

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Guilherme Farias Bezerra

O RETORNO DO PAI NA DEMOCRACIA:

Da crise moderna à falência contemporânea

Belo Horizonte

2020

Guilherme Farias Bezerra

**O RETORNO DO PAI NA DEMOCRACIA:
Da crise moderna à falência contemporânea**

VERSÃO FINAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo França Neto.

Belo Horizonte

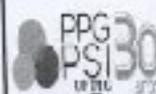
2020

150	Bezerra, Guilherme Farias.
B574r	O retorno do pai na democracia [manuscrito] : da crise moderna a falência contemporânea / Guilherme Farias
2020	Bezerra. - 2020.
	118 f.
	Orientador: Oswaldo França Neto.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3. Ciência política – Filosofia - Teses. I. França Neto, Oswaldo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



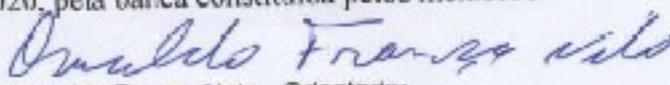
FOLHA DE APROVAÇÃO

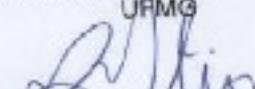
O RETORNO DO PAI NA DEMOCRACIA: Da crise moderna à falência contemporânea

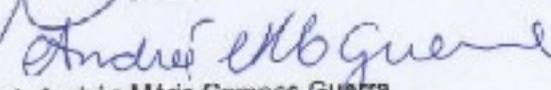
GUILHERME FARIAS BEZERRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 17 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Oswaldo França Neto - Orientador
UFMG


Prof(a). Pedro Teixeira Castilho
UFMG


Prof(a). Andréa Mâris Campos Guerra
FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 2020.

Agradecimentos

Aos meus pais Fran e Iracema, sem o apoio de vocês nada disso seria possível.

A minha família mineira, em especial ao Felipe e a Giuli, por me receberem tão bem. Obrigado por me mostrarem que o laço familiar sobrevive à distância.

A Geisa, apesar dos nossos caminhos encontrarem destinos distintos, sem você essa caminhada teria sido ainda mais árdua e dolorosa. Meus afetos pelo seu apoio incondicional e, principalmente, pelo tempo que dividimos nossas vidas, sonhos e angústias.

A todos os amigos que fiz na UFMG e me ajudaram a adaptar a uma cidade outrora tão estranha e que hoje posso chamar de segundo lar. Em especial a Ada, Poly e Allisson, espero de coração que nossa amizade prospere para além do mestrado.

Aos meus amigos de Fortaleza, em especial ao grupo do Catan e do PGP, pelos momentos de lazer e descontração que tornaram essa caminhada mais leve.

Ao Oswaldo França Neto, grato pela atenção e contrapontos teóricos que me permitiram abrir as portas da percepção.

A Andréa Guerra e Pedro Castilho, pela atenção e disponibilidade em contribuir com esse trabalho.

Ao Fortaleza Esporte Clube, por toda a felicidade e sofrimento que proporciona a sua torcida.

Receba um sincero abraço deste torcedor tão leal, meu tricolor de aço!

Por fim, meus agradecimentos as cidades de Fortaleza e Belo Horizonte. Aprendi o que é ser cearense fora do seu ninho e sentir orgulho da minha terra e como ser mineiro é também ser receptivo e caloroso. Encontrei em um dos centros do sudeste o calor da terrinha.

*Quando eu falava dessas cores mórbidas
quando eu falava desses homens sórdidos
quando eu falava desse temporal
você não escutou*

Flávio Venturini, *Paisagem da janela*

Resumo

Vivemos em uma época de emergência de líderes de extrema-direita dentro das sociedades democráticas. Assim como a crise na democracia no início do século XX ficou marcada pelo fascismo, atualmente vivenciamos um movimento semelhante, que mina a democracia e suas instituições. O presente trabalho propõe questionamentos acerca do mal-estar que provoca a aparição de políticos autoritários capazes de assumir o poder na contemporaneidade. Convocamos aqui a psicanálise, a fim de pensar sobre este fenômeno. Para responder ao questionamento proposto, foi realizada, como proposta metodológica, uma pesquisa teórica em psicanálise, desenvolvida ao longo de três capítulos. No primeiro capítulo é feita uma investigação sobre dois pais que aparecem na obra freudiana: o pai totêmico e o pai Moisés. É determinada a passagem de um pai cujo ordenamento era do Universal para um pai da razão singular, sendo esta passagem o que possibilita a emergência da modernidade. No segundo capítulo, é desenvolvida uma discussão sobre as formações das massas e o populismo, e como a democracia possui um furo espectral que permite a emergência de líderes autoritários que buscam ocupar o lugar proibido do pai mítico. No terceiro capítulo, é empreendida uma reflexão sobre a contemporaneidade a partir da modulação subjetiva que declina o Nome-do-Pai como operador hegemônico, e sobre a ascensão da razão neoliberal que produz a desdemocratização e permite o retorno do pai na democracia.

Palavras-chave: Psicanálise; Democracia; Pai; Modernidade; Contemporaneidade.

Abstract

We live in an era of emergence of far-right leaders within democratic societies. Like the crisis in democracy in the early twentieth century that was marked by fascism, we are currently experiencing a similar movement that undermines democracy and its institutions. It is about the questioning of malaise that provokes the appearance of authoritarian politicians who can assume power in contemporary times the thread that connects the present work, calling psychoanalysis to think about this phenomenon. To answer the question was developed as a methodological proposal a theoretical research in psychoanalysis, developed in three chapters. In the first chapter an investigation is conducted of the two fathers who appear in Freud's work: the totemic father and the father Moses. It is determined the passage of a father whose ordering was from Universal to one of singular reason, and this passage enables the emergence of modernity. In the second chapter, an investigation into mass formations and populism was carried out, and how democracy has a spectral hole that allows the emergence of authoritarian leaders seeking to take the forbidden place of the mythical father. Finally, a reflection on contemporaneity is undertaken from the subjective modulation that declines the Name-of-the-Father as a hegemonic operator and the rise of neoliberal reason that produces de-democratization and allows the Father's return to democracy.

Keywords: Psychoanalysis; Democracy; Father; Modernity; Contemporary.

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1: Do Pai Totêmico ao Moisés	16
1.1 Totem e Tabu e o Problema da Civilização	16
1.2 O Mito da Horda Primeva e o Nascimento da Cultura	18
1.3 O Pai Simbólico e o Complexo de Édipo	22
1.4 A Função Política do Pai, Democracia e Modernidade	27
1.5 O Homem Moisés e o Homem Freud	36
1.6 Os Dois Moisés	37
1.7 O Pai Totêmico e o Pai Moisés	39
Capítulo 2: A Política da Massa e o Populismo	43
2.1 Os Estudos de Massa e a Análise Freudiana	43
2.2 Psicologia das Massas	45
2.3 Identificação, Narcisismo, O Eu Ideal e o Ideal do Eu e Supereu	47
2.4 O Líder da Massa	51
2.5 A Massa, o Sujeito da Modernidade e a Democracia	57
2.6 A Segregação na Massa	67
2.7 Aspectos do Populismo	69
2.8 Populismo Democrático x Populismo Autoritário	73
Capítulo 3: O Retorno do Pai na Contemporaneidade	77
3.1 Da Morte à Profanação: Entre o Moderno e o Contemporâneo	77
3.2 Os Nomes-do-Pai	80
3.3 O Outro Que Não Existe e o Declínio do Nome-do-Pai	83
3.4 Do Discurso do Mestre à Ascensão do Objeto <i>a</i>	87
3.5 A Razão Neoliberal e a Pós-política	94
3.6 Do Síndico ao Bufão	101
Conclusão	108
Referências	113

Introdução

Essa dissertação não tem outra razão de existir senão o tempo em que vivemos. O que parecia impensável há alguns anos vem se tornando a norma na política: cada vez mais países com democracias consolidadas veem ascender líderes populistas autoritários de (extrema-) direita ao poder. Vivemos em um tempo marcado pelo ódio à democracia (Rancière, 2014), no qual as instituições são percebidas como distantes e alienadas dos cidadãos. O sintoma contemporâneo urge pelo declínio da democracia, a favor de tiranos que possam fazer justiça com as próprias mãos.

Não que a ascensão de tiranos em democracias seja algo infamiliar. Marx escreveu ainda no século XIX seu texto *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (Marx, 2011), sobre como uma figura tosca, grotesca, medíocre e inábil conseguiu assumir o poder na França através de um golpe, rompendo com as instituições democráticas da época com o apoio entusiasmado da burguesia, da imprensa, de parte do poder político e do povo, que ansiavam pela instalação de uma sociedade mais segura e que restaurasse a ordem social, econômica e política. Essa obra, que apresenta uma crítica aos limites da democracia liberal burguesa da época, pode ser lida como uma obra atemporal, conectada à realidade dos nossos tempos.

Já durante o início do século XX, assistimos à emergência do fascismo na toada da crise da democracia liberal, que à época se encontrava desacreditada e sem poder de representatividade na opinião popular. O surgimento de massas políticas autoritárias e a produção de duas grandes guerras põem em xeque a possibilidade de o modelo democrático liberal assumir a hegemonia global. Após os horrores da Segunda Guerra Mundial e o Holocausto, iniciam-se os “anos dourados” da democracia liberal (Hobsbawm, 1995); uma época de mutações sociais e culturais que, acompanhada por uma expansão econômica, cada vez mais estabeleceu o modelo democrático e a economia capitalista como o modelo padrão

que pode se impor como hegemônico globalmente, através de um acordo entre o livre-mercado e um Estado que assume o poder de prover o bem-estar social.

Com a dissolução da União Soviética, alcançamos o pretense “Fim da História” (Fukuyama, 1992) – o triunfo final da democracia liberal. Após o breve século XX, marcado pela polarização e pela crise da democracia, assistimos ao consenso de que a democracia liberal representativa é o único modelo possível, sem espaços para grandes modificações, marcando assim o início de uma era do fim: não há alternativa senão a que se impõe. Com o juramento do fim do totalitarismo, emerge a promessa de um admirável mundo novo dirigido por uma ordem econômica capitalista e pelo compromisso com os preceitos democráticos como norte político hegemônico para os países.

O que assistimos na contemporaneidade contradiz com o prognóstico realizado. O discurso autoritário, antes marginalizado, agora consegue centralizar os afetos da massa. A desesperança com a democracia, que não consegue mais responder às demandas da civilização, faz reaparecer o desejo do retorno do pai. Líderes com um discurso autoritário e de retorno a um mito originário – segundo o qual a vida era mais amparada e menos dispendiosa; uma época do absoluto em que há uma falsa promessa de completude – ganham cada vez mais seguidores. Temos a ascensão de populistas de extrema-direita em países democráticos, tais como Donald Trump, nos Estados Unidos; Jair Bolsonaro, no Brasil; Viktor Órban, na Hungria; Matteo Salvini, na Itália; e Boris Johnson, no Reino Unido. Temos também o crescimento de partidos de extrema-direita em Alemanha, Espanha, França, Holanda, Índia e Colômbia, entre outros países, que ganham cada vez mais adesão e entusiasmo. Esses líderes conseguem atrair sujeitos que se sentem desamparados e excluídos pelo Estado democrático e que não se identificam com o *establishment*. Após os horrores totalitários que marcaram o século XX, os movimentos de política de massa autoritários voltaram a surgir no século XXI; líderes tiranos que pregam o

retorno a um mito originário e têm um discurso anticivilizatório a favor da barbárie voltaram a ecoar.

Na obra de Marx citada anteriormente, encontra-se o seu famoso aforismo que diz que a história se repete, sendo “a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (Marx, 2011, p. 25). É a concepção de uma história que se repete de forma distinta, carregando um conteúdo diferente, que torna necessário um olhar que aponte a singularidade que estrutura o fenômeno. Assim, investigar a ascensão contemporânea de líderes populistas autoritários não é simplesmente construir um pensamento que afirma que nos dias de hoje ocorre uma simples reedição do que aconteceu no início do século XX, mas, sim, analisar o que de distinto e singular compõe esse fenômeno atual.

Dessa forma, a presente dissertação convoca a psicanálise para pensar a atualidade. A psicanálise se encontra em um movimento dialético entre pensar a subjetividade no espaço clínico e, a partir da metapsicologia, pensar a cultura e sua relação com a subjetividade. Freud já vaticinava a impossibilidade de se pensar o sujeito deslocado do meio social, ao afirmar que “a psicologia individual é também, desde o princípio, psicologia social” (Freud, 1921/2011, p. 14), caminho seguido por Lacan, que sugeria a renúncia à prática analítica àquele que “não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 322). Questionar a sua época aparece como condição *sine qua non* para a atuação do psicanalista.

Buscando questionar a ascensão de líderes populistas autoritários na democracia, a presente dissertação se propôs a convocar a psicanálise, tal como indica Zizek (2011), como um discurso da verdade para questionar a contemporaneidade nas suas contradições e falhas; para pensar, à luz da psicanálise, o que possibilita o retorno do pai em democracias contemporâneas, investigando o mal-estar da contemporaneidade que permite a ascensão de tiranos ao poder.

O presente trabalho tem como proposta metodológica uma pesquisa teórica em psicanálise. Foi desenvolvida uma pesquisa sobre o mal-estar que provoca a aparição de políticos autoritários que conseguem assumir o poder na contemporaneidade, tendo como eixo norteador o questionamento sobre a democracia, suas mutações e (im)possibilidades – acompanhando as mudanças sociais, políticas e subjetivas que dão condição para a emergência da modernidade e seu desenvolvimento. Tem-se como foco as modificações pelas quais o conceito de pai e a constituição da subjetividade passam dentro desse contexto, utilizando-se da psicanálise freudiana e laciana para o desenvolvimento da análise.

Para a realização da pesquisa, foram desenvolvidos três capítulos. No primeiro capítulo, realizamos uma investigação sobre dois pais em Freud: o totêmico e o Moisés. Em um primeiro momento, discutimos o texto *Totem e tabu* como criação de um mito freudiano sobre a passagem da natureza para a cultura; posteriormente, discorremos sobre o lugar político do pai, assim como sobre a relação entre o lugar vazio simbólico promulgado pela morte do pai primevo e a possibilidade de emergência da democracia moderna – possibilitada pelo exercício fraterno do poder e pela proibição da ocupação do Um na exceção paterna. A ruptura entre o mundo antigo e o moderno é abordada como o momento proporcionador da emergência do homem moderno, que perde as referências antigas a favor da indeterminação que torna o tecido social mais dinâmico e menos fechado. O que testemunhamos com o advento da modernidade foi a passagem de uma referência transcendental para uma que encontra no pai de família o principal ator que deve dar consistência à Lei paterna, o que, subsequentemente, ocasiona a crise do Édipo e o declínio da eficácia simbólica. É na discussão entre um Universal e um mundo da razão singular que se desenvolve a transição entre o pai totêmico e o Moisés, tendo como base a obra *O homem Moisés e a religião monoteísta*.

No segundo capítulo é desenvolvida uma discussão sobre o advento das massas, a partir do texto *Psicologia das massas e análise do Eu* (Freud, 1921/2011), que discorre sobre a

questão freudiana do que “torna a massa em massa”. Discute-se o conceito de massa em que o líder tem um lugar central de formação e manutenção, passando a ocupar o lugar de Ideal do Eu e o lugar obscuro do pai primevo, sendo este o aspecto primordial que permite a identificação entre os integrantes da massa – em que o desejo de servidão é condição para a alienação própria da turba. O líder da massa é investigado em sua função narcísica de não apenas se inscrever como um líder poderoso, mas de se posicionar como um pequeno grande homem – alguém que deseja e que sofre com os desmandos da Lei. Abordamos como a lógica da identificação massificante produz uma contradição inerente às democracias liberais, acarretando um retorno autoritário de tempos em tempos, no qual um furo espectral permite a emergência de tiranos. A discussão é complementada com a análise do populismo a partir de Laclau (2013), em que se conceitualiza a noção de populismo através de seus aspectos conceituais próprios, pensando a diferença entre um populismo democrático e um autoritário. Assim, abordamos as bases teóricas que permitem o advento de massas políticas autoritárias.

No terceiro capítulo é feita uma reflexão sobre a contemporaneidade, focando primeiramente uma sociedade calcada na morte de Deus para, então, abordar uma sociedade que tem como marca a dessacralização de seu Nome – através da discussão da passagem de uma sociedade que mantinha o Nome-do-Pai como operador hegemônico para uma sociedade que carrega o seu declínio, com o advento dos Nomes-do-Pai, demarcados pela impossibilidade de um pequeno outro ocupar o lugar do grande Outro. Essa mutação permite uma nova forma de constituição subjetiva, que produz uma indeterminação radical e novas formas de gozo e desidentificações. Posteriormente, discutimos a) a ascensão hegemônica da razão neoliberal – a partir dos estudos de Dardot e Larval (2016) –, que instaura uma nova ordem capaz de implicar um processo de *desdemocratização* marcado pelo consenso de um modelo único, recusando qualquer tipo de alternativa; e b) a queda dos Ideais que nortearam o século passado a favor de líderes tecnicistas próprios de uma época da pós-política, causando um curto-circuito na

democracia liberal e uma crise de representatividade. A partir dessa discussão, realizamos uma reflexão sobre o retorno do pai na democracia no início do século XXI, pontuando as mutações subjetivas, econômicas, sociais e políticas que são condição para que esse retorno obscuro do pai possa ocorrer.

É importante ressaltar aqui a implicação que temos como pesquisador. Recusando o lugar neutro de investigação, assumimos um posicionamento por compreendermos que isso seja uma atitude ética de recusa à barbárie, de recusa aos retrocessos e à violência que se instalam na política contemporânea e, especialmente, em nosso país. Em defesa da construção de uma democracia participativa e que inclua a diferença e a contradição, a recusa radical de qualquer caminho que vá contra esses preceitos é um posicionamento indissolúvel que nos norteiam não apenas como pesquisador, mas como estudante e praticante da psicanálise, e como sujeito político.

Desse modo, fazemos o resgate da posição foucaultiana que localiza a psicanálise como em “oposição teórica e prática com o fascismo” (Foucault, 2003, p. 182); não é possível existir psicanálise sem democracia, e a oposição ferrenha a qualquer mandamento antidemocrático é um preceito incondicional para que possamos nutrir a prática psicanalítica.

Capítulo 1

Do Pai Totêmico ao Moisés

*Certamente, foram momentos de humilhação como esse
que produziram os Robespierre.
Stendhal, O Vermelho e o Negro*

1.1 Totem e Tabu e o Problema da Civilização

O texto *Totem e tabu* é o trabalho em que Freud (1912-1913/2012) procura investigar a passagem da natureza para a cultura, questionando qual seria o ato fundador desta última. Afinal, como se originou a civilização? Para chegar a uma conclusão, Freud dispôs de estudos antropológicos, dos povos e da sociedade para, a partir de pesquisas realizadas com povos ditos “selvagens”, poder analisar o arcaico, e o que desse primitivo reverbera na modernidade. O que, da mentalidade dos povos antigos, continuaria se repetindo nas sociedades modernas? Esses vestígios poderiam dizer algo próprio da civilização, em oposição à natureza.

Em seus estudos, Freud aponta duas das mais antigas e principais proibições do tabu ligadas ao totemismo: as proibições expressas na frase “(...) não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto” (Freud, 1912-1913/2012, p. 61). Freud acredita que tais proibições existam por conterem um forte desejo inconsciente para a realização dessas práticas, sendo necessária uma “proibição antiquíssima, imposta do exterior (por uma autoridade) e voltada contra os mais fortes desejos do ser humano” (Freud, 1912-1913/2012, p. 65). Desse modo, o autor credita ao tabu o papel de “instituição social”, por seu caráter regulamentário e proibitivo¹.

¹ Lévi-Strauss (1949/2012) converge com a análise freudiana sobre a ideia de que a proibição do incesto é uma Lei universal que demarca a passagem da natureza para a cultura; o autor discorda, porém, da construção realizada por Freud, pontuando ser “problemática e inviável a analogia entre o pensamento primitivo e o pensamento da criança, bem como a afirmação de que haja uma herança filogenética da cultura” (Namba, 2018, p. 177).

Desse modo, é essa proibição que aparece na cena edipiana e que forma o “*complexo nuclear da neurose*” (Freud, 1912-1913/2012, p. 41) o que baliza uma cena precursora do complexo de Édipo e permite a passagem da natureza para a civilização. Assim, o segredo da cultura estaria ocultado nessa cena mítica – condição da Lei universal –, que serviria de embasamento para a obra freudiana, não apenas para pensar a formação das instituições, mas também para (des)velar os complexos familiares e laços sociais.

É a gênese da cultura que transpõe o sujeito para a realidade da vida institucional, impondo a ele um afastamento da natureza e possibilitando a criação de instituições que permitam a emergência da comunidade humana, como aponta Freud (1912-1913/2012):

Do ponto de vista genético, a natureza associal da neurose resulta de sua tendência original de escapar de uma realidade insatisfatória, rumo a um prazeroso mundo de fantasia. O mundo real, evitado pelo neurótico, é governado pela sociedade dos homens e pelas instituições que eles criaram conjuntamente; dar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, retirar-se da comunidade humana (Freud, 1912-1913/2012, p. 120).

Ao mesmo tempo em que há uma recusa do neurótico em participar da cultura, o que denotaria o mal-estar (Freud, 1930/2010), a neurose serviria para, por via do individual, do privado, produzir “o que na sociedade surgiu mediante o trabalho coletivo” (Freud, 1912-1913/2012, p. 120). Ou seja, introduzir o sujeito no campo da linguagem e da civilização,

Importante ressaltar também a visão etnocêntrica de Freud, em que a história é vista a partir de um evolucionismo que separa as sociedades ditas primitivas das civilizadas. Enquanto as primeiras são vistas como atrasadas e subdesenvolvidas, as civilizadas alcançaram um alto grau de complexidade que as primeiras ainda não conseguiram alcançar, como aponta Clastres (1978): “Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história (...) a partir da selvageria, que conduz à civilização” (p. 133). Nessa visão, a sociedade moderna europeia seria o auge civilizatório e balizador cultural dentre as diferentes sociedades humanas.

permeado por uma insatisfação de participar do coletivo próprio da tendência neurótica, mas que o inscreve na realidade da comunidade.

1.2 O Mito da Horda Primeva e o Nascimento da Cultura

No início, os grupos humanos se organizavam em hordas lideradas por um pai forte, primevo, que tudo podia; detentor de um gozo totalitário, subjugava os filhos e possuía todas as mulheres da tribo. Nessa sociedade hierarquizada, a força do pai e os filhos humilhados impedem a modulação da horda, permanecendo as estruturas rígidas e fixadas entre um lugar de poder encarnado na figura do líder e um lugar de submissão à força do *Um*. Com o passar do tempo, um filho consegue emergir e despossuir o pai do seu lugar, ocupando o lugar de líder da horda, mas sem modificar a estrutura social. Essa cena se repete sem grandes modificações (Freud, 1912-1913/2012).

É a partir desse mito científico criado por Darwin – sobre a horda primeva, organização primal da cultura humana em que a estrutura social estava fixada em um estado natural – que Freud vai pensar o surgimento da cultura. É quando algo novo acontece, um ato inaugural, que são modificadas as ordenações da horda – que ocorre a passagem da natureza para a cultura. O que possibilita a modificação da estrutura social é justamente esse mito, denotado por Lacan (1959-1960/2008) como “(...) talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz. E foi Freud quem o inventou” (p. 212); um mito que narra uma rebelião seguida de um ato que falha em sua intenção, por não conseguir destituir o poder do pai primevo, e que na verdade robustece a sua força.

O passo dado por Freud para ir mais-além do mito darwiniano foi imaginar a força coletiva que se une contra a força tirânica do pai primevo, a ação revolucionária dos irmãos contra a força paterna. Os filhos humilhados, subjugados e segregados, emasculados durante

anos pelo poderio do pai, resolvem se unir e atacá-lo. Ao fazê-lo, os filhos se lambuzam com o corpo do pai morto em um ritual canibalístico que perdura a noite inteira. O que vem depois da festa é o arrependimento e a culpa pelo ato cometido, uma vez que, apesar de odiá-lo, os filhos nutriam um amor pelo pai, como afirma Freud (1912-1913/2012):

Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjogados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo (Freud, 1912-1913/2012, p. 218-219).

Com o pai da horda morto, o arrependimento pelo ato cometido impediu que o assassinato fosse bem-sucedido em sua finalidade; se com o pai vivo os filhos tinham seu gozo interdito, a sua morte reforça agora a interdição, ao invés de abrir a via ao gozo. A ambivalência afetiva dos filhos em relação ao pai e a culpa pelo ato originam um pacto fraterno, para que o lugar do pai não possa ser ocupado – transfigurando, assim, uma horda hierárquica patriarcal em uma sociedade fraterna horizontal. Foi a partir de um crime de ódio em comum que se inaugurou a renúncia, não mais causada por uma força personificada que impede de gozar, mas por um pacto firmado pelo arrependimento, o que possibilitou uma aliança entre irmãos.

É quando o pai da horda vira o pai mítico que se pode inaugurar o lugar de “exceção” (Lacan, 1972-1973/2008) e o campo da Lei pode ser fundado. Ao contrário da tese defendida pelo pai de Karamazov, segundo a qual apenas através da existência de Deus é possível nortear

uma ética que interdita o gozo, defende Lacan (1969-1970/1992): “e que *Deus está morto* tem como resposta *nada mais é permitido*” (p. 113). O pai só pode operar a partir da sua morte, sendo “a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 113).

O lugar de exceção fundado pelo pai mítico lhe permite ocupar, ao mesmo tempo, um lugar dentro e fora da Lei; mesmo excluído da Lei, ele opera sua função no lugar de exceção, permitindo assim que, através desse lugar vazio da exceção, o pai primevo possa funcionar no lugar de soberania, mantendo a proibição da Lei a partir do seu Nome. Nesta representação mítica em que tudo podia, era possível instaurar uma Lei tão forte quanto o fora o seu poder (Agamben, 2004). É só através desse lugar da exclusão que se pode instaurar a interdição do gozo através da instância da Lei, e a sociedade pode passar da horda do pai para o clã de irmãos, em que o que era concedido ao pai é censurado aos filhos. Assim, instala-se no campo da cultura, a partir do lugar de exceção, a dialética do sujeito entre a Lei e o gozo.

“No princípio foi o ato”: é com esta frase de Goethe que Freud (1912-1913/2012) finaliza a sua obra, sinalizando que foi a partir de um ato, o parricídio, que a vida social pôde ser fundada. Com a morte do pai, o clã passa a se configurar de forma distinta, assumindo a forma de uma horda fraterna, na qual todos devem se responsabilizar pelo crime. Vivendo sob a lei do “Não matarás”, nenhum dos irmãos pode desejar ocupar o lugar do pai morto, sendo proibido também manter relações sexuais com mulheres do mesmo clã – o que os obriga a procurar mulheres em outras tribos, forjando assim a proibição do incesto.

