá-los.

Apresentamos, brevemente, as origens do Supereu enquanto herdeiro do Ideal do Eu no intuito de localizar as origens culturais dessa instância e para apresentar algumas perspectivas possíveis frente ao caráter insaciável do Supereu. Pensamos que seja justamente no que concerne à produção de um Ideal do Eu – simbólico, portanto discursivo – que o neoliberalismo obtém êxito em capturar a estrutura superegoica, mas é também nesse ponto que encontramos possibilidade de fazer furo. Isso por que o Ideal do Eu seria responsável pela vinculação do sujeito à lei e à ordem, dando-nos um lugar no discurso. É possível, a partir do estabelecimento do Ideal do Eu, uma nova forma de se localizar no laço social. Sendo uma localização discursiva, e, portanto, simbólica, oferece ao sujeito a possibilidade de fazer deslizar a cadeia que o representa, oferecendo um outro horizonte aos sujeitos, mas não com a característica de imperativo tal como aqueles superegoicos.

Nesse sentido, faz-se importante salientarmos que a subjetividade neoliberal liberaria o homem de todos os princípios morais e éticos (Dufour, 2005). Uma vez capturados os valores sociais pelo discurso neoliberal, os sujeitos estariam submissos a essa captura, reduzindo todas

as relações às relações mercadológicas. Aprisionados pela lógica do gozo ilimitado e sem qualquer custo, os sujeitos passam a gozar do sacrifício de si. A astúcia maior do neoliberalismo foi, portanto, engendrar nos sujeitos um modelo de captura, que direciona a relação dos sujeitos com o próprio desejo, operando uma mudança essencial entre o caráter insaciável do desejo e o excesso de gozo a partir da instrumentalização do Supereu. Por isso, não é sem razão a afirmação lacaniana (Lacan, 1947,) a respeito dos poderes sombrios do Supereu, que poderia, a partir de determinados imperativos, “levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas” (p. 125); isto é, pela violenta exploração de si e de seus pares. Essa instrumentalização opera, essencialmente, a partir do desejo, que se declina em gozo. E na lógica de gozar do sofrimento, os indivíduos passam a aceitar a precarização, a dor, a morte e as violações.

“Como opera a captura superegoica pelo neoliberalismo?” Foi a partir dessa pergunta que iniciamos nosso terceiro capítulo desta dissertação e encontramos respostas para tal a partir de uma análise da teoria dos discursos de Lacan. Elaborada na década de 1970 concomitantemente à crescente neoliberal pelo mundo, é a partir dela que pudemos obter ferramentas para pensar o social. Os discursos fornecem um lugar ao sujeito no laço social, isto é, na cultura, localiza-o a partir de seus significantes e articula-o à mestria, ao saber e ao gozo. Inicialmente composta por quatro discursos, a saber: do universitário, do mestre, da histórica, e do analista, Lacan acrescentou, em 1972, um quinto discurso a partir das mudanças, as quais viu operar com o neoliberalismo, a saber, o discurso capitalista.

Com a elaboração do quinto discurso, torna-se possível articularmos a violência como causa e efeito de um modelo de organização social. Composto por quatro elementos, representados por letras, sendo: S1 – representante do sujeito atravessado pela ação significativa –, S2 – representante do saber, estrutura mínima da cadeia de significação-, *a* – que representa tanto objeto de desejo quanto condensador de gozo – e \$ – sujeito marcado pela barra e efeito da estrutura mínima de significantes representada no matema foi S1 – S2. Há, ainda, a barra entre os elementos, cuja função é marcar a operação de recalçamento, fazendo uma barreira ao gozo.

Além dos elementos, Lacan instituiu em sua estrutura discursiva, lugares, sendo: agente – trabalho; e abaixo da barra, verdade e produção. E, ainda, em uma noção que se fez importante a esta pesquisa, estariam os vetores, que indicariam a forma de conexão e ordenação discursiva; isto é, a forma de se articular entre os elementos e os lugares. Os vetores são responsáveis por fazer circular as cadeias, evitando a fixação em apenas um modelo discursivo. Eles fornecem um ponto de furo em cada uma das estruturas discursivas e marcam os pontos de impotência e

impossibilidade. Isso dá ao discurso do capitalista uma característica, que não aparece nos demais, qual seja, os vetores se embaralham de tal forma, que, nele, não há espaço para a insatisfação, não há marca do impossível.

O discurso do capitalista opera em curto-circuito – e não em quarto de giro, como os demais. Ele se produz a partir de uma modificação na forma de se relacionar entre os elementos, que o caracterizam como loucamente astucioso, mas fadado a explodir. Nesse discurso, o sujeito (\$) toma o lugar de agente e é interpelado pelos *gadgets* capitalistas (*a*). S1 toma o lugar da verdade e se associa a S2, que, no lugar do trabalho, demanda um ilimitado de produção. Se, por um lado, as setas marcam a impossibilidade e a impotência, esse primeiro nos é especialmente caro, pois marca a dimensão do furo, de algo que sempre falta e a partir da qual podemos tomar o ato enquanto possibilidade de aposta – ao que retomaremos mais adiante.

No discurso do capitalista, não há seta que representa o impossível. Isso nos leva a pensar a violência como efeito desse modelo discursivo, uma vez que aprisiona o sujeito em uma estrutura aparentemente fechada mesmo que em um movimento incessante. Sem impossível, não há espaço para questionar ou, ainda, confrontar aquilo que lhes é imposto. Há, apenas, uma produção ilimitada e um consumo desenfreado.

Tomamos emprestado de Foucault (1979/1998) a noção de dispositivos à medida que os compreendemos enquanto uma produção do discurso do capitalista no lugar do pequeno *a* enquanto *gadgets*, a fim de compreender de que modo a violência da captura superegoica direciona os sujeitos a um ciclo cujo resultado é a produção de atos de violência. O objeto *a*, por ocupar um lugar privilegiado, que representa tanto a causa de desejo quanto o mais-de-gozar, é especialmente interessante ao discurso do capitalista, que visa à sua apropriação. Por ser um objeto marcado pela sua negatividade, o discurso do capitalista não obtém êxito em sua apropriação, propriamente dita, mas opera uma redução daquilo que concerne ao desejo, no nível da demanda, isso pela produção ilimitada de dispositivos no sentido foucaultiano, que assume o lugar de *a*.

Um dispositivo discursivo, nesse sentido, produz coordenadas simbólicas e pode produzir determinadas formas de violência, especialmente se considerarmos que o discurso do capitalista promove uma suspensão da barra, que marca o impossível e engendra, assim, uma produção ilimitada. Se os vetores da impotência e da impossibilidade marcam o que seria irreduzível à redução mercadológica, a redução que opera o discurso capitalista, ao subsumir a barra, se trata de uma redução do desejo a um gozo direto na medida em que se consomem os objetos oferecidos. Produzem-se, assim, inúmeros objetos, que não têm valor algum; portanto, os próprios indivíduos são vistos como descartáveis.

Se antes a própria captura subjetiva poderia ser tomada enquanto violenta, agora tomamos como efeito a produção de mais violência, indeterminando a diferenciação entre causa e efeito. Isso por que o laço social se organiza precariamente sob o capitalismo – violência – e naturaliza formas – violentas – de se relacionar com os objetos, seja a partir do direcionamento contra o Eu – violência da captura superegoica –, seja contra os outros. Como exemplo, tomamos o engessamento do sujeito a uma insígnia promovida pelo discurso religioso neopentecostal.

Se o discurso do capitalista promove dispositivos de identificação – que não possibilita espaço para a falta – que não possibilita que o sujeito questione sobre suas angústias. Aliado ao discurso religioso neopentecostal, que oferece coordenadas simbólicas, o que opera é um direcionamento a formas específicas de lidar com a angústia, o que, como vimos, leva à passagem ao ato, que é direcionado a um objeto externo – a partir das coordenadas simbólicas oferecidas –, socialmente eleito como descartável. Tal objeto, seja a população negra, crianças ou mulheres, tem como efeito inúmeras violências objetivas. Isso acontece, em primeiro lugar, devido à proximidade estrutural da angústia com a passagem ao ato e com o *acting out*. Em segundo lugar, pelo fato de a razão da identificação ser sólida com os símbolos oferecidos pelos dispositivos, levando os sujeitos a responder, frente à angústia, no Real da passagem ao ato.