Rozitchner (1989) argumenta que essa passagem da sociedade paterna para a fraterna representa uma passagem do natural para a cultura, pois “trata-se do trânsito de um coletivo natural, a horda primitiva, ao primeiro coletivo cultural, a aliança” (p. 47). A proibição do pai primevo se transforma em Lei, elevando a internalização a um nível simbólico em que o sujeito

internaliza a interdição da cultura, não precisando da presença real do interditor para lembrá-lo do que lhe é proibido.

Assim, os filhos instituem o totem, que se caracteriza por ser, via de regra, “(...) um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (água, chuva) que tem relação especial com todo o clã” (Freud, 1912-1913/2012, p. 19). O totem é o substituto simbólico do pai morto, uma força externa que representa a autoridade simbólica do pai totêmico e visa a interditar e impedir que se ocupe o lugar simbólico paterno. O horror ao incesto e a exogamia², proibições ligadas ao totem, são fundadas para barrar o sujeito; não se pode mais ter todas as mulheres que se deseja, limitando-se a um lugar de privação, frustração e falta.

É a partir dessa nova configuração social, fundada na Lei que surge com a morte do pai totêmico, que se torna possível a passagem da natureza para a cultura: uma sociedade regulada pela Lei que tem como garantidor o pai totêmico, que se torna mais forte morto do que quando era vivo, uma vez que passa a ocupar um lugar simbólico inatingível, forçando os filhos a abdicarem do poder e se organizarem de forma fraterna, criando instituições e proibições para que esse lugar permaneça vazio. Assim, Freud eleva para o nível do mito a fundação da cultura e da sociedade moderna, fazendo uso de um mito “científico” para pensar as formações da cultura e os vínculos sociais que permeiam a civilização.

É a culpa pelo parricídio que mantém a coesão social da ordem fraterna, mantendo vazio o lugar do poder, ao mesmo tempo em que melancoliza os filhos pelo ato cometido e pelo vazio deixado – o que permite que outros pais apareçam, porém sem a mesma força do pai primevo. Os pais que surgem posteriormente, inadequados em relação ao primevo, têm como missão a transmissão das ordens institucionais e das proibições e interdições, sem, no entanto, conseguirem enunciar plenamente a Lei do pai primevo, denotando um certo deslocamento do

² A proibição de se ter relações sexuais ou se casar com membros do mesmo clã totêmico.

pai de sua função, o que permite o aparecimento de figuras teológicas para lidar com o anseio do pai morto, *fazendo surgir pais novamente*:

Houve pais novamente, mas as realizações sociais do clã fraterno não foram abandonadas, e a efetiva distância entre os novos pais de família e o ilimitado pai primevo da horda era grande o suficiente para garantir a continuação da necessidade religiosa, a conservação do insaciado anseio pelo pai (Freud, 1912-1913/2012, p. 227, grifo nosso).

A marca do assassinato e da interdição não permite apenas a saída do mundo animal para a entrada na cultura. Permite algo mais: “(...) no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte” (Freud, 1912-1913/2012, p. 238). Como frutos do ato e da culpa, são criados os alicerces de um contrato social que dispõe de uma Lei universal, internalizada em nível inconsciente, e que embasa as criações humanas para o convívio social. Os laços sociais e as novas regras de convivência permeiam e se desenvolvem em instituições sociais mais complexas, saberes que se fundam com a morte do pai³.

1.3 O Pai Simbólico e o Complexo de Édipo

O pai simbólico encontra um lugar privilegiado dentro da obra freudiana e no primeiro ensino de Lacan⁴, em que este pensa sobre o complexo de Édipo. Ao contrário das sociedades “primitivas”, que distinguiam o pai real do pai simbólico, elegendo como representante da

³ Zizek (2013) elege o mito de Édipo como o “mito fundador da civilização ocidental” (p. 15) e afirma que uma lição contida no mito edípico é servir de ocultação para um conhecimento proibido, o “conhecimento sobre a obscenidade do pai” (p. 15).

⁴ Com o avançar de sua obra, Lacan descentraliza o Nome-do-Pai para pensar sua pluralização. A ideia de Nomes-do-Pai é anunciada na última aula do Seminário 10 – *A angústia* (Lacan, 1962-1963/2015), com a promessa de retornar ao tema no seminário seguinte. Lacan de fato retoma o tema no seu seminário inacabado *Nomes-do-Pai* (Lacan, 2005a), mas, coincidindo com a sua excomunhão, resolve não trabalhar mais com o assunto, retornando a ele apenas anos depois. Uma discussão mais aprofundada sobre esse tema é realizada no terceiro capítulo desta dissertação.

autoridade simbólica o totem⁵, na família nuclear burguesa quem encarna a função de autoridade simbólica (Nome-do-Pai) é o pai real, unindo na mesma pessoa a função de Ideal do Eu e do supereu (Zizek, 2016).

É importante ressaltar a diferença entre o mito da horda primeva e o complexo de Édipo. No complexo de Édipo ocorre a intromissão de um terceiro no desejo incestuoso do infante, o que acarreta o ódio da criança direcionado ao intruso, contra aquele que interdita a criança em relação ao seu objeto incestuoso, e que deve ser aniquilado. Já no mito da horda ocorre o contrário: é por terem alcançado o seu objetivo de assassinar o pai que a proibição se instala. Se o complexo edípico não se realiza em sua intenção, é por ter havido um ato pregresso que sustenta essa proibição. Foi necessário que o ato fosse cometido em comunidade, em um tempo pré-histórico, para que ele não ocorresse novamente, ficando relegado a um desejo inconsciente que não se realiza. Desse modo, o Édipo mitológico seria a exceção – aquele que mata o pai e toma a mãe para si –, enquanto o mito totêmico seria exatamente esse crime originário, o ato que possibilita a passagem de um mundo animal para o cultural. Foi para que esse crime não voltasse a ocorrer que se fundou a proibição de se poder ocupar o lugar paterno (Zizek, 2016).

Assim, no campo dos complexos familiares, é a partir do parricídio originário que o pai passa a existir; é apenas morto que ele pode cumprir sua função de organizador dentro da cultura. A referência de um pai mítico, fruto de um crime em comum entre os irmãos, e da ambivalência entre a culpa e a veneração desse pai morto é o que permite o acesso à cultura, como afirma Enriquez (1990):

O pai, enquanto tal, não existe a não ser morto realmente ou simbolicamente; o que nos leva a uma noção fundamental: o pai não existe a não ser *mítico*. Do momento em que

⁵ Zizek (2016) chama a atenção para uma enganosa ingenuidade dos aborígenes acerca da crença sobre a paternidade; não é que os aborígenes acreditavam serem frutos da relação da mãe com o totem, mas sim que “sabiam muito bem que a mãe havia engravidado do pai ‘real’; apenas separavam o pai real de sua função simbólica” (p. 329).

ele é real e encarnado, se provoca o temor e a angústia, ele se transforma em chefe, aquele que transcende os outros; se ele suscita o amor, assume o aspecto de grande irmão, de amigo, de confidente (...). Mas o pai, em sua função mítica, é aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve então ser morto ou, no mínimo, vencido; ele é, além disso, o portador e depositário das proibições. Seu assassinato é acompanhado de culpa e veneração (...). O pai é sempre um pai morto, e o pai morto é sempre um pai mítico (Enriquez, 1990, p. 31).

No seu texto *Romances familiares*, Freud (1909/1996) recupera um antigo aforismo romano que afirmava que *pater semper incertus est*, “enquanto a mãe é certíssima” (p. 220). Freud realiza assim uma leitura da incerteza paterna: o romance familiar do neurótico que busca se distanciar dos pais, ao mesmo tempo em que procura manter o pai idealizado vivo. Tentando salvar o pai, percebido já não tão forte como em tempos de outrora, a criança fantasia o pai verdadeiro não como aquele pai fraco de que ela dispõe, mas como a figura que um dia ela imaginou, de uma encarnação paterna forte e poderosa, que poderia protegê-la dos perigos do mundo. A criança passa a fantasiar assim um pai que não o seu verdadeiro, mas como se seu pai certo fosse um outro, um imperador ou alguém poderoso; nessa fantasia, o infante procura *enaltecer* seu pai, apontando o fracasso neurótico de não conseguir se desligar da autoridade paterna.

Essa hiância entre o pai real e o pai idealizado, um pai que não se compatibiliza com o genitor, parece apontar para a função paterna dentro do complexo de Édipo, uma vez que o pai real deve encarnar a autoridade simbólica; para autorizar a Lei, deve se vestir com um significante, o Nome-do-Pai (pai simbólico). Esse “Outro no Outro” (Lacan, 1957-1958/2008, p. 152) que no pai é encarnado é o que lhe confere a autoridade para promulgar a Lei, o que

permite que a metáfora paterna se apresente mesmo quando o pai empírico seja muito fraco ou imbecil – sendo essencial portanto que o sujeito, “(...) seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai” (Lacan, 1957-1958/2008, p. 162). Assim, mesmo que necessário o comparecimento do pai real para a ocorrência do complexo de Édipo – seja representado como presença ou por via do discurso –, a sua função é surgir como representante do Outro, do pai simbólico.

O pai se apresenta através de uma “metáfora”, operando na substituição da “dimensão do desejo (materno) pela dimensão da lei (paterna)” (Zenoni, 2007, p. 16), introduzindo assim “uma nova significação no mundo simbólico do sujeito” (p. 16). Esse retorno ao Édipo freudiano que se traduz na forma de metáfora demarca um pai que tem como função operar intervindo na relação imaginária do sujeito com o desejo materno, introduzindo-o na dimensão do simbólico. A intervenção na díade mãe-criança, portanto, se dá através da metáfora do Nome-do-Pai que intervém no gozo da relação, onde a criança, separada da mãe, passa a supor que o pai detém um saber sobre o desejo materno, passando assim a se organizar estruturalmente no campo simbólico por via do encontro com a falta do Outro. Porém, o pai só pode operar nessa posição anulando-se; sua operação só é possível a partir da sua ausência, como aponta Zenoni (2007):

Ele só atinge o *status* simbólico de sua função por meio da anulação de sua própria condição de ser vivo. Sua operatividade é a de um ausente, o que os mitos freudianos expõem sob a forma do pai morto ou do pai assassinado (Zenoni, 2007, p. 17).

O pai simbólico (pai mítico, morto) que volta com o seu Nome é o detentor de uma Lei, uma proibição que não pertence ao pai real – aquele que está encarnando aquela função –, mas sim a um guardião que se encontra em outro lugar, lugar conceitual este para o qual Freud

necessitou criar um mito. O pai tem como função intervir na relação mãe-bebê, no gozo da relação, operando assim a castração e destituindo a criança do seu falo imaginário, introduzindo, através do Nome-do-Pai, um significante-mestre que ordene a cadeia simbólica do sujeito e o insira no campo da cultura⁶, trazendo a Lei e a interdição em seu Nome.

Logo, o Édipo tem uma função normativa, devendo mediar não apenas “a estrutura moral do sujeito, nem suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo” (Lacan, 1957-1958/ 2008, p. 171); em seu declínio, quando a criança se identifica com o Ideal do Eu paterno após a castração, ela adquire para si as “referências às insígnias do pai” (Vidal, 2005, p. 26). O Ideal do Eu, em sua relação com o Édipo, faz em seu declínio com que “o homem assuma o tipo viril e a mulher assumam um certo tipo feminino” (Lacan, 1957-1958/ 2008, p. 171), definindo a assunção de seu sexo. Assim, o que o declínio do Édipo faz emergir é uma identificação com o Ideal do Eu paterno – identificação com as insígnias paternas –, e essa referência é tomada pelo sujeito para se localizar socialmente, um Ideal sobre como se deve ser – ideais reguladores e identidades sociais abalizados pela incidência do falo. A partir desse grande Outro, do reconhecimento, advém uma sujeição ao Universal da Lei, e a interdição ao gozo tem a possibilidade de surgir na cultura. Para além de uma simples subordinação do sujeito à Lei, o que os processos do mito totêmico e no Édipo demonstram é que ocorre uma escolha do sujeito atravessada pelo desejo e pela identificação com o grande Outro. A renúncia pulsional e a interdição do gozo são o preço pago pelo sujeito para entrar no campo da cultura; a crença nessa autoridade simbólica permite ao sujeito abrir mão de parte de seu gozo para poder se estabelecer no campo dos laços sociais.

Com a entrada do sujeito no circuito sócio-simbólico, ele deve se organizar dentro do campo da cultura, haver-se com seus desejos e escolhas, localizando-se dentro de um campo

⁶ Na psicose, esse processo ocorre de forma distinta à neurose. A metáfora do Nome-do-Pai é foracluída, não inscrevendo o significante do nome paterno, impedindo assim a entrada no simbólico e causando o retorno da falta da marca simbólica pelo real. Sem esse ordenamento, o sujeito acaba inundado pela linguagem (Lacan, 1955-1956/1998).

político, ético e subjetivo tomado por sua identificação com os seus ideais, enquanto tem de se assujeitar à Lei e aos mandamentos da interdição, internalizada na figura do supereu.

1.4 A Função Política do Pai, Democracia e Modernidade

Lefort (2011) defende que a democracia moderna aparece entre duas formas históricas de política, a saber: Antigo Regime e Estado Totalitário. Destituindo o rei da figura de poder no Antigo Regime e o líder autoritário no Totalitarismo, a democracia moderna transforma o corpo unitário desses regimes em uma política de alteridade; ao desincorporizar o poder, a democracia moderna institui “a alteridade em toda a espessura do social, instaurando a ideia dos direitos e diferenciando, pela primeira vez, o Poder, a Lei e o Saber” (Ramos, 2016, p. 224). A democracia moderna então seria caracterizada, segundo o autor, como uma criação de novos direitos que a obrigariam sempre a se reinventar, correndo o risco de, caso cessar de se reinventar, ser “engolida pelo fantasma do *UM*” (Ramos, 2016, p. 225). É essa fuga do sistema unitário que deve guiar a democracia moderna. O poder democrático deve sempre ser um lugar vazio, não podendo “ser definitivamente ocupado por um homem ou grupo particular” (Ramos, 2016, p. 225).

A democracia surge na modernidade como um sistema político no esteio das grandes revoluções iluministas, vindo a instituir a exceção no campo da política. No Antigo Regime, o poder era exercido pelo rei, legitimado por Deus: uma referência transcendental que garantia a soberania real através do *direito divino do rei*. Se o rei exerce seu poder soberano, é por ser um representante direto do divino⁷. Contra essa doutrina política, surgem na modernidade modelos

⁷ A figura mais famosa desse sistema político de monarquia absoluta é o rei Luís XIV, o “Rei Sol”. Famoso por supostamente ter dito “*L'État c'est moi*”, ele representa bem a centralização do poder e da ingerência do Rei, que suplanta o seu ser ao Estado, tornando-se assim *Um* na política.

políticos que rompem com esse pensamento, buscando um entendimento mais secular e laico do poder, segundo o qual esse lugar deve permanecer vazio – o menos Um na política.

Foucault (2011) aponta a passagem do Antigo Regime – que tinha o rei como autoridade simbólica, onde a punição, a lei e o poder eram praticados a partir de sua vontade – para a modernidade. O crime era compreendido como uma ofensa ao soberano, que aplicava o suplício; uma punição que marcava o corpo do delinquente para que não voltasse a desrespeitar a Lei soberana. Com o advento da modernidade, da democracia e do Estado moderno, criou-se outras formas de mediação simbólica: o Judiciário, as leis, a tripartição dos poderes, o discurso científico, os direitos humanos – todas são formas de se deslocar o julgamento do soberano para uma forma de poder e prática de leis que é exercida de modo “humanizado” e racional, visando à manutenção do pacto social e ao controle dos corpos. Essas práticas não mais se embasam na autoridade do monarca; elas se deslocam para o poder estatal.

Podemos realizar uma leitura da ruptura do modelo de poder no Antigo Regime para o modelo democrático a partir do mito de *Totem e tabu*: o lugar de exceção na democracia, essa representação mítica da soberania, é o vazio simbólico que não pode ser ocupado por nenhum dos irmãos no mito freudiano. Na democracia moderna, ao contrário do Antigo Regime e do Estado Totalitário, que buscam impor o *Um* na exceção paterna, há uma multiplicidade de corpos que foge ao Universal. Dessa forma, o poder não é exercido por alguém que ocupa o lugar do pai totêmico: ele é exercido por um pacto entre os irmãos⁸.

Assim, podemos pensar que a sociedade moderna é fundada quando, *no registro da cultura*, ocorre a travessia da sociedade cultural antiga, que tinha o soberano como referência, para uma sociedade que suporta o lugar vazio da exceção paterna sem a figura do soberano, fazendo semblante. Segundo Birman (2010), é quando o lugar do tirano fica proibido e são

⁸ A distância afirmada pelo vazio do poder deve servir para manter o lugar vazio, de modo a inserir um déficit e impedir a permanência no lugar do poder, como afirma Zizek (2011): “(...) o vazio do lugar do poder é uma distância que torna ‘deficiente’, contingente e temporário todo portador empírico do poder” (p. 287).

criadas instituições sociais e reguladoras que a democracia moderna se torna possível. O modelo democrático seria então a reafirmação do pacto mítico; um modelo que cria mecanismos e poderes institucionais para manter o lugar de exceção mítico como um corpo heterogêneo, de forma que um único corpo não possa tomá-lo; assim, todo poder proveniente do Estado é encarado como um exercício fraterno do poder. É uma clara inversão de um poder monárquico que se estabelecia via mediação direta da vontade de Deus, para um poder que se estabelece via transição e que é garantido pelo povo que o emana⁹.

Dessa forma, podemos pensar, com Rancière (2014), na democracia como um governo que instaura a política rompendo com os fundamentos do poder filial ou pastoral, em que o poder era legitimado por via sanguínea – de pai para filho ou dentro da mesma constelação familiar – ou por via divina. O que surge no governo democrático é a “exceção ordinária, o poder do povo” (Rancière, 2014, p. 66); povo aqui compreendido não como o poder da maioria, mas sim como poder de qualquer um, rompendo assim com certa visão natural e dogmática de um poder hierarquizado. Na democracia, *qualquer um* pode ocupar o poder e ser governante ou governado, sendo a igualdade aquilo que permite que o poder seja exercido. Em oposição à propriedade natural, funda-se e se faz política. É nessa indiferença de títulos – governo dos sem-títulos – que o poder parece ser definido ao acaso, o que fundamenta o governo democrático, sendo a democracia “esse ingovernável sobre o qual todo governo deve, em última análise, descobrir-se fundamentado” (Rancière, 2014, p. 66).

A modernidade produz outras rupturas, além do modelo macro do sistema político, que possibilitam a democracia como modelo político que possa ser posto em prática. A morte de Deus e a ruptura com o discurso religioso – marca da Idade Média –, o individualismo que

⁹ É interessante notar a diferença entre a faixa presidencial, utilizada por alguns países republicanos, e a coroa, adereço que simboliza o poder nos regimes monárquicos. Enquanto a coroa representa o poder que coloca o rei como cabeça do Estado, abaixo apenas de Deus, representado pela cruz, a faixa presidencial representa a transição; o presidente por ela ornado está utilizando-a por um período delimitado e deve passá-la para seu sucessor, eleito pelo povo.

emerge na modernidade e o discurso científico provocam o surgimento de um novo sujeito, sendo este sujeito aquele do qual a psicanálise vai se ocupar, como veremos a seguir.

Em seu texto *A ciência e a verdade*, Lacan (1965-1966/1998) situa historicamente o momento que inaugura o sujeito da ciência, localizando-se no *cogito* de Descartes. É sobre esse sujeito da ciência que a psicanálise opera, como propõe o autor: “O sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan, 1965-1966/1998, p. 873). Apenas com o advento da ciência moderna se torna possível a prática analítica, pois é “impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência” (p. 871). O método cartesiano demarca a passagem da pré-modernidade para o pensamento moderno, uma mudança que atravessa as formações da cultura e do social, em que o mundo e seu funcionamento passam a ser vistos não como algo dado por Deus e prontos para serem vividos, mas passíveis de compreensão e entendimento. Uma sociedade que encontrava na religião e em seus dogmas a sua forma de estruturação social tinha como base um tradicionalismo que impunha Deus como referência. Essa sociedade pré-moderna cedeu lugar às “sociedades técnicas, objetivas, científicas, progressistas e individualizadas da modernidade; Descartes é central nessa virada” (Guerra, 2010, p. 132). Essa virada que tem Descartes como peça fundamental traz o homem para o centro da questão: a natureza agora passa a ser um objeto a ser investigado, compreendido e dominado através da razão. De Guerra (2010), citamos:

Sem o referencial religioso e descrente da tradição – discurso dominante na pré-modernidade –, o homem busca novas referências de orientação, encontrando-as na interioridade. No lugar da revelação religiosa, o método; no lugar da natureza do fenômeno, a observação e a investigação; no lugar do dogma religioso, suspeita

científica. Descartes centra no “cogito” a certeza da verdade, advinda da dúvida metódica (Guerra, 2010, p. 132).

O sujeito da ciência surge com as novas possibilidades e rupturas da modernidade, que produzem o “desencantamento do mundo” (Weber, 2004) e descentralizam-no da figura de Deus. O desencantamento do mundo – a perda de referências transcendentais para uma explicação científica da realidade – produz efeitos no sujeito moderno; a perda desse Universal que o referenciava no tecido social dá lugar a uma nova forma de indeterminação, que o dirige à procura da sua verdade em seu interior singular. Um mundo que se desconecta de suas certezas e verdades estabelecidas para adentrar no universo da dúvida. O individualismo que renega toda forma de certeza antiga do mundo e a tradição que orientava a época medieval se fragmentam, ou, como colocam Marx e Engels (1848/1999): “Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado” (p. 12). O ordenamento simbólico que servia como ancoragem para o sujeito medieval se esfacela, fazendo emergir o sujeito individualizado, que deve se haver no mundo com um desamparo que marca a época moderna. Com a queda do grande Ideal antigo, a modernidade institui a possibilidade de uma maior mobilidade e criatividade dentro do corpo social; de um mundo bem delimitado que instaura o dinamismo e a busca por ideais e verdades próprias.

Kehl (2002) argumenta sobre a “crise ética do homem moderno” (p. 51) que tem abalado as suas certezas sobre “o ser, o bem e a verdade” (p. 51), o que lhe causa desamparo frente a essas mudanças – frente a uma ruptura da perspectiva medieval de um mundo unívoco, onde o homem tinha seu lugar social delimitado por sua filiação, onde a noção de bem e verdade era demarcada e se encontrava calcada na tradição e em um sentido de comunidade. A modernidade inaugura uma época em que ocorre a “quebra na unicidade do discurso do Outro” (Kehl, 2002, p. 53); já não há uma versão que permita fazer Um, e o ideal se fragmenta, fazendo emergir o

sujeito individualista e desamparado que deve procurar na sua particularidade a sua verdade, o seu ser e sua ética.

Vidal (2005) discute a necessidade da manutenção das instituições sociais para que o vazio deixado pelo pai mítico seja “suplementado no decurso da história por Um a mais (totem, deus, pai de família, rei), apto a reunir de novo os elementos e lhes dar consistência” (p. 19). Dentro de um sistema democrático, esse lugar deve ser mantido vazio, permanecendo o lugar de exceção, que não deve ser ocupado. Dessa forma, na sociedade moderna – quando ocorre a queda do referencial religioso/transcendental que oferecia consistência ao pai mítico – institui-se a família nuclear burguesa, cuja função de dar consistência ao pai mítico é exercida pelo pai real. Porém, Žižek (2016) argumenta que é quando o pai de família passa a desempenhar a dupla função (antes encarnadas em pessoas distintas) de Ideal do Eu e da autoridade simbólica, que se criam “as condições psíquicas para o moderno individualismo ocidental, criativo e dinâmico; contudo, ao mesmo tempo, lança-se as sementes da subsequente ‘crise do Édipo’” (p. 329).

A crise do Édipo, a queda da autoridade simbólica, pode ser percebida no texto citado anteriormente de Freud, *Romances familiares*. Nele, o pai real não consegue viver à altura do seu Nome, sendo salvo pela criança na sua fantasia – fantasia na qual a criança tenta suplantar a inconsistência do pai real. Zafiroopoulos (2002) defende que Lacan dedica parte de sua obra a pensar a declinação do pai na modernidade, discutindo seus efeitos no campo social e na produção de sintomas clínicos.

No texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, Lacan (1938/2003) se debruça sobre o declínio social da imago paterna; neste declínio, os sintomas neuróticos e os efeitos psíquicos, na modernidade, surgem a partir da queda da função social da imago do pai. Uma vez que o pai não tem o reconhecimento de sua autoridade simbólica, o sujeito criaria sintomas e ideações para tentar salvar esse pai que está em declínio¹⁰. Na impossibilidade de o

¹⁰ É interessante pensar a neurose obsessiva como um sofrimento moderno, uma vez que nela o pai aparece como uma figura imaginária do pai forte, idealizado, grande e potente. Há assim, na neurose obsessiva, “um excesso de

pai desempenhar sua função – uma vez que ele também é castrado e não consegue se encontrar à altura da sua função –, produz-se novos efeitos psíquicos de sofrimento e mal-estar, e só pode ser salvo pelo sujeito através da idealização do pai imaginário, uma tentativa de manter o pai da fantasia infantil vivo, escondendo a impotência que marca sempre o pai real. Essa crise simbólica-familiar da queda da autoridade patriarcal pode estar, segundo Lacan, relacionada ao aparecimento da psicanálise.

Já no texto *O mito individual do neurótico*, Lacan (1953/1987) define assim a função paterna:

A assunção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse apenas o *nome-do-pai*, mas representasse, em toda sua plenitude, o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. *Pelo menos numa estrutura social tal como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante em relação em relação a sua função, um pai carente, um pai humilhado*, como diria Sr. Claudel (Lacan, 1953/1987, p. 18, grifo nosso).

É esse pai humilhado – que não vive à altura do seu mandamento e tem a sua autoridade contestada, não conseguindo desempenhar sua função e tornando-se inconsistente – que marca a modernidade e possibilita o surgimento da psicanálise. É esse grande Outro que não consegue mais ocupar com consistência o lugar de referência Universal, a crença na instituição simbólica que se torna uma incerteza e a eficácia simbólica que se torna mais debilitada, o que configura o traço característico da modernidade.

pai, que, no entanto, mascara o fracasso, a inconsistência e a impostura” (Campos, 2015, p. 38). Enquanto o obsessivo procura salvar o pai idealizando-o, escondendo seus furos, na histeria há um direcionamento ao pai humilhado – esse pai que não vive à altura da sua autoridade simbólica. Na ânsia de apontar os furos do pai real, o histérico oculta um apelo por um pai que encarne o seu encargo simbólico (Zizek, 2016).