Esse seria o resultado da colagem do imaginário religioso, especialmente como o neopentecostalismo que aqui abordamos, no corpo dos sujeitos. É uma das formas, encontradas pelo discurso capitalista, de naturalizar determinadas formas de violência a partir da violência simbólica, que se reproduz a partir da reprodução de determinados ideais sociais por meio do discurso religioso. Assim, o patriarcado, agenciado pelo discurso capitalista enquanto dispositivo, endossa a violência contra a mulher e o racismo religioso contra as minorias religiosas. Poderíamos citar, como exemplo, também, a violência contra a população LGBTQIA+, os povos originários e outras. Desse modo, torna-se evidente a conexão entre as formas de violência. Isto é, a violência sistêmica, que captura as subjetividades, promove a violência objetiva a partir dos dispositivos, que capturam, simbolicamente os sujeitos em suas redes.

O neoliberalismo promoveu a redução do laço social a relações de mercado e reduziu o ser humano a um produto, mais especificamente de um produto a ser descartado. Desse modo, os sujeitos, imersos na reprodução dessas formas de violência que são naturalizadas, não vislumbram um horizonte outro. Essa estrutura discursiva, quando não direciona a passagem ao ato contra o outro, direciona os sujeitos a uma resposta implosiva, uma espécie de passagem

ao ato silencioso, que promove um estado generalizado de inação, o qual perpetua diversas violências contra si mesmo.

Isso nos leva a questionar as possibilidades frente a essa inação. Trabalhamos, no quarto capítulo desta dissertação, algumas dessas perspectivas. Muito embora, nesse sentido, os questionamentos sejam mais numerosos, é possível, a partir disso, tomarmos algumas direções. Nessa direção, tomamos a dimensão do ato enquanto possibilidade. Isso por que o ato, enquanto instituinte, carrega em si uma potência criativa. Tomamos a repetição como ponto de partida, porque, mesmo na medida em que ela é o que permite que os sujeitos se conformem com a inação e se submetam às diversas violências do laço social neoliberal, é a partir dela que encontramos, também, a possibilidade de romper com essa reprodução.

Para Freud (1920/2019), a repetição toma o sujeito por uma imposição, um destino implacável, de modo que consideramos as influências neoliberais introjetadas pela instância superegoica nesse aspecto. E se, num primeiro momento, a noção de repetição estaria vinculada à de transferência, ela é, também, pré-condição para que o sujeito construa condições de elaboração. E, se a partir de 1920, estaria ligada à noção de compulsão, podendo levar os indivíduos a um processo de autodestruição, ao tomarmos sua relação com a pulsão de morte, seria possível, a partir disso, estabelecer um ato criativo, o que podemos chamar de violência de emancipação ou ato instituinte.

Lacan, em 1964, reconheceu a repetição como sendo um dos conceitos fundamentais da psicanálise, sendo responsável por dar notícias do movimento pulsional e do inconsciente. Para o autor, esse conceito estaria articulado à linguagem – na medida em que possibilita a insistência da cadeia significante –, mas também às noções de trauma – no que concerne à busca por um objeto perdido *a priori* – e Real – naquilo que diz respeito ao encontro com esse impossível de ser simbolizado. A partir desse momento, Lacan definiu dois modos de repetição, a saber, Autômaton e Tiquê. A repetição de Autômaton estaria relacionado ao campo simbólico e é por excelência o que origina o caráter compulsivo da repetição. A Tiquê, por outro lado, seria a repetição, que, derivada de Autômaton, resulta do encontro com o acaso, a repetição enquanto potência criativa, e rompe com a repetição automática. Nesse contexto, podemos pensar em uma dimensão de função da violência, que, enquanto ação estruturante (ação da estrutura), difere da violência da subjetividade (sujeitada) à estrutura. Desse modo, o que nos fica claro é que somente a partir da repetição violenta disso que chamamos de ação da estrutura é que se pode tomá-la em uma dimensão de ruptura a partir de seus efeitos, isto é, a partir da subjetividade sujeitada, única capaz de questionar e, conseqüentemente, romper com a estrutura.