O grande Outro como instituição simbólica não existe e nunca existiu, ou, como Lacan (1959-1960/2008) afirma, “(...) se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre” (p. 213). O que entra em jogo não é a sua (in)existência, mas sim a *crença* na eficácia simbólica; é preciso acreditar na ficção simbólica para que ele possa servir como ponto de referência universal e operar (Herzog, 2004). Assim também ocorre no Édipo, apesar da hiância entre o pai real e o pai simbólico: é necessário que a criança *creia* que o pai real é portador da autoridade simbólica, e participe da ficção edípica, para que adentre na trama simbólica.

A queda da força do pai produz efeitos sociais. Freud (1930/2010) localiza a “nostalgia do pai” (p. 25) como uma das fontes do desamparo e do mal-estar moderno, assim como a base psicossocial da necessidade infantil de um pai que estrutura a religião (Freud, 1927/2014). Um efeito do desamparo e da nostalgia do pai no campo político é discutido em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (Freud, 1921/2011), pensado quando uma figura obscena se instala no lugar mítico do pai primevo, cometendo uma impostura. O líder na massa procura emular o poder do pai primevo, revivendo a horda – a massa –, que tem ânsia de ser dominada pela autoridade do líder. Mais sobre a análise e a discussão das formações de massa será realizado no próximo capítulo.

A eficácia simbólica é definida por Žižek (2016) como “quando o Outro da instituição simbólica me confronta com a escolha do ‘em que você acredita, na minha palavra ou nos seus olhos?’”, e eu escolho a palavra do Outro sem titubear, abrindo mão do testemunho factual dos meus olhos” (p. 344). A eficácia simbólica seria então a insuficiência da detenção de um saber meu sobre algo, sendo necessário que ele passe pelo crivo do grande Outro; é apenas passando pela instituição simbólica que esse saber pode ser registrado, codificado e, assim, afirmado. Dessa forma, é a partir do grande Outro que se *concretiza* a informação, que ela pode ser tomada como uma afirmação, ocasionando uma crença na ficção simbólica, mesmo que vá contra minha

percepção, pois é a partir dessa crença na instituição simbólica que se estrutura a realidade social.

Com a crise do Édipo e a queda da eficácia simbólica, a ficção simbólica que antes registrava o lugar sociossimbólico – que estruturava operativamente a realidade sociossimbólica de um Universal que o identificava – se transforma em um individualismo e uma verdade própria que cada vez mais aponta para uma performance singular, que destitui o Universal. Esse Outro da certeza, que faz com que o sujeito duvide da sua própria percepção e acredite em uma autoridade simbólica que garante a verdade, passa a se tornar mais inconsistente, furado e faltoso na modernidade. A descrença na ficção simbólica produz novas formas de ancoragem e de laços que se encontram fora da identificação com o Ideal.

Para pensar a queda da autoridade simbólica, desse grande Outro consistente, é necessário retornar a outro pai freudiano, em uma das formulações finais do autor. É com o pai Moisés que podemos pensar a passagem de um Universal, de um ordenamento simbólico que se registra a partir da identificação com o grande Outro, para um mundo da razão singular.

Antes de iniciar a discussão sobre Moisés, é importante enfatizar não ser do desejo ou da prática do psicanalista tentar restaurar o pai ou ocupar o seu lugar como discurso – apesar de alguns psicanalistas defenderem essa posição. Longe de desejar restituir as tradições ou uma verdade, o papel do analista deve ser de *fazer falar os filhos*, como bem posto por Kehl (2002), a qual citamos:

Diante da queda do saber e do poder incontestáveis do pai, a psicanálise não se propõe, como pensam alguns de seus críticos, a ocupar o lugar deixado vazio pelo pai onisciente e onipotente (embora muitas vezes os psicanalistas e suas instituições cedam à tentação desse poder), mas fazer falar os “filhos”, nós mesmos, órfãos de uma verdade

estabelecida, para fazer emergir as pequenas verdades singulares, recalçadas (Kehl, 2002, p. 35).

1.5 O Homem Moisés e o Homem Freud

A obra *O homem Moisés e a religião monoteísta* é um texto singular de Freud (1939/2014). É nessa obra que o autor vai se reencontrar com sua história e sua religião; se, em *Totem e tabu*, Freud se utiliza de Goethe para discutir a herança familiar e a possibilidade se de poder produzir algo singular dessa herança – como colocado pelas palavras do escritor alemão: “O que herdaste de teus pais, conquista-o, para que o possuas” (Freud, 1912-1913/2012, p. 241) –, é aqui que Freud, o ateu, retorna à religião dos pais para produzir algo novo. Para além de uma defesa ou uma repetição da narrativa da religião judaica, é na escrita de um texto histórico e psicanalítico que Freud recupera Moisés, desvirtuando a sua narrativa, reescrevendo, em sua figura, um dos seus mitos mais queridos, o do pai totêmico, para tomar para si a sua herança familiar e deixar para a psicanálise o seu testamento. Frente ao antissemitismo e ao racismo que perseguia e matava judeus durante o regime nazista, Freud se utiliza da escrita para se posicionar em sua época; se o nazismo se utilizava da violência, do ódio e do extermínio contra seu povo, Freud registra na letra o legado da errância judaica.

O texto de Moisés é um trabalho árduo para Freud; sentindo o peso da velhice e duvidando se conseguiria finalizá-lo, soma-se ao corpo já definhando a perseguição e a barbárie da época, o que faz com que o autor hesite em publicar o seu estudo. A perseguição sofrida por Freud aparece nos dois prefácios escritos para a obra; dois prefácios separados por três meses de distância. Distância curta de tempo, mas que revela uma modificação em sua vida.

No primeiro prefácio, escrito em março de 1938, quando ainda residia em Viena, Freud se encontra na curiosa proteção da Igreja católica, esta que havia sido durante anos sua inimiga

particular por ousar discutir sobre sexualidade e religião. Enquanto residente em uma Viena ocupada pelos nazistas, Freud não se sente seguro para publicar a sua obra sobre Moisés, temeroso da recepção que ela poderia ter. Mesmo assim, não desiste de terminar sua redação para deixar o texto como herança para gerações futuras – tempos em que, presume, o obscurantismo não possa impedir alguém de se expressar, por conta da sua raça.

No segundo prefácio, escrito em junho de 1938, Freud se encontra residindo em Londres, terra escolhida para viver seus últimos anos como um exilado político. A Igreja católica, última fiadora frente à violência nazista, torna-se, segundo o autor – utilizando-se ironicamente de palavras bíblicas –, “caniço agitado pelo vento” (Freud, 1939/2014, p. 92). Na mudança forçada para uma terra estranha, abandonando a pátria onde viveu por 78 anos, Freud encontra, nas terras londrinas, a liberdade que lhe havia sido sonhada em sua terra natal; e assim o autor publica, ainda em vida, a sua herança.

O homem Moisés e a religião monoteísta não é apenas uma obra metapsicológica em que Freud repensa parte de sua produção, oferecendo uma (re)leitura de *Totem e tabu*; é também uma obra singular, acima de tudo um registro sobre a identidade judaica, de um povo sem terra e sem nação que, desde sua origem, foi condenado a errar durante anos pelo deserto à procura da terra prometida – e que, mais uma vez na história, encontrava-se sob ataque.

1.6 Os Dois Moisés

O enredo freudiano sobre o homem Moisés é uma narrativa construída sobre enigmas e lacunas que constroem a relação do homem que trouxe a religião monoteísta para um povo que não o seu. Moisés era egípcio, e não judeu; fora doutrinado na religião monoteísta de *Ikhnoton*, a religião de Aton, uma religião singular do Egito que não apenas negava a existência de outros deuses, como também excluía de sua doutrina “tudo o que é místico, mágico e encantatório”

(Freud, 1939/2014, p. 53). É essa religião, que negava qualquer tipo de ritual ou representação imagética da figura de Deus, desdenhando da cerimônia em detrimento da razão de um Deus singular, que Moisés transmite para o povo judeu, libertando-o da escravidão e iniciando a diáspora que leva o povo judaico a uma errância de 30 anos pelo deserto.

Durante o êxodo, Moisés age como um tirano, dando ordens e impondo a sua religião ao povo judeu; religião esta que requer um grande dispêndio, uma vez que não possibilita qualquer tipo de amparo ou redenção, exigindo de seus seguidores a complacência de seguir uma fé sem retornos. Essa complacência acarreta uma cena posterior, um assassinato cometido pelas mãos do povo libertado por Moisés e, conseqüentemente, a negação da religião mosaica. O que fica do Moisés após o assassinato são traços mnêmicos no inconsciente do povo judeu; o libertador e grande líder e sua religião monoteísta (Freud, 1939/2014).

Anos após o assassinato, o povo judeu passa a seguir um novo Deus: o Deus “Jeová”, da tribo árabe dos midianitas, que têm como profeta um outro Moisés, o midianita. Esse Deus vulcânico, violento e colérico pouco lembra o Deus da religião Aton, assim como o Moisés midianita pouco lembra o egípcio; o midianita é um homem colérico que quebra as tábuas da lei e cultua Jeová, um Deus vingativo que manda assassinar os adoradores do bezerro de ouro por estarem cultuando outra divindade. Por outro lado, o egípcio pregava um Deus racional que recusava qualquer tipo de culto em seu nome (Freud, 1939/2014).

O que ocorre então é um processo de fusão entre os deuses da religião de Aton e Jeová e entre o Moisés egípcio e o midianita. A memória recalcada da religião negada pelos judeus e do homem que os havia libertado retorna em um processo de fusão, pelo qual o povo judeu recupera os seus rastros em um processo que une identidades distintas, integrando e produzindo a figura histórica de Moisés (Freud, 1939/2014).

O assassinato de Moisés aparece então como uma repetição da morte do pai da horda, mas, diferentemente do pai da horda, o retorno do perdido não volta em forma de angústia, mas

sim como ideia de transformação; o que retorna do passado recalado não é “uma regressão, mas a fidelidade a um acontecimento transformador que, por um momento, cessa de não se inscrever” (Safatle, 2015, p. 130-131). É no retorno de Moisés – que ficara guardado como traços mnêmicos no povo judaico e voltou como a figura do pai morto – que se funda a religião judaica:

Então, do meio do povo, numa série que não acabaria mais, se levantaram homens que não estavam ligados a Moisés por sua origem, mas que foram arrebatados pela grande e poderosa tradição que pouco a pouco crescera na obscuridade, e foram esses homens, os profetas, que pregaram incansavelmente a antiga doutrina mosaica de que a divindade desdenha sacrifício e cerimonial, exigindo apenas fé e uma vida na verdade e na justiça (Freud, 1939/2014, p. 85).

Assim, o que se produz desse processo de fusão e integração é um Deus impessoal que se recusa a se definir, só fala através de *quidditas* – “Eu sou o que sou” –, não permite qualquer tipo de ritual ou sacrifício em seu nome e não oferece qualquer explicação para as suas vontades e ordens. Ao mesmo tempo, é um Deus colérico, vingativo, intransigente e furioso por ter sido traído por seus filhos; um Deus que faz valer a sua vontade, é ciumento e não aceita dividir espaço com outros deuses, fazendo das suas proibições uma lei caprichosa.

1.7 O Pai Totêmico e o Pai Moisés

O que é importante ressaltar em Moisés é que ele não é o mesmo pai da horda totêmica. Freud se utiliza da mesma estrutura do mito da horda – (re)atualizando a cena mítica – para compor um novo pai, diferente do primevo. O pai da horda primitiva era um animal do pré-

simbólico, anterior à fundação da cultura, que com a sua morte retorna no seu nome (Nome-do-Pai). Portador de um gozo mítico e não-castrado, o pai totêmico é detentor do saber sobre o gozo, que com a sua morte “instaura um limite no saber – S(A/)” (Vidal, 2005, p. 19). Portando em seu nome a Lei universal da proibição do incesto, ele é a autoridade simbólica que interdita o gozo; o crime cometido contra ele é o que possibilita instaurar a cultura.

Em contraste, o Moisés egípcio é aquele que propõe um universo determinado por um Deus único racional e é traído por seu povo; e o Deus Jeová, uma entidade vingativa que demonstra grande fúria ao ser traído. Assim, o pai traído e assassinado não é o pai mítico que depois retorna com seu Nome, o verdadeiro portador da autoridade simbólica, mas “o próprio pai ‘racional’ que encarna a autoridade simbólica, a figura que personifica a estrutura racional unificada do universo (*logos*)” (Zizek, 2016, p. 334). Portanto, ao contrário do pai mítico que retorna no seu Nome como autoridade simbólica, temos agora o pai que *encarna a própria autoridade simbólica*, o pai real, que é assassinado e “retorna na forma da figura superegoica ciosa e implacável do Deus repleto de fúria assassina” (Zizek, 2016, p. 334).

Dessa forma, enquanto o pai totêmico é a autoridade simbólica que detém um saber mítico sobre o gozo e é o agente da proibição de um “Não! intransigente” (Zizek, 2016, p. 339), o traço do Deus mosaico é de uma completa ignorância feroz sobre o gozo; um Deus que desconhece os modos de gozo e quer proibi-lo sem expor seus motivos. Movido por uma vontade irracional, é um Deus que faz da sua proibição um capricho e não oferece explicações para seus atos, um Deus que “odeia a prática dos ritos metafísico-sexuais que, na festa, unem a comunidade ao gozo de Deus. Valoriza, ao contrário, a hiância que separa desejo e gozo” (Lacan, 2005a, p. 85). Esse Deus, em sua ignorância feroz sobre o gozo, rompe com qualquer possibilidade de harmonia entre a autoridade simbólica e o gozo, como bem pontuado por Zizek (2016):

(...) o traço fundamental desse Deus intransigente é que ele diz “Não!” para a *jouissance* – trata-se de um Deus possuído por uma ignorância feroz (...), por uma atitude de “negome a saber, não quero escutar nada sobre as suas sórdidas e secretas formas de *jouissance*”; *um Deus que bane o universo da tradicional sabedoria sexualizada, um universo em que ainda há um semblante da derradeira harmonia entre o grande Outro (a ordem simbólica) e a jouissance* (Zizek, 2016, p. 334, grifo nosso).

O que vem se instalar com esse Deus da Vontade, esse Deus que é “alógico, ‘caprichoso’, vingativo e irracional” (Zizek, 2016, p. 336) é a transposição de um mundo mediado pela autoridade simbólica, que servia como referência para um Universal, em direção ao cosmo moderno, marcado pela fragilização da instância simbólica. O que se estabelece é – no lugar da autoridade simbólica como uma Lei universal, de uma exceção que faz valer a proibição pelo seu Nome – uma regulação mediada pela razão singular, que transpõe o Universal. Dessa forma, o que podemos apreender é que “este Deus intransigente e cruel (...) vem colocar, de modo contundente, (...) a falência da autoridade simbólica referida a uma ordem racional, a uma lei absoluta” (Herzog, 2004, p. 52). A dissolução de Ideais que ancoram o sujeito, marca da era moderna, perpassa o declínio da autoridade simbólica; a crença na ficção simbólica dá lugar a uma era dirigida por “novas formas de harmonia fantasmática entre a ordem simbólica e a *jouissance*” (Zizek, 2016, p. 339).

Podemos compreender a modernidade como a passagem de um mundo antigo que vivia sob a égide do pai totêmico – um pai que detém um saber mítico sobre o gozo e conserva em seu Nome uma Lei universal, que suplanta a autoridade simbólica e embasa a ficção simbólica que norteia e referencia os indivíduos no simbólico a partir de uma harmonização entre o grande Outro e o gozo – para um mundo onde a autoridade simbólica decai.

O que se produz na modernidade então é um Deus caprichoso que, em sua ignorância feroz, rompe com a harmonização entre o grande Outro e o gozo, negando o saber sobre qualquer modo de gozo. Um Deus que rompe com todas as formas de tradição, com qualquer referência Universal, em detrimento de uma Vontade singular; a sua proibição não provém mais de uma exceção que dita a Lei, mas de uma proibição que não precisa ser explicada. Essa passagem permite a emergência do sujeito moderno, individualista e desamparado, o sujeito que sente a inconsistência do grande Outro, sendo invadido pela figura do pai real. Ao mesmo tempo em que essa mudança permite a ascensão de um sujeito criativo, possibilitando um maior dinamismo dentro do tecido social, ela faz emergir também um sujeito que, não mais podendo fiar na ficção simbólica, se vê cada vez mais desbussolado.

Assim, o que podemos compreender do mito da horda primeva e de Moisés é o dever imposto pela modernidade, o de encarar e escolher entre “as duas facetas do dever para com Deus e, portanto, entre as duas facetas do próprio Deus: Deus como Universal (o sistema das normas simbólicas) e Deus como ponto de absoluta singularidade que suspende a dimensão do Universal” (Zizek, 2016, p. 338).

Capítulo 2

A Política da Massa e o Populismo

Quando a História for escrita como deve ser, os homens ficarão admirados do comedimento e da grande paciência das massas, e não da sua ferocidade.

C. L. R. James, *Os Jacobinos Negros*

2.1 Os Estudos de Massa e a Análise Freudiana

A primeira metade do século XX é marcada por conflitos nas sociedades europeia e mundial. Envoltos no otimismo civilizatório de uma era que parecia raiar para um ciclo de progressos culturais e descobertas técnico-científicas capazes de trazer o desejado bem-estar e a evolução cultural aos povos, o novo século despontava como um período de bonança, uma chance de enterrar de vez as trevas em prol de um mundo esclarecido. O que ocorre, porém, é um início de século marcado pelos horrores das guerras, pelo obscurantismo, racismo, violência e morte.

É exatamente o momento mais crítico do século XX que serve como retrato para a análise freudiana: o entre guerras, em que começam a emergir os movimentos fascistas¹¹ na

¹¹ O fascismo pode ser compreendido como um movimento político que surge na Europa durante a década de 20 e 30 do século XX, chegando ao poder em alguns países (Itália, Alemanha, Espanha etc.) ao assumir a terceira via, contrapondo-se à democracia liberal e ao comunismo. Esses governos tinham em comum o teor autoritário e, como característica principal, o culto ao líder. Porém, mesmo nesses países, o fascismo não se apresentou de forma homogênea, mas com características singulares em cada um deles (por ex., o nazismo foi marcado pelo antissemitismo, algo que só surge tardiamente no fascismo italiano com a aliança dos dois Estados). Para tentar delimitar a ideologia fascista – de difícil definição, por ser tão vasta e de fácil confusão com outras formas de regimes autoritários –, utilizamos a definição de Umberto Eco (2018), na qual o fascismo compõe diversos aspectos que, ausentes ou presentes em diferentes governos, é o indicativo de um governo de teor fascista. Características estas que, mesmo não estando todas presentes em um sistema fechado, configuram o governo fascista. Para o autor, as características que definem a ideologia fascista são: culto da tradição; recusa da modernidade (antimoderno e anti-iluminista); irracionalismo e anti-intelectualismo, caracterizado pelo ataque às universidades; racismo; apelo à frustração da classe média; nacionalismo e obsessão pela conspiração, tipificada pela xenofobia; construção de um inimigo que deve ser, ao mesmo tempo, muito forte e muito fraco; elitismo popular; culto ao heroísmo, à violência e à morte; machismo e frustração sexual; e populismo qualitativo, que se assume como detentor e garantidor da vontade do povo, excluindo-o do jogo político – pois o partido por si só já detém o saber sobre o desejo popular.

Europa democrática. No momento em que o processo civilizatório está ameaçado e a barbárie torna a emergir; na eclosão dos ovos da serpente, ou, de acordo com as letras freudianas, quando se começa a ouvir os uivos dos lobos, Freud escreve o seu texto sobre a psicologia das massas.

Para se compreender as influências sobre os estudos da massa na escrita freudiana é necessário apreender o contexto que esses estudos têm durante o fim do século XIX e início do século XX. Segundo García-García (2016), no final do século XIX, intelectuais europeus que foram educados a partir de uma escola positivista que pregava a fé na racionalidade humana e na ciência como caminhos para o progresso civilizatório deslocaram sua visão de homem do sujeito como um construto racional para a irracionalidade como uma característica própria e determinante do indivíduo. Dessa forma, a psicologia, psiquiatria e biologia da época passaram de uma visão racional de homem para a definição do sujeito como “un ser irracional, heterónomo, determinado por necesidades instintivas y procesos inconscientes, fácilmente manipulable, motivado por sentimientos y asociaciones de imágenes, antes por ideas, razones o argumentos” (García-García, 2016, p. 92). A partir dessa nova escola, surgem pensadores da massa, como Gabriel de Tarde e Gustave Le Bon, que se propunham a pensar o sujeito inserido e em relação com os grupos. Segundo os estudos de Le Bon, é quando o sujeito está na massa que a essência animalesca, primitiva, reacionária e irracional emerge; na diluição do seu corpo na massa, o indivíduo perde sua autonomia e fica sugestionado pela vontade de outrem. O homem na massa é um selvagem que abdica de suas faculdades mentais e sua razão, sendo dirigido pela violência e pelos afetos, uma força destruidora e produtora da barbárie.

Durante o século XX, principalmente entre os anos 20 e 30, cientistas e políticos recuperaram os estudos de massa e a visão essencialista do sujeito irracional e violento próprio do fim do século XIX e início do século XX, para formularem uma crítica científico-política sobre o nacionalismo. O nacionalismo – visto como uma ideologia que motivou a Primeira Guerra Mundial – passou a ser relacionado diretamente com a irracionalidade da massa, a

ideologia própria da turba. Assim, o discurso científico da época (principalmente da psicologia/psiquiatria e da biologia) se utilizou dos estudos da massa para compreender os horrores da guerra, vistos como causados pela ideologia irracional e bárbara do nacionalismo, que forçava seus membros a suspender suas capacidades intelectuais e cognitivas, ao servirem e serem guiados por interesses escusos de uma minoria demagoga – caracterizando assim o estado da massa como uma degeneração psíquica, que faz regredir a formação civilizatória a estágios primevos de selvageria (García-García, 2016).

É a partir desses estudos, que estavam em alta na Europa pós-guerra, e ao recuperar os estudos da massa do fim do século XIX para pensar as causas motoras da guerra e os malefícios da ideologia nacionalista, que Freud (1921/2011) traz sua contribuição. Utilizando-se da metapsicologia, o autor atravessa pensadores da massa, tal como Le Bon e Tarde, em uma dialética de aproximação e afastamento, para entregar a contribuição psicanalítica. Ao concordar com as caracterizações do movimento de massa feitas por Le Bon, Freud se afasta de conceitos não psicanalíticos utilizados pelo primeiro autor, como *sugestão*, *contágio* e a noção de inconsciente pouco próxima daquele conceitualizado pela psicanálise. Esses conceitos são descartados por Freud em prol de conceitos metapsicológicos, como *identificação* e *libido*.

2.2 Psicologia das Massas

Psicologia das massas e análise do Eu é um texto que demarca a impossibilidade de se ajuizar uma psicologia não-relacional, desligada do meio social; ao mesmo tempo, afirma que se torna manca a psicologia que não considera os processos singulares do sujeito. Deve-se, assim, pensar o sujeito tanto no nível da satisfação pulsional, de afetos, desejos e sintomas, quanto em sua relação com o Outro e a cultura. Freud (1921/2011) afirma que a psicologia individual não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma psicologia social:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instituais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social (Freud, 1921/2011, p. 14).

É na formulação da impossibilidade de qualquer análise sócio-política que exclua o singular e de uma clínica que não deve se abster de pensar a cultura que Freud pode trazer sua contribuição aos estudos da massa. Em uma tomada iluminista, Freud se questiona: “O que transforma as massas em massa?” (Adorno, 1951/s/d, p. 3). Recusando as respostas da época que apontavam para um instinto gregário¹², ou para formulações racistas de uma tendência inata de certos povos a agrupamentos, Freud não discorda da caracterização da massa como um movimento irracional, reacionário e violento; porém, ele se preocupa em pensar as motivações psíquicas que dirigem o sujeito à massa.

Adorno (1951/s/d) argumenta não ter sido por acaso que Freud, mesmo alheio à questão política do movimento de massas, conseguiu prever “a origem e a natureza dos movimentos fascistas em categorias puramente psicológicas” (p. 3). Freud voltou sua atenção ao pós-guerra, para estudos em que pudesse pensar “o narcisismo e os problemas do eu em sentido específico”

¹² Um instinto inato de necessidade de se manter unido; uma tendência psíquica de fazer parte de um grupo para ter a sensação de completude. Uma vez que se separar do rebanho causa grande angústia, o sujeito é dirigido ao desejo de pertencimento a um grupo (Freud, 1921/2011).

(p. 3), uma vez que a histeria clássica (por exemplo, a histeria de conversão) estava se apresentando menos na clínica. O fato é que um novo modo de sofrimento psíquico caracterizado pelo “declínio do indivíduo e sua subsequente fraqueza” (p. 3) se manifestava, então, na clínica psicanalítica. O declínio do indivíduo – a crise do Eu – e a sua busca de se inserir em instâncias coletivas fizeram com que Freud procurasse compreender não apenas o que permite a formação da massa, mas também qual a força elementar que mantém a massa unida.

2.3 Identificação, Narcisismo, O Eu Ideal e o Ideal do Eu e Supereu

O caminho percorrido por Freud (1921/2011) para a análise psicopolítica das massas tem início no conceito metapsicológico de *identificação*, definido pelo autor como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (p. 60); a identificação, nesse caso, diz algo sobre o laço social que se inicia na entrada à cultura, quando se funda o campo dos laços e as formações de grupo se originam. Se a identificação é o que permite a aproximação de indivíduos em grupos, o que mantém uma massa unida é a força de Eros, do amor, entendido em seu sentido mais amplo: como “a tendência à formação de unidades maiores, à aproximação e à unificação entre as partes dos seres vivos” (Gomes, 2001, p. 253). Ao falar sobre a massa, Freud afirma que os laços que existem nela são mantidos pela força de Eros, sendo a libido o que une a massa; a dinâmica pulsional da massa exige esse investimento libidinal dos sujeitos, para que seja possível estabelecê-la. Se existe a noção de que, dentro da massa, o sujeito se torna sugestível, abandonando sua subjetividade e permitindo que outro o controle, ele o faz “porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, por amor a eles” (Freud, 1921/2011, p. 45).

Assim, se o que mantém o laço do grupo é a libido, para que a constituição própria da massa seja possível é preciso um terceiro na relação. Para falar desse terceiro que aparece na massa e que permite a identificação entre os iguais, os integrantes, é necessário discutir antes o narcisismo na constituição psíquica do sujeito.

O narcisismo pode ser compreendido como um trabalho do aparelho psíquico, quando a libido deixa de ser investida em um objeto externo, direcionando-se ao Eu. Esse processo pode ocorrer em diferentes momentos, como no caso de adoecimento (parafrenia, hipocondria, paranoia), no estado do sono e no enamoramento. O narcisismo também está presente na constituição psíquica do sujeito a partir do estágio do narcisismo primário e do autoerotismo, que ocorre na criança a partir do investimento libidinal dos pais. À criança são atribuídos os desejos dos pais, os direitos e os privilégios que a eles foram negados; “His Majesty the Baby” (Freud, 1914/2004, p. 110) é visto como alguém que, melhor que os pais, não precisará passar por todas as dificuldades que seus pais tiveram que passar, sacrificando assim o seu próprio narcisismo para se adequar à vida na cultura. As regras e leis da sociedade não devem valer para a criança, que se encontra acima delas – a majestade que reina sobre os comuns. Por consequência, a criança se torna o refúgio do próprio Eu parental, que sofrera os ataques da realidade. O amor dos pais, assim, não é “outra coisa senão o narcisismo renascido dos pais, que, ao se transformar em amor objetal, acaba por revelar inequivocamente sua antiga natureza” (Freud, 1914/2004, p. 110).