Assim, em termos de uma estrutura discursiva o vetor, que marca o impossível e que está ausente no discurso capitalista, nos interessa especialmente, pois ele insere a possibilidade de fazer emergir Tiquê, isto é, fazer emergir aquilo que é próprio do sujeito, enquanto desejante, a partir de uma repetição, que seja verdadeiramente criativa. Pois consideramos que é a partir da Tiquê que o sujeito pode fazer de seu ato algo que o direcione a uma posição verdadeiramente desejante. Nesse sentido, reconhecemos que a Tiquê abarca em si uma dimensão de violência, dado que não se produz sem que haja um movimento de ruptura, de corte, cujo objetivo é a criação de algo, que seja verdadeiramente inédito.

No que diz respeito aos processos de alienação e separação, podemos melhor compreender o processo de constituição do sujeito e, portanto, utilizarmos essas ferramentas para compreender como o neoliberalismo opera a violência da captura superegoica. Para se constituir, o sujeito necessita do campo linguageiro. Isso constitui, em seu interior, um processo de alienação ao significante. Para além da função constitutiva, só podemos nos reconhecer por meio dos outros mesmo que imposta aos indivíduos de maneira inconsciente a partir de coordenadas discursivas oferecidas em determinado contexto histórico. Assim, a alienação é o processo responsável pela captura aos significantes; enquanto que a operação de separação constitui o segundo tempo do processo de constituição do sujeito, a partir do qual o sujeito é capaz de reconhecer, em primeiro lugar, que a satisfação pulsional é sempre parcial e que o objeto é sempre faltante; e, em segundo lugar, que o Outro, também, é faltante.

Aqui, chamamos a atenção para um aspecto importante: sob o neoliberalismo, o processo de alienação corre o risco de engessar, de colar permanentemente os sujeitos a determinados significantes de forma violenta na medida em que visa a aniquilar a diferença, em que visa a totalizar os sujeitos em uma massa homogênea e produtiva. Tal processo levaria os indivíduos a perpetuarem outras formas de violência, uma vez que, frente à angústia, são acometidos por passagem ao ato contra outros, marcados sob a insígnia de descartáveis. Portanto, a separação se apresenta como possibilidade de questionar essas insígnias oferecidas e, então, de recusá-las. Desse modo, para levar a cabo o processo de separação, especial sob o modelo discursivo neoliberal, seria preciso que, também, considerássemos, em certa medida, a dimensão do ato. Nesse cenário, o ato, que, como propusemos, é da ordem de um ato instituinte.

Compreendemos, pois, que, para que o sujeito se constitua, é preciso que se alienar. Portanto, é preciso as coordenadas do laço social e do simbólico para que tal operação se desenvolva e para o movimento de separação, a partir do reconhecimento da falta, do desejo e da ética como coordenadas em direção a construir outras saídas, isto é, uma saída que não nos violenta, que não nos mate, que não nos limite à lógica das relações mercadológicas; uma saída

onde sejam possíveis a recusa e a construção do novo, não do “novo normal” ou da naturalização de sistemas opressores e violentos, mas da construção no novo no sentido da produção do inédito.

Nesse sentido, tomamos o Ideal do Eu – que não seja a partir da identificação colada aos significantes – e, assim, como afirma Souza (2021), temos como alternativa a luta em busca de saídas, que não sucumbam aos imperativos superegoicos, frente aos quais nossos corpos são reduzidos à forma mercadoria, para serem vendidos e consumidos. Para que, enfim, possamos dar corpo à violência de emancipação, faz-se necessário considerarmos que a reprodução capitalista de formas de violência, que captura os sujeitos, é histórica e, portanto, pode ser interrompida por aqueles que estão submetidos a ela; por nós, sujeitos, a partir do ponto em que a psicanálise insiste em nos lembrar, isto é, a partir da inadequação do sujeito à estrutura.

Assim, tomamos alguns horizontes a partir dos quais parece pertinente questionarmos como se daria a constituição do ato instituinte. Se o encontro com o real pode ser tomado a partir da conceitualização da pulsão de morte enquanto possibilidade de corte – dado que não se liga à palavra – e, portanto, é o que possibilita criar novos sentidos, permite-nos estruturar outras formas a realidade, que se moldam, também, a partir da palavra. Nesse aspecto, como construir um lugar onde seja possível sustentar o desencontro, sustentar o incômodo do não sentido? Assim, o corpo aparece-nos como aquilo que poderia interrogar os sujeitos e, a partir do qual, ao se apropriar, separando-se das coordenadas previamente oferecidas pelo modelo discursivo, poderia se emancipar.