O que ocorre no processo de constituição psíquica é o encontro da criança com as admoestações da vida; ela deixa de passar a ser vista como o centro do mundo e se torna mais um indivíduo que deve se sujeitar às regras sociais, passando do estágio de onipotência infantil para o assujeitamento da vida coletiva. Ao renunciar a uma satisfação que outrora desfrutara, ela incorpora as críticas ao seu Eu, sendo as críticas originadas “primeiro, da crítica parental e, depois, da crítica da sociedade” (Freud, 1914/2004, p. 114). O Eu Ideal, as impressões infantis

de um ser perfeito e completo, de um corpo que se forma e se fecha em uma unidade, dá lugar à formação de um Ideal – fruto da castração e condição do recalque –, no qual a criança desloca seu narcisismo infantil e encontra um substituto nesse ideal, erigindo em si o Ideal do Eu. Essa passagem demarca o momento da vida psíquica da criança em que ela é obrigada a deixar de investir exclusivamente sua libido em si, no seu Eu, para investir em objetos exteriores.

O Ideal do Eu aparece primeiro em Freud na obra *À guisa de introdução ao narcisismo* (Freud, 1914/2004), ligado a uma instância psíquica responsável pela “*consciência moral*” (p. 113), sendo formado pela crítica dos pais e, posteriormente, pela influência de outras autoridades, como de professores e mestres, assim como de “uma miríade incontável e indefinível de todas as outras pessoas do meio (os outros, a opinião pública) (p. 114). O sujeito que abandona o seu narcisismo infantil – o tempo em que era o seu próprio ideal – internaliza esse Ideal externo como norteador acerca de como se deve ser, submetendo-se “às exigências que derivam dessas concepções culturais e éticas” (Freud, 1914/2004, p. 112). A formação do Ideal do Eu, então, tem como função a de aumentar as exigências do Eu, favorecendo o processo do recalque.

Já na obra *O Eu e o Id* (Freud, 1923/2011), quando formulada a segunda tópica, o Ideal do Eu aparece ligado à instância do supereu¹³; este, “herdeiro do complexo de Édipo” (p. 45), surge como a instância responsável pela moralidade, as advertências sociais do que é ou não é permitido. O Ideal, através da culpa, assujeita o indivíduo às regras sociais, atuando como a consciência moral – os ideais próprios do sujeito –, tendo como dever a censura através de Ideais moralizantes inalcançáveis. O Ideal do Eu surge no declínio do Édipo, quando, no

¹³ Por vezes Freud não diferencia o Ideal do Eu e o supereu, chegando mesmo a tratá-los como iguais, como no terceiro capítulo de *Eu e o Id* (Freud, 1923/2011), em que escreve: “O Eu e o Supereu (Ideal do Eu)” (p. 34). Já no texto *A dissecação da personalidade psíquica*, Freud (1933/2010) parece resolver esse embaraço ao afirmar que o supereu é “também o portador do Ideal do Eu, pelo qual o Eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer” (p. 203). Dessa forma, podemos pensar a diferença entre Ideal do Eu e supereu da seguinte maneira: enquanto o Ideal do Eu se apresenta como os ideais reguladores do sujeito, o supereu é a instância própria que proíbe e censura.

recalque do complexo, o sujeito toma para si o ideal paterno, internalizando seu mandamento moral que “se manifesta como imperativo categórico” na figura do supereu (Freud, 1923/2011, p. 43). A atuação do supereu, desse imperativo que depõe moralmente contra o eu, não se dá de forma pacífica; melancolizando-o, esta instância atua humilhando e punindo o eu para submetê-lo à Lei através de ideais impossíveis de serem alcançados, sendo este último castigado cruelmente por não atingir os exigentes valores éticos e culturais que se impõem, internalizados em si. Dessa forma, não é necessário um agente externo de coerção, uma vez que o agente regulador se encontra dentro de cada um.

Por fim, em *Mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) estreita o laço entre o supereu e o Isso, aproximando a formação do supereu à pulsão de morte (Lewkovitch & Grimberg, 2016); aqui, o sujeito internaliza a agressividade no seu Eu – e essa agressividade é assumida por uma parte do Eu, tornando-se assim o supereu, que se volta contra o próprio Eu. A tensão criada entre essas duas instâncias se apresenta como um sentimento de culpa, uma necessidade de punição. Nesse esquema, o supereu adquire o papel de “controle social”, vigiando o sujeito e, através da punição, fazendo barreira para a passagem ao ato, como colocado por Freud (1930/2010): “[o supereu] controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior” (p. 92).

É importante ressaltar a inscrição da Lei no aparelho psíquico, onde a principal instituição reguladora se torna a instância superegoica internalizada no sujeito, cujo supereu teria o papel de funcionar como um panóptico, fiscalizando e julgando o desejo deste sujeito de modo a manter uma coesão social. O supereu difere de instituições de coerção e dominação por não se utilizar da força, mas sim da “violência de uma regulação social que leva o Eu a acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação” (Safatle, 2015,

p. 83). Assim, mesmo facultando certo controle social que permite a possibilidade de vida em sociedade, essa instância nos melancoliza e, dessa maneira, submete-nos à sua Lei.

2.4 O Líder da Massa

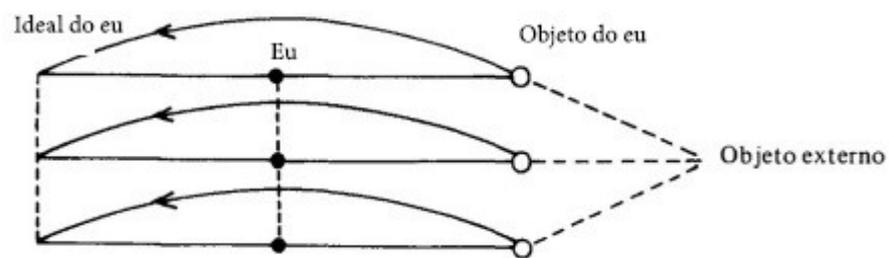
Para compreender como nasce essa ligação entre os indivíduos da massa, Freud se volta para a Igreja e o Exército, chamando-os de “massas artificiais” e, assim, pontuando que seu funcionamento ocorre através de “certa coação externa que é empregada para evitar sua dissolução e impedir mudanças na sua estrutura” (Freud, 1921/2011, p. 46). O autor nota que nessas duas instituições existe a figura do chefe supremo – Cristo para a Igreja e o general para o Exército –, que “ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa” (Freud, 1921/2011, p. 46), agindo assim como um substituto paterno, que faz com que seus integrantes façam laço.

É a figura do líder, então, que sustenta a formação da massa, permitindo que os indivíduos se identifiquem entre si; caso essa figura desapareça ou perca sua representatividade, a massa então está fadada ao fim. Freud ressalta ainda que o amor que há na massa se limita a seus integrantes e à afeição que eles dirigem ao líder, não sendo esta afeição dirigida a quem se encontra fora do grupo. Freud (1921/2011) afirma, em respeito à religião: “No fundo, toda religião é uma religião de amor para aqueles que a abraçam, e tendem à crueldade e à intolerância para com os não seguidores” (p. 54). É importante ressaltar que o líder não necessariamente precisa ser um indivíduo; ele pode assumir a forma de uma ideia, de uma pátria, de um pensamento etc.

Para explicar a identificação que o indivíduo cria com o líder, Freud se utiliza do conceito de complexo de Édipo, segundo o qual a criança deseja ser o pai e o toma como lugar de ideal. Tomando a mãe como objeto, o menino quer tê-la para si, enquanto tem na figura do pai um modelo. Durante um tempo esses dois pensamentos coexistem, sem que um incomode

o outro. Com a unificação psíquica, o menino percebe que o pai é um obstáculo para que ele conquiste a mãe, o que o faz adquirir hostilidade em sua identificação com o pai, tornando-se “idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação” (Freud, 1921/2011, p. 61). Pode ocorrer ainda uma inversão, na qual o menino toma o pai como objeto, e a identificação se configura precursora da ligação objetal com este pai. A diferença entre a identificação e a escolha do pai como objeto é que “no primeiro caso o pai é aquilo que se gostaria de *ser*, no segundo, o que se gostaria de *ter*” (Freud, 1921/2011, p. 62). O papel do líder seria então o de ocupar o lugar, como objeto, no Ideal do Eu.

Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu (Freud, 1921/2011, p. 76).



Esquema de Freud

Figura 1. Esquema freudiano da massa.
Fonte: Lacan (1964/2008).

A partir do esquema acima, podemos perceber como um objeto externo que se aglutina ao Ideal faz emergir o sujeito da massa; quando o objeto eleito é comungado entre diferentes indivíduos, isso permite a identificação entre as diferentes instâncias do Eu dentro da massa. Desse modo, a massa em Freud se caracteriza por ser atravessada por processos identificatórios

verticalizados, que permitem posteriormente a identificação horizontalizada; primeiro os indivíduos se identificam com o líder, e em seguida criam e mantêm os laços entre os iguais na massa. A identificação com o líder só é possível porque ele passa a ocupar o lugar de Ideal dentro da massa – o ponto em comum entre os fiéis.

No fim do texto, Freud retorna a *Totem e tabu* e afirma que a massa é uma “revivescência da horda primeva” (Freud, 1921/2011, p. 85), na qual o líder ocuparia obscenamente o lugar destinado ao pai forte da horda, produzindo, como aponta Adorno (1951/s/d), não apenas a reedição de um passado mítico, mas “sua reprodução na e pela civilização” (p. 6); onde o líder consegue, a partir da impostura obscena, conectar-se com o Ideal da massa, podendo dominar o Eu dissolvido na turba, como aponta Freud (1921/2011):

O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do eu (Freud, 1921/2011, p. 91).

Se a democracia moderna só é possível com a morte do pai – em que a aliança fraterna se configurava de forma igualitária e múltipla –, nesse retorno à horda os indivíduos voltariam a uma configuração hierárquica e unitária, na qual a Lei “Não Matarás” seria modificada para “Seja feita a vossa vontade” do líder. A culpa pelo pai morto dá lugar à adoração pelo pai vivo. A vontade do chefe é suprema, e todos dentro de sua massa devem amá-lo e rejeitar quem não compartilha de sua idealização. A massa se torna agressiva com o que vem de fora, com quem é diferente, e dentro do grupo as relações são construídas pelo amor – a quem não participa dele, dirige-se o ódio. A massa é politicamente autoritária. Freud observa no líder uma figura que captura os afetos políticos, ocupando assim o lugar obsceno do pai morto. O sujeito inserido

na massa se dessubjetiva em relação ao desejo do líder, opondo-se à alteridade do campo social a favor do narcisismo da massa; a massa, suspendendo a Lei, compartilha o gozo obsceno do pai.

Um aspecto importante do líder da massa é que, apesar de ocupar o lugar do pai mítico, ele não deve apenas se apresentar como um mestre detentor de uma potência viril e de um gozo inalcançável; ele deve também performar como um igual, na figura de um “grande homem comum” (Adorno, 1951/s/d, p. 12). A performance do líder envolve tanto o semblante do gozo fora do campo da Lei quanto a imagem de “gente como a gente” – mais um que também deseja partilhar desse gozo proibido. O líder então deve se apresentar como uma mistura tosca e bufônica, um super-herói que come pão com leite condensado e não usa talheres, e é este traço que facilita a identificação via narcisismo – o encontro do Eu Ideal com o Ideal do Eu na figura do líder –, como posto por Freud (1921/2011):

Em muitos indivíduos a separação entre Eu e Ideal do Eu não progrediu bastante, os dois ainda coincidem facilmente, o Eu conserva amiúde a anterior autocomplacência narcísica. A escolha do líder é bem facilitada por esta circunstância. Com frequência ele necessita apenas possuir de modo particularmente puro e marcante os atributos típicos desses indivíduos e dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal; então vai ao seu encontro a necessidade de um forte chefe supremo, dotando-o de um poder tal que ele normalmente não poderia reivindicar (Freud, 1921/2011, p. 93).

Dessa forma, Adorno (1951/s/d) aponta como, a partir da construção do líder fascista, esse pequeno grande homem “satisfaz o duplo desejo do seguidor de se submeter à autoridade e de ser ele próprio a autoridade” (p. 12). Lacan (1960/1998) discorre acerca da insígnia do líder, um traço que permite à multidão se identificar, a partir do seu Eu Ideal, com o líder da

coletividade. Esse traço marcante – como o bigode de Hitler ou o jeito histriônico de líderes populistas contemporâneos – facilita o processo de identificação com o mestre, humanizando-o, ao mesmo tempo em que projeta no líder um lugar de potência, pois trata-se de um igual em quem eu enxergo traços próprios, mas também trata-se de alguém muito poderoso. Essa mistura de um homem medíocre, tosco e viril é o que permite o encanto hipnotizante do comandante.

Reich (2001) traz uma importante contribuição aos estudos da psicologia das massas do movimento fascista ao discorrer sobre o fascínio nas multidões como resultado da revolta do homem médio, o Zé-Ninguém subjugado que deseja a autoridade e está revoltado com o modo como as coisas estão; desejando, assim, um salvador que traga em sua ideologia uma visão de mundo que ressoe na sua estrutura. Na impossibilidade de ocupar tal lugar, o Zé-Ninguém se contenta em se sentir representado, como se fosse ele mesmo a autoridade com a qual se identifica – aí o traço da insígnia do *Fuhrer*, que o deixa tão igualmente poderoso perante seus comandados. A representação ideal do homem médio é esta que se encontra acima do cabo e abaixo do marechal, e ele próprio se sente o capitão que ascende ao poder. Assim, para que o líder possa se instalar, é preciso que – e neste ponto convergem Reich e Freud – o lugar que ele ocupa não seja apenas desejado pelos integrantes, mas que também os comandados possam se identificar narcisicamente e se sentir como o próprio líder.

Safatle (2015) argumenta que o líder fascista se constitui inicialmente tomando a imagem do pai mítico que não é regulado pela repressão dos desejos, tal como o pai primevo, conseguindo se situar fora da Lei que rege a cultura e, através de processos identificatórios, se fixar como uma entidade humana que detém o poder de atender às demandas de amor e garantir a segurança. O autor discute que o líder fascista da massa não estaria fundando novas leis e regras, mas que essas leis poderiam ser suspensas; assim, “os líderes fascistas permitiriam a manifestação do ressentimento contra uma Lei que, em larga medida, fora compreendida como a repressão paga com a moeda da perpetuação da culpabilidade” (Safatle, 2015, p. 104). Na

dialética entre desejo e transgressão, o líder da massa aparece como “uma mistura bricolada de pai severo e bufão desajeitado, alguém que parece ter as mesmas fraquezas e desejos de transgressões que nós” (Safatle, 2015, p. 107), o que se traduz em um paradoxo em que se “permite a circulação controlada da desordem [que] pede uma geografia dos modos de aplicação da Lei na qual possamos ser o veículo da Lei, mas sem que seu peso repressivo caia sobre nossos ombros” (p. 105). Isso permite que os integrantes da massa compartilhem um gozo obscuro desordenado enquanto o peso repressivo da Lei recai no outro segregado da massa. O ressentimento do líder se traduz também em seus gestos e falas. Assim, quando ele comunica sem censura, quando diz coisas supostamente proibidas, o faz como se fossem verdades compartilhadas por todos – que, através do canal do líder, podem dessa forma gozar da transgressão junto com o líder, que também deseja transgredir.

A escolha de Freud pela análise de duas massas artificiais – duas organizações naturais da cultura democrática ocidental – aponta para uma organicidade própria da cultura; não é pensar que o *Fuhrer* é um organismo estranho, um vírus que aflige o corpo político, mas sim que não há uma real distância entre o líder fascista e o líder religioso ou militar, sendo o processo psíquico de institucionalização dessas diferentes figuras essencialmente o mesmo¹⁴. A impostura não é apenas do ditador, que goza da obscenidade do pai: esta posição é comum a outras searas institucionais percebidas como essenciais para o funcionamento das sociedades modernas.

Há algo de primordialmente arcaico que se mantém e se repete nas formações das massas. Tendo em vista a hipótese filogenética freudiana, um elemento originário, um fantasma

¹⁴ Adorno (1951/s/d) argumenta que inicialmente os agitadores fascistas não operavam com massas unificadas, mas com multidões desconexas que se encontravam nas grandes cidades. Para que se pudesse tornar essa multidão uma massa organizada, era necessário que, através da disciplina, da ordem e da hierarquia, essa multidão passasse a acreditar ser organizada como o Exército e a Igreja. Dessa forma, a organização é fetichizada, como uma operação que visa à formação da massa. Assim, as massas “orgânicas” necessitam de elementos que busquem mimetizar as massas artificiais, para que possam se constituir. Com esse raciocínio, podemos compreender a similaridade de um partido fascista com organizações militares e religiosas: a hierarquia entre os fiéis e os soldados, os rituais e as regras, o fardamento, a saudação etc.

que se (re)atualiza e elementos perdidos que regulam os laços se reafirmam nas massas. Quando Freud analisa as massas, ele não o faz pela via da degeneração civilizatória, mas sim sob a ótica da servidão voluntária própria da cultura; as massas não se formam apenas por uma forte coerção externa, pois elas contam também com um forte desejo de serem guiadas, uma busca por um líder forte que pode se inscrever tanto em figuras que são vistas como naturais à democracia como em figuras à margem da ordem democrática. O que surge nas massas é a reprodução, na civilização moderna, do retorno do pai primevo – a reprodução de uma força arcaica na cultura que deseja restaurar o pai.

2.5 A Massa, o Sujeito da Modernidade e a Democracia

É o sujeito moderno, democrático, liberal e esclarecido que ocupa Freud nas suas formulações da massa. Tal preocupação é apontada pelo autor no texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (Freud, 1915/2010), em que ele se encontra com as contradições do processo civilizatório da modernidade, ao se deparar com o sujeito civilizado que é dirigido à barbárie:

Esperávamos, das nações de raça branca que dominam o mundo, às quais coube a condução do gênero humano, sabidamente empenhadas no cultivo de interesses mundiais, e cujas criações incluem tanto os progressos técnicos no domínio da natureza como os valores culturais artísticos e científicos, desses povos esperávamos que soubessem resolver por outras vias as desinteligências e os conflitos de interesse (Freud, 1915/2010, p. 212).

Ou seja, as formulações da massa, para Freud, não são perpassadas por uma genética que conduz certos indivíduos à barbárie, ou por um primitivismo que dirige os “selvagens” a agrupamentos, mas sim pela constituição mesma da modernidade, que, se por um lado cria a noção de um sujeito individualizado, por outro lado é ela própria tributária das massas. Uma vez que a formação dessa individualidade na modernidade é calcada na perda de referências e no desamparo do sujeito, inaugurando um sistema em que o lugar fantasmático da soberania se queda vazio, esse mesmo lugar da exceção permanece um corpo vazio que pode ser ocupado.

Como visto no capítulo anterior, podemos compreender a democracia liberal moderna como um governo em que o lugar do poder é exercido a partir da exceção; e pelo olhar da psicanálise, podemos compreender esse vazio da exceção como sendo permeado pelo fantasma do pai primevo. O pai primevo, morto pelos filhos, ocupa simbolicamente esse lugar vazio que passa a ser proibido de ser ocupado. Assim, a regulação deve se dar através de pactos e instituições que mantenham a exceção soberana inalcançável, sendo mediada através do exercício fraterno do poder. Para manter esse sistema político viável, é necessária uma política de desamparo que recuse qualquer forma de tirania que implique a ocupação obscena do poder.

Segundo Safatle (2015), o que Freud parece perceber quando escreve *Psicologia das massas e análise do Eu* é o furo espectral do modelo democrático liberal: ao se manter o lugar do poder vazio, representado miticamente pelo soberano que não pode ser alcançado, ocorre também a aparição de figuras que se propõem a ocupar esse lugar. O surgimento de figuras teológicas/políticas que buscam reencarnar o pai primevo é uma marca que se reatualiza nas democracias liberais de tempos em tempos. Ou seja, o mesmo modelo que se propõe avesso às formas tirânicas do Antigo Regime e dos Estados Totalitários é ela própria propensa a reatualizar essas formas. As ditaduras, como nos mostra a história do século XX, nascem na democracia.

Desse modo, há algo próprio das democracias liberais modernas que necessitam de pessoas e instituições que desempenhem a função de dar consistência à lei paterna. Não à toa Freud se utiliza de duas instituições orgânicas à democracia em sua análise, o Exército e a Igreja. Em tempos de dita normalidade democrática, o Estado necessita dessas instituições que *fazem surgir pais novamente*: a autoridade do pai de família, professores, mestres, governantes, juízes, do general e de Cristo são necessárias para que se afirme os mandamentos da Lei e se mantenha a coesão social através do processo civilizatório. É próprio desse modelo de democracia que o espectro do pai mítico seja encarnado e que apareça com mais força em momentos de grande sofrimento psíquico – quando o Eu e o narcisismo se encontram fragilizados –, o que possibilita a restauração paterna. A emergência de tiranos ocorre quando algo falha na ordem democrática, provocando um curto-circuito no ordenamento simbólico, com o retorno recalçado do pai. Há algo de uma estrutura político-familiar, sucessora do assassinato primevo, que permeia o exercício de poder próprio à democracia liberal em um jogo duplo de manutenção do lugar vazio, ao mesmo tempo em que se possibilita que este lugar seja encarnado de tempos em tempos.

Freud (1921/2011) aponta a semelhança entre a melancolia e o processo da massa. Na melancolia, diferentemente do processo de luto – em que o objeto perdido é consciente e a libido é temporária e narcísicamente investida no Eu, tornando o mundo momentaneamente vazio e sem sentido –, o melancólico tem como alvo da degradação o próprio Eu. Sem saber reconhecer o objeto perdido e vítima de um supereu atuante e fortemente punidor, o melancólico não consegue investir sua libido em uma nova meta, ficando preso à identificação ao objeto perdido e não renunciando a ele; assim, pode-se dizer que a “sombra do objeto caiu sobre o Eu” (Freud, 1915-1917/2010, p. 181). Sem conseguir renunciar ao objeto, o melancólico acaba punindo seu Eu, rebaixando-se e se martirizando. O que aparece de singular no processo melancólico é a tendência de se transformar em mania, com sintomas avessos ao apresentado

na própria melancolia. Freud identifica a mania como o momento em que a perda desse objeto é superada; triunfante, o Eu fica fortalecido e desinibido, pronto para investir uma alta carga de energia que havia ficado retida no período da melancolia. Toda a culpa sentida pelo melancólico parece desaparecer na fase maníaca; a culpa se dissipa e o sujeito parece dominar o objeto que outrora fora fonte de tamanho sofrimento. Logo, o Eu se junta ao seu Ideal, inibindo quaisquer autocríticas e martírios tão próprios da miséria melancólica (Freud, 1915-1917/2010).

Assim, o que ocorre em momentos de ruptura democrática, quando o líder autoritário assume o poder, é devido ao fato de haver “algo nesse ideal encarnado pelo líder que atualiza vínculos a objetos perdidos que ainda ressoam na vida psíquica dos sujeitos (...), do mesmo núcleo fantasmático, com suas representações inconscientes” (Safatle, 2015, p. 100). Há algo encarnado pelo *Fuhrer* que ressoa nos indivíduos da massa e recupera vínculos com um objeto perdido; o processo de melancolização próprio da cultura se enfraquece – passando da melancolia para a mania – quando o sujeito consegue unir o Eu com o seu ideal e sai triunfante deste processo, como posto por Freud (1921/2011): “Há sempre uma sensação de triunfo quando algo do Eu coincide com o ideal do Eu” (p. 96). Dessa maneira, o líder emerge como a encarnação obscena e superegoica da massa, permitindo uma suavização da culpa e da Lei e permitindo o acesso ao gozo por vezes negado aos integrantes, ao conectar o Eu ideal imaginário do sujeito ao seu Ideal.

Toda a culpa parece superada no êxtase da massa, que funciona em uma dinâmica própria entre a melancolia e a mania, alternando-se entre as duas posições de modo a controlar através da economia libidinal os rumos da massa. Ao atualizar os vínculos com objetos perdidos, o tirano consegue acessar uma potência inebriante dos integrantes da massa ao preço de se oferecer como um Ideal que, obscenamente, tenta suplantar o real da falta na cultura, suspendendo o contrato social em nome de um salvador que promete restaurar uma experiência perdida. Se a vida parece mais sofrível e o mal-estar, mais insustentável, é pela sensação de que

algo foi perdido ou sequestrado, e este é um dos apelos do tirano: a promessa da volta a um passado mítico – a recuperação de um gozo faltoso, que supostamente se encontrava disponível neste tempo pregresso.

Burzstein (1998) trabalha com a noção de *psicose social*, deixando claro o seu afastamento de uma abordagem social – como o inconsciente coletivo – para focar no sujeito, pensando os efeitos da tirania no laço social. O autor propõe a estrutura civilizatória a partir de dois polos, a saber: *progresso* e *sintoma*. O progresso é a afirmação do pacto social firmado após a morte do pai mítico, que baliza e pacifica a vida social ao preço da culpa como uma constante dívida debilitante que nunca cessa de ser paga, mantendo uma política democrática que se afasta da tirania; o sintoma, por sua vez, aparece como qualquer bloqueio que crie “as condições aptas de fazer ressurgir o *lugar normalmente recalçado do tirano*” (Burzstein, 1998, p. 29). A psicose social aparece como sintoma quando o laço social mantido pelo fantasma do pai primevo é rompido, suspendendo-se a Lei simbólica com o retorno do pai, encarnado obscenamente em um tirano que cria um outro modo de laço. O autor afirma:

No caso do nazismo, tudo se passa como se essa figura cruel e “superegóica” do pai mítico, representando o gozo, não fosse mais recalçada. Como se, de súbito, a função simbólica da lei, enquanto pressão social, não mais operasse diante do retorno da figura do Pai imaginário. Como se a ascensão de Hitler ao título de Fuhrer voltasse a dar vida a este *Pai mítico todo-poderoso* e obsceno, e destruísse a legislação representada pela autoridade do *Pai morto*, acarretando, assim, inevitavelmente, a queda da fraternidade simbólica alemã ao nível de uma fraternidade imaginária (...). Foi assim que o laço simbólico, penoso e adulto veio a ser substituído por um laço mais gozoso, mas paranoico, de ódio-amor imaginário e erotômano, implicando um sentimento de perseguição (Burzstein, 1998, p. 24-25).

Os efeitos da passagem do laço social civilizatório para o laço do tirano rompem com o tratado social, operando em duas vias: o tirano é visto como todo-poderoso e detentor de um gozo totalitário, ao mesmo tempo em que se utiliza da estrutura racista (no caso do nazismo) para, através de uma construção delirante, controlar a angústia da massa, ao localizá-la no medo de um inimigo que está sempre à espreita (Burzstein, 1998).

Esse traço paranoico é ressaltado também por Adorno e Horkheimer (1985). Ao discutirem o antissemitismo dentro da sociedade nazista, os autores o fazem pela via da projeção: os nazistas atribuíam aos judeus imagens e impulsos próprios que, por serem agressivos, inaceitáveis e destrutivos, eram recusados como elementos internos, sendo introjetados como pertencentes aos judeus. Os judeus, na lógica de funcionamento nazista, aparecem entre dois polos quase contraditórios: como um grupo muito poderoso e dotado das piores intenções, mas inferior ao homem médio alemão. Pela incapacidade de distinguir o que pertence a si e ao Outro – caracterizando o irracionalismo, a ausência total de reflexão e a perda da capacidade de diferenciação –, assim como pelo delírio persecutório de achar que o inimigo está sempre à espreita para causar o mal absoluto, é estabelecido o laço da massa, que só pode funcionar através do mecanismo paranoico; este, que emerge na civilização ao se romper com o modo de laço neurótico. Para a manutenção do estado maníaco da massa, é necessária a conservação da paranoia, que impõe a perseguição a um inimigo imaginário. O que Adorno e Horkheimer concluem, em conjunto com a Escola de Frankfurt, é que o próprio processo de esclarecimento, característico da modernidade – que produz o sujeito democrático, moderno, individualizado e culturalmente massificado –, possibilita a emergência do fascismo.

Adorno (1951/s/d), ao realizar a análise das propagandas fascistas à luz da teoria freudiana sobre a psicologia das massas, afirma que o objetivo essencial dos agitadores fascistas da turba é garantir a “abolição da democracia através do apoio da massa contra o princípio

democrático” (p. 1). Esses agitadores fascistas utilizam, para tais fins, dispositivos psicológicos padronizados e estabelecidos, cuja essência pode ser percebida nas declarações de diferentes líderes que se caracterizam por discursos monótonos e pobres de ideia. Pode-se perceber assim um padrão dentro da lógica da propaganda fascista, que repete um mesmo modelo em diferentes grupos.

O processo de massificação fascista tem como base psicológica a fascinação através da técnica de “personalização” da figura do líder. Por meio do mestre, seria possível manipular as massas usando o vínculo libidinal e as identificações narcísicas, e assim conquistar a submissão da turba e afastar os indivíduos da massa dos seus próprios interesses, apostando em propagandas que mobilizem “processos irracionais, inconscientes e agressivos” (Adorno, 1951/s/d, p. 20). O que Adorno defende é que o fascismo não precisa criar um fato novo ou de ruptura – um movimento revolucionário e/ou emancipatório –, mas apenas “reproduzir a mentalidade existente para seus próprios propósitos (...). Ele se apoia absolutamente na estrutura total tanto quanto em cada traço particular do caráter autoritário que é, ele mesmo, produto de uma internalização de aspectos irracionais da sociedade moderna” (Adorno, 1951/s/d, p. 21). Ou seja, o que a ideologia fascista consegue mobilizar dentro de uma estrutura psicopolítica é possível de ser mobilizado porque ela própria já é afeita ao autoritarismo, e só precisa ativar psicologicamente o caráter autoritário e irracional dos indivíduos modernos. Isso é feito por meio de estratégias e técnicas de manipulação que potencializam a formação da massa. Os sujeitos “filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, e condicionados a se manterem como unidades independentes e auto-sustentáveis” (Adorno, 1951/s/d, p. 4) são capturados pelo feitiço do fascismo; o sujeito moderno esclarecido é, através de mecanismos psicológicos que ressoam na estrutura irracional própria da modernidade, levado ao coletivo da turba – um campo onde pode triunfar sobre seu ressentimento e frustração, criando vínculos a partir da impostura do líder e se valendo da dominação para gozar no êxtase

da massa, a partir da revivescência, com traços arcaicos. Essa contradição entre o sujeito esclarecido e a entrega cega ao irracionalismo da massa fascista reforça o caráter impiedoso da turba, para a qual é basilar o cultivo da crença total no Um da massa; assim não se declina a ficção e garante-se que os indivíduos fascistizados sejam direcionados para dinâmicas irracionais e místicas de modo a proteger a encenação fascista¹⁵.

Há algo de anti-democrático próprio da lógica de funcionamento da democracia. A constituição psíquica produz em si as ferramentas para a rebelião contra as instituições democráticas, havendo um *Ur-fascismo*, nas palavras de Umberto Eco (2018): um fascismo estrutural que alicerça a constituição subjetiva e social. O fascismo, assim, surge como uma ameaça que nunca adormece, uma contradição inerente ao estado democrático, que compõe em sua ontologia um discurso que se caracteriza pela negação dos princípios democráticos e, por ser naturalizado, não é percebido pelo seu teor antidemocrático.

Deleuze e Guatarri (1996) convergem com Eco sobre o fascismo internalizado na produção subjetiva. Ou seja, para eles, o fascismo é antes de tudo uma micropolítica que atua nos corpos políticos, que podem produzir um regime macro do fascismo de Estado. O microfascismo se apresenta nas relações sociais, nos discursos, nos desejos e nas práticas que se articulam a favor da intolerância, da exclusão do Outro; a diferença é vista com repulsa, e a alteridade deve ser excluída do campo político-social. É o traço do Outro que me causa repulsa; o “narcisismo das pequenas diferenças” (Freud, 1930/2010, p. 81) que encontra neste Outro a guarida da pulsão de morte. É a molécula fascista cultivada na singularidade, e que deseja a

¹⁵ É importante ressaltar como discursos e atos amadores e irracionais podem parecer acidentais a partir de uma visão externa; mas eles são, na verdade, o grande trunfo para a consolidação da massa autoritária, havendo nessa forma de comunicação uma *razão de ser*. Um tirano ou seus agitadores podem expressar ideias delirantes ou se utilizar de imagens com montagens malfeitas e esteticamente ridículas, mas esta é uma técnica racional para afastar os seus componentes da realidade da vida social, prendendo-os cada vez mais no discurso unívoco da massa. A fuga do discurso tecnicista e cientificista em prol de opiniões embasadas no senso comum consegue estruturar um discurso do homem comum: naquele espaço está sendo dita uma parcela da verdade que é comungada pelo cidadão de bem, e cuja mensagem pode ser transmitida *como se* tivesse sido produzida por um cidadão comum, tanto na sua forma como no conteúdo, sem rebuscamento e palavras difíceis; aqui se afirma e legitima o que *todos* pensam. A via estética potencializa a captura de afetos na massa, utilizando-se da imagem e da linguagem desleixada para estreitar o imaginário da turba.

servidão – o amor pelo poder que nos domina e explora. Essa dicotomia entre o fascismo no campo macro e o fascismo no campo micro é sublinhada por Deleuze e Guatarri (1996) por se opor ao fascismo no nível molar, que não percebe o cultivo do fascismo molecular: “É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmo somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas” (Deleuze & Guatarri, 1996, p. 13).

Safatle (2015) aponta esta diferença entre um Estado democrático que carrega no seu âmago tendências fascistas e um regime próprio do seu funcionamento. O autor aborda a construção do Estado hobbesiano – que vem direcionando a política há séculos –, a partir do qual o Estado assume para si o dever de inibir a agressividade social, sendo o garantidor da segurança. No modelo democrático liberal, ao contrário do modelo hobbesiano – que precisava do soberano para exercer o poder –, o lugar da soberania se encontra vazio; o Estado assume a tutela desses filhos órfãos, garantindo o contrato social e a proteção contra a violência, mantendo a coesão da sociedade. O que ocorre nas democracias liberais é que, mesmo que esse lugar não esteja constituído, ele “continua em latência como demanda fantasmática dos indivíduos” (Safatle, 2015, p. 52). Ou seja, o registro da cultura como fruto da culpa coletiva pelo assassinato se mantém com o lugar da exceção soberana, um lugar ausente. Porém, o vínculo com o objeto paterno perdido não se dissipa, podendo ser ativado um circuito quando o Estado falha em prover as demandas individuais.

Nesse regime político, dois afetos se sobressaem: o medo e a esperança. Esses afetos são mobilizados de forma a se estreitar as possibilidades políticas – quedando paralisados na espera de que algo ocorra –; no caso do medo, o “mal por vir”, e no caso da esperança, “o bem por vir”. Quando o Estado não consegue atender aos anseios populacionais, a latência fantasmática encontra representação em figuras autoritárias, que ganham força mobilizando esses afetos na promessa de proteger cidadãos contra a violência externa e na construção de

uma vida melhor. Essa configuração permite a emergência de um líder fascista que faça esses afetos circular: se a falência da autoridade paterna não mais responde aos anseios de segurança, então tem-se um cenário perfeito para a aparição de figuras que encarnem o fantasma do pai primevo e promovam seu poder, ao atender as demandas de amor e segurança, e na localização de um inimigo, um bode expiatório que impede a promessa de segurança (Safatle, 2015).

O que Freud busca trazer para o campo psíquico é a estrutura própria da constituição subjetiva que produz o sujeito da massa. Se o líder é o centro articulador da turba, é pelo fato de esse líder conseguir encarnar as representações inconscientes que derivam das formações fantasmáticas da cultura, desse regime que produz subjetividade através de identificações narcísicas, ligações libidinais, mutação da Lei e gozo, atualizações de traços mnêmicos, vínculos a objetos perdidos e retorno do arcaico, consubstanciado pelas fantasias infantis. O líder da massa só é reconhecido e legitimado quando ativa um circuito identificatório, ao se instalar como o Ideal da massa, operando pela via narcísica dos integrantes que não o contemplam simplesmente como um grande homem, mas em um jogo duplo onde esse líder é, ao mesmo tempo, muito poderoso e mundano. O mandachuva aparece como a expressão do ressentimento, colocando-se como padecedor e salvador; ele também sofre com o caráter repressivo da Lei e com os desmandos de qualquer que seja o inimigo eleito, e promete a seus seguidores a oferta de uma vida mais segura e amparada. Não é por simplesmente se apresentar como uma autoridade simbólica, que detém um poder mítico, que a esse líder é outorgado o poder, pois o semblante obscuro do líder autoritário só funciona se este lugar for desejado como tal. O gozo do líder autoritário é desejado e nutrido no campo da singularidade, que media o tecido e os vínculos sociais.

2.6 A Segregação na Massa

Uma das formações necessárias para a emergência da massa é a localização de um inimigo externo, um grupo que impede, com a sua própria existência, a possibilidade de vida e felicidade dos integrantes da massa. Valas (2001) discute o amor das massas pelo tirano como algo baseado em um laço identificatório com um dos traços do tirano. O amor dentro da massa só é possível se, concomitantemente, o Outro fora do grupo for odiado; a massa tem de atuar em conjunto, tanto no amor quanto no ódio, e o racismo se alimenta do ódio ao Outro. O gozo do tirano é compartilhado pelos integrantes da massa; eles amam o gozo do tirano, enquanto odeiam o gozo do estranho, do segregado. O autor aponta que uma das aspirações para a entrada do sujeito na massa passa pela preferência de “submeter-se aos imperativos obscenos e ferozes do supereu a correr o risco de entrar na dialética do desejo, que supõe uma subversão do sujeito na sua relação com a lei” (Valas, 2001, p. 43). Assim, é mais fácil lidar com o gozo perverso infligido pelo tirano, amando o tirano e odiando o inimigo – o Outro segregado –, do que se haver com o seu próprio desejo.

Lacan (1969-1970/1992), ao discorrer sobre a segregação no Seminário 17 – *O avesso da psicanálise*, afirma que só é possível pensar em fraternidade a partir da segregação; a segregação opera como uma função, ao permitir a exclusão para que se possa formar um conjunto:

Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o hùmus –, é a segregação (...). Na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar. Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto. Trata-se de captar sua função, e de saber por que é assim (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107).

Askofaré (2009) aponta que Lacan se utiliza do mito freudiano da horda primeva para afirmar que a origem da fraternidade é a segregação. Não são os filhos do mesmo pai consaguíneo que permitem a fraternidade, mas sim os filhos da Morte, que tomam o Nome-do-Pai em comum. A fraternidade é então “o feito do significante” (Askofaré, 2009, p. 347), que se instala desde

(...) uma dupla referência ao significante-mestre, S1, e ao gozo (...). Que ela seja efeito, resultado ou consequência de um discurso, mas do princípio mesmo de discursos que estruturam os laços inter-humanos se verifica no fato de que todas as formas de organizações humanas que se suportam e se nutrem da ideia de fraternidade (...) não são senão tipos de arranjos em torno de um S1 ou de modos regidos de tratamento do gozo que não se põe senão se opondo, que só são o *Um* devido ao *Outro* (Askofaré, 2009, p. 348).

Para que o líder seja esse Um unificante da massa, é primordial a existência da referência de um Outro que será segregado para o reconhecimento da massa; para que ela seja homogênea, é preciso uma alteridade da qual a massa se diferencie – o estranho que me causa repulsa. Se em *Psicologia das massas e análise do Eu* (Freud, 1921/2011) a questão da massa é tratada majoritariamente por via da Pulsão de Vida, sendo a libido a cola que mantém a homogeneidade do conjunto, em *Mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010) a Pulsão de Morte aparece também como essencial para a conexão do grupo, pois se trata da força destrutiva que encontra o alvo no Outro a quem se pode direcionar a hostilidade e agressividade. O circuito da massa necessita desse inimigo que componha um traço infamiliar e ative o *narcisismo das pequenas diferenças* para odiar e destruir, podendo, dessa forma, manter a homeostase interna às custas

do estrangeiro. A organização da turba, assim, passa pela segregação – pela oposição do Um contra o Outro –, para a harmonização interior.

Zizek (2008) discorre sobre o Mestre que instala um significante-mestre novo, que funciona como um “ponto de basta”: um significante comum que, ao ser concebido pelo Mestre, cria a potência de harmonização, transformando a “desordem em ordem” (p. 57). Utilizando-se da função do antissemitismo dentro da Alemanha nazista, o autor explica como a falta de coesão social, a humilhação pela perda da guerra e uma grande crise econômica, na qual a ideologia dominante perdera sua função de normatização da vida social, foi transformada quando o nazismo impôs nas suas falas a conspiração judaica: este agente serve como nomeação para todas as mazelas e degenerações da época. Ao nomear os judeus como a questão *mater* de todos os problemas sociais, o nazismo mudou o funcionamento do país, harmonizando-o às custas da localização de um inimigo e de sua segregação. O efeito da linguagem na potencialização da ideologia nazista só foi possível porque o sistema conseguiu se utilizar de um significante que preencheria, em um nome, os conflitos e antagonismos do país. Para uma discussão mais aprofundada sobre significantes que são preenchidos em busca da hegemonia dentro dos campos democrático e autoritário, é necessário discorrer sobre o *populismo*.

2.7 Aspectos do Populismo

Há uma perspectiva de senso-comum sobre o populismo, que é um termo muitas vezes utilizado sem critério para definir uma qualidade negativa, ou então utilizado como muleta retórica de alguém que ocupa algum cargo de poder (e aqui a alcunha de populista pode ser direcionada a diferentes pessoas em diferentes lugares de poder, tais como Lula, Bolsonaro, Perón, Getúlio Vargas, Mussolini, Idi Amin, o presidente do Cruzeiro Esporte Clube e Stálin). Ernesto Laclau (2013), na sua obra *A razão populista*, traz uma perspectiva sobre o populismo

que foge do senso-comum, contextualizando-o a partir de uma lógica própria na formação política. Longe de ser um produto antidemocrático ou um desvio ideológico que surge no tabuleiro político, o populismo, segundo o autor, é uma construção inerente à democracia representativa, importante para a criação de identidades coletivas. De modo que “o populismo é o caminho para se compreender algo sobre a constituição ontológica do político enquanto tal” (Laclau, 2013, p. 115).

O populismo se constrói dentro do território do discurso, entendido por Laclau (2013) não apenas como o campo da fala e da escrita, mas como “quaisquer conjuntos de elementos nos quais as *relações* desempenham o papel constitutivo” (p. 116); assim, as diferenças aparecem e se constituem dentro do território discursivo. O que a lógica populista traz é a relação entre o particular e o universal e entre a hegemonia e o antagonismo; nesse caso, a constituição política surge da particularidade e da diferença que formam uma identidade coletiva, que tem como objetivo a formação de uma totalidade, totalidade esta que é fadada ao fracasso, uma vez que há uma plenitude inalcançável que não consegue englobar todas as diferenças.

Para Laclau (2013), a unidade do grupo começa na “demanda social”, e ela pode se iniciar a partir de uma solicitação não atendida – como a falta de saneamento básico dentro de uma comunidade. Assim, ao não ter sua demanda atendida, o indivíduo pode perceber que outras pessoas na comunidade também têm outras demandas próprias que não foram atendidas. Com o acúmulo de demandas e a falha do sistema institucional de “absorvê-las de modo *diferenciado* (cada uma delas isoladas da outra)” (Laclau, 2013, p. 123), estabelece-se uma *relação de equivalência*. O que começa a surgir nesse momento é a formação de uma fronteira interna que se traduz no antagonismo entre *o povo* e *o poder*, e a emergência da constituição do “povo” como “um ator histórico potencial” (Laclau, 2013, p. 124).

A partir da solidariedade criada nos laços formados pela relação de equivalência, e na constituição da fronteira interna que delimita o coletivo do seu antagonista, começa a emergir o povo como um ator político que busca a afirmação da hegemonia a partir de uma parte que procura se afirmar como um todo impossível, o que não elimina a tensão dentro da unidade. Com as diferentes demandas se articulando em uma cadeia simbólica na qual a diferença se torna equivalente, aparece a necessidade de articular essas demandas em um significante universal, em que elas possam se inscrever. Dessa forma, o povo surge como uma identidade coletiva comum, com que todos podem se identificar a partir do nome. Essa identidade coletiva nomeada “povo” suporta uma heterogeneidade que muda a estrutura anterior, transformando as demandas e o antagonista em alvos menos óbvios, por precisarem se inscrever em *significantes vazios* para aglutinar as particularidades em uma unidade hegemônica. Dessa forma, a particularidade se torna vazio e permite a formação da identidade coletiva, que se inscreve na nomeação de povo, em que os significantes-vazios que se caracterizam por sua vagueza – luta pela democracia, defesa do patriotismo, restauração dos valores ocidentais – constituem um elemento político capaz de se estruturar em uma identidade popular, suportando antagonismos internos através de uma identidade coletiva¹⁶ (Laclau, 2013).

Um aspecto importante para ser ressaltado no populismo são os “significantes flutuantes”: significantes que cambiam entre diferentes cadeias de equivalência, podendo flutuar entre os dois polos do campo político. Laclau (2013) define a diferença entre significantes “vazios” e “flutuantes” assim: “O primeiro diz respeito à construção de uma identidade popular, uma vez que a presença de uma fronteira estável é dada como certa; o segundo tenta apreender conceitualmente a lógica dos deslocamentos daquela fronteira” (p.

¹⁶ Um exemplo do antagonismo que pode surgir através dos significantes-vazios que suportam divergências aparentemente inconciliáveis é o *slogan* de Donald Trump na eleição presidencial americana de 2016: “*Make America Great Again*”; se para algumas particularidades, como um trabalhador negro do Centro-Oeste, essa frase mobiliza afetos de uma época em que o proletariado tinha uma melhor condição financeira, com maior poder de compra e um trabalho menos precarizado, para outras ela fez ressoar uma era na qual as minorias eram segregadas e delegadas a funções subalternas, e o homem branco mantinha sua casta privilegiada.

199). Com o remodelamento político, principalmente entre crises orgânicas na democracia, significantes que pareciam identificados com um dos lados podem variar para o outro espectro político; quando a esquerda perde sua radicalidade, alguém em busca da *forma* radical pode encontrá-la na extrema-direita, mesmo que o conteúdo seja radicalmente diferente (Laclau, 2013)¹⁷.

Para a constituição populista, é necessária a formação da *singularidade*, definida por Laclau (2013) como “uma reunião de elementos heterogêneos mantidos equivalencialmente por um nome” (p. 159); é esta singularidade que “leva a uma identificação da unidade do grupo com o nome do líder” (p. 159). Dessa forma, o líder é condição *sine qua non* para a sustentação da formação populista, articulando a multiplicidade em seu nome: “A unificação simbólica do grupo em torno de uma individualidade – e aqui concordo com Freud – é inerente à formação de um povo” (Laclau, 2013, p. 160). O líder consegue ser o representante da identidade coletiva ao ser reduzido a um significante vazio, para que consiga mobilizar os afetos e fortalecer a união e a potência do grupo: “Para que o nome desempenhe esse papel, ele tem de estar fortemente investido, isto é, tem de ser um objeto *a* (tem de constituir um objeto hegemônico). Assim, o papel do afeto é essencial” (Laclau, 2013, p. 260-261). Assim, contrário a Lefort, segundo o qual na democracia o lugar de poder deve permanecer vazio, para Laclau “faz-se necessário que aquele que ocupa tal lugar também apareça como um significante vazio e que tal vacuidade seja decisiva na constituição de sujeitos políticos” (Safatle, 2018, p. 56).

Não apenas o populismo é inerente à democracia – a sua formação é o que permite uma política de afetos que incluam, através do líder, diversas demandas que se mobilizam e permitem a constituição de sujeitos políticos que reafirmam uma política democrática a partir do populismo. E assim como o populismo pode constituir uma política democrática, ele pode

¹⁷ Zizek (2011) chama a atenção para o fato de que pautas historicamente de esquerda foram tomadas pelos partidos populistas de extrema-direita na Europa; ao abdicar do reformismo econômico em detrimento de um centrismo-liberal, permitiu-se que significantes ligados a esquerda, como bem-estar social, assistencialismo, educação e saúde pública, fossem pautados pela direita populista.

também fazer emergir o autoritarismo. Dessa forma, podemos nos questionar: o que diferencia um líder populista autoritário de um democrático, ou melhor, o que diferencia um populismo autoritário de um democrático?

2.8 Populismo Democrático x Populismo Autoritário

Para a discussão da diferença entre um populismo que pode ser entendido como democrático e outro que pode ser visto como autoritário, é necessário o retorno à leitura de Lacan sobre *Psicologia das massas e análise do Eu*, empreendida no 20º capítulo do Seminário 11 – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1964/2008). Nele, Lacan discorre sobre a função do analista, contrapondo-o ao hipnotizador, que, assim como o líder da massa, produz um amálgama entre o Ideal e o objeto *a*. Enquanto o psicanalista deve manter a distância entre o I e o *a*, fazendo assim a verdade do sujeito emergir, o hipnotizador ou o líder da massa encarnam o papel de mestre idealizante que detém um saber doutrinante sobre o sujeito:

Não há uma diferença essencial entre o objeto definido como narcísico, o *i(a)* e a função do *a*. As coisas são assim ao ponto de que só a vista do esquema de Freud dá da hipnose, dá ao mesmo tempo a fórmula da fascinação coletiva, que era uma realidade ascendente na hora em que ele escrevia esse artigo (...). Ali ele designa o que chama o objeto – onde vocês devem reconhecer o que eu chamo o *a* –, o eu e o ideal do eu (...). Freud dá assim seu estatuto a hipnose, superpondo no mesmo lugar o objeto *a* como tal e essa distinção significativa que se chama ideal do eu (...). Ora, quem não sabe que foi ao se distinguir da hipnose que a análise se instituiu? Pois a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre o I e o *a*. Para lhes dar fórmulas-referência,

direi – se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz de volta. E, por esta via, ele isola o *a*, o põe a maior distância possível do I que ele, o analista, é chamado pelo sujeito para encarnar. É dessa que o analista tem que tombar para ser o suporte do *a* separador, na medida em que seu desejo permite, numa hipótese às avessas, encarnar, ele, o hipnotizado (Lacan, 1964/2008, p. 263-264).

Assim, a fina distinção entre um líder autoritário e o psicanalista é o lugar que se faz ao se colocar como objeto *a*; enquanto o analista o mantém vazio, o líder autoritário o ocupa com um suposto saber sobre o que o outro quer, como afirma Žižek (2008): “Ambos são objeto *a*, objeto de amor transferencial; a diferença é entre o vínculo social perverso (no qual o perverso *sabe* o que o outro realmente quer) e o discurso do analista, que, embora ocupe esse lugar de suposto saber, o mantém *vazio*” (p. 495). Enquanto no populismo democrático – que se aproxima do discurso do analista, ao manter o lugar de objeto *a* vazio – o líder é um veículo para a afirmação do povo, das suas múltiplas demandas e desejos que conseguem se inscrever no significante-vazio do líder, no populismo autoritário se rompe a distância entre povo e líder: a vontade do povo é a vontade do tirano, e o povo acaba “alienado *de si mesmo*” (Žižek, 2008, p. 495).

O processo de alienação do povo das suas próprias demandas em detrimento da vontade do líder ativa um processo de fascinação na figura deste último que torna a hegemonia uma homogeneidade; tem-se no discurso do líder a razão da sua vontade: “E quando este objeto *i*’(a) se associa aos ideais que o líder encarna através da massa, como, por exemplo, a autoridade, então se produz uma fusão entre economia política e economia libidinal, em que o resultado é a fascinação” (Hoffmann, 2018, p. 13). Com isso, o mote do populismo autoritário é a negação da heterogeneidade; ao contrário do populismo democrático, que mantém o povo como um horizonte aberto, exigindo a “incorporação constante da hegemonia (...) como significante

verdadeiramente vazio que buscamos sempre significar, mas cujas significações parciais são aceitas em sua incompletude e contingência” (Barros, 2018, p. 89-90). No populismo autoritário se inscreve a certeza e o fechamento do horizonte múltiplo do povo, negando a sua incompletude em nome de uma “promessa de certeza e identidade” (Barros, 2018, p. 90).

Uma distinção entre um populismo democrático e um autoritário pode ser lida a partir de duas figuras populistas da história recente da política brasileira: Lula e Bolsonaro. No seu último discurso antes de ser preso, Lula encenou a narrativa da morte de Cristo, aproximando-se da figura messiânica de Jesus; após apresentar seus discípulos, que iriam seguir e propagar seus ideais políticos, Lula ofereceu seu nome para ser repartido entre os militantes e eleitores que estavam presentes, comungando assim seu nome entre todos – tornando-o comum. Ao terminar o discurso, ele se deixa levar na massa que se encontrava naquele local, deixando-se dissolver no corpo heterogêneo que o carregava. Entre o simbolismo de repartir o pão e o vinho, a carne e o sangue de Cristo, e a ressurreição em que Cristo se deixa ser tocado pelo povo antes de voltar ao reino do Céu – nesse caso, uma fina ironia no destino de Lula, que era a cadeia, e não a salvação eterna –, o ex-presidente transforma seu nome em um significante vazio que pode aglutinar as diferentes demandas em um processo de equivalência; as demandas se transformam em hegemonia e podem se inscrever no nome comum do *lulismo*. Esse movimento se torna mais potente quando Lula diz que vai viver em cada um que carregar seu nome – mais uma vez, uma forte ligação com Cristo, pois os cristãos carregam sua nomeação a partir do nome de Jesus. Lula permite que seu nome funcione como essa referência para que as demandas se articulem através dele, mantendo as fronteiras abertas e permissivas a novas articulações e incorporações à hegemonia.