Se a repetição oscila entre duas vertentes: como uma produção de novidade – Tiquê – e como uma reprodução significativa – Autômaton –, como produzir Tiquê, isto é, como repetir e a partir disso formular o inédito, a partir de um laço social que promove quase que exclusivamente a repetição significativa que aliena e aprisiona o sujeito em uma identificação insígnia? Como repetir a partir de um encontro com o Real, que o tome como causa?

Se o neoliberalismo promove o dismantelamento do social a partir de diversas frentes, inclusive aquela que tange à construção de uma epistemologia que lhe seja própria, o ato instituinte passa pelo questionamento e eventual ruptura com essas mesmas bases. Nesse sentido, Muniz Sodré (2023) nos aponta uma direção possível para que seja viável rompermos com a violência estabelecida e, assim, assumindo a construção de novas coordenadas, que sejam verdadeiramente inéditas, não apenas mais do mesmo com cara de novo. É o caminho proposto por Sodré, que passa necessariamente pela construção epistemológica de um saber que leve em conta as verdades afetivas dos sujeitos. Trata-se, então, de considerar o pensar-nagô, isto é, a construção de uma sociedade, cujas bases sejam construídas a partir de uma

fruição entre o sensível e a razão. O pensar-nagô toma a epistemologia numa perspectiva regional de modo que seja possível se debruçar sobre conexões improváveis e sobre epistemes “soltas” ou “desligadas” (p. 261).

O romper com a violência estrutural promovida pelo neoliberalismo passa pela construção de uma epistemologia, que nos aproxime da verdade, verdade que se afirme como espaço comum de um diálogo universal, “um encontro onde cada um é convidado”. É preciso considerarmos que os afetos falam de uma verdade.

REFERÊNCIAS

- Alemán, J. (2016). **Horizontes Neoliberales en la subjetividad**. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Brown, W. (2020). **Nas ruínas do neoliberalismo: A ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Editora Politéia.
- Brunhari, M. V., & Darriba, V. A. (2018, 9 de agosto). O discurso do capitalismo e os efeitos da segregação: uma prática. **Psicologia em Estudo**, **23**, 1-15.
- Calazans, R. (2015). Sobre a psicopatologia dos atos. **Psicologia Clínica**, **27**(1), 123-138. Recuperado em 4 de julho de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652015000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Calazans, R., & Matozinho, C. (2021). **Pandemia e Neoliberalismo: A melancolia contra o novo normal**. Rio de Janeiro: Mórula.
- Canguilhem, G. (1963). Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard. **Revue International de Philosophie**. **17**(66[4]), 441-452.
- Carvalho, C. A. F. (2016). **O supereu na teoria psicanalítica: gênese, lugar e função segundo Freud**. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Castro, J. E. (2019). **Os Operadores éticos da psicanálise: O desejo, o ato, o discurso e o saber da psicanálise**. Curitiba: Editora CRV.
- Chamayou, G. (2020). **A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário**. São Paulo: Ubu Editora.
- Cordeiro, N. M. L., & Bastos, A. (2011). O supereu: imperativo de gozo e voz. **Tempo psicanalítico**, **43**(2), 439-457. Recuperado em 21 de março de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382011000200011&lng=pt&tlng=pt
- Costa, L. A. (2010). **O que a repetição traz de novo: As dimensões de determinismo e contingência da repetição**. Dissertação de mestrado em Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del Rei, MG, Brasil.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). **A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo.
- Dufour, D.-R. (2005). **A arte de reduzir as cabeças: Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal** (S. R. Felgueiras, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Dunker, C. I. L. (2002). **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta.

Dunker, C. I. L. (2017). **Discurso e Semblante** (Leituras sobre Lacan; Vol. 1). São Paulo: nVersos.

Dunker, C. I. L., Paulon, C. P., & Milán-Ramos, J. G. (2016). **Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas**. São Paulo: Estação das Letras e Cores.

Ferraz, N. M. S. (2023). **Uma Leitura Psicanalítica das implicações da construção da identidade “Família de Autista”**. Dissertação de mestrado em Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, MG, Brasil.

Fink, B. (1997). A causa real da repetição. In F. Fink, **Para ler o seminário 11** (R. Feldstein, B. Funk, & M. Jaanus, Org., pp. 239-249). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos** (J. Salomão, Trad., Vol. 1, pp. 335-454). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895[1950]).

Freud, S. (2016). Obras completas – Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O Caso Dora”) e outros textos** (Vol. 6, pp.13-173). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1901-1905).

Freud, S. (2015). Obras Completas – A Moral Sexual “Cultural” e o nervosismo moderno. In S. Freud, **O Delírios e os sonhos na Gradiva de W. Jensen, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)** (Vol. 8, pp. 359-390). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1908).

Freud, S. (2012). Obras Completas – Totem e Tabu. In S. Freud, **Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítica e outros textos (1912-1914)** (Vol. 11, pp. 13-245). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1912-1913).

Freud, S. (2010). Obras Completas – Introdução ao Narcisismo. In S. Freud, **Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)** (Vol. 12, pp. 13-51). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).

Freud, S. (2010). Obras Completas – Recordar, Repetir e Elaborar. In S. Freud, **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnicas e outros textos (1911-1913)** (Vol. 10, pp. 193-210). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).

Freud, S. (1917). Obras Incompletas – As Pulsões e seus Destinos. In S. Freud, **As Pulsões e Seus Destinos (1915)** (Vol. pp. 13-73). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1915).

Freud, S. (2010). Obras Completas – Luto e Melancolia. In S. Freud, **Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)** (Vol. 12, pp.170-195). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1917[1915]).

Freud, S. (2020). **Obras Incompletas – O Infamiliar [Das Unheimliche]**. Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1919).

Freud, S. (2019). Obras Completas – Além do princípio do prazer. In S. Freud, **História de uma neurose infantil, além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)** (Vol. 14, pp.161-240). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920).

Freud, S. (2018). Obras Completas – O Eu e o Id. In S. Freud, **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros textos (1923-1925)** (Vol. 16, pp.13-75). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).

Freud, S. (2010). Obras Completas – O Mal-Estar na Civilização. In S. Freud, **O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)** (Vol. 18, pp.13-124). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930).

Freud, S. (2010). Obras Completas – Por que a Guerra? (In S. Freud, **O Mal-estar na civilização, conferências introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)** (Vol. 18, pp.417-436). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1932).

Freud, S. (2010). Obras Completas – Novas conferências introdutórias à Psicanálise. In S. Freud, **O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)** (Vol. 18, pp.124-355). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).

Foucault, M. (1998). Sobre a história da sexualidade. In M. Foucault, **Microfísica do poder** (pp. 243-276). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Obra original publicada em 1979).

Garcia-Roza, L. A. (1991). **Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente** (Introdução à metapsicologia freudiana, Vol. 3). Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

Gerez-Ambertín, M. (2007). **As vozes do supereu: Na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Gerez-Ambertín, M. (2009). **Entre dívidas e culpas: Sacrifícios – crítica da razão sacrificial**. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Han, B.-C. (2015). **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes.

Han, B.-C. (2020). **Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Editora Âyiné.

Klein, N. (2008). **A doutrina do choque: A ascensão do capitalismo de desastre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Kyrillos Neto, F. (2008). Psicanálise e corpo na contemporaneidade. In **III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental. IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental**. Niterói.

Lacan, J. (2003). A psiquiatria inglesa e a guerra. In J. Lacan, **Outros escritos** (pp. 106-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1947).

Lacan, J. (2009). **O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953-1954).

Lacan, J. (1988). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1959-1960).

Lacan, J. (2008). Subversão do sujeito e dialética do sujeito no inconsciente freudiano. In J. Lacan, **Escritos** (pp.807-843). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1960).

Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In J. Lacan, **Escritos** (pp. 104-127). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1960).

Lacan, J. (2003). **O seminário, livro 9: A identificação**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (I. Corrêa & M. Bagno, Trans.). (Obra original publicada em 1961-1962).

Lacan, J. (2005) **O triunfo da religião** precedido de Discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1960-1974).

Lacan, J. (2005). **O seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1962-1963).

Lacan, J. (2003). Radiofonia. In J. Lacan, **Outros Escritos** (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1970).

Lacan, J. (1973). Televisão. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp.508-543.

Lacan, J. (1992). **O seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1969-1970).

Lacan, J. (2009). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1971).

Lacan, J. (1978). Discurso de Milão. In J. Lacan, **Lacan en Italie. La Salamandra, Milão** (pp. 32-55). (Obra original publicada em 1972).

Lacan, J. (2008). **O seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1972-1973).

Lacan, J. (2008). **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1964).

Lacan, J. (2008). **Seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1968-1969).

Lacerda, M. B. (2019). **O novo conservadorismo brasileiro**. Porto Alegre: Editora Zouk.

Laurent, E. (1997). Alienação e separação I. In E. Laurent, **Para ler o seminário 11** (R. Feldstein, B. Funk, & M. Jaanus, Orgs., pp. 31-52). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lucas, D., & Montoto, L. C. (2018). “Mãe!”, do imaginário do eu ideal ao simbolismo do ideal do eu e sua relação com o capitalismo estetizado. **Leitura Flutuante**, 10(1), 43-55.

Lustoza, R. Z. (2009, junho). O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. **Ágora**, 12(1), 41-52. Recuperado em 14 de maio de 2020, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000100003&lng=en&nrm=iso

Mbembe, A. (2018a). **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições.

Mbembe, A. (2018b). **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições.

Mckinnon, S. (2021). **Genética neoliberal: Uma crítica antropológica da psicologia evolucionista**. São Paulo: Ubu Editora.

Miller, J. A. (1996). Ação da estrutura. In J. A. Miller, **Matemas I** (pp. 9-24). Rio de Janeiro: Zahar.

Modena, M. R. (org.). (2016). **Conceitos e formas de violência**. Caxias do Sul: EducS.

Mezan, R. (1991). **A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva.

Nogueira, S. (2020). **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra.

Parker, I. Pavón-Cuellar, D. **Psicanálise e Revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação**. Belo Horizonte: Autentica, 2022.

Parreiras, C., & Lacerda, P. (2021). Violência – Veena Das. In **Enciclopédia de Antropologia**, São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Recuperado em 21 de março de 2022, de <https://ea.fflch.usp.br/conceito/violencia-veena-das>

Pateman, C. (2021). **O contrato sexual**. São Paulo: Paz e Terra.

Pena, B. F. (2011). O supereu e suas nuances. **Reverso**, 33(62), 15-21. Recuperado em 21 de março de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952011000200002&lng=pt&tlng=pt

Pena, B. F., Moreira, J. O., Guerra, A. M. C. (2020, março). O supereu em Freud e Lacan: Da moralidade à amoralidade, uma gula estrutural. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, 23(1), 37-56.

Pimenta, A. C. (2020). A repetição e a transferência na teoria e na clínica psicanalíticas. **Reverso**, 42(80), 63-72. Recuperado em 14 de maio de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952020000200008&lng=pt&tlng=pt

Pressman, E. R., Hanley C. Solomon, C. H. (Prods.), & Harron, M. (Dir.). (2000). **Psicopata Americano** [Filme cinematográfico]. Estados Unidos: Lions Gate Entertainment Corporation.

Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Rev. Mal-Estar Subj.**, 4(2), 329-348.

Rosa, M. D., Estêvão, I. R., & Braga, A. P. M. (2017). Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. **Psicologia em Estudo**, 22(3), 359-369.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998) – **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicado em 1944).

Safatle, V. (2021, agosto). Estado suicidário, fascismo e problemas no uso político do conceito de pulsão de morte. **Parentalidade & Psicanálise: Tempo**, pp. 137-154.

Safatle, V., Silva Junior, N., & Dunker, C. (2021). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

Silva, M. M. (2012). **Psicanálise, estrutura e laço social: por uma clínica do sujeito**. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Sodré, M. (2023). **O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis, RJ: Vozes.

Souza, N. S **tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Teles, E. (2018, março). Subjetivação da violência. **Revista Cult**, (232), 22-25.

Torezan, Z., C. F., & Aguiar, F. (2011). O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, 11 (2), 525-554.

Xavier, K. R. (2013). O sintoma social ou sintoma com Marx: um conceito psicanalítico. Dissertação de mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Zaltzman, N. (1994). **A pulsão Anarquista**. São Paulo: Editora Escuta.

Zizek, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Zizek, S. **Violência**. São Paulo: Boitempo, 2014.

Zizek, S. (1992). **Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.