Em contraposição, temos Bolsonaro, que transforma o *bolsonarismo* em uma fronteira cada vez mais rígida e fechada, a partir de um significante vazio que conseguia abarcar antes uma multiplicidade – evangélicos fundamentalistas, militares, policiais, representantes do

agronegocio, antipetismo, fascistas e pessoas desencantadas com a política, com a corrupção endêmica e com a grave crise econômica que assolou o país. De início, Bolsonaro aglutinou a sua heterogeneidade orbitando entre os “cidadãos de bem, cristãos e de direita” contra o antagonismo da ameaça esquerdo-petralha-comunista. Ao assumir seu mandato, apoiadores, simpatizantes e até membros do governo foram sendo excluídos da identidade bolsonarista: quem minimamente se contrapôs à vontade do líder passou a ser visto como parte do inimigo, dado que a homogeneidade bolsonarista não aceita ninguém que discorde do chefe. O significativo vazio do bolsonarismo acaba impregnado pelos Ideais e valores do líder, valores estes movidos pelo ódio, pela destruição e pela perseguição delirante; a estética da violência como representante maior do seu nome.

Dessa forma, podemos identificar três aspectos primordiais para a emergência das massas politicamente autoritárias dentro das sociedades democráticas: 1) um líder que sirva como referência – o chefe da turba que não necessariamente precisa comandar, mas que sirva como ponto de identificação para os integrantes, compondo uma performance em que deve se apresentar como um troglodita mítico, um pai rigoroso e uma criança mimada encarnados na mesma persona; 2) a identificação de um inimigo – um Outro segregado e escolhido como motivo para todas as mazelas e sofrimentos, singulares e sociais. Esse inimigo deve ser, ao mesmo tempo, muito poderoso e muito fraco: capaz de dominação mundial e também inferior, moralmente e até biologicamente, ao sujeito da massa, que se sente oprimido por ele; 3) uma crise, tanto de subjetividade quanto social/econômica/política, de modo que o arranjo democrático e a representatividade dentro do centro político não consigam mais atender aos anseios do “povo”, que passa a enxergar as instituições democráticas como falhas e corrompidas, perdendo a confiança em sua eficácia e se identificando com um líder que impõe sua vontade e certeza, delimitando assim a fronteira da multiplicidade ao transformar uma ação heterogênea em homogeneidade, implantando o sentido fechado, consistente e “sem furo”.

Capítulo 3

O Retorno do Pai na Contemporaneidade

A praia do futuro, o farol velho e o novo / Os olhos do mar / São os olhos do mar, são os olhos do mar / O velho que apagado, o novo que espantado / O vento a vida espalhou / Luzindo na madrugada, braços, corpos suados / Na praia fazendo amor.

Ednardo, *Terral*

3.1 Da Morte à Profanação: Entre o Moderno e o Contemporâneo

Como visto anteriormente, a marca da modernidade é a morte de Deus. Tendo como ponto central a decapitação do rei, a modernidade precisou, para emergir, romper com as referências e filiações aos representantes simbólicos antigos, criando símbolos e autoridades mundanas para substituir o ordenamento medieval; a mudança de um paradigma milenar e sagrado para um secular e terreno. Essa transformação acarreta uma mutação sobre a formação própria da soberania, da hierarquia e do poder. Se o poder do rei – abalizado pela referência religiosa/transcendente – não funciona mais como o marco transcendental da Lei, essa autoridade é transposta para figuras mais comuns, que devem exercer essa função, tendo como principal representante o pai de família. O poder do rei é autorizado por Deus, uma exceção tão poderosa que não precisa se submeter à Lei que determina. O pai de família moderno, para exercer sua função de autoridade simbólica, precisa encarnar em si o pai mítico, a fim de instaurar a Lei. O que ocorre, porém, é um descompasso entre o pai real e o simbólico, pois o pai real se encontra abaixo do seu mandamento. Ao falhar em dar consistência à Lei paterna, o Outro se apresenta em sua falta, possibilitando o furo que permite a emergência do sujeito individualista moderno. Sem esse Outro garantidor da certeza unívoca e totalmente alienante,

torna-se possível o surgimento do sujeito moderno: desamparado e em crise sobre suas certezas e sua ética, mas com maiores possibilidades de modo de vida.

Se a modernidade trouxe a anunciação da morte de Deus, a contemporaneidade traz a dessacralização de seu Nome. Enquanto a modernidade ainda conseguia manter a ficção simbólica, tendo a garantia de um Outro – apesar de fragilizado e inconsistente – que mediava as relações socio-simbólicas, na contemporaneidade assistimos à queda radical da autoridade simbólica (Zizek, 2016). O declínio paterno determina a aparição de novos discursos e exercícios de poder, em que a autoridade é desacreditada e despossuída, vista como incompatível em relação a sua função. Durante a modernidade, apesar de períodos de contestação, o lugar próprio da autoridade era reconhecido a partir da referência ao Outro, que conseguia encarnar naquela instância, mantendo assim uma hierarquia social estável e um semblante que harmonizava o Outro e o gozo. Na contemporaneidade, o Outro é denunciado como castrado, e a tentativa de desempenhar sua função é percebida como uma farsa patética:

Em outras palavras, o que é abandonada é a possibilidade de um laço ou de um curto-circuito entre o pequeno e o grande Outro, a possibilidade de acreditar que o “pequeno outro” possa ser o próprio modo de existência do grande Outro. Nenhuma pessoa concreta (pai, professor, presidente) é verdadeiramente a instância do Outro, porque eles são apenas humanos, inconsistentes, quando não completamente fracos e patéticos (Zupancic, 2007 como citado por Lustoza, Cardoso & Calazans, 2014, p. 204).

O rechaço ao reconhecimento de alguém que se proponha a ocupar o lugar do Outro é uma marca contemporânea. Antes, uma sociedade que balizava as relações a partir de um referencial fálico e vivia sob a égide de uma *moral sexual* (Freud, 1908/1996); atualmente, um mundo interconexo de novas e múltiplas modulações de gozo. Com a perda dos Ideais, a

indeterminação radical e a perda de identidade são a assinatura da contemporaneidade. Abre-se um mundo que já não consegue fazer *surgir pais*; é a passagem de uma função enfraquecida para o descrédito. O declínio do pai como operador hegemônico abre novas possibilidades e contradições que demarcam novas formas de subjetividade que não se utilizam mais do Nome-do-Pai como significante universal de prescrição da Lei e de referência para a localização social. Essa nova configuração, que nasce na profanação do Nome, produz seus efeitos no campo da cultura e da política, alterando a relação do sujeito com a Lei e os modos de laços sociais.

Se a contemporaneidade é destacada pelo abandono da possibilidade de um curto-circuito entre o pequeno e o grande Outro, e a autoridade não apenas não é reconhecida como também é rechaçada, como podemos observar na atualidade a emergência de movimentos de massa politicamente autoritários dentro das sociedades democráticas? Em um tempo em que não mais se consegue ocupar o lugar de autoridade, o que leva ao desejo de que tal lugar volte a ser ocupado? Como ocorre o rechaço de qualquer pessoa que procure ocupar o lugar do pai, ao mesmo tempo em que populistas autoritários conseguem alcançar o poder dentro de democracias consideradas sólidas?¹⁸

Para pensarmos essas questões, é necessário inicialmente abordar a passagem lacaniana do Nome-do-Pai como uma metáfora Universal da inscrição da Lei para a sua pulverização nos Nomes-do-Pai.

¹⁸ É importante ressaltar as manifestações que ocorreram durante o século XXI e que fogem da perspectiva de massa abordada na presente dissertação. Destacam-se: *Jornada de Junho*, *Occupy Wall Street* e *Primavera Árabe*. Essas manifestações se caracterizaram pela ausência de liderança e por pautas difusas, sendo movimentos orgânicos que surgiram a partir da internet e propõem a descentralização do poder, produzindo uma nova forma de organização social capaz de prescindir do Um unificante para emergir; o que é interessante notar é que, nos países dos movimentos citados, quase todos produziram seus Mestres. Esta dissertação não se propõe a analisar o conflito entre esses dois tipos distintos de grupo que se formam e colidem na contemporaneidade, mas ressalta a importância de uma pesquisa mais aprofundada sobre o assunto. Para uma análise mais detalhada sobre o fenômeno de movimentos que fazem laço abdicando do mestre, ver o conceito de *Multidão* em Hardt e Negri (2001), em que é abordada a questão da multiplicidade na multidão. Enquanto a massa se caracteriza por sua homogeneidade, a multidão tem como característica a multiplicidade, onde a singularidade não se dissolve. A alteridade se encontra no grupo e, através da diferença, transforma a singularidade em um corpo coletivo que rejeita o *Uno* e luta por um devir comum; a diferença múltipla que se articula no e pelo comum. Para um olhar psicanalítico, ver Laurent (2016). O autor realiza uma análise do laço social nos movimentos políticos contemporâneos, que se abdicam da identificação massificante para sua constituição, emergindo em seu lugar outros modos de regimes de laços sociais pautados na fantasia e no gozo.

3.2 Os Nomes-do-Pai

Como dito anteriormente, ao realizar o retorno a Freud, Lacan inicialmente trabalha com a noção de Nome-do-Pai como significante Universal da Lei, através da metáfora paterna que marca o interdito do gozo. Durante sua obra, o enigma paterno aparece como uma incógnita não resolvida, como afirma o autor: “A interrogação – *o que é o pai?* – está formulada no centro da experiência analítica como eternamente não resolvida, pelo menos para nós, analistas” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 383). Para tentar decifrar esse enigma, Lacan lança mão de diferentes conceitualizações. A partir da percepção sobre a queda da imago paterna, o autor rompe com a noção freudiana do pai como Universal do significante da Lei e do interdito do gozo, pluralizando seu nome e tornando-o singular; são quantos nomes forem necessários para cada um, declinando o Nome-do-Pai da sua onipotência e, posteriormente, transformando-o em apenas mais uma invenção da qual o sujeito se serve para amarração dos três registros, a saber: Real, Simbólico e Imaginário.

Com o desenvolver de sua obra, pluraliza-se o pai, passando para Nomes-do-Pai. Na desuniversalização da figura paterna, em uma pluralidade de vários nomes, o pai lacaniano adquire diferentes funções. A discussão não seria mais sobre o Universal da Lei, mas sobre uma versão parterna que é “versão da causa do desejo que é transmitida, o exemplo que ela constitui, é disso que um pai é considerado responsável, um pai que agora está tomado na particularidade do seu desejo e não na universalidade do significante” (Zenoni, 2007, p. 24).

A função paterna então não seria apenas a de intervir com o Universal da proibição simbólica na relação mãe-criança, mas de transmitir o singular do desejo paterno pela mãe; dessa forma, o pai aparece como uma solução para o enigma do desejo materno – o que a mãe deseja, que a criança não consegue responder à altura. Logo, o pai seria a resolução particular sobre o encontro insuportável com o vazio do desejo do Outro, como afirma Zizek (2013):

(...) a *solução* para o impasse de tal intrusão, a resposta para o enigma. O enigma, obviamente, é o enigma do desejo da mãe (outro) (o que ela quer de mim, além de *mim*, visto que obviamente não sou o suficiente para ela?); e “pai” é a *resposta* para esse enigma, a *simbolização* desse impasse. Nesse sentido preciso, “pai”, para Lacan, é uma tradução e/ou um sintoma: uma solução de compromisso que alivia a ansiedade insuportável do confronto direto com o Vazio do desejo do outro (Zizek, 2013, p. 46-47).

Assim, a pluralização dos Nomes-do-Pai demarca a multiplicidade necessária para que o pai possa exercer sua função, com quantos nomes forem necessários para que se possa operá-lo. O pai é tomado pela particularidade do seu desejo, responsável por ser aquele que “é a causa do desejo por uma mulher” (Zenoni, 2007, p. 24), demarcando a possibilidade de diferentes modos de gozo, ao aparecer no singular do seu desejo como resposta ao enigma do desejo materno – onde a sua transmissão decorre da “particularidade do objeto (a) que um homem extrai do corpo de uma mulher” (p. 24). É esse pai vivo que opera a partir do singular do seu desejo, não mais transmitindo o Universal da Lei, mas sim a “multiplicidade de ‘exceções’ à lei” (Zenoni, 2007, p. 24), utilizando-se de quantos nomes forem necessários para poder lidar com “tantas localizações do ‘a’ particular que o fazem existir” (p. 23). Logo, o pai se apresenta como um sintoma: do questionamento sobre o lugar onde se encontra o seu objeto pulsional (Zenoni, 2007).

No Seminário 22 – *R. S. I.*, Lacan (1974-1975/s/d) apresenta a função paterna como “pai-versão”, sendo ela a “única garantia de função de pai; que é a função, a função de sintoma tal como a escrevi ali” (p. 23). O pai é aquele que toma a mulher como objeto causa de desejo, e é o gozo desse objeto que é transmitido como modelo para os filhos. Não é porque o pai pode

gozar de todas, tal o pai mítico, mas por escolher uma mulher para gozar, quem ele “adquiriu para lhe fazer filhos” (Lacan, 1974-1975/s/d, p. 23), que ele desempenha sua versão, cujo “gozo serve de modelo para os filhos” (Castro, 2018, p. 234). Ao escolher uma mulher para desejar, o pai habilita uma versão de gozo, gozo esse limitado por uma mulher.

Dessa forma, o foco da função paterna não é mais um nome que desempenha uma função Universal, como o pai simbólico, mas uma “pai-versão”: o pai real que perverte o pai simbólico, adquirindo a forma de várias versões que podem ter funções distintas, sendo que cada versão de pai “funciona como pai para cada um” (Castro, 2018, p. 237). Nessa formulação, tem-se múltiplas versões que fazem semblante do pai, bastando que, para isso, “ele seja modelo de função” (Lacan, 1974-1975/s/d, p. 23). O pai então não é o portador de um gozo ilimitado, mas alguém que transmite uma versão limitada de gozo, existindo diferentes versões do pai, e o modelo paterno não é mais o Outro do Outro, mas sim o pai real – aquele fez de uma mulher a sua causa de desejo, transmitindo uma parcela, um deciframento singular, do enigma feminino para os filhos.

No Seminário 23 – *O Sinthoma*, Lacan (1975-1976/2007) introduz o conceito de *sinthoma* como sendo o modo de o sujeito organizar seu gozo, aproximando-o do Nome-do-Pai, que seria o quarto nó que faria a amarração entre os três registros (Real, Simbólico e Imaginário). Como afirmam Nani e Chaves (2011):

[O *sinthoma*] é o responsável por estruturar a vida psíquica, é um reordenamento que se torna possível de ser utilizado como o quarto nó, na ligação dos três registros, Real, Simbólico e Imaginário e que ajuda a estabelecer os laços sociais. O *sinthoma* passa a ser o equivalente do Nome-do-Pai, uma forma de amarração que dá ao Real um sentido e que tem a capacidade de suprir a ausência do Nome-do-Pai (Nani & Chaves, 2011, p. 352).

Reduzido ao estatuto de um *sinthoma*, o Nome-do-Pai perde a sua grande força como o interventor do gozo que porta o Universal da Lei, e passa a exercer uma função que deve ser usada e depois ultrapassada pelo sujeito, podendo ser substituído por “determinados sintomas [que] podem garantir uma função análoga à do pai” (Zenoni, 2007, p. 25) – como o caso da escrita para Joyce. O Nome-do-Pai, no fim da obra lacaniana, é uma função da qual o sujeito pode prescindir, desde que se sirva dele; uma amarração *sinthomatica* de organização de modos de gozo que procura encobrir a inexistência da relação sexual. O Nome-do-Pai se torna mais um artifício para servir como amarração, para fazer o enlace entre Real, Simbólico e Imaginário.

3.3 O Outro Que Não Existe e o Declínio do Nome-do-Pai

A pluralização dos Nomes-do-Pai delimita também a queda do reino do Nome-do-Pai, à época propriamente freudiana, dando início a uma época marcada pela inexistência do grande Outro, como indica Miller (2005): “La inexistencia del Otro inaugura verdaderamente lo que llamaremos *la época lacaniana del psicoanálisis* – que es la nuestra –, la época dos desengañados, la época de la errancia” (p. 10-11). Enquanto, na época freudiana, existia um semblante de grande Outro consistente, na época lacaniana (a nossa, contemporânea) os desafios encontrados são de outra ordem; é o encontro do sujeito com o S (A/), um saber sobre o lugar do Outro, e ali não há nada mais que um semblante. Um tempo em que se declina a ficção simbólica, uma vez que não há um Outro em que se fiar para manter e registrar a rede socio-simbólica.

A partir do encontro contemporâneo com a inexistência do Outro, desenvolve-se uma outra relação com a Lei: de um ordenamento que se configurava como referência ao Universal, passa a se tornar necessário o balizamento de referência dos *pequenos comitês de ética* (Miller,

2005). Para dar conta de uma Lei que não mais se sustenta a partir de uma transcendência – uma exceção soberana que promulga a Lei –, criam-se micro-comitês que têm como função regular os laços sociais e gerir o gozo na sociedade, tentando aplacar o mal-estar da contemporaneidade, como aponta Miller (2005): “No es excesivo ver en esto el presentimiento del Otro que no existe y sus reemplazo por la circulación de los comités de ética” (p. 17).

Podemos compreender a passagem de um Universal para a criação de pequenos comitês de ética a partir das identidades de gênero: com a queda do Ideal do Eu paterno e do falo como balizador – que tem como função a assunção do sexo no declínio do Édipo –, torna-se mais fluída e maleável a relação do sujeito contemporâneo com seu corpo e suas identidades, emergindo novas e múltiplas identidades e modos de gozo com os quais o sujeito pode se identificar. Porém, na falta de um grande Outro que codifique e reconheça determinada identidade, precisa-se de um outro que a legitime. Nesse caso, surgem os pequenos comitês, que desempenham essa função – os saberes “psi”, sociológico, antropológico e jurídico operam registrando e reconhecendo essas novas identidades contemporâneas.

A dessacralização da Lei, tornando-a lei, demarca a perda de força de um regulamento que tinha como referência o pai mítico – o todo-poderoso que tudo podia gozar e não encontrava interdição, a exceção soberana que deixava como legado uma Lei tão poderosa quanto ela mesma fora – para uma lei que se apresenta como “uma sintaxe; se a primeira tinha conotação moral, e nós conhecemos a vinculação desta com o sentimento de culpa, a segunda não se mostra afetada pela culpabilização e seus avatares” (França Neto, 2013, p. 145-146). De uma Lei originária, enigmática, mítica, interventora e potente, passa-se a uma lei neutra, científica, comparativa e voltada à norma das relações sociais (França Neto, 2013).

A mudança com a relação da Lei também modifica o funcionamento do supereu na contemporaneidade, em contraposição à época moderna. Safatle (2008) indica como as mudanças sociais ocorridas durante o século XX influenciaram o entendimento de supereu em

Lacan, diferenciando-o do proposto por Freud. Enquanto, para Freud, o supereu atua através da melancolização e da renúncia pulsional – um supereu ligado à instância paterna que atua a partir da culpabilização, fruto de um crime originário que é internalizado pelo sujeito, forçando-o à renúncia pulsional como condição para se poder viver em sociedade e como formação própria de uma civilização pautada na *moral sexual* –, em Lacan esta instância passa por modificações conceituais até alcançar seu estatuto final de imperativo do gozo: o supereu da “estrutura obscena e feroz” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 16) e da ordem do “Goza!” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 11). Essa mudança conceitual ocorre porque, segundo Safatle, Lacan acompanha o declínio da imago paterna, o que destitui o pai mítico – o pai morto que barra o gozo em seu nome – para o “advento de figuras fantasmáticas de autoridade que se assemelhavam ao pai primevo do mito freudiano de *Totem e tabu*; ou seja, ao *pai-senhor do gozo* que pauta suas ações pela procura incessante da satisfação imediata” (Safatle, 2008, p. 18).

O declínio da figura paterna como a encarnação do pai primevo, aquele que portava seu Nome e tinha como função operar a castração – a interdição ao gozo –, dá lugar ao advento de novas *père-version*: versões do pai que não operam mais a partir da interdição, mas sim que apelam ao gozo, demandando satisfação. Um supereu que se constitui de forma a não atuar como a consciência moral através de Ideais normatizadores, impondo a renúncia pulsional; em seu lugar, instala-se uma instância superegoica que não discrimina o modo de gozo e seus objetos, só demanda o gozar. Importa ressaltar que essa configuração do supereu encontrada em Lacan é avessa àquela que encontramos em Freud, fruto da *nova configuração de um supereu próprio da sociedade de consumo* (Safatle, 2008).

Zizek (2010) utiliza um caso clínico freudiano para exemplificar a passagem de uma sociedade moralmente conservadora – com um supereu censor e punitivo – para a sociedade contemporânea, pautada no imperativo do gozo. Um paciente vai ao consultório de Freud e relata o sonho que teve naquela noite. Neste sonho aparecia uma mulher desconhecida,

e o paciente trata logo de negar qualquer relação com ela, afirmando que tal mulher não tem nenhuma relação com a sua mãe. Neste caso, deparamo-nos com a negação inconsciente; o paciente, ao negar que aquela mulher é a sua mãe, acaba por oferecer a prova cabal de que ela é, sim, a sua mãe. No caso da clínica contemporânea, Zizek afirma que a reação seria a *oposta*: ao chegar ao consultório, o paciente logo afirmaria: “Aquele mulher, que eu não sei quem é, só pode ser a minha mãe!”.

Esse caso elucida a passagem de uma sociedade em que a interdição ao gozo era a norma civilizatória, para a sociedade de consumo, onde as pessoas são bombardeadas pela ordem do “Goze!”; o sentimento de culpa não advém da transgressão da Lei, “mas por não serem capazes de gozar” (Zizek, 2010, p. 128). O gozo já não é algo para ser interdito, tornando-se um estranho dever: a relação com o gozo é algo próximo da mercadoria, um valor em que deve-se sempre investir sem parar. Nesse caso, a clínica psicanalítica contemporânea deve se guiar não pela afirmação ou negação do gozo, mas por um discurso em que o paciente “*tem permissão para não gozar*” (Zizek, 2010, p. 128).

Assim, podemos compreender a contemporaneidade como um tempo marcado pela queda dos Ideais normatizadores que apontavam para um mundo de determinação articulado pela identificação com matrizes simbólicas universais, que registravam, a partir do balizador fálico, o seu lugar no mundo. Em seu lugar, emerge um mundo cada vez mais dinâmico e indeterminado, um cosmos onde as modulações de gozo não se enquadram apenas na hegemonia do registro fálico, encontrando novos modos singulares de arranjos e gozos. A emergência de um mundo mais *queer* e menos *cis*, o declínio do Nome-do-Pai e a crise do Édipo como operador predominante da constituição subjetiva produzem deslocamentos de identificações e representações que não se pautam mais no ideal da virilidade.¹⁹

¹⁹ Podemos pensar esta mudança a partir do que Miller (2005) chama de *feminização do mundo*. Através da *tábua da sexualidade* (Lacan, 1972-1973/2008), podemos modular a passagem de um mundo que se encontrava hegemonicamente no lado masculino da tábua, para um que progride para o lado feminino. Na lógica masculina da sexualização, encontra-se a exceção que forma o conjunto Universal; é porque Um não é castrado, cuja função

Desse modo, podemos relacionar o percurso da obra lacaniana à necessidade de adaptar conceitos psicanalíticos para acompanhar as mutações sociais e subjetivas. O processo do declínio paterno acompanha as modificações conceituais próprias às mudanças históricas: inicia-se com o advento da modernidade – de onde emerge o sujeito da ciência moderna –, que fragiliza a instância do Outro, mas ainda mantém o semblante derradeiro; e se radicaliza na época contemporânea, assumindo uma mudança de discurso que rompe com o modelo hegemônico pautado na referência ao Outro, transsubstanciado com as modificações políticas e constituições subjetivas. A partir dessas mudanças, podemos perceber a passagem de uma sociedade que ainda sustentava uma Lei universal para uma relação impessoal com pequenas leis específicas; de uma Lei que prescrevia seu mandamento através de um supereu punitivo e vigilante para um supereu que atua como imperativo do gozo, da injunção da voz que ordena: “Goze!”

3.4 Do Discurso do Mestre à Ascensão do Objeto *a*

Lacan, no Seminário 17 – *O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-1970/1992), elabora uma teoria dos discursos: elegendo quatro discursos, o autor busca discorrer sobre os laços sociais e as formações subjetivas, acompanhando as mudanças históricas. Os quatro discursos coexistem, podendo, em determinado momento histórico, ter algum que se sobressaia ou seja

fálica não incide – no caso o Pai Totêmico –, que todo homem sofre a incidência da função fálica. Essa formulação lógica permite que pensemos em um mundo onde a Lei é prescrita através da exceção, tendo o falo como balizador normativo através da assunção do sexo: a virilidade para o homem e o feminino para a mulher. Tendo o viril como Ideal do Eu, discorreremos sobre um mundo que vive sob a égide da moral sexual, cuja partilha dos sexos se dá através do que cada sexo lhe comporta: o menino após o Édipo se identifica com a virilidade e vira homem, a menina, com o feminino, e vira mulher. Na lógica feminina de sexuação, encontra-se o *não-todo*: não há uma exceção que forme um Universal, e dessa forma, no feminino, não existe o Um – só se pode contar de uma em uma, no singular, demarcando o aforismo “*a Mulher não existe*”. Este deslize de um campo em que não se pode pensar em um Universal – e no mais-além do ordenamento fálico e de suas identificações – é o que permite a emergência de novas e infinitas formas de gozo e indeterminações; sem o balizador fálico, temos as desidentificações e modulações de gozo que escapam da referência fálica. Inaugura-se a época das desidentificações sobre o gênero e a sexualidade e a desvirtuação do binário masculino/feminino; a profanação do que restou da tradição a favor da subversão indeterminada.

hegemônico; porém, mesmo que um discurso ocupe esse lugar hegemônico, os quatro não permanecem isolados, e por isso os discursos devem ser trabalhados *em sua interação*.

A escolha lacaniana busca abranger, ao mesmo tempo, o real da estrutura e a (im)possibilidade do laço social. Ao nomear seus discursos, como o do mestre, da histórica, o discurso universitário e do analista, Lacan trabalha com as três profissões impossíveis de Freud (governar, do mestre; educar, do discurso universitário; psicanalisar, do analista), adicionando uma quarta (fazer desejar, da histórica). Da impossibilidade marcada pelo Real, o autor – através do uso de matemas, cada um ocupando um lugar diferente em cada discurso – discorre sobre o enlaçamento social em cada construção discursiva, onde ocorre o encontro e a impossibilidade dentro de cada um. Lacan se utiliza de quatro matemas – próprios da álgebra lacaniana – para localizá-los nas suas funções: S1, S2, *a* e $\$$. A partir de um giro de quarto de grau, podemos construir um novo discurso, utilizando cada letra, que passa a ocupar um lugar e uma função distintos. Cada lugar no discurso tem uma composição própria: agente, outro, produção e verdade, como podemos ver na figura abaixo:

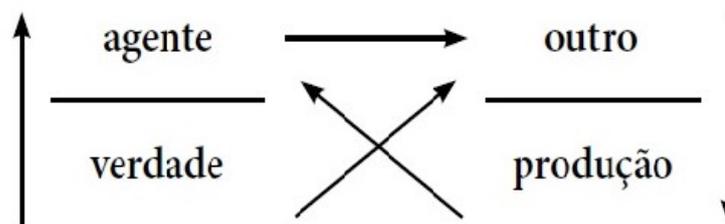


Figura 2. Estrutura do discurso.
Fonte: Lacan (1969-1970/1992).

Dentro desses lugares, podemos ordenar cada letra para formar um discurso, onde há o encontro do agente com o outro que produz algo e tem uma verdade oculta. Este encontro é marcado pela impossibilidade na relação superior, do agente com o outro, e pela impotência na relação inferior, entre a produção e a verdade. Cada discurso tem sua função de entrada e sustentação do sujeito na linguagem e, por conseguinte, no campo social. Nesta dissertação,

iniciaremos a discussão a partir do discurso que tem o S1 como agente – o discurso do Mestre, discurso que fora hegemônico outrora e que, na contemporaneidade, perde a proeminência para outro discurso que ascende ao zênite social.

No discurso do Mestre, temos a seguinte formatação:

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

//

Figura 3. Discurso do Mestre
Fonte: Lacan (1969-1970/1992).

Neste discurso, temos uma relação de poder e submissão: o Mestre (rei, senhor de escravo, capitalista etc.) (S1), que se dirige ao escravo (súdito, escravo, proletário etc.) (S2), sendo esta articulação $S_1 \rightarrow S_2$ a mesma da estrutura da linguagem, do Inconsciente. Ao Mestre interessa o fruto do trabalho do escravo, seu *savoir faire* sobre a produção laboral, uma vez que o senhor é ignorante sobre o saber, e a ele só importa que as coisas se desenvolvam. O escravo que sofre a intervenção do senhor perde uma parcela do seu gozo, sendo este resto – renunciado da pulsão e fruto do seu trabalho – o produto que o escravo deve oferecer para o Mestre, com o *mais-de-gozar* (*a*). O que o Mestre quer esconder abaixo da barra do recalque, no lugar da verdade, é que ele também é *barrado* (\$). Como visto anteriormente, a marca da contemporaneidade é a emergência do segredo mais recôndito do Mestre, a saber: que ele também é *castrado*. Com a virada contemporânea, em que “parece que todos nós sabemos, de forma selvagem, algo que só deveria emergir ao fim de uma análise: o grande Outro não existe” (Lustoza et al., 2014, p. 203), o discurso do mestre perde sua força como operador hegemônico dos laços sociais. Com a sua queda, um novo discurso emerge na operação hegemônica. A

questão primordial torna-se des(cobrir) qual discurso vem a ocupar o lugar outrora dominado pelo Mestre.

Lacan aponta, em *Radiofonia*, um norte sobre qual discurso parece insurgir no liame social:

Esse é o *hic* que só faz *nunc* quando se é psicanalista, e também lacaniano. Em breve, todo mundo o será – minha audiência é um pródromo disso – e, portanto, também o serão os psicanalistas. *Para isso, bastaria a ascensão ao zênite social do objeto que chamo ‘pequeno a’, pelo efeito da angústia provocado pelo esvaziamento com que o nosso discurso o produz, por faltar a sua produção* (Lacan, 1970/2003, p. 411, grifo nosso).

O psicanalista Jaques-Alain Miller, na sua conferência *Uma fantasia* (Miller, 2004), discorre sobre a colocação lacaniana da ascensão do objeto *a* ao zênite social. Segundo Miller, essa passagem representa a mudança da bússola civilizacional: do S1 passa-se a ter o objeto *a* como bússola. O autor constrói o seu discurso colocando o *a* como agente do discurso, que se impõe ao sujeito desbussolado (\$) ($a \rightarrow \$$). No lugar da produção, o autor localiza o S1: a avaliação que o sujeito contemporâneo é levado a produzir, a contabilidade da vida que deve ser realizada. No lugar dos significantes-mestres, emerge o contável. Por fim, abaixo do agente, no lugar da verdade, situa-se o S2: o saber que aponta para o relativismo atual; com a perda da referência simbólica, o lugar do saber e da verdade não passa de um semblante, perdendo a ancoragem metafísica.

Desse modo, o discurso construído por Miller (2004) tem *a mesma estrutura do discurso do Analista*, como podemos ver na Figura 4:

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Figura 4. Discurso do Analista.
Fonte: Lacan (1969-1970/1992).

Dessa forma, se antes o discurso civilizatório era o discurso do mestre, o que temos agora é o seu *avesso*; o mais-de-gozar aparece como dominante do discurso, que demarca a queda das identificações e dos Ideais, substituídas pelas avaliações que buscam homogeneizar as competências enquanto relativiza o saber. Um dos efeitos da mudança do operador hegemônico é o desejo nostálgico do retorno ao discurso do mestre. Em conjunto com alguns movimentos políticos e algumas ideologias que buscam restaurar o pai, apresenta-se na atualidade um sintoma autoimune da psicanálise: a atuação de alguns analistas que desejam reaver a ordem própria do Mestre, buscando introjetar em suas práticas valores e tradições que se diluíram na época contemporânea. Na era dos sujeitos desenganados e desbussolados, há uma procura, por parte de alguns psicanalistas reacionários, de um resgate do ordenamento – em que, para fazer semblante da existência da relação sexual, é necessário o interdito do gozo, marca esta do mal-estar moderno, onde imperava a moral sexual. No discurso atual, com o mais-de-gozar como agente, muda-se a chave de uma civilização pautada na renúncia pulsional para o imperativo do gozo (Miller, 2004).

Braunstein (2010) converge com a visão milleriana sobre a ascensão de um discurso com a mesma estrutura do discurso do analista. Para o autor, apesar da estrutura análoga, as funções são distintas; o discurso hegemônico da contemporaneidade é o *discurso dos mercados*. Nele, cada letra adquire uma função diferente à do analista, adaptando-se às mudanças no campo da cultura, que produzem uma nova lógica onde o mercado passa a regular a vida social,

despojando não apenas os mestres antigos, mas também os mestres modernos, próprios da sociedade capitalista.

No discurso dos mercados, o agente aparece como um “ser sem rosto, que não diz palavra alguma” (Braunstein, 2010, p. 155). O mais-de-gozar (*a*) assume a agência como lugar de *ninguém*; não há uma pessoa ou entidade transcendental que o ocupe. Na falta do mestre antigo ou do capitalista, temos em seu lugar os dispositivos de injeção do gozo, os *gadgets* e as mercadorias que fazem girar a sociedade de mercado globalizado. É a tecnologia que se torna rapidamente obsoleta e descartável, fazendo com que seja necessária a troca constante, a fim de sempre se ter os últimos modelos. Dessa forma, temos no lugar de agente do discurso o objeto que faz o mercado funcionar através do mais-de-gozar, o objeto que deve ser constantemente consumido e descartado em um circuito sem fim aparente.

No lugar da verdade, Braunstein (2010) localiza o saber (S2) como aquele que comanda o agente do discurso. O saber aparece como o “plexo de significantes que convoca o *gadget* a existir, que o inventa e que multiplica suas cópias, um aparato de produção de conhecimentos que é a base do edifício da sociedade pós-industrial” (Braunstein, 2010, p. 156-157). Logo, é a ciência que ocupa o lugar da verdade no discurso dos mercados. A ciência aqui opera como um saber pretensamente objetivo, que foraclui o sujeito ao se autointitular detentora da verdade, que ignora aquele “que o comanda: o mestre” (p. 157). A ciência opera através das suas próprias leis, sem reconhecer sua prática como produtora e legitimadora da lógica do mercado, do qual ela é serva e fiadora.

No lugar do outro – ao qual o agente se dirige – temos o sujeito angustiado (\$). O sujeito que é consumidor dos *gadgets*; o sujeito contemporâneo, que é incitado a consumir as tecnologias, numa lógica em que se deve sempre buscar adquirir os produtos tecnocientíficos de última geração. O \$ do discurso crê ser um indivíduo autônomo, sem perceber a razão mercadológica em que está inserido e que o transforma em um usuário das marcas, delimitado

ao lugar de consumidor. É ele que dá sustentação e é destinatário do S2 e do *a* (Braunstein, 2010).

Por fim, temos no lugar do produto o S1, os Nomes-do-Pai que o sujeito consumidor tem que invocar para lidar com o desbussolamento característico da contemporaneidade; na ausência do Nome-do-Pai, o sujeito se ancora em S1 voláteis, criando entidades de quem ele possa se tornar servo. Entre esses S1, temos “chefes de grupo, líderes fundamentalistas, chefões da máfia, emblemas nacionais ou de coletividades, marcas de prestígio com seus correspondentes logotipos, atividades compartilhadas (...); uma particularidade que o identifica com outros” (Braunstein, 2010, p. 158). Dessa forma, na falta de um grande Outro que o localiza socialmente, o sujeito precisa se identificar com algum desses múltiplos S1, para que consiga responder sobre a sua estruturação no laço social. Esses S1 são oferecidos dentro do discurso do mercado para que o sujeito possa, ele próprio, escolher a sua verdade, ficando limitado às opções ofertadas pelo próprio mercado. Assim, o “produto no discurso do mercado é o que faz o sujeito de seus significantes mestres (S1)” (Braunstein, 2010, p. 158).

Podemos compreender como o discurso hegemônico da contemporaneidade opera por via da destituição do Discurso do Mestre, em que tínhamos um discurso que passava pela identificação com o grande Outro, que implicava uma perda de gozo. Passa-se ao Discurso do Analista, que utiliza esta estrutura para sustentar a lógica do mercado e que apela ao gozo para manter o seu ordenamento: a ordem permissiva do “Goze!”. Nele, temos a ascensão do objeto mais-de-gozar ao lugar de agente, que se dirige ao (outro) sujeito desamparado e angustiado, instituindo a injunção do gozo e oferecendo, como produto do discurso, múltiplos e variados significantes mestres, para que o sujeito possa se fazer servo de modo que consiga buscar alguma identificação capaz de estruturá-lo no laço social. Na falta de um grande Outro que estructure os laços, temos a emergência desses pequenos processos identificatórios que operam como enlace do sujeito no campo das relações sociais. Para os filhos órfãos, o discurso do

mercado oferece para consumo uma infinidade de S1 em um cardápio pelo qual os filhos possam fazer sua escolha.

Para que possamos aprofundar a discussão, é necessário abordar a razão que sustenta a sociedade de consumo próprio do discurso de mercado: a razão neoliberal que se institui não apenas como (mais) um modelo político-econômico, mas como uma racionalidade que depõe contra a própria democracia.

3.5 A Razão Neoliberal e a Pós-política

Em 1989, ao perceber o colapso da União Soviética, Fukuyama (1992) discorreu sobre o que chamaria de “Fim da História”. Com a vitória do bloco capitalista ocidental, a democracia liberal ganhou a batalha no campo político e se firmou como o único modelo hegemônico. O debate então não seria mais sobre rupturas político-econômicas, mas sim sobre a forma, dentro da democracia liberal ocidental, que a política deve ter. Não há outro modelo a ser pensado senão o da democracia liberal, e é a partir dele que devemos procurar as resoluções das contradições próprias da sociedade.

Com a derrocada do bloco comunista, perde-se a referência de um outro modelo possível, limitando as possibilidades políticas ao estreitá-las em um modelo unívoco. De uma era dos extremos que dividia o mundo em dois polos, passamos para a ascensão de um mundo que visa a eliminar os conflitos políticos; não há alternativas para além do modelo hegemônico que se impõe na contemporaneidade.

Ao realizar uma análise sobre a democracia liberal moderna, Badiou (2012) tece críticas à forma como a ideologia capitalista é imposta como uma não ideologia. Ao se colocar do lado oposto aos movimentos autoritários que marcaram o século XX, a democracia liberal se expandiu de forma hegemônica a partir da ideologia do “Viva sem Ideias”. Buscando se afirmar

como um sistema político essencialmente antiautoritário, a democracia liberal se contrapôs aos movimentos totalitários que marcaram o século passado, exigindo o afastamento de ideologias e da verdade sob o argumento de que os sistemas baseados nesses elementos desembocariam sempre na barbárie.

O que emerge com força a partir da década de 90 é uma razão que vem sendo gestada desde os anos 70: o neoliberalismo, que se impõe hegemonicamente como único modelo político, econômico e social. A falência do socialismo real é o triunfo do *slogan* tatcherista, *There Is No Alternative* (TINA): não há alternativa possível fora do modelo neoliberal, globalizado e de livre mercado; a democracia deve reafirmar e referendar a via única e racional da política. A vontade dos sujeitos políticos deve ser subjugada, dada a impossibilidade de outra escolha.

Os grandes Ideais políticos entram em colapso, marcando o descrédito de sua eficácia e a resignação. Abdicando dos sonhos de um outro mundo, entramos em um realismo cínico; as mudanças só podem ocorrer seguindo as regras e a vontade do mercado. A época das grandes revoluções cessou, não havendo necessidade de se fiar a ideologias que, em última instância, só produzem a violência e a barbárie. Desse modo, temos o assentamento de um mundo de destruições subjetivas e sociais que deve ser mantido assim para evitar o pior. Vivendo no fim da história, não há mais narrativas a serem construídas, apenas contos a serem elaborados.

Dessa forma, o neoliberalismo se impõe não como uma ideologia, mas como uma razão de mundo que cria uma forma de subjetivação: o sujeito neoliberal. Uma racionalidade que transforma a norma política, econômica, social e subjetiva ao estabelecer um complexo de discursos, práticas e dispositivos para definir um novo modo de funcionamento do mundo totalizante, como apontam os autores Dardot e Laval (2016):

O neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma *racionalidade* (...). A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação (...); pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência (Dardot & Laval, 2016, p. 17).

Uma das principais modificações implementadas pelo neoliberalismo é a virada subjetiva, que faz emergir o sujeito neoliberal. O homem-empresa introjeta a funcionalidade do mercado; o empreendedor de si deve sempre buscar o lucro e a competitividade. É o próprio sujeito que deve se adaptar à lógica mercadológica. Os significantes “proativo”, “flexível” e “resiliente” são próprios da razão neoliberal, em que os indivíduos são os responsáveis únicos pelo sucesso ou fracasso na sua vida pessoal e profissional, devendo gerir-se como um capital que deve sempre se valorizar. A responsabilização e o governo de si são marcas do sujeito neoliberal, que deve desenvolver suas potencialidades e dar sempre o seu máximo para alcançar o objetivo final de lucro, sucesso profissional e pessoal, não devendo depender de nada nem ninguém para se tornar um vencedor. O *coach* aparece como um saber que visa a operacionalizar a vida do sujeito que não está conseguindo se desenvolver de maneira satisfatória; “motivação”, “liderança” e “comunicação” são técnicas trabalhadas para que o gestor de si possa maximizar seu desempenho (Dardot & Laval, 2016).

O sujeito neoliberal deve sempre visar ser feliz e bem-sucedido. Para isso, deve desempenhar seu máximo, indo além dos seus limites, não apenas na sua vida profissional, mas também nas suas relações, na vida sexual, nos esportes etc. O desempenho é continuamente direcionado para um mais-além interligado a um mais-de-gozar; dessa forma, “o sujeito neoliberal é produzido pelo dispositivo ‘desempenho/gozo’ (...). Exige-se do novo sujeito que

produza ‘sempre mais’ e goze ‘sempre mais’ e, desse modo, conecte-se diretamente com um ‘mais-de-gozar’ que se tornou sistêmico” (Dardot & Laval, 2016, p. 354-355). A homeostase é um princípio que deve ser evitado no neoliberalismo, pois a pulsão deve estar constantemente excitada em busca de um *plus*. Podemos compreender assim a passagem da cidadania para o consumo: ser cidadão não passa mais pelo reconhecimento de direitos, mas pela noção de consumidor; para ser reconhecido no circuito cultural, é mister que o sujeito esteja inserido na comunidade de gozo. Os autores apontam que a lógica do imperativo da felicidade, a responsabilização radical e a cíclica busca do mais-de-gozar provocam uma sociedade onde o adoecimento psíquico está cada vez mais presente e se alastrando.

A distância entre a empresa e o trabalhador é artificialmente anulada, pois, para a razão neoliberal, o trabalhador é um empreendedor de si e não da empresa. A *uberização* do trabalho é um sintoma próprio da razão neoliberal; são trabalhadores precarizados que labutam sem horário definido (flexibilização) e vínculo empregatício (muitas vezes, por mais de 10 horas), em um regime que é vendido como uma forma de dar autonomia a este trabalhador, que se vê como o chefe de si, enquanto a figura oculta da empresa fatura sem muitos riscos e sem precisar pagar ou criar vínculos trabalhistas com seus funcionários – ou melhor, “colaboradores”. A precarização e a informalidade são vistas como modelo de modernização da economia, um meio de desburocratizar a economia ao mesmo tempo em que a torna mais eficiente. Ao contrário do modelo antigo, em que se tinha a referência da empresa, quando se era empregado de determinado lugar, neste modelo atual a pessoa e o jurídico se confundem – é dito: “Eu sou Uber”. A fronteira entre a empresa e o trabalhador se torna tênue. A fina fronteira entre a empresa e o empregado faz com que constantemente o trabalhador seja motivado a alcançar a meta da empresa; a cobrança já não precisa ser feita pela empresa. O “colaborador” internaliza a responsabilidade de alcançar a meta; dessa forma, a figura do chefe também se transforma: de uma autoridade que tinha como função cobrar, comandar e impor, passa-se ao líder cuja

função é motivar a equipe, conduzi-la e inspirá-la a alcançar o objetivo de todos, já que o proletário não está alienado da empresa – ele é um colaborador que também goza do sucesso e se realiza com as ambições e metas alcançadas.

Assim como o sujeito se adapta à razão neoliberal, o Estado também se adapta a esse novo modo de governo. Os Estados-Empresas devem seguir a lógica do lucro e da competitividade, sendo geridos como se gere uma empresa. Do mesmo modo que os indivíduos devem ser livres das amarras protecionistas para poder escolher o seu regime de trabalho, o Estado deve abdicar de intervir na economia, deixando-a seguir as leis do mercado, ao flexibilizar a regulamentação. Para tornar o Estado mais atraente e competitivo, inicia-se uma política de privatizações, austeridade, desmantelamento dos direitos trabalhistas, redução do assistencialismo e do Estado de Bem-Estar Social, sucateamento de serviços públicos, dilapidação da previdência social etc. Ou seja, o ideal da razão neoliberal é o Estado mínimo; porém, como bem pontuam Dardot e Laval (2016), o Estado deixa ir a economia, mas mantém o braço opressor. Há um redirecionamento para uma política de segurança nacional que tem como deveres a proteção contra os inimigos internos e externos e a coerção populacional, para que o povo não impeça o desenvolvimento econômico²⁰.

É importante pontuar como, acompanhada do desmantelamento do Estado, a razão neoliberal institui um processo de *desdemocratização* (Dardot & Laval, 2016). Para a garantia do *laissez-faire*, deve-se diminuir a participação popular; para a implementação de políticas de austeridade e retiradas de direitos, a via democrática deve ser reduzida, para que não seja possível reverter ou impedir a efetivação de tais políticas. Desse modo, a razão neoliberal atenta contra princípios fundantes da democracia liberal; a soberania do povo é progressivamente

²⁰ Tivemos há pouco tempo uma amostra da política neoliberal que se utiliza dos dispositivos de repressão do Estado para a manutenção das políticas econômicas neoliberais – mesmo em países dito democráticos. No Chile, manifestantes foram às ruas protestar contra o modelo de aposentadoria, e o presidente Sebastián Piñera ordenou que o exército fosse para as mesmas ruas combater os protestos (na primeira vez em que o exército foi acionado para atacar a população chilena desde o fim da Ditadura). Foram reportados centenas de casos de violação de direitos humanos, tais como agressões, abusos sexuais, mortes, torturas, prisões ilegais etc.

dissolvida para a manutenção do neoliberalismo. Os governados tendem a reivindicar muitos direitos e políticas igualitárias, o que atrapalha o desenvolvimento gradual e orgânico do mercado, devendo-se estimular o afastamento e a apatia das pessoas frente às decisões dos governantes, suplantando a política a favor dos lucros. Dispositivos que visam dar voz à participação popular, tais como sindicatos, referendos, legislações, organizações sociais e direito à greve são desativados, demonizados ou ignorados a fim de não criarem barreiras para o progresso econômico. A responsabilização de si e o ultraindividualismo antissocial visam a desagregar qualquer mobilização de construção de identidade coletiva – desfragmentando a noção de povo – que possa surgir demandando alguma mudança política ou em caminho contrário à defendida pelo neoliberalismo; assim, é introjetado nos indivíduos que a única forma de sair de uma crise é perdendo mais direitos e cultivando menos igualdade. Frente a uma grande crise, a resignação de que não há outra saída senão aceitar a própria culpa e cumprir a penitência é fator decisivo, como posto pelo atual presidente do Brasil, Jair Bolsonaro: “Os trabalhadores querem menos direitos e mais empregos”²¹.

Uma das estratégias de desdemocratização se dá através da *pós-política*, que pode ser compreendida assim:

A *pós-política* é um tipo de despolitização que age no campo do senso comum como uma forma de pós-ideologia, na qual assuntos relacionados a *status* político, social e econômico são efetivamente gerenciados. Esse gerenciamento dá a impressão de que não há luta ou disputa de projeto a ser feita. Isso quer dizer que a disputa influenciada diretamente por posições ideológicas é rejeitada; ou seja, o fazer da política torna-se subordinado a uma presumida imparcialidade atribuída à tecnocracia e aos especialistas esclarecidos (Fernandes, 2019, p. 217).

²¹ Fala gravada em entrevista coletiva realizada em Pequim, no dia 25 de outubro de 2019. Recuperado de <https://www.cartacapital.com.br/politica/os-trabalhadores-querem-menos-direitos-e-mais-trabalho-diz-bolsonaro/>

A pós-política é própria de um tempo da *pós-ideologia*; os debates ideológicos representados por partidos distintos que disputavam o poder, característica própria da democracia liberal, dá lugar à política feita por tecnocratas que se definem como não-ideológicos e defendem uma pretensa racionalização do processo político. Ao invés do conflito de ideias, temos um consenso no qual as decisões no campo econômico, social e eleitoral devem ser feitas por especialistas, evitando os afetos que possam mitigar o processo político arquitetado. Para evitar a má decisão dos eleitores, o *expert* deve tomar a decisão correta. O que a política da tecnocracia esconde é que ela também é ideológica; os seus especialistas estão lá para reafirmar e legitimar as leis do mercado; a gestão da política subordina o funcionamento democrático à razão hegemônica neoliberal (Fernandes, 2019).

Um dos efeitos da pós-política é a *crise de legitimidade*. A partir do momento em que o *gap* entre os eleitores e o centro do poder aumenta, o eleitorado não consegue se sentir representado por aqueles que deveriam representá-lo. Dessa forma, quando é

(...) rompido o vínculo subjetivo entre o que os cidadãos pensam e querem e as ações daqueles a quem elegemos e pagamos, produz-se o que denominamos crise de legitimidade política; a saber, o sentimento majoritário de que os atores do sistema político não nos representam” (Castells, 2018, p. 12).

O vínculo entre o eleitorado e os governantes é uma das principais bases estruturantes da democracia liberal: é por acreditar que meu voto faz a diferença, e que aquele que detém o poder está legitimado pelo voto, que a democracia representativa liberal é possível. O que acontece na pós-política é o processo de afastamento entre os eleitores e os governantes, a apatia e a resignação de um modo de governo em que a única coisa que importa é a gestão hegemônica;

não há alternativa fora do modelo neoliberal. O saber tecnocrata do especialista vale mais que o desejo dos sujeitos políticos – que ficam despossuídos. Com a crise de representatividade política, o próprio processo político-eleitoral perde sua legitimidade, erodindo a democracia. Os atores políticos passam a ser vistos como intrusos; são corruptos, que estão no poder apenas para defender os próprios interesses e os de oligopólios, em detrimento da população. Quando o *establishment* entra em crise, abre-se a porta para a entrada de *outsiders*...

3.6 Do Síndico ao Bufão

Para pensarmos a figura de autoridade dentro da razão neoliberal, vamos utilizar uma caracterização interessante criada pelo psicanalista Christian Dunker: o *síndico*. Na sua teoria sobre a *lógica do condomínio*, é-nos apresentado um lugar que, através da separação simbólica dos muros, cria um espaço onde são prometidas a segurança e a ordem, que só podem ser construídas pelo fato de o condomínio estar destacado da cidade – o condomínio fornece um ambiente onde tudo parece funcionar. O que se funda, porém, é uma lógica em que opera o narcisismo das pequenas diferenças, enquanto circundam o mal-estar e a dialética segregatória dentro do condomínio; o Outro para além dos muros está à espreita para atacar, fora da segurança condominial. Dentro dessa lógica, surge a figura do síndico como a autoridade que deve gerir o local. O que é importante destacar é a função do síndico como o especialista da lei, o *fetichista* que não prescreve a lei, mas tem como dever garantir que ela seja seguida; caso contrário, ele tem como compromisso aplicar a punição exemplar, sem ponderações, contra o transgressor. Aponta Dunker (2015):

(...) entra a figura cínica, eficaz e flexível do síndico. Não se trata da personagem prosaica, mal ou bem-intencionada, geralmente odiada por levar más novas e pouco

reconhecida pelo serviço ingrato a que se dedica. Trata-se do síndico como estrutura, que em vez de perguntar “Sabe com que está falando?”, murmura entre dentes, ou simplesmente faz escutar sem dizer palavra alguma, “Só estou zelando pelo regulamento”. Ou seja, o síndico é uma metonímia do mestre, não do pai. Ele não está interessado em um laço de submissão, cujo modelo longínquo é a relação entre senhor e escravo; ele pensa mais como o crente pascalino que só se interessa pelos procedimentos: *Ajoelha e reza, a fé virá por si mesma*. Uma vez ajoelhado, não importa mais se você está a blasfemar, desrespeitar ou invalidar o próprio procedimento (Dunker, 2015, p. 76).

Adiante, o autor continua:

O síndico gerencia a promessa de que esse pedacinho de gozo roubado de nós por nosso vizinho, e que faz a figura fálica da falta, será devolvido “na forma da lei”, como uma espécie de excesso benfazejo. Se a autoridade arcaica era *pessoalmente impessoal*, a autoridade do síndico é *impessoalmente pessoal*. Ela não discute, não considera exceções nem pondera casos únicos. É fria ou violenta, sem dois pesos nem meias medidas (Dunker, 2015, p. 81).

Ora, não é exatamente essa figura cínica e *impessoalmente pessoal*, que gere o gozo e não tem nenhuma relação com a lei a não ser garantir que ela seja minuciosamente seguida em cada aspecto normativo, a perfeita figura de autoridade da nossa sociedade contemporânea neoliberal? Uma autoridade sem relação com o pai e que não se importa com a sacralização da Lei, desde que os procedimentos éticos sejam devidamente adotados, punindo com exuberância determinada os desviantes – uma autoridade permissiva ao gozo, desde que as normas sejam

obedecidas? Não é este gestor próprio da época do declínio paterno quem deve administrar a *norma de ferro* que substitui o Nome-do-Pai, como bem aponta Lacan (1973-1974/2018)?

É muito estranho que aqui o social assuma uma prevalência de nó, e que literalmente produza a trama de tantas existências. *Ele mantém esse poder de nomear-para a ponto de que, depois de tudo, se restitua com ele uma ordem, uma ordem que é de ferro. O que designa essa marca como um retorno do Nome do Pai no Real, enquanto que precisamente o Nome do pai está verworfen, foracluído, rejeitado?* E se esse título designa essa foraclusão da que disse que é o princípio da loucura mesma, acaso esse nomear-para não é signo de uma degenerescência catastrófica? (Lacan, 1973-1974/2018, p. 181, grifo nosso).

As pequenas leis e regulações que, juntas, formam a norma de ferro que o síndico deve fazer valer sem questionar – a lei fria –, devem ser aplicadas e observadas sempre que forem invadidas, sem graus ou exceções. Essa norma própria da lei dessacralizada que regula os procedimentos e pune com mão de ferro os desvios acompanha a razão neoliberal no sentido de criar uma sociedade onde o gozo não apenas é permitido como excitado; a norma é “Goze sempre mais e mais!” – contudo, sempre respeitando as leis do mercado e do consumismo, assim como as regras de conduta e os pequenos comitês de ética. Caso contrário, uma ordem de ferro irá castigá-lo!

Como dito, uma das características do síndico é encarnar uma autoridade que não tem relação alguma com o pai. Ele não está interessado em prescrever a Lei e nem ser detentor de um suposto poder ou autoridade simbólica que não seja o da burocracia do zelo. O seu arbítrio vem justamente do “Código de Normas”, que deve ser seguido à risca para o bom convívio social, não se desviando por qualquer motivação ou pensamento interno, importando apenas o

comportamento – dessa forma, o síndico é o oposto do supereu por excelência. Enquanto o supereu castiga através de Ideais impossíveis de serem concretizados, punindo até mesmo a intenção ou o pensamento, ao síndico só importa que as coisas estejam dentro do regulamento. Em um mundo da injunção do gozo, um supereu interditor dá lugar a essa estranha figura que transmuta a psicologia das massas; ele não deseja criar vínculos identificatórios ou encarnar a autoridade simbólica, apenas deseja realizar seu trabalho de gerência do gozo alheio.

E quando no campo da política institucional os políticos-gestores não conseguem se encontrar com os anseios da população? O que surge quando o modelo econômico entra em colapso, como na crise de 2008, e a resposta hegemônica que aparece dos dois lados é a mesma: aprofundar a austeridade nas camadas mais pobres, deixando-as cada vez mais desassistidas? Como mediar um modelo democrático que já não consegue se fazer representável, um modelo pautado na gestão especializada que apenas zela pelo regulamento?

Quando, ao vivenciar o mal-estar contemporâneo, não há um Outro a quem direcionar as demandas, surge a janela para a aparição de fantasmas que retornam buscando suplantar o vazio no campo da política. Temos, no campo político, o triunfo do sentido (Lacan, 2005b); um líder que consegue apaziguar os anseios dos órfãos desamparados, trazendo o sentido e a solução para os problemas sociais, econômicos, culturais e singulares. No avesso do síndico, uma autoridade *impessoalmente pessoal*, ganham força autoridades demasiadamente pessoais.

Emergem na contemporaneidade líderes políticos que conectam as angústias e os ressentimentos, reativando a psicologia das massas ao canalizar o mal-estar a partir de uma experiência perdida; valores e tradições que foram abandonados ou usurpados e que devem ser recuperados à força, a fim de se reaver um tempo em que a ordem e as identidades eram bem estruturadas – não por acaso, a tônica dos populistas de extrema-direita é messiânico-militar. Em oposição à pós-política tecnicista, o populismo se constitui de uma política de afetos ao amparar e atender os anseios ignorados por uma política de dados. A partir da impossibilidade

do síndico, ocupa seu lugar o bufão; um *outsider* que também sofre muito com os desmandos da lei e que deseja o gozo perdido. O apelo desesperado pelo pai faz com que ele apareça na sua forma obscena, trazendo em si a promessa de amparo e salvação – é a personalização da lei que vai, enfim, reajustar a ordem perdida.

No contrário da crise neoliberal, os líderes populistas de extrema-direita representam o triunfo do neoliberalismo sobre a democracia liberal; com o desmantelamento da ordem democrática, esses líderes apelam para um inimigo imaginário que é responsável por quebrar a ordem vigente. Se hoje somos infelizes, não é por conta da crise neoliberal e de suas práticas de austeridade e desigualdade: o líder obscuro consegue eleger um culpado Outro – os imigrantes, LGBTQ's, a esquerda, a ameaça comunista, a imprensa parcial, o sistema corrupto, o muçulmano, o judeu, o latino, a mulher, o negro, uma elite obscura, o Outro oculto que comanda por trás dos panos. São todos acusados de roubar uma parcela do gozo, são aqueles que tramaram um plano meticuloso para destituir o ordenamento tradicional, proporcionando a queda da tradição e dos valores comunitários que tornavam o passado tão grandioso.

Dessa forma, vivemos um momento de reconfiguração no campo político, em que a democracia já não consegue ser a via representativa do exercício de poder fraterno. Em seu lugar, aparecem tiranos que conseguem dissimular uma mediação impossível; a democracia é disfuncional por tentar incluir o Outro que tem como missão operar a dissolução social. Para solucionar essa equação, é preciso um pai forte, severo, rígido e consistente que compreenda nossas angústias e que irá nos defender com mão de ferro. Quem vai triunfar com a falência do modelo democrático liberal é exatamente aquele que melhor dialogar com os destruídos, como bem posto por Mbembe (jan. 2017):

O capitalismo neoliberal deixou em sua esteira uma multidão de sujeitos destruídos, muitos dos quais estão profundamente convencidos de que seu futuro imediato será uma

exposição contínua à violência e à ameaça existencial. Eles anseiam genuinamente um retorno a certo sentimento de certeza – o sagrado, a hierarquia, a religião e a tradição. Eles acreditam que as nações se transformaram em algo como pântanos que necessitam ser drenados e que o mundo tal como é deve ser levado ao fim. Para que isto aconteça, tudo deve ser limpo. Eles estão convencidos de que só podem se salvar em uma luta violenta para restaurar sua masculinidade, cuja perda atribuem aos mais fracos dentre eles, aos fracos em que não querem se transformar. Neste contexto, os empreendedores políticos de maior sucesso serão aqueles que falarem de maneira convincente aos perdedores, aos homens e mulheres destruídos pela globalização e pelas suas identidades arruinadas (Mbembe, jan. 2017, s/n).

Com isso, podemos compreender que há uma parcela de verdade no que o líder obscuro consegue mobilizar. A queda da virilidade – uma perda de identidade que já não consegue se sustentar em uma referência fixa – e a ascensão de novas identidades que destituem o modelo pautado no masculino, em conjunto com a destruição de valores e tradições e o colapso dos Ideais, produzem sujeitos genuinamente destruídos, assim como o sentimento de que esse Outro – que antes era relegado a uma posição subalterna na sociedade – agora está não apenas podendo comungar do meu gozo, mas, mais ainda, está roubando-o de mim. O que o líder contemporâneo consegue mobilizar é a ideia de que essas referências que compõem o imaginário social podem ser restituídas. A esperança de dias melhores, nos quais as coisas vão voltar a se encaixar, é o carro-chefe das promessas dos populistas contemporâneos. E essas promessas advêm de um reacionarismo extremo: as respostas para o presente podem ser supostamente encontradas no passado.

Desse modo, podemos traduzir o processo de massas politicamente autoritárias na contemporaneidade como efeito de uma política que destituiu o modelo democrático, ao se

colocar como único modelo possível, excluindo outras ideologias vistas como nefastas e prejudiciais ao ordenamento “orgânico” da economia; impondo, ainda, perdas materiais e de qualidade de vida sempre em nome da entidade *mercado*. A democracia passa a ser percebida como um sistema corrupto, cujas instituições são falhas e ineficientes. Em conjunto, atravessamos uma modulação subjetiva que declina o Nome-do-Pai, o que possibilita um processo de desidentificações e perdas de referências, fazendo emergir novas identidades e modos de gozo. Esses sujeitos que foram destruídos economicamente e se sentem destituídos socialmente e subjetivamente clamam por um líder que não apenas atenda a seus anseios, mas também com quem possam se identificar: alguém que também sofre e se angustia com essas mudanças. Esses líderes demasiadamente humanos e poderosos – um super-homem bufônico – conseguem se instalar como Ideal da massa através de ligações narcísicas, restaurando o imaginário de um pai viril e salvador que vai resgatar as glórias do passado e combater os inimigos que planejam destruir a comunidade. A excitação do nacionalismo, da ordem religiosa, a ode ao militarismo, a defesa da família tradicional e dos valores ocidentais judaico-cristãos, bem como o ódio ao Outro, são as armas que dirigem as massas contemporâneas – um meio de garantir que o mundo orientado para o passado seja possível; um mundo de certezas no qual esses valores possam balizar a vida estrutural rígida e fixa da comunidade.

Conclusão

Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente; quem dera foras frio ou quente! Assim, porque és morno, e não és frio nem quente, vomitar-te-ei da minha boca.

Apocalipse, 3:15-16

A liberdade é um Dragão no mar de Aracati.

Samba-enredo da Mangueira de 2019

“É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” é um famoso aforismo de Frederic Jameson (2013, p. 76) que traduz bem a vida no *fim dos tempos*. Nossa ficção foi capturada pela estética da destruição: o colapso ambiental, social, cultural e político permeia nosso imaginário, que não consegue conceber outra ordem que não a capitalista, mesmo que ela nos leve ao fim de nossas vidas. Os Ideais sobre um outro mundo sucumbiram, o breve voo que foi o século XX – à época dos Ideais e das grandes revoluções – pousou em uma era de desenganos. O tormento aterrorizador pelas revoluções armadas deu lugar à resignação cínica que apenas fala: “Eu sei como as coisas funcionam e isso não me agrada, mas é o jeito como as coisas são”. O desespero contemporâneo só consegue observar em seu horizonte o aniquilamento; o ordenamento da sociedade ocidental perdeu suas fundações, e a democracia liberal já não consegue ser o guia hegemônico que baliza a política em um mundo cada vez mais globalizado, onde as fronteiras se tornaram fluídas e as nações, frágeis – a época dos grandes acordos coletivos em detrimento da soberania dos Estados-nações.

Os sujeitos destruídos pela economia e desenganados com o sistema político se encontram despossuídos, sem instituições democráticas às quais se fiar. A democracia liberal falha no seu princípio mais elementar, de representatividade, em um tempo em que o centro político parece não representar ninguém – ou, ao menos, só representa uma parcela ínfima da

população. As modulações subjetivas próprias da nossa época causam um processo de desidentificações no qual as ancoragens simbólicas se tornam voláteis e inconsistentes – marcadas pelo declínio do Nome-do-Pai como operador hegemônico e pela subsequente desautorização de um outro que possa vir a ocupar a instância do Outro. As perdas das identificações produzem seus efeitos mais fortes nos homens; com a queda da virilidade, o ideal do macho se vê invadido pelo campo feminino. A descentralização do balizamento fálico produz uma horda de homens que vê vacilarem as identificações que estruturavam o “ser homem”; em seu lugar, acompanha a ascensão indeterminada de novas formas de representação que destituem o masculino como centro articulador do social.

Neste interregno temos a aparição de figuras obscenas que conseguem mobilizar afetos e ressentimentos, traduzindo dentro da razão do capitalismo neoliberal as resoluções para uma vida mais amparada, tradicional e identificada. A ascensão populista de extrema-direita faz emergirem líderes que não se envergonham em performar o ridículo da virilidade, colocando-se como homens fálicos e bastiões dos valores e das tradições, prometendo reconectar os fios cortados do mundo antigo. O forte discurso nacionalista, religioso e de defesa dos valores da família é sobre enrijecer as fronteiras e recuperar o sentimento determinado de pertencimento à comunidade e à formação familiar que se viram ameaçadas, primeiro pela modernidade e, depois, de forma mais acentuada e violenta, pela globalização. A discussão, então, não passa pelo campo econômico; com a ascensão da narrativa patriótica-nacionalista, temos o Outro como provedor do mal-estar contemporâneo. O discurso paranoico do estrangeiro que invade nossas terras é a tônica de um projeto que visa esse Outro como uma praga que infesta, trazendo doenças e malefícios e devendo ser extirpada do meio social. O multiculturalismo é visto como uma ameaça real, que tem por objetivo a destruição da cultura ocidental, o que transforma a disputa política em uma guerra cultural de defesa dos supostos valores ocidentais.

O que se inaugura atualmente é a disputa entre o *Populismo Autoritário e a Democracia*²². A emergência de canalhas, aqui compreendidos a partir da concepção lacaniana que define o canalha como aquele que quer “ser o Outro – refiro-me ao grande Outro – de alguém, ali onde se delineiam as figuras em que seu desejo será captado” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 63), é facilitada por um momento marcado pelo ódio à democracia; em seu lugar, canalhas podem se colocar como os salvadores messiânicos – aqueles que vão fazer o que a democracia não conseguiu. A emergência de massas autoritárias tem a ver com a desdemocratização que institui o processo de pós-política, que mina a mediação democrática e suas instituições, possibilitando que o lugar do tirano seja reativado; é uma força superegoica que promete atender as demandas de amor e segurança dos sujeitos desamparados próprios da pós-democracia. Em detrimento de um modelo democrático voltado ao tecnicismo, um modelo que consegue dialogar com as pessoas, que adiciona na equação política seus anseios, afetos e angústias. A democracia como compreendemos, principalmente no período neoliberal marcado pela derrocada da participação popular e pela direção unilateral da economia, já não se sustenta mais²³. O centro político – o *establishment* – está cada vez mais desacreditado e sem poder de reação. O retorno do pai é um sintoma da falência do modelo democrático liberal, que já não consegue responder às demandas dos sujeitos políticos, ocasionando que o lugar da exceção

²² Steve Bannon, um dos principais ideólogos da extrema-direita contemporânea, foi claro em sua entrevista à revista *Exame* (em 2019), ao afirmar que o “populismo é o futuro da política” (Recuperado de <https://exame.abril.com.br/mundo/o-populismo-e-o-futuro-da-politica-diz-ex-estrategista-de-trump/>).

²³ É importante ressaltar a mutação da esquerda durante esse período: de um espectro político revolucionário no início do século XX, ela foi se transformando até abandonar o próprio reformismo econômico, assumindo um discurso neoliberal progressista e abraçando a política identitária como único projeto que o diferencia do espectro da direita – porém, sempre seguindo a razão neoliberal de inclusão por via do mercado. Assim, permitiu que a captura dos sonhos fosse feita pela extrema-direita populista como único espectro que propõe uma mudança radical – por mais delirante e reacionária que seja. Fischer (jul. 2013), no seu excelente texto *How to kill a zombie: strategizing the end of neoliberalism*, indica como a esquerda não conseguiu avançar mesmo após o colapso financeiro de 2008, não faturando na crise neoliberal. Segundo o autor, o “realismo” imposto pelo modelo neoliberal, ao se colocar como única alternativa possível, levou à decomposição de classe e à fragilidade política de uma esquerda que não consegue enxergar outro horizonte que não o neoliberal. Com o desencanto da política, os movimentos de esquerda escolhem abandonar a luta macropolítica, organizando-se fora do campo de disputa da política institucional, preferindo, em vez de se fiar a representantes eleitos, a ação direta e horizontal que as instituições de poder não desejam ocupar. O problema, como bem aponta o autor, é que isso mantém o caminho livre para o avanço da ideologia neoliberal; assim, o governo consegue controlar e impor sua doutrina do “realismo capitalista”, no qual só há uma única alternativa.

paterna possa ser usurpado por canalhas que se propõem a fazer *Um* no vazio deficitário do poder.

Com a ascensão do populismo autoritário, o campo político se transforma no laço segregatório comandado pelo líder; para os que comungam da vontade e dos ideais do populista, o amor; para os de fora, o ódio. O irracionalismo próprio dos movimentos de massa autoritários que se voltam com ódio contra o Outro produz seus efeitos na sociedade; a intolerância e o clima bélico são efeitos nefastos da produção subjetiva da massa. O radicalismo e a recusa do contraditório a que assistimos hoje nas ruas ressoam próximas às práticas das massas fascistas que marcaram a primeira metade do século XX. A crise democrática no período da ascensão fascista retorna como farsa em um momento de aparente falência da democracia na contemporaneidade. A questão que se coloca é: o modelo democrático liberal, tal como se apresenta hoje, conseguirá vigorar, ou testemunharemos uma nova forma de Democracia? Ou testemunharemos o avesso da democracia, a hegemonia prolongada do populismo autoritário – a noite sem fim?

O fim da história, como preconizado por Fukuyama (1992), parece distante e inatingível; vivemos, na realidade, o declínio do fim – o *fim do fim da história* –, um momento único de transformação da história – no qual nossos posicionamentos e atitudes serão sentidos pelas gerações futuras. Nunca o fim esteve tão longe, e o futuro, tão obscuro. E por isso mesmo existe a importância de continuar pesquisando e promovendo um diálogo aberto, como forma de combater a barbárie que emerge.

Com isso, podemos compreender a necessidade de se continuar aprofundando os estudos sobre os movimentos de massa contemporâneos. Esta dissertação não se propõe a fechar o entendimento sobre o assunto, ressaltando, pelo contrário, a importância de novos estudos que procurem analisar tal fenômeno, tão complexo e atual. Um dos caminhos que devem ser investigados mais minuciosamente é exatamente da relação entre as massas contemporâneas e

o fascismo do início do século XX – seus pontos de convergência e de afastamento. Outro caminho para o qual a psicanálise deve ser convocada a pensar é sobre a construção da masculinidade contemporânea – com suas crises e indeterminações – e a relação que isso pode ter com a emergência do populismo autoritário.

Apesar do contexto global que caracteriza a emergência da extrema-direita na contemporaneidade, uma pesquisa que se proponha a investigar as particularidades do que possibilitou a eleição de Jair Bolsonaro no Brasil também é de suma importância; trata-se da compreensão de nosso processo político, para podermos pensar um projeto de país mais inclusivo, democrático e civilizatório. É necessário que estudemos também a relação entre as redes sociais e as novas tecnologias de comunicação e informação, e sua influência nas eleições de líderes autoritários: as *fake news*, a relação entre o leitor e o produtor de notícias, a tecnologia que permite o acesso mais horizontalizado das notícias e a própria concepção de verdade na contemporaneidade são chaves que podem auxiliar o nosso entendimento sobre este fenômeno.

Para finalizar, um possível desdobramento desta pesquisa é investigar um novo modo de pensar a Democracia; se o modelo democrático liberal parece não se sustentar mais, será possível pensar um outro modo de Democracia? Talvez um que não se sustente na exceção paterna – uma vez que vivemos na época do declínio do pai, e esse modelo provém de arroubos autoritários de tempos em tempos. Nesse caso, seria possível pensar uma Democracia do feminino – a política do singular, do um a um?

Referências

- Adorno, T. W. (s/d). *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*. s/i. Recuperado de <https://bibliotecasocialvirtual.files.wordpress.com/2010/06/adorno-a-teoria-freudiana-e-o-padrao-da-propaganda-fascista.pdf>. (Publicado originalmente em 1951)
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos históricos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Agamben, G. (2004). *O poder soberano e a vida nua* (Vol. 1). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Askofaré, S. (2009). Aspectos da segregação. *A Peste*, 1(2), 345-353.
- Badiou, A. (2012). *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo.
- Barros, T. M. (2018). Identidade, gozo e as potencialidades democráticas do populismo. In C. Hoffmann & J. Birman (Orgs.), *Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo* (pp. 77-114). São Paulo: Instituto Langage/Université Paris Diderot.
- Birman, J. (2010). Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política. *Psicologia USP*, 21(3), 531-556. São Paulo: Editora USP.
- Braunstein, N. A. (2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? *A Peste*, 2(1), 143-165.
- Bursztein, J-G. (1998). *Hitler, a tirania e a psicanálise: ensaio sobre a destruição da civilização*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Campos, S.D. (2015). *Supereu/Uerepus: das origens aos seus destinos*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Castells, M. (2018). *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Castro, J. C. L. (2018). Père-version: a relativização do Nome-do-Pai. *Ágora*, 21(2), 233-243.
- Clastres, P. (1978). *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Fundação Alves.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- Deleuze, G., & Guatarri, F. (1996). *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dunker, C. I. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Eco, U. (2018). *Fascismo eterno*. Rio de Janeiro: Record.
- Enriquez, E. (1990). *Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Fernandes, S. (2019). *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Fischer, M. (jul. 2013). *How to kill a zombie: strategizing the end of neoliberalismo* [portal]. Recuperado de <https://www.opendemocracy.net/en/how-to-kill-zombie-strategizing-end-of-neoliberalism/>
- França Neto, O. (2013). A lei e a norma na psicanálise. *Psicologia e Saúde*, 5(2), 144-151.
- Freud, S. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre: L&PM. (Publicado originalmente em 1939)
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 17, pp. 231-301). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1927)
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 11, pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1912-1913)
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1923)
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 15, pp. 120-178). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1921)
- Freud, S. (2010). Novas conferências introdutórias a psicanálise: a dissecação da personalidade psíquica. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, pp. 192-223). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1933)
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1930)
- Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, pp. 170-194). São Paulo: Companhia das letras. (Publicado originalmente em 1915-1917).
- Freud, S. (2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, pp. 209-246). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicado originalmente em 1915)
- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In J. Salomão (Org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 95-119). Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1914)
- Freud, S. (1996). Romances familiares. In J. Salomão (Org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 219-222). Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1909)
- Freud, S. (1996). Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna. In J. Salomão (Org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 187-213). Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1908)
- Foucault, M. (2011). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.

- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidade – La voluntad de saber* (Vol. 1). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- García-García, J. (2016). Sujetos de la masa: visiones del nacionalismo después de la Primera Guerra Mundial. *Revista de Estudos Sociais*, (56), 91-103.
- Gomes, G. (2001). Os dois conceitos freudianos de *Trieb*. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 17(3), 249-255. Brasília: UNB.
- Guerra, A. M. C. (2010). Psicanálise e produção científica. In F. Kyrillos Neto & J. O. Moreira (Orgs.), *Pesquisa em psicanálise: transmissão na universidade* (pp.130-145). Barbacena: UEMG.
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Herzog, R. (2004). O laço social na contemporaneidade. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, 7(3), 40-55.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hoffmann, C. (2018). A fascinação coletiva generalizada pelo ultra-liberalismo. In C. Hoffmann & J. Birman (Orgs.), *Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo* (pp. 11-20). São Paulo: Instituto Langage/Université Paris Diderot.
- Jameson, F. (2013). Future city. *New Left Review*, 21(1), 65-79.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (2018). *Os não-tolos erram/Os nomes do pai: Seminário entre 1973-1974*. Porto Alegre: Editora Fi. (Publicado originalmente em 1973-1974)
- Lacan, J. (2015). *O seminário, Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1962-1963)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1972-1973)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, Livro 11: Os quatro fundamentos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1964)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1959-1960)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1957-1958)
- Lacan, J. (2007). *O seminário, Livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1975-1976)
- Lacan, J. (2005a). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (2005b). *O triunfo da religião/Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1970)
- Lacan, J. (2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1938)
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1965-1966)
- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1960)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1953)
- Lacan, J. (1995). *O seminário, Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1956-1957)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicado originalmente em 1969-1970)
- Lacan, J. (1987). *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Assírio e Alvim. (Publicado originalmente em 1953)
- Lacan, J. (s/d). *O seminário, Livro 22: R. S. I*. Tradução não oficial. Recuperado de <http://lacanempdf.blogspot.com/2017/03/o-seminario-22-rsi-jacques-lacan.html>. (Publicado originalmente em 1974-1975)
- Laclau, E. (2013). *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas.
- Laurent, E. (2016). Passions religieuses du parlêtre. *La Causa du Désir*, 93, 63-73.
- Lefort, C. (2011). *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1949)
- Lewkovitch, A. D. P., & Grimberg, A. B. F. R. (2016). A atualidade dos conceitos freudianos de eu ideal, Ideal do eu e supereu. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, 16(4), 11889-1198.
- Lustoza, R. Z., Cardoso, M. J., & Calazans, R. (2014). “Novos sintomas” e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*, 27(2), 201-213.
- Marx, K. (2011). *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K., & Engels, F. (1999). *O manifesto comunista*. Goiânia: Ridendo Castigares Mores. (Publicado originalmente em 1848)

- Mbembe, A. (jan. 2017). *A era do humanismo está terminando* [portal]. Recuperado de <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando?fbclid=IwAR3jGdAOEFaSEITRyACRSQUnaiTVyHS8EiZ1tXwJDtiYt4OyBrUeQ-f8Hyc>
- Miller, J-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2004). Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, (42), 7-18.
- Namba, J. (2018). A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações. *Revista de Antropologia*, 61(1), 176-190.
- Nani, R. H. G., & Chaves, W. C. “Paidescendo no paraíso”: uma investigação sobre o pai e a religião na teoria de Freud e Lacan. *Mal-Estar e Subjetividade*, 11(1), 335-367.
- Ramos, S. S. (2016). Claude Lefort: democracia e luta por direitos. *Trans/Form/Ação*, 39(2), 217-234.
- Rancière, J. (2014). *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.
- Reich, W. (2001). *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rozitchner, L. (1989). *Freud e o problema do poder*. São Paulo: Escuta.
- Safatle, V. (2018). Federn, Kelsen, Laclau e a dimensão anti-institucional da democracia. In C. Hoffmann & J. Birman (Orgs.), *Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo* (pp. 51-64). São Paulo: Instituto Langage/Université Paris Diderot.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: CosacNaify.
- Safatle, V. (2008). Por uma crítica da economia libidinal. *Ide – Psicanálise e Cultura*, 31(46), 16-26.
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Vidal, P. (2005). Freud e a nostalgia do pai. In A. C. Bernardes (Org.), *10x Freud* (pp. 15-43). Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las ciencias sociales: la declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zenoni, A. (2007). Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista*, 13(1), 15-26.
- Zizek, S. (2016). *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo.

Zizek, S. (2013). *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo.

Zizek, S. (2011). *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo.

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

Zizek, S. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo.