

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA – IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPSI

INACIO ANTONIO SILVA DE MARIZ

PSICANÁLISE, NEOLIBERALISMO E O SUJEITO PARA ALÉM DA
RACIONALIDADE TOTALIZANTE

ALAGOAS

2020

INACIO ANTONIO SILVA DE MARIZ

PSICANÁLISE, NEOLIBERALISMO E O SUJEITO PARA ALÉM DA
RACIONALIDADE TOTALIZANTE

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Saúde, clínica e práticas psicológicas.

Orientador: Prof. Dr. Cleyton Sidney de Andrade

ALAGOAS

2020

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos - CRB-4 - 2062

M343p Mariz, Inacio Antonio Silva de.
Psicanálise, neoliberalismo e o sujeito para além da racionalidade totalizante /
Inacio Antonio Silva de Mariz. – 2020.
89 f.

Orientador: Cleyton Sidney de Andrade.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2020.

Bibliografia: 87-89.

1. Sujeito (Psicologia). 2. Razão. 3. Psicanálise. 4. Racionalidade neoliberal. I.
Título.

CDU: 159.964.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGP

TERMO DE APROVAÇÃO

INÁCIO ANTÔNIO SILVA DE MARIZ

Título do Trabalho: **"Psicanálise, Neoliberalismo e o sujeito para além da racionalidade totalizante"**.

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:

Prof. Dr. Cleyton Sidney Andrade (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini (UFMG)

Profa. Dra. Susane Vasconcelos Zanotti (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 19 de março de 2020.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à todas e todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta pesquisa.

Agradeço à minha família. Minha mãe, Francisca, minhas irmãs e meus irmãos, pelo acolhimento de sempre, no reencontro do lar.

Agradeço às amigas e amigos que, apesar da distância, sempre foram presentes e, entre outras coisas, participaram das reflexões que essa pesquisa incutiu em nós. Pela força desses encontros, sou grato. Agradeço a Felipe Silva, Marquinhos e Wagner, pela acolhida. Agradeço a companhia e a paciência.

Agradeço ao professor Cleyton Andrade, pela orientação e imensurável contribuição, não só para a realização desta pesquisa, como também para a minha formação profissional. Aproveito para agradecer também às mestras e mestres que, desde meu ingresso na Academia, contribuem com minha formação teórica e ética, em especial Elvia Nascimento, Ângelo Giuseppe e Tiago Iwasawa.

Agradeço ao Universo e ao acaso cósmico que fazem com que as coisas existam irreduzíveis para além das invenções e das fantasias demasiadas humanas.

*Deve se saber que quem ensinou
Que a relação não é uma realidade da natureza e sim da razão
Estão enganados, puramente enganados
Estão errados, puramente enganados*

Jorge Ben

RESUMO

O presente trabalho discute as noções de sujeito e razão sob o ponto de vista da psicanálise. Veremos como a crítica do mal-estar em Freud e a relação da psicanálise com a razão podem colaborar de maneira imprescindível para a compreensão da racionalidade moderna e a produção do seu sujeito. Após a reflexão sobre a relação entre psicanálise, ciência e razão, discutiremos a racionalidade neoliberal e a forma como seu sujeito é produzido, a partir de uma lógica de mercado, de concorrência e de desempenho. Por fim, veremos como o pensamento de Freud em torno do psiquismo pode ser tomado como uma orientação para pensar um sujeito indeterminado, para além das formalizações dos discursos da razão e principalmente da racionalidade neoliberal.

Palavras-chave: Psicanálise. Razão. Neoliberalismo. Sujeito.

ABSTRACT

This paper discusses the notions of subject and reason from the point of view of psychoanalysis. We will see how the criticism of malaise in Freud and the relationship of psychoanalysis with reason can collaborate in an indispensable way for the understanding of modern rationality and the production of its subject. After reflection on the relationship between psychoanalysis, science and reason, we will discuss the neoliberal rationality and the way its subject is produced, from a market logic, competition and performance. Finally, we will see how Freud's thinking around the psyche can be taken as an orientation to think an undetermined subject, beyond the formalization of the discourses of reason and above all of neoliberal rationality.

Keywords: Psychoanalysis. Reason. Neoliberalism. Subject.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| 1. QUAL SUJEITO? PSICANÁLISE E A ERA DA RAZÃO | 11 |
| 1.1 Freud e o mal-estar na razão | 11 |
| 1.2 Por que a psicanálise? O mal-estar nos dias atuais..... | 25 |
| 2. A RAZÃO NEOLIBERAL E O SEU SUJEITO | 38 |
| 3. PARA ALÉM DA RACIONALIDADE TOTALIZANTE..... | 55 |
| 3.1 Por que nos sujeitamos?..... | 55 |
| 3.2 O sujeito para além da racionalidade totalizante..... | 66 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 80 |
| REFERÊNCIAS | 86 |

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa discute as ideias de sujeito e razão sob o ponto de vista da psicanálise, partindo da crítica do mal-estar freudiano ao processo civilizatório e da reflexão sobre a relação entre psicanálise e razão. Descreveremos a razão neoliberal atual e o seu sujeito para, como conclusão, discutirmos uma ideia de sujeito do ponto de vista da crítica freudiana à racionalidade.

Rapidamente veremos, no capítulo inicial, como as revoluções científicas e o advento do capitalismo foram determinantes na concepção de uma ideia de sujeito moderno profundamente comprometida com o discurso em torno da racionalidade da época. A era moderna se consolida através de um conjunto de discursos, técnicas e tecnologias que fundam, entre outras coisas, uma ideia de sujeito. Ao mesmo tempo, essa racionalidade existe do ponto de vista de um discurso do e sobre o saber. O sujeito passa a ser objeto do saber que ele mesmo produz, e, assim, as diversas formalizações do saber criam, entre outras coisas, o próprio sujeito.

Nesse contexto, o pensamento de Freud evidencia como os discursos da época, em especial aqueles reproduzidos pela tradição burguesa, produziam forte repressão, principalmente sexual, e, conseqüentemente, os sintomas, que seriam formas de nomear o mal-estar diante da renúncia pulsional e da exigência por formalização. O indivíduo experimenta os processos civilizatórios com o recalque. Recalca, nas palavras de Freud, “os desejos sexuais não realizados”; recalca, como descrito em *O mal-estar na civilização*, os estímulos pulsionais.

Discutiremos como a razão e a própria ideia de mal-estar se transformam no decorrer do tempo, insistindo na pertinência do pensamento de Freud para entender o problema do sujeito no interior dos processos de socialização. Na modernidade, o discurso científico se alinha com a racionalidade técnica e econômica na constituição de uma ideia de sujeito. Nesse contexto, principalmente a partir do diagnóstico da neurose, o conflito se mostra norteador para compreender o sujeito como sendo marcado por uma indeterminação. Mas, ao mesmo tempo, a mudança do lugar da ciência no discurso da razão produz o sujeito das múltiplas identidades e conexões, colocando em suspeição a importância da leitura freudiana da neurose. Discutiremos, portanto, se a crítica do mal-estar segue viável para responder implicações como essa.

A investigação sobre razão, ciência e mal-estar, e como essas questões se relacionam com a formalização do sujeito, nos conduz aos dias atuais, tempo de uma racionalidade neoliberal, em que a lógica de Mercado se perpetua no interior das relações e funda o sujeito neoliberal. Como veremos no segundo capítulo, nesse estágio da razão, que apela para uma ideia de formalização totalizante, as subjetividades se constituem a partir de uma lógica concorrencial e são baseadas no desempenho, conforme o funcionamento das relações de mercado. A racionalidade neoliberal seria capaz de atuar no registro libidinal na medida em que funciona através da implementação de modos de educação da mente e de controle dos corpos.

O neoliberalismo, e sua lógica totalizante, é interpretado como uma forma de vida, respondendo como um modelo em que é possível a realização de um ideal de sujeito, contanto que haja *dedicação total* à realização de si mesmo, através de um dispositivo disciplinar implicado num ideal de empresário de si. Como veremos, a dimensão de uma noção de empresário de si seria a expressão mais bem acabada do sujeito neoliberal.

De certa forma, não interessa à psicanálise qualquer ideia substancialista de sujeito, visto que o interesse de Freud estaria mais voltado para a investigação dos processos de formalização do ponto de vista do psiquismo. Dito isso, no terceiro e último capítulo, quando buscaremos pensar o sujeito para além dos termos de uma racionalidade, optamos por apresentá-lo como resultado de um processo de sujeição, na medida em que isso também nos orienta para uma reflexão sobre o processo de constituição do sujeito do ponto de vista de uma indeterminação no campo do psiquismo, como se dá em Freud. Essa indeterminação se apresenta na ideia de um poder paradoxal que atua na feitura do sujeito.

A sujeição como processo pode ser definida sucintamente como uma condição de funcionamento do psiquismo para a produção do sujeito a partir da ação paradoxal do poder. As relações paradoxais de poder que os sujeitos adotam para se definirem enquanto tais também atuam antes da conformação do sujeito, em processos que ocorrem nos meandros da vida psíquica. O poder funcionaria para a própria constituição do sujeito, mas também como aquilo que existe no interior da linguagem e que marca fortemente a forma como esse sujeito se relaciona.

A partir psicanálise de Freud, somos orientados por uma perspectiva marcada pela irreduzibilidade e pela indeterminação do psiquismo. A noção freudiana de sujeito clivado, dividido entre as exigências culturais e a vida pulsional, serve de orientação possível para pensar a psicanálise como portadora de uma gramática de reconhecimento capaz de

questionar os regimes de reconhecimento que fundam o sujeito através da formalização e da nomeação no interior de uma racionalidade.

Na medida em que aquilo que se formaliza como razão corresponde a um discurso, e ainda sendo a razão um conjunto de normas, técnicas e tecnologias, a psicanálise torna possível pensar o sujeito para além da racionalidade totalizante, ou seja, para além das formalizações e nomeações. Veremos como a crítica de Freud pode contribuir para pensar esse sujeito: sujeitos capazes de contar outra história que não condiz com a história das normatividades, a história daquilo que não se realiza ou se formaliza nos termos dos regimes de reconhecimento que sustentam os discursos da razão ao longo do tempo. Um sujeito inevitavelmente marcado pelos vestígios de sua filogênese e ontogênese. O que se traduz em uma experiência comprometida com a possibilidade de outra forma de existir, como algo para além de um sujeito, ou, pelo menos, para além dos termos da razão que o funda.

1. QUAL SUJEITO? PSICANÁLISE E A ERA DA RAZÃO

1.1 Freud e o mal-estar na razão

A hegemonia do discurso da razão e o advento da psicanálise não podem ser ignorados quando pensamos a constituição de uma ideia de sujeito na modernidade. O saber racional que funda a sociedade das ideias reconhece e universaliza o sujeito. Esse sujeito universal ou universalizado, ele mesmo uma ideia, transforma-se em objeto privilegiado da razão e da ciência, ao mesmo tempo em que, para a psicanálise, em momento algum, pode ser compreendido como uma noção totalmente definida, como era o caso da psicologia acadêmica, que postulava sua unidade (MEZAN, 2005). Dessa forma, a psicanálise, na verdade, opera sobre determinado sujeito. Ela surge com Freud como um método de investigação do psiquismo, ou melhor, do conflito psíquico (MEZAN, 2005) que funda a vida civilizada, da qual o sujeito era o seu universal.

Para começar, vemos que é possível constatar certo entrelaçamento entre os temas razão, sujeito e psicanálise. Mais que isso, verificamos a importância que os três temas têm na consolidação e na compreensão de mundo que possuímos hoje. É possível situar certos entrecruzamentos das três ideias na modernidade e demonstrar alguns efeitos que uma tem sobre a outra, que acabam contribuindo para o estado de suas proposições com o passar dos tempos. Tendo isso em vista, podemos verificar como a psicanálise nos auxilia, entre outras coisas, para uma crítica da ideia de sujeito na modernidade (como também nos dias de hoje), na medida em que essa ideia é produto de um período da história legitimado por tudo aquilo que se consolidou como expressão da razão, ou seja, como parte de uma determinada racionalidade, sobre a qual a psicanálise a partir de Freud realiza importante crítica.

Inicialmente, no que se refere à razão moderna, é possível, mesmo que brevemente, contextualizar uma pequena história sobre ela, a partir da emergência das revoluções científicas no século XVI, quando são formadas as sociedades industriais (BIRMAN, 2017). A era de uma ideia de mundo encantado, representada pela concepção geocêntrica do cosmo, é definitivamente superada por essas revoluções e pelas transformações que se seguem, responsáveis por fazer o homem “se libertar da tutela divina e do aprisionamento teológico” (BIRMAN, 2017, p. 20). Segundo Birman (2017), a nova ordem do mundo estava centrada no registro político, na construção do Estado

moderno e do poder absoluto, e comprometida em produzir e reproduzir a vontade humana.

Esse estágio da modernidade enceta uma racionalidade na qual o saber racional e científico é, a um só tempo, um saber sobre o sujeito e um saber que o constitui. Sendo assim, “pela primeira vez na filosofia, o discurso do saber se volta para o agente do saber, permitindo tomá-lo ele próprio, como questão do saber” (ELIA, 2000, p. 13). O sujeito torna-se sujeito na medida em que é o objeto sobre o qual se elabora uma série de conhecimentos.

Com a consolidação dos discursos científicos e o advento do capitalismo, uma nova arquitetura do poder é implementada no interior da razão moderna (FOUCAULT, 1984), quando uma ideia de poder centrada no absoluto e no soberano é substituída pela de um poder sobre os corpos: “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo” (FOUCAULT, 1984, p. 80). O controle dos corpos passa a ser exercido através da dissolução do poder nas mais íntimas esferas da vida e das relações.

Michel Foucault (1926-1984) é certamente um dos mais importantes pensadores da modernidade. Sua epistemologia histórica discorre sobre o exercício do poder por meio de discursos, tecnologias e técnicas que sustentam e reproduzem certa racionalidade reguladora que cria e controla a vida dos sujeitos na modernidade. Para Foucault (1988, p. 135), “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”. A vida do *animal homem* expressa por uma política, na modernidade, se constitui nas várias formas de articulação do poder no interior da linguagem que organiza a vida em grupo, a *pólis* (FOUCAULT, 1988). Sucintamente, “é o fato do poder encarregar-se da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 135). Nesse sentido, vemos acontecer, na modernidade, uma mudança peculiar do lugar do poder, que passa do lugar, e, em alguns casos, da personificação do soberano, para o próprio corpo dos indivíduos:

longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituem sequência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida (FOUCAULT, 1988, p. 142).

De certa forma, de acordo com a leitura de Foucault de que as tecnologias modernas visam produzir, reproduzir e manter sob controle a vida, podemos afirmar que existem versões da modernidade, isto é, a era moderna pode ser explicada através de

lógicas microfísicas de poder que operam e sustentam saberes sobre a política, a sexualidade, os corpos, a loucura, a razão, etc., e reproduzem uma forma de vida que chamamos de moderna (FOUCAULT, 1984). Assim, o sujeito é um construto no interior dessa racionalidade, e quando falamos em sujeito, falamos também em suas versões: há o sujeito econômico, político, jurídico, sexual... Ou seja, há sujeito na medida em que não há o sujeito. Em resumo, para Foucault (1984, p. 7):

É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar à uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objeto, etc., sem ter que se referir à um sujeito.

A tentativa de livrar-se de uma concepção de sujeito pressupõe que o sujeito corresponde a uma invenção moderna. Essa ideia surge, na modernidade, como “potência constituinte do mundo, pelo trabalho incansável da razão e da ciência” (BIRMAN, 2006, p. 20). Até então, não tínhamos uma concepção de sujeito, mas uma relação de servidão dos indivíduos com uma concepção teológica de mundo. Para Birman (2006, p. 39), “a constituição da modernidade representou o autocentramento do sujeito no eu e na consciência, fundamentado no discurso metafísico com a filosofia de Descartes e com a tradição que a este se seguiu”. E isso não implicou na libertação dos indivíduos, mas tão somente em uma mudança no registro da servidão:

no mundo regulado pela religião e pela teologia, a condição humana estava fundada na onipotência divina que a assujeitava de maneira involuntária, enquanto no mundo do homem empreendedor, centrado na razão e no discurso da ciência, a servidão seria essencialmente voluntária (BIRMAN, 2017, p. 21).

Ainda segundo Birman (2017), na modernidade, a servidão tem uma raiz antropológica firmada na razão e na ciência, o que faz com que a vontade humana se torne a vontade de sujeitar-se a esses dois discursos. É possível afirmar que o pensamento cartesiano, a perpetuação do *Cogito, ergo sum* (Penso, logo sou), marca a lógica de sujeição por excelência da era moderna que associa a racionalidade à verdade do sujeito: antes de qualquer coisa, o sujeito é racional.

No entanto, o esforço para constituir uma sociedade nos termos da razão e da ciência acarretou consequências para a conformação dos indivíduos em sujeitos racionais. É isso que o pensamento de Freud vem demonstrar. O aparecimento da psicanálise significou uma revolução na maneira de compreender o pensamento científico de sua

época, assim como revelou-se uma teoria capaz de uma potente crítica à primazia da razão na modernidade. É bastante específica a maneira como a teoria psicanalítica se constitui como um saber: “precisamos reconhecer que, mesmo que a psicanálise seja algo distinto de um saber, no mínimo ela é *também* um saber” (ASSOUN, 1983, p. 15). Por isso, torna-se também muito específica a forma como a psicanálise se (inter)relaciona com os outros saberes, na medida em que “em nenhum lugar encontra-se mais visível a *originalidade* freudiana do que na linha imaginária onde ela subverte a linguagem de seu tempo, *sem cessar de reconhecê-la como sua*” (ASSOUN, 1983, p. 15-16). Tendo isso em vista, as investigações de Freud almejam reconhecimento científico, mas não ecoam o pensamento científico da época.

É pela novidade da relação de Freud com a ciência de sua época que uma noção de sujeito a partir de seu pensamento distingue-se do que pregava o discurso da racionalidade e da racionalidade científica. Não interessava à sua psicanálise incorrer no mesmo risco da filosofia da época e apostar no “sujeito como sinônimo de consciência, indivíduo autocentrado e livre, uma substância permanente, fiadora de um núcleo identitário resistente ao fluir do tempo” (DI MATTEO, 2007, p. 193). Não interessa a Freud pensar uma concepção de sujeito própria. No entanto, é justamente pela singularidade e originalidade, pela pertinência das descobertas e pela maneira com que se inscreve na relação com os outros saberes que “as interpretações freudianas sobre os impasses do sujeito no mundo da civilização constituem, de fato e de direito, comentários críticos sobre a inscrição do sujeito na modernidade” (BIRMAN, 2007, p. 123).

O vigor e a originalidade do pensamento de Freud ficam demonstrados de forma marcante na sua interpretação dos efeitos de repressão, proveniente dos discursos burgueses sobre os indivíduos de sua época, causadores da repressão sexual, ou ainda na revelação de como a resistência dos indivíduos a estes efeitos aponta para algo que não se formaliza, mas que ao mesmo tempo insiste em retornar como um resto ou resíduo, na forma daquilo que Freud nomeou de um *mal-estar*, condição que surge “devido à incongruência entre as ideias e os atos das pessoas e à diversidade de seus desejos” (FREUD, 2011, p. 7). É essa noção central e propriamente freudiana, que direciona a crítica da psicanálise à civilização naquela época, e que nos orientará para uma crítica à razão nos dias de hoje.

Já encontramos uma referência ao mal-estar em Freud em um texto curto, que não apresenta maiores encaminhamentos, datado de 1908. Em *A moral sexual “cultural” e o*

nervosismo moderno, Freud (2015) discorre sobre as implicações da moral da época no que concerne à satisfação e à vida sexual dos indivíduos. Neste texto, a crítica de Freud recai especialmente sobre o pensamento corrente que atribuía o sofrimento dos indivíduos à diversidade de normas impostas à vida moderna. A objeção de Freud demonstra que havia algo de irredutível no indivíduo, muito mais preponderante na produção do mal-estar do que a repressão imposta pela sociedade, como é possível conferir nesta passagem: “cada indivíduo renunciou a um quê que possuía, à plenitude do seu poder, às tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais” (FREUD, 2015, p. 256). A fórmula para Freud é a seguinte: apesar da existência das normas instituídas pela sociedade, “há, para a maioria das pessoas, um limite, além do qual sua constituição não pode acompanhar as exigências da civilização” (FREUD, 2015, p. 260). A psique humana, por constituição, seria marcada por uma negação, um sentimento de perda e uma falta fundamental intimamente relacionada à verdade dos indivíduos.

Enquanto nesse texto Freud aponta exclusivamente para a imposição de uma repressão por parte da sociedade, podemos afirmar que seu pensamento desenvolve-se de forma mais madura no trabalho futuro *Totem e tabu*, de 1913, quando ele mostrará como “a renúncia e o ‘mal-estar’ se inscrevem na própria estrutura do sujeito como efeito de culpabilização pelos desejos incestuosos e parricidas” (MATTEO, 2007, p. 200). Nesse momento, é possível dizer que Freud já especifica o mal-estar como um produto do recalque do indivíduo diante da repressão social, e não apenas como um efeito externo da repressão. Enquanto a sociedade reprime, o indivíduo recalca, e é essa segunda produção – a do recalque por parte do indivíduo – que passa a interessar a Freud a partir de então.

Assim, é em 1930, no trabalho de grande notoriedade *O mal-estar na civilização*, que Freud é bem mais preciso na crítica que faz ao processo cultural como gerador de um inevitável mal-estar. Para ele, seria impossível para os indivíduos vivenciarem tal processo sem um profundo sentimento de hostilidade à própria civilização. Ainda conforme o autor, “a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos, na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, 2011a, p. 30) seriam obstáculos para qualquer projeto de felicidade humana, devido à condição de impotência do indivíduo em adequar-se por completo às exigências referentes ao domínio da natureza, já que “nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho” (FREUD, 2011a, p. 30),

como também pelo fato social de que “as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos” (FREUD, 2011a, p. 30).

Diante disso, a constatação de Freud é categórica: “como fracassamos justamente nessa parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê de natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 2011a, p. 30). Ou seja, nossa realidade psíquica é impossível de ser plena e integralmente culturalizada ou civilizada, a ponto de não deixar restos.

O texto expõe outras considerações importantes. Somando-se a essa frustração do indivíduo diante da incapacidade de exercer o domínio da natureza, assim como de contemplar a todos por meio das instituições erigidas pela sociedade, essa “profunda, duradoura insatisfação com o estado civilizacional existente preparou o solo no qual, em determinadas ocasiões históricas, formou-se uma condenação” (FREUD, 2011a, p. 31). Então, essas ocasiões históricas, quais sejam: a “depreciação da vida terrena, efetuada pela doutrina cristã [...], o contato com tribos e povos primitivos [...] e o conhecimento do mecanismo das neuroses” (Freud, 2011a, p. 31), passam a representar um impasse ou algo da ordem de um trauma para o psiquismo dos indivíduos em relação à linearidade e ao sentido de sua história. O processo civilizatório, a separação entre natureza e cultura, resultaria numa profunda imposição à subjetividade humana, na medida em que “o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais” (FREUD, 2011a, p. 32).

Isso demonstra como, para a psicanálise, o mal-estar na modernidade está relacionado com um antagonismo entre exigências pulsionais e culturais. Nas palavras de Birman (2007, p. 227), “este mal-estar se articula em torno da oposição entre as exigências da força pulsional e suas possibilidades psíquicas de satisfação, estas últimas sendo reguladas pela ordem simbólica”. De antemão, tais formulações nos apontam para duas conclusões bastante significativas: o constante inacabamento do processo civilizatório, assim como a resistência própria do psiquismo em conformar-se na figura de sujeito constituído plenamente pelo discurso da razão.

Essas considerações retiradas de *O mal-estar na civilização* são importantes para o intuito desta pesquisa por dois motivos: primeiro, porque elas demonstram como as questões de Freud sobre o psiquismo em momento algum distanciam-se de uma leitura da sociedade. Muito pelo contrário, estão intimamente comprometidas pela maneira como os valores individuais, os “sistemas individuais de fantasias e crenças” (SAFATLE, 2015, p.

48), que podemos relacionar à ideia de psiquismo, estão mobilizados na produção da vida social. Podemos interpretar isso da mesma maneira que Safatle (2015, p. 48), quando afirma que “em vez de ver sujeitos como agentes maximizadores de utilidade ou como mera expressão calculadora de deliberações racionais, Freud prefere compreender a forma como indivíduos produzem crenças, desejos e interesses”.

Em segundo lugar, as questões em torno do psiquismo levantadas pela psicanálise representam um deslocamento radical da questão do sujeito no que diz respeito à razão, na medida em que Freud aponta para uma irredutibilidade da subjetividade humana em relação à realidade com a descoberta do inconsciente, e, nesse sentido, apresenta um sujeito dividido, clivado, distinto do cogito cartesiano e não mais ocupante de um lugar privilegiado, “lugar do conhecimento e da verdade” (GARCIA-ROZA, 2009). Diferentemente da tradição cartesiana, “a psicanálise não vai colocar a questão do sujeito da verdade mas a questão da verdade do sujeito” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 23), e o sujeito, anteriormente identificado com a consciência, a partir de Freud se torna o sujeito do inconsciente em articulação com o sujeito consciente (GARCIA-ROZA, 2009).

Sob o ponto de vista da psicanálise, como clivado e dividido, o que vem a ser o sujeito ultrapassa os termos nominalistas de sua época. Nomear se torna apenas a forma de reiterar a norma. Porém, nomear é importante para inscrever o sujeito coerente e historicamente na temporalidade de suas experiências. Mas, a nomeação do sujeito, ou seja, dizer *quem ou o que ele é*, não só não elimina como aprofunda o mal-estar. Nesse sentido, nas palavras de Birman (2014, p. 56):

Foi a condição e o estatuto específicos do sujeito na modernidade que Freud procurou destacar, delineando o campo do mal-estar como seu correlato. Isso porque o sujeito foi esboçado como necessariamente histórico, não obstante a sua condição *pulsional* de base. Seriam os *destinos* psíquicos das pulsões, delineados na relação destas com os outros e com os dispositivos sociais, que constituiriam tanto o sujeito quanto o mal-estar correlato.

Sendo o sujeito psicanalítico dividido e clivado, o reconhecimento de um determinado estatuto de sujeito da modernidade pela psicanálise se dá pela forma como ela opera com ele. De certa forma, é possível dizer que *o problema* do sujeito em psicanálise se apresenta de outra forma, ou ainda, ele é alcançado por outros meios, na medida em que *uma condição pulsional* está sobreposta à condição histórica. Assim, ambas as condições precisam ser operadas de forma indissociável. Acontece que o campo pulsional não atende à experiência conformativa da nomeação. O que está em jogo na leitura freudiana é “o

conflito no sujeito entre os registros da pulsão e da civilização” (BIRMAN, 2007, p. 128). Neste caso, o sujeito freudiano é o sujeito pulsional mediante o sujeito histórico da civilização. Daí a força da assertiva, para a crítica social de todo o século XX, de que “toda cultura deve necessariamente edificar-se sobre a repressão e a renúncia pulsional” (SAFATLE, 2006, p. 118).

A pulsão tem a ver com “um modo particular do corpo se articular com a linguagem (ou com os objetos constituídos a partir desta)” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 62), e, nesse sentido, o corpo pulsional não é o mesmo corpo do discurso biológico. Essa diferença compreende a relação do corpo pulsional com os objetos do mundo. Esse modo de articulação entre o corpo e o mundo dos objetos, na pulsão, se constitui incondicionalmente a partir de uma repetição. Não como uma experiência de reminiscência, mas como sendo “produtora de diferenças”, algo que implica o acaso e o puro devir, na medida em que a repetição busca realizar algo do sujeito que se refere à sua pré-história (GARCIA-ROZA, 1986), na atualização de suas relações.

Podemos pensar com a pulsão que os corpos também têm e transmitem histórias próprias. Carregam, anteriormente à própria história que a imersão na linguagem lhes designa a partir de uma narrativa de sujeitos/sujeições, o desejo de realizar a sua própria pré-história, o que revela uma visão de história que tende ao inorgânico (GARCIA-ROZA, 1986), e, porque não dizer, ao inumano ou ao pré-sujeito. Mas, isso não pode ser interpretado como uma visão naturalista fatalista que possa esvaziar o sentido da pulsão para pensar categorias como a de sujeito. O gesto epistemológico e político de Freud de privilegiar a pulsão como um conceito fundamental para a inteligibilidade da própria clínica (IANNINI, 2013) pode ser interpretado também como uma atitude que valoriza o caráter indeterminado das pulsões para além da própria clínica, na medida em que é sobre o sujeito tal como ele é dado pelo discurso da racionalidade que a experiência clínica opera, porém sem reiterar tal discurso ou ideia.

Logo, o vínculo entre as variáveis dos objetos, as múltiplas fontes de excitação do mundo real e o caráter indeterminado das pulsões significa que a história dessas pulsões se estende para a dos sujeitos na forma como a força criativa da contingência e do acaso também influencia a constituição da fantasia. O que é contingente e casual, nesse caso, não deixa de ser constituinte do sujeito. A relação entre as histórias das pulsões/dos corpos e as histórias dos sujeitos pode ser delineada quando consideramos que “apenas a história contingente da vida de um sujeito, seus encontros e desencontros, é capaz de determinar os

destinos da satisfação pulsional” (IANNINI, 2013, p. 120). É nesse sentido que a pulsão não pode ser interpretada como um equivalente natural do instinto ou uma ideia de corpo natural ou naturalizado.

A partir da pulsão podemos pensar a importância da categoria corpo para a nossa inscrição como sujeitos no mundo. As pulsões são marcadas pela contingência e têm como fonte o corporal, e, assim, são anteriores à ordem e à lei que fundam os discursos sobre o sujeito. Nesse caso, é preciso diferenciar o corpo como fonte da pulsão, anterior à lei, e o corpo como elemento do discurso. Há um corpo biológico como o conhecemos pelo discurso das ciências que é elemento do próprio discurso científico que o funda (GARCIA-ROZA, 1986). Já a pulsão é irreduzível ao biológico. Diferente de um corpo que é dado por meio de um discurso da biologia, o corpo pulsional “não deve ser entendido aqui como sendo, desde o início, uma totalidade estruturada formada por partes, mas como um conjunto aditivo de elementos que funcionam em termos do diferencial prazer-desprazer, sem nenhum princípio unificador *a priori*” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 63). Pelo ponto de vista da pulsão, os corpos são constituídos por processos, e são as experiências entre os corpos e os seus objetos de desejo (entre eles os objetos do mundo real) que vão produzindo corporeidade. Segundo Garcia-Roza (1986, p. 63),

A pulsão diz respeito aos encontros desse corpo com o mundo ou, mais especificamente, aos seus encontros com objetos que também não se apresentam como formando parte de uma totalidade organizada (que seria o mundo). A pulsão não deve ser entendida, portanto, como uma propriedade do corpo, mas como algo que diz respeito ao modo desse corpo se articular com os objetos.

Pensar o sujeito a partir de uma leitura não biológica da constituição dos corpos é importante, inclusive por apostar na irreduzibilidade anterior à conformação dos sujeitos às formas de sociabilidade impostas pela racionalidade. Para além disso, é possível afirmar que a pulsão representa uma força criativa para o estabelecimento da fantasia dos indivíduos. Sendo esse “conceito fronteiro entre o anímico e o somático” (FREUD, 2013, p. 25), a pulsão torna possível atribuir ao corpo uma parcela de independência ao jogo predicativo que o determina no interior de uma narrativa sobre o sujeito, pois reflete um conflito estrutural que

não se dá exatamente entre indivíduo e ordem social. Na verdade, ele é interno ao indivíduo, ocorre entre ele e o que, nele mesmo, não se conforma à forma de indivíduo. Por não poder se constituir como instância unitária, o indivíduo acabará por projetar seu conflito interno, transformando-o em diferença externa entre si mesmo e a ordem social (SAFATLE, 2015, p. 316).

A pulsão pode ser relacionada à causalidade desse conflito interno, na medida em que “opera numa certa zona de indeterminação, de indistinção entre corpo e aparelho psíquico” (IANNINI, 2013, p. 96), manifestando-se, dessa forma, pelos representantes psíquicos, quais sejam as próprias ideações, “se o instinto¹ não se prendesse à uma ideia ou não aparecesse como um estado afetivo, nada poderíamos saber sobre ele” (FREUD, 2010, p. 86). Decorre disso que a relação entre pulsão e civilização é de um conflito de ordem estrutural. Se inicialmente Freud falava em cura, motivado por uma investigação que buscava sanar tal conflito, posteriormente seu manejo admite uma certa “gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito, de forma tal que este não poderia jamais se deslocar de sua posição originária de *desamparo*” (BIRMAN, 2007, p. 129).

A condição de desamparo estaria na anterioridade dos discursos e apontaria para a “ausência de resposta adequada às excitações pulsionais internas” (SAFATLE, 2015, p. 69). Assim, a situação de desamparo é para Freud uma situação em que “a indeterminação provocada pela inadequação entre avaliação de nossa força e a grandeza da situação própria ao desamparo remete necessariamente ao excesso de força pulsional, em especial ao excesso representado pela excitação pulsional” (SAFATLE, 2015, p. 71). Isso mostra como a irredutibilidade da pulsão por um lado e os contratos da civilização por outro não colocam o sujeito em um conflito insuperável, mas em um conflito constituinte, no qual só é possível avançar a partir de uma certa ideia de descontinuidade entre o próprio sujeito e a razão.

Tanto o fato de a pulsão só ser possível de ser referenciada como um representante ideativo (FREUD, 2010) como a ideia de descontinuidade, a qual nos remete ao desamparo, correspondem a outra noção central em psicanálise para entender o descentramento do sujeito em relação à razão. É a ideia de inconsciente. Se a pulsão nos auxilia a pensar o sujeito a partir da ideia de corpo, o inconsciente é outra noção que possibilita pensar o sujeito, mas agora no campo do desejo e da fantasia inconscientes. A noção de inconsciente é central no arcabouço teórico freudiano. Ela rompe com a ideia de subjetividade monolítica, e, nesse sentido, só é admissível pensar o sujeito como um efeito do inconsciente.

¹ Instinto, nesse caso, se refere a pulsão. Ver: Tavares, H. T. (2013). Sobre a tradução do vocabulário Trieb. In *As pulsões e seus destinos*. (1ª edição, pp. 73-89). Belo Horizonte: Editora Autêntica.

Ao inconsciente pode ser atribuído a emergência de “fenômenos lacunares” (GARCIA-ROZA, 2010) descontínuos com o discurso consciente, que produzem um sentimento de ultrapassagem em que “o sujeito sente-se como que atropelado por outro sujeito que ele desconhece” (GARCIA-ROZA, 2010, p. 171). A ideia de descontinuidade se relaciona diretamente com o inconsciente quando verificamos “com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho” (FREUD, 2010, p. 76). Mas, a hipótese do inconsciente como fator de descontinuidade não pode ser justificada de maneira tão simplista.

Para Freud, o conhecimento que alcançamos através do estado de consciência é resultado tão somente da nossa relação com o outro, ou ainda, da percepção que temos de um outro ser humano que faz com que tenhamos uma consciência adquirida “*per analogiam*, com base nas manifestações e nos atos que percebemos desse outro, para nos tornar compreensível o seu comportamento” (FREUD, 2010, p. 79). Isso nos leva, entre outras coisas, a “dizer que todos os atos e manifestações que em mim percebo, e que não sei ligar ao restante da minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem à uma outra pessoa” (FREUD, 2010, p. 79). O inconsciente, dessa forma, é uma noção imprescindível para um questionamento em torno da maneira como nos identificamos, na medida em que diferencia-se de um regime não só de autocentramento do sujeito como também de um regime de centramento do outro em relação ao sujeito e à posição de sua narrativa no interior da racionalidade.

Tendo isso em conta, certamente a descoberta do inconsciente é o mais importante passo na destituição da razão como lugar de verdade do sujeito, pois mais do que apontar para a divisão do sistema psíquico, “o que o discurso freudiano enunciou foi a possibilidade efetiva de produção de *descontinuidade*, provocando inflexões cruciais no registro da *continuidade*” (BIRMAN, 2014, p. 47). O sujeito do inconsciente, produto dessa descontinuidade, é aquele que se revela, ou melhor, que revela algo de sua verdade por meio dos efeitos expressos por sonhos, atos falhos, chistes e sintomas, o que Lacan (1999) chamou de formações *do inconsciente*.

A especificidade do inconsciente é que ele tem um saber e um sistema de interpretação que lhe são próprios. Freud promove a distinção do inconsciente como aquilo que é o contrário da consciência, perspectiva criada pelo pensamento positivo moderno. Muitas vezes, anterior e posteriormente, associado “com o caos, o mistério, o inefável, o ilógico” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 170), o inconsciente é apresentado por Freud como

um sistema psíquico, irreduzível a qualquer “psicologia profunda”, mas nem por isso ininteligível, até porque para Freud “não há nada de arbitrário nos acontecimentos psíquicos, todos eles são determinados” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 170).

Como uma noção relacionada à incognoscibilidade, o inconsciente possui uma estrutura específica que reitera o caráter da excepcionalidade do pensamento freudiano. Como algo que não está relacionado à ausência de determinação, é possível “desvendar” o inconsciente, até mesmo para compreender sua importância para a psicanálise. A teoria dos sonhos e o método de associação livre na experiência clínica são meios excelentes para essa tarefa de análise.

O método psicanalítico de Freud não só preserva como aposta naquilo da ordem de uma satisfação pulsional, que acarreta em um confronto com as regras da vida social. Preservar o que é da ordem de uma indeterminação quer dizer, ao mesmo tempo, que o método freudiano não recorre ao programa de centramento do Eu e soberania da consciência que mobilizava o pensamento clínico da época. Descentrado do Eu, o inconsciente freudiano revelaria o que no sujeito estaria relacionado ao indeterminado que corresponde o desejo. Nas palavras de Kehl (2002, p. 119), o inconsciente “é um modo de funcionamento que se mantém em atividade pela insistência repetitiva do desejo”. Entender o inconsciente como a dinâmica de realização do desejo nada mais é que apontar o desejo como o meio pelo qual o sujeito barrado da psicanálise busca, por meio da repetição, produzir significados para o que venha a ser o saber inconsciente.

A maneira como o tema do inconsciente passa a ser retomado ao longo do tempo tem relação direta com a questão do desejo. O desejo inconsciente seria o impulso para a construção da fantasia, e, com isso, “os registros da razão e do entendimento tiveram que abrir uma fenda, no campo da sua hegemonia cognitiva sobre o sujeito, delineando uma *dobra* para o reconhecimento de outros mundos possíveis, regulados agora pelo que Freud denominou de *desejo*” (BIRMAN, 2014, p. 14).

Nos anos que se seguem à descoberta do inconsciente, Jacques Lacan acompanha a tese freudiana de definir “o desejo inconsciente como significado de tudo que se enuncia pela fala do sujeito e por todas as suas formações do inconsciente” (SOLER, 2012, p. 76). Para Freud, o inconsciente é o sentido do desejo ao mesmo tempo em que é uma representação na ordem Simbólica (SOLER, 2012). Assim, o que diz respeito à verdade do sujeito se manifestaria por algo incomensurável, que é da ordem do seu desejo.

Para Lacan (1968-1969), a verdade se refere ao próprio desejo de saber do sujeito, que ele enuncia pela fala.

O campo pulsional e o psiquismo, na figura primordial do inconsciente, estão imbricados. Pulsão e inconsciente são marcas da clivagem na subjetividade que fazem os sujeitos situarem-se tanto “em uma vida de cercamentos determinados (construções culturais, leis, formas sociais e condomínios) quanto na experiência do aberto indeterminado” (DUNKER, 2015, p. 136), condição que à sua época Freud nomeou de mal-estar. Pulsão e inconsciente são invenções fundamentais que instauram toda uma forma de pensar de Freud no campo de uma indeterminação fundamental quanto à consciência (BIRMAN, 2007; GARCIA-ROZA, 1986; 2009). A teoria de Freud constituída às voltas com a indeterminação resultante do conflito psíquico revela o problema da afirmação dos racionalistas de que “a verdade habita a consciência” (GARCIA-ROZA, 2009). No interior da linguagem, a psicanálise como saber ocupa um lugar próprio por ter uma gramática própria, que, entre outras coisas, pressupõe o sujeito como uma hipótese (DUNKER, 2015).

O diagnóstico da época que sustenta o arcabouço teórico sobre o qual Freud erige seu pensamento revela a modernidade como um período da razão com “tendência à generalização de situações de anomia e indeterminação em razão da consciência da impossibilidade de garantir a substancialidade de formas tradicionais de vida” (SAFATLE, 2008, p. 17), o que, de certa forma, reflete o esgotamento de padrões normativos. Segundo Safatle (2008, p. 114), uma leitura sociológica de Freud oferece uma “descrição da dinâmica conflitual dos processos de socialização do desejo no interior de esferas de interação, como a família, as instituições sociais, os aparatos midiáticos de massa e o Estado”. Ou seja, mesmo que aparente e discursivamente sustentada em campos de forças e relações de poder, a fundação de normas está relacionada diretamente a processos de socialização do desejo (SAFATLE, 2015).

A escolha por apontar para a importância da psicanálise em um debate sobre a razão e, conseqüentemente, sobre o sujeito, descrevendo a centralidade da pulsão e do inconsciente no pensamento freudiano, se dá exatamente para tentar demonstrar “como a racionalidade dos vínculos sociais em geral e dos papéis econômicos em particular depende fundamentalmente da disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de condutas” (SAFATLE, 2008, p. 114). Assim, o esgotamento das normas que sustentam as relações sociais pode ser entendido como a impossibilidade de tanto a dinâmica pulsional quanto o

desejo inconsciente reduzirem-se a uma lógica econômica de trocas em que realidade psíquica e realidade social possam se complementar como um todo com sentido unívoco. No entanto,

Não se trata nesses casos de incorrer em alguma espécie de déficit sociológico, mas insistir que nenhuma perspectiva sociológica pode abrir mão de compreender a maneira como os sujeitos investem libidinalmente em vínculos sociais, mobilizando com isso representações imaginárias e expectativas de satisfação que muitas vezes acabam por inverter o sentido de determinações normativas que visam racionalizar tais vínculos (SAFATLE, 2008, p. 114).

Podemos afirmar que a relação entre um sujeito natural para um sujeito cultural jamais pode ser descrita totalmente nos termos da linguagem. Dessa forma, uma episteme como a de Freud nos orienta a pensar resíduos, furos e efeitos nos regimes de identificação que resistem a uma lógica de assujeitamento reproduzida pela racionalidade, que com o neoliberalismo se quer total e precisa. Assim, a indeterminação do sujeito em Freud, demonstrada em vários momentos e conceitos de sua teoria, pode servir de contraponto para pensar os impasses de formalização e as experiências de indeterminação (DUNKER, 2015) em torno do sujeito, quando encarado como um dado positivo ou um ordenador autônomo das trocas econômicas que organizam as relações sociais, por meio de uma visão totalizante da subjetividade.

Esse contraponto entre a indeterminação e a subjetividade contribui com uma crítica à razão moderna quando pensamos o sujeito como um efeito de determinada economia – pulsional, libidinal, do gozo, etc. As reflexões em torno das noções de pulsão e inconsciente, por exemplo, demonstram como, para Freud, a cultura age sobre o organismo e o psiquismo, mas não contorna de maneira satisfatória a incapacidade de apreender em seus termos as exigências pulsionais e inconscientes que se dão na ordem de uma irredutibilidade do psiquismo e da pulsão à formalização do sujeito. Irredutibilidade comprovada quando analisamos a constituição do psiquismo sob o ponto de vista econômico das trocas simbólicas que constitui as relações, isto é, a partir dos efeitos que a fundação de regras e os discursos em torno da institucionalidade causam nos sujeitos. Para Freud (2011a, p. 42):

A evolução cultural nos surge como um processo peculiar que se desenrola na humanidade, no qual muita coisa quer nos parecer familiar. Podemos caracterizar estes processos pelas mudanças que ele efetua nas conhecidas disposições instintuais (pulsionais) humanas, cuja satisfação é, afinal, a tarefa econômica de nossa vida.

A evolução cultural não altera o que Freud (2011a, p. 20) constata: o fato de que, “como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida”. Programa e finalidade em que pulsão, inconsciente e desejo mantêm relação com o indizível, ao mesmo tempo em que podem ser relacionados com a verdade dos sujeitos. A partir de Freud, podemos afirmar que os processos de socialização estão relacionados a uma economia libidinal inerente aos corpos, que é assimilada pela sociedade de consumo por meio das trocas, que demandam uma falsa satisfação na forma da mercadoria (SAFATLE, 2015), como também revelam os efeitos da realidade sobre a economia psíquica que criam a fantasia que torna possível essa assimilação.

O problema apontado pela psicanálise com o advento do capitalismo é que este sistema avança na modernidade pressupondo poder integrar toda a economia libidinal dos sujeitos aos objetos de consumo, determinados como objetos de desejo. O capitalismo, para Safatle (2008, p. 142), “consistiria em ser uma economia libidinal que tende a aproximar-se do caráter polimórfico (ou melhor, amórfico) dos processos pulsionais primários descritos por Freud”. Essa forma do capitalismo se aprofunda com a racionalidade neoliberal, que determina uma integração dos sujeitos a seu funcionamento, na medida em que “essa aproximação com a dinâmica pulsional freudiana visava instaurar um horizonte de ‘reconciliação’ entre estrutura social e aspirações subjetivas patrocinado pelas promessas de gozo do último estágio do capitalismo avançado” (SAFATLE, 2008, p. 143).

Podemos adiantar que, de certa forma, o trabalho indissociável entre razão e ciência fez também com que capitalismo e psicanálise se tornassem elementos estranhos que se implicam. Esta é uma forma de dizer que Freud não esperava que o aspecto axiológico da ciência fosse envolvido pela lógica capitalista, e que isso se aprofundasse com o advento do neoliberalismo. O lugar que o saber da psicanálise ocupa atualmente diante do novo estágio da razão moderna – uma civilização profundamente enviesada pelas relações de mercado –, e como ele pode ser útil para compreender o sujeito e a racionalidade para além da constatação do mal-estar inerente às formas de vida em sociedade serão as questões das quais nos ocuparemos a partir de agora.

1.2 Por que a psicanálise? O mal-estar nos dias atuais

Desde Freud até hoje, a racionalidade que rege nossas vidas mudou. A razão neoliberal baseada no consumo e no mercado impõe-se na criação de normas e de formas de vida. Um dos maiores desafios da psicanálise atual, mais de cem anos depois de sua constituição, é rever preceitos angulares que a sustentam, já que “as sociedades democráticas do fim do século XX deixaram de privilegiar o conflito como núcleo normativo da formação subjetiva” (ROUDINESCO, 2000, p. 19), pressuposto chave para a fundamentação da teoria psicanalítica.

No entanto, o fato de o conflito aparentemente deixar de responder como núcleo normativo das subjetividades não quer dizer que o mesmo deixou de existir. A presunção mais elementar é que a organização estrutural do núcleo normativo que constitui o conflito tenha mudado a ponto de nos fazer intuir que o conflito não está mais ali, operando um ponto de clivagem na constituição psíquica dos sujeitos. As expressões do mal-estar e do sofrimento que perpassam as sociedades ao longo do tempo, por exemplo, seguem sendo a manifestação da validade dessa estrutura.

No que se refere a esse conflito, o que a psicanálise revela sobre os sujeitos de sua época é um antagonismo estrutural entre exigências pulsionais e processo civilizatório, que em um primeiro momento se revela na forma de resistência a costumes e principalmente a certa moral sexual burguesa, e que se traduz na constituição sintomática (Freud, 1908/2015). Nesse sentido, o interior da sociedade burguesa deve ser compreendido como um campo específico da representação dessas “formações que visavam construir compromissos a respeito de disposições afetivas contraditórias referentes à mesma representação mental” (SAFATLE, 2008, p. 21) que resultam no sintoma. A psicanálise não se refere em nenhum momento a problemas do social que requeiram uma resposta universalista que busque sanar o conflito. Para a psicanálise que se refere aos “índices de uma contradição interna na determinação do valor de uma representação” (SAFATLE, 2008, p. 21), expressos socialmente pelo mal-estar de uma época.

Por meio da experiência clínica, na época de Freud e ainda hoje, podemos identificar como se expressa essa relação do sujeito, este sujeito neurótico, com a realidade. Verificamos como a neurose consistiu em uma “resposta individual à crise ética da modernidade” (KEHL, 2002, p. 76), que se funda entre a queda dos “poderes e verdades patriarcais ilimitadas” (KEHL, 2002, p. 34) e a necessidade de, diante dessa queda, “fazer emergir as pequenas verdades singulares, recalcadas” (KEHL, 2002, p. 35). Ou seja, a

psicanálise surge para interrogar o sujeito contemporâneo no seu desenraizamento, em suas dimensões indissociáveis de liberdade e conflito.

A importância do que Kehl (2002) aponta está na maneira como o sujeito moderno, superado o momento de servidão involuntária a que já nos referimos na primeira parte desta pesquisa, teve de lidar com uma verdade sobre si, que se institui entre a queda da lei – na própria figura do Pai/do soberano – e a restauração dessa lei – na simbolização do Pai ou de algo que ocupe o seu lugar. Resumidamente, a importância da psicanálise é que ela supõe “uma instância interna de controle [...] responsável, a um só tempo, pelo desenvolvimento dos homens modernos como indivíduos diferenciados uns dos outros e pelo sofrimento que essa prática de auto-observação pode acarretar” (KEHL, 2002, p. 63-64). Assim, quando a modernidade “padece da falta de referentes estáveis para a linguagem” (KEHL, 2002, p. 67), ao sujeito neurótico é possibilitado construir um saber seu, sobre sua verdade, só que sustentado naquilo que ele não sabe, que é da ordem de seu caráter clivado (pulsão, inconsciente, desejo).

Dessa forma, o sujeito psicanalítico contemporâneo chega à clínica descrevendo novos conflitos e expressando novas aparências para sua neurose. O dilema atual da psicanálise é reconhecer o sujeito do inconsciente, da falta e do conflito, diante de uma contemporaneidade que busca cada vez mais defini-lo como sujeito pleno, “idêntico a si mesmo e reconhecido pelo meio a que pertence pelas manifestações soberanas de sua vontade” (KEHL, 2002, p. 78).

Uma experiência como a clínica nos mostra, entre outras coisas, que se, por um lado, insistimos no valor de verdade que carrega o mal-estar, isso não pode, por outro, deixar de considerar a mudança nos parâmetros do estatuto da razão ao longo do tempo. Principalmente aqueles em torno da distinção entre o normal e o patológico, na medida em que “uma época histórica pode ser descrita a partir das patologias que ela faz circular e das patologias que ela invalida” (SAFATLE, 2018, p. 10). A relação entre normalidade e patologia no neoliberalismo ganha novos contornos. Por isso, especialmente, insurgem, desde a sua fundação, as desconfianças sobre a importância teórica da psicanálise e sua efetividade como experiência clínica de cura, especialmente em “uma sociedade em que os homens concebem sua vida psíquica segundo o modelo do distúrbio e da cura neuroquímica” (KEHL, 2002, p. 79) e sua vida social em torno das relações de consumo (DUFOR, 2015).

O trabalho de Freud em torno das experiências indeterminadas às normas sociais integra uma fértil e criativa gramática diagnóstica representada principalmente pela neurose. Podemos dizer que essa gramática contribuiu para uma análise sociológica através da clínica (KEHL, 2002). Oferecer aos sujeitos uma gramática que torne possível nomear seu sofrimento é uma maneira de apostar em saídas singulares e transformadoras para o mal-estar.

Dessa forma, “o trabalho analítico consiste não em dissolver sintomas, mas em dissolver o vínculo do sujeito à identidade produzida pela doença, o que permite aos sintomas perderem certos efeitos, diminuir intensidades e se abrirem à possibilidade de produção de novos arranjos” (SAFATLE, 2015, p. 294). O trabalho clínico em torno das ditas patologias mentais não conforma apenas desvios do padrão normativo, mas “processos instauradores de individualidades” (SAFATLE, 2015), e, sendo formas de expressar os desvios da normatividade, esses processos instauram também modos de sociabilidade. Assim,

Socializamos sujeitos, entre outras coisas, ao fazer com que eles internalizem modos de inscrever seus sofrimentos, seus “desvios” e descontentamentos em quadros clínicos socialmente reconhecidos. Não se socializa apenas levando sujeitos a internalizarem disposições normativas positivas, mas principalmente a lhes oferecer uma *gramática social do sofrimento*, ou seja, quadros patológicos oferecidos pelo saber médico de uma época. Não se socializa apenas através da enunciação da regra, mas principalmente através da gestão das margens (SAFATLE, 2018, p. 9).

A importância da psicanálise nesse contexto está na possibilidade de uma “articulação entre clínica e crítica no interior da qual a crítica social aparece indissociável do diagnóstico” (SAFATLE, 2018, p. 11). Dessa forma, “*uma reflexão sobre as patologias enquanto categorias que descrevem modos de participação social, e não uma reflexão sobre a sociedade como organismo saudável ou doente*” (Safatle, 2018, p. 11, grifos do autor), é capaz de desconstruir a aparência naturalizada dos sintomas, apostando no sofrimento também como uma possibilidade de produzir singularidades.

Acontece que, nos dias de hoje, essas experiências indeterminadas são produzidas no interior de uma racionalidade que opera para eliminar a potência criativa do sofrimento indeterminado, desconsiderando, assim, a importância de um diagnóstico psicanalítico em torno principalmente das neuroses. A razão contemporânea, especialmente por meio da medicação, tende a unificar a história de vida dos sujeitos, seus sintomas e sua

personalidade (DUNKER, 2016). Essa razão esvazia a potência do sintoma. Segundo Dunker (2018, p. 322):

a gramática normativa e a uniformização dos sintomas a sua forma ocidental contemporânea são um processo ideológico relevante tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de um determinado estado social quanto pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir laços sociais específicos.

Esse esvaziamento do papel da neurose no interior de uma diagnóstica social também pode ser creditado à forma como o saber da neurociência tem cooptado o debate sobre as ditas patologias mentais. Atualmente, a narrativa do sujeito neurótico, suas metáforas e experiências de linguagem, é facilmente alinhada a um vocabulário da neurociência que explica as alterações e variações nas histórias dos sujeitos pela relação imediata que essas mudanças têm com a distribuição e recepção de neurotransmissores (DUNKER, 2016). As palavras singulares de cada sujeito são substituídas por termos como dopamina, serotonina e endorfina, exclusivos à explicação neurocientífica das modificações cerebrais. De certa forma, esse tipo de razão também reflete no efeito da experiência clínica sobre os sujeitos nos dias atuais. Especialmente no que diz respeito à clínica das neuroses. Para Dunker (2016, p. 122):

O real prejuízo que temos com o sequestro da noção de neurose, para o tratamento de nossos pacientes, não é que agora eles não querem mais saber da arqueologia infantil, nem das conexões sexuais e esquecidas na gênese histórica de seus sintomas, mas que eles se vejam sancionados, por um dispositivo diagnóstico com força de lei e poder disciplinar, na desconexão entre seus próprios sintomas [...] A neurose opera a desconexão entre contextos narrativos, como que a dizer que a vida sexual é uma coisa, a profissional é outra, a familiar uma terceira coisa, os cuidados com o corpo algo à parte, as fases da vida um problema isolado.

A neurose é importante justamente por causar uma desconexão entre as narrativas das nossas vidas perante “o mal-estar que preside as insuficiências das articulações entre sofrer e ter um sintoma” (DUNKER, 2016, p. 123). A resposta a essa desconexão e ao mal-estar vem com a elaboração de um vínculo das diversas narrativas sobre os sujeitos em uma nomeação singular de si mesmo (DUNKER, 2016). Mas, em tempos de DSM², isso

² Sigla para *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, traduzido como *Manual Estatístico e Diagnóstico de Transtornos Mentais*. “O DSM é a classificação construída para a era dos psicofármacos. Os diagnósticos são simplificados, e os sintomas, explicitados como alvos numa perspectiva sintonizada com as pesquisas e apropriada para o emprego clínico de tais medicamentos. A cada diagnóstico se busca fazer corresponder um tratamento específico: eis o princípio básico dos algoritmos terapêuticos. Passou a existir

deixa de acontecer. O neoliberalismo contabiliza e equaliza o sofrimento, redefinindo-o em formalizações reducionistas e enquadrando-o em manuais diagnósticos que o nomeiam com o intuito exclusivo de eliminá-lo através da supressão dos sintomas pela introdução dos psicofármacos, forma de tratamento reiterada principalmente pelo avanço das neurociências (BARRETO; IANNINI, 2018).

A mudança nos termos que sustentam a racionalidade atual, no que concerne ao sofrimento e ao mal-estar, fez autores como Dufour (2005, p. 20-21) afirmarem que o sujeito neurótico freudiano “com suas fixações compulsivas, e suas tendências à repetição, não oferece a melhor garantia da flexibilidade necessária às ‘conexões’ múltiplas no fluxo das mercadorias”; e que esse sujeito específico foi superado pela forma como o neoliberalismo dissolve o sujeito tradicional moderno em um sujeito esquizóide (aquele mesmo descrito por Deleuze³).

Para Dufour (2005), as trocas, desde as afetivas, são representadas pela circulação incessante das mercadorias, e esse modo de circulação faz com que a razão neoliberal consiga causar efeitos na estrutura psíquica do sujeito. O mal-estar que poderia ser gerado pela compulsividade à repetição, possível efeito do fluxo das mercadorias, por exemplo, na cultura do consumo, tenderia a ser barrado pela eficácia de o próprio modo de circulação incitar a “reconfiguração contínua e a construção performativa de identidades” (SAFATLE, 2015, p. 214).

Segundo Safatle (2015, p. 214), “o setor mais avançado da cultura do consumo [...] forneceria apenas a *forma vazia* da reconfiguração contínua de si que parece aceitar, dissolver e passar por todos os conteúdos”. Se na modernidade podíamos falar de uma forma de coerção que era ao mesmo tempo desejada e estruturante, e se podemos dizer que essa forma de coerção era responsável pela criação das neuroses, no neoliberalismo *basta* integrar a fantasia dos sujeitos ao próprio fluxo das relações mercantis como forma de resolver as queixas que as neuroses causam, como se houvesse agora uma *gestão* das neuroses. Dufour (2005) busca marcar o que delimita a continuação do sujeito pensado por Freud para a sua integração à circulação e ao fluxo contínuo. Segundo ele:

é preciso que os fluxos de mercadorias circulem e eles circulem ainda melhor porque o velho sujeito freudiano, com suas neuroses e suas falhas nas

hegemonia ampla do método estatístico, em função do qual os dados são tratados sob o manto da generalização.” (BARRETO; IANNINI, 2018, p. 45).

³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

identificações que não param de se cristalizar em formas rígidas antiprodutivas, será substituído por um ser aberto à todas as conexões (DUFOUR, 2005, p. 21).

Um ser aberto a todas as conexões. Assim se configura a nova estrutura constituinte do sujeito, que se identifica cada vez mais com as flutuações das identificações (SAFATLE, 2015). Se isso diz de uma franca mudança na forma como o discurso freudiano incide nas questões sobre o sujeito, efetivamente no tocante ao mal-estar e ao sofrimento, ao mesmo tempo percebemos que a mudança se dá principalmente na forma como uma determinada época interpreta os sujeitos.

Para Silva Jr. (2018, p. 39), no pós-guerra, “uma nova linguagem havia se apropriado da relação entre os sujeitos e o mundo, uma linguagem instrumental”, inaugurando uma nova era e uma nova gramática, sendo que “essa nova gramática de extração e acúmulo, gramática na qual a existência passa a ser dita, seria ‘técnica’” (SILVA JR., 2018, p. 39). É a partir desse argumento heideggeriano⁴ que Silva Jr. (2018, p. 35) defende que “o mal-estar na cultura atual é radicalmente diferente daquele diagnosticado por Freud”.

No entanto, o fato de esse sujeito continuar forçando a criação de meios para expressar o mal-estar renova os desafios para a psicanálise, especialmente no que diz respeito às surpresas que as novas manifestações do mal-estar causam nas teoria e práticas clínicas. Isso tudo só mostra como o mal-estar continua a oferecer uma potência disruptiva que permite compreender a insistência dos esforços civilizacionais, ao mesmo tempo em que expõe a violência oriunda desses esforços. Para Safatle (2018, p. 10):

Nossas sociedades realizaram o fim das neuroses, mesmo que isso não signifique uma liberação da vida de suas teias de culpabilidade, insatisfação e fixação temporal. Isso significou apenas a eliminação de certas formas de narrativa, de certas dinâmicas de sofrimento, de certos modos de sintoma, inibição e angústia em prol de outros.

De certa forma, a tarefa da psicanálise continua animada pelo caráter subversivo e contra-hegemônico do seu saber na investigação do inconsciente, no que concerne também numa teoria clínica que se desdobra em torno da verdade dos sujeitos e na maneira como compreendemos a instituição e a organização dos laços sociais para além dos discursos vigentes. À psicanálise interessa a vida pulsional, uma “vida que só poderia ser socializada por algo como sistemas de normas não funcionais, ou seja, que não visem determinar

⁴ Ver: HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica (M. A. Werle, Trad.). *Scientiae Studia*, 5(3), 375- 398. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11117/12885>>. Acesso em: 23 de jan. 2020.

modelos gerais e estáveis de individualidade” (SAFATLE, 2015, p. 319). O mal-estar nos dias atuais, nesse sentido, serve como

um conceito central por descrever a existência de um sofrimento social maior, relativo não a desregulação das normas sociais, mas à própria normatividade dos processos de individuação e de personalização, tais como desenvolvidos na dinâmica civilizatória ocidental moderna (SAFATLE, 2015, p. 318).

Isso quer dizer que o mal-estar não está intrinsecamente relacionado à saída pela neurose. O sujeito neurótico freudiano serviu principalmente para demonstrar como um sentimento de culpa foi constituinte do sujeito na modernidade (KEHL, 2002). Nesse sentido, a saída neurótica teria sido a interpretação mais adequada para Freud em sua época, e conforme mudaram as formas de repressão que causavam e ainda causam o conflito, o lugar da neurose no interior das relações sociais também foi modificado.

Já a noção freudiana de mal-estar continua sendo expressão do excesso de onde se extrai a própria força motriz que guia a civilização. Além da manifestação radical das incongruências dos valores que circulam em determinado tempo da história, o mal-estar é a própria forma daquilo que, anterior a uma gramática, demanda desmedida e imperiosamente alguma inscrição, alguma *forma de registro*. É a essa exigência que a psicanálise desde seu princípio busca dar algum retorno. Interessa à psicanálise como “a noção freudiana de mal-estar pode fornecer uma perspectiva de avaliação de patologias sociais distinta daquela baseada na hegemonia do diagnóstico de anomia” (SAFATLE, 2019, p. 319).

Mais do que compreender o conceito de mal-estar em psicanálise ontem e hoje, o que nos interessa é a forma como ela reconhece essa condição imanente na constituição do sujeito, que agora a razão contemporânea age para expropriar por meio de sua integração às normas sociais profundamente mercantis e consumistas.

A psicanálise segue como um “terreno em que se articulam as linhas de força que produzem o sujeito desgarrado das grandes formações sociais estáveis” (KEHL, 2002, p. 60). Dessa forma, ela compromete a efetividade dos discursos que mantêm e reproduzem as relações no interior da racionalidade neoliberal, em dois sentidos especialmente: primeiro, no que diz respeito à própria condição de sujeito, pois para a psicanálise este é sempre clivado e indeterminado, em detrimento da razão neoliberal que busca determiná-lo de forma muito precisa; e segundo, no que concerne às particularidades de sua relação com

a racionalidade, pela forma como ela mesma se constitui como saber que aponta para os impasses da razão em cada época.

Como vimos até agora, é possível resgatar com a psicanálise o reconhecimento de um sujeito que não se fecha em uma estrutura rígida ou que, diante da multiplicidade possível dos vínculos para as formações identitárias, não se submete pura e somente aos fluxos mercantis. Ao mesmo tempo, como já foi dito aqui, analisar esses resíduos identitários apenas através da modalidade das neuroses parece não ser mais suficiente para criar um campo de reconhecimento profícuo, como foi aquele do estudo das neuroses, imprescindível para entender as modalidades de sofrimento a partir do século XIX. De forma alguma isso quer dizer de uma impotência da psicanálise diante do impasse sobre as neuroses, mas, sim, a constatação de como a teoria psicanalítica avança como uma experiência clínica, com “a produção de um estilo, que responda à singularidade da relação do sujeito com o seu desejo [...] no lugar da compulsão do neurótico, de tudo conhecer/tudo explicar” (KEHL, 2002, p.73).

A psicanálise põe-se diante de uma racionalidade que visa contornar a indeterminação que está na fundação dos sujeitos com promessas de realização e de ganhos que a flexibilização das identidades e o “consentimento moral” (SAFATLE, 2015) a essa flexibilização podem oferecer.

Por isso, as noções de mal-estar e neurose, e as questões em que ambas se desdobram, continuam indispensáveis. A importância dessas noções podem ser ampliadas na medida em que dirigimos nosso olhar para “fora” da psicanálise e consideramos que as mudanças da racionalidade científica a partir do início do século XX fazem com que as reflexões psicanalíticas alarguem-se para além dos limites que a época de Freud estipulava. Esse olhar para fora se refere à necessidade de refletir, como faz Silva Jr. (2017; 2018), sobre a indissociabilidade entre a psicanálise e a visão de mundo científica.

É fundamental, nesse sentido, reconhecer como a “elevação” do discurso psiquiátrico “a uma lógica industrial, indissociável da manipulação dos consumidores pelo *marketing*” (SILVA JR., 2017, p. 173), produziu “efeitos sobre os modos de narração do sofrimento, como a rarefação da figura do destino nas narrativas autobiográficas do sujeito” (SILVA JR., 2017, p. 174), relevantes às formulações psicanalíticas. Essa “elevação” dos discursos psiquiátricos à lógica mercantil é indício da *mudança do lugar social da ciência*, refletida em diversos campos do saber, incluindo a psicanálise. Para Silva Jr. (2017; 2018), uma profunda reflexão sobre a *mudança do lugar social da ciência*

é imprescindível para uma revisão das formas de sofrimento psíquico que sirva novamente como uma potente gramática diagnóstica sobre o mal-estar nos dias de hoje.

Quando insiste na adoção de uma visão científica da época para sua epistemologia, Freud não toma a ciência como um saber totalizante. Não era esse o espírito científico da época. Pelo contrário, “trata-se de uma visão de ciência pautada pela busca paciente e fragmentária do saber” (SILVA JR., 2018, p. 35). A mudança do lugar social da ciência que ocorre no período pós-industrial, segundo Silva Jr. (2018, p. 186-187), é responsável pelo “ponto cego” da teoria freudiana na análise dos “fenômenos psíquicos e os sofrimentos sociais da era da *Instalação*”. Dessa forma,

a compreensão do atual funcionamento social da ciência é necessária para que se apreendam seus efeitos no sujeito enquanto novos *modos de subjetivação*, ou seja, de que modo o sujeito participa, ocupa seu lugar e resiste ao que lhe é oferecido como o “sentido do (seu) sofrimento” (SILVA JR., 2018, p. 36).

Se retomamos a maneira de pensar de Freud, vemos que até 1920 ele “assume que qualquer organização social requer uma renúncia à satisfação pulsional” (SILVA JR., 2018, p. 49), e “tal renúncia é compensada seja por expressões deformadas da satisfação, a saber, os sintomas neuróticos, seja pela sublimação, isto é, por expressões culturalmente aceitáveis de sexualidade” (SILVA JR., 2017, p. 175). Mas, a partir de 1920, a constatação de Freud, especialmente com a noção de pulsão de morte, é que “toda sublimação exigiria uma regressão libidinal preliminar ao seu posterior desvio para novos objetos socialmente valorizados” (SILVA JR., 2018, p. 49), isto é, um retorno ao narcisismo. Esse retorno ao narcisismo teria como efeito uma “deserotização importante da libido” (SILVA JR., 2018, p. 49), fazendo com que “o mal-estar na civilização adquira[sse] uma segunda faceta, ao lado daquela dos sintomas neuróticos, a saber, aquela da deserotização e da consequente liberação de forças pulsionais agressivas” (SILVA JR., 2017, p. 175).

Dessa forma, o mal-estar, além de produzir os sintomas neuróticos, teria relação com o conteúdo de verdade dos sujeitos que a agressividade pulsional preserva, mais precisamente com a “relação deficitária dos discursos com a verdade histórica dos sujeitos e de sua vida pulsional” (SILVA JR., 2017, p. 175), que é o que essa agressividade representa. A essa expressão do mal-estar é que se refere o “impasse entre pulsionalidade, cultura e patologia” (SILVA JR., 2017, p. 175) na teoria psicanalítica.

Diante do fato de que “as grandes narrativas de uma cultura, seus ideais, suas exigências morais, podem fazer adoecer na medida em que estabeleçam relações

deficitárias dos seus sujeitos com a verdade de sua história e de seus desejos” (SILVA JR., 2017, p. 175), para Freud, apenas a *Weltanschauung*, a visão de mundo científica, poderia servir como registro de reconhecimento do conteúdo de verdade dos sujeitos, pois “em vez da totalidade e da imediatez, a *Weltanschauung* científica seria definida pela fragmentariedade, pela incompletude e pelo adiamento de sua relação com a verdade” (SILVA JR., 2017, p. 177, grifo do autor). Nas palavras de Safatle (2015, p. 124):

O discurso científico em sua versão freudiana quebra a ilusão da providência por não assumir perspectivas teleológicas finalistas, produz o desamparo por não fornecer totalidades funcionais estáveis (como seria, ao menos segundo Freud, o objetivo do discurso filosófico) e nos colocar, diante da irredutibilidade do contingente.

Em psicanálise, o discurso científico funcionaria como um efeito do qual resulta um saber não necessariamente formalizado. Assim, se por um lado a ciência exige uma nomeação, por outro ela produziria desamparo a partir da condição do sujeito diante da irredutibilidade da vida. Podemos afirmar, a partir da psicanálise, que aquilo que se refere ao irredutível do sujeito expressa sua verdade. Dessa forma, se em Freud “o discurso científico deve ser considerado como aquele que não cede sobre a verdade, isto é, não se sujeita às ilusões confortáveis, como o faz o discurso religioso” (SILVA JR., 2018, p. 52), a ciência emergiria sempre como a possibilidade de criação de um novo saber – um saber verdadeiro – sobre os sujeitos. Para Silva Jr. (2017, p. 188, grifo do autor), “o que a *Weltanschauung* científica de Freud não chega assim a considerar é a possibilidade da própria racionalidade científica pudesse se transformar em discurso radicalmente operacional, e, contudo, simultaneamente moral”. O que de fato aconteceu e se radicalizou ao longo do tempo. Ainda conforme o autor:

Com efeito, esse inquietante funcionamento que o discurso científico assume na organização social não pode ser capturado pela crítica freudiana, apoiada em uma versão do discurso científico que estaria imune ao seu funcionamento no psiquismo na chave de depósito da totalidade da verdade. Tudo se passa como se a racionalização, figura tão familiar a Freud no âmbito da clínica psicanalítica, tivesse se transformado em uma nova moral cultural precisamente pelo seu caráter totalizante, isto é, na medida em que é tomada como a única forma de saber (SILVA JR., 2017, p. 189).

Um dos encaminhamentos dados por Lacan para o problema da relação entre psicanálise e ciência é compreender o próprio saber científico como causa do mal-estar. Ele faz isso na medida em que articula ciência e saber como dois campos totalmente

conciliáveis na modernidade (LACAN, 2008). Dado que direciona o debate sobre o estatuto científico da psicanálise justamente para a questão do sujeito do capitalismo.

Segundo Lacan (2008, p. 38), “a realidade capitalista não tem relações muito ruins com a ciência”, especialmente pela forma como o mal-estar que reafirma a verdade dos sujeitos, e que Lacan definiu *mais-de-gozar*, passou a ter reconhecimento por meio do discurso marxista, que aproxima esse *mais-de-gozar* da *mais-valia*, na medida em que esta se torna o limite de apreender o valor de verdade do sujeito a partir da leitura marxista da relação do sujeito com a forma-mercadoria, ou seja, no interior do discurso de uma economia política (ZIZEK, 1996). Acontece que, para Zizek (1996, p. 301), “a mercadoria permanece, para a economia política clássica, como uma coisa misteriosa e enigmática”, incapaz de produzir pela *mais-valia* alguma expressão de verdade que possa se referir ao *mais-de-gozar* lacaniano.

Por isso, para Lacan (2008, p. 3), aproximar o *mais-de-gozar* e a *mais-valia* marxista no interior da razão capitalista tem como resultado apenas um saber “fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista”, e não uma experiência de fragmentariedade, incompletude e adiamento da verdade, a que se referia em outros tempos o pensamento freudiano, quando se reportava à visão científica. Logo, a *mais-valia* é *somente* a “incidência científica em algo que é da ordem do sujeito” (LACAN, 2008, p. 38). Ainda de acordo com Lacan (2008), é sob discursos como esse que se funda o sujeito capitalista.

Para Lacan (2008), é como sendo um saber que a ciência conflui-se com uma racionalidade, na medida em que aquilo que é da ordem do gozo necessita inserir-se na linguagem, fazendo isso na forma de um saber científico que procura ser equivalente a uma verdade do sujeito. Assim, “o próprio processo pelo qual a ciência se unifica, no que ela extrai seu nó de um discurso consequente, reduz todos os saberes a um único mercado” (LACAN, 2008, p. 40).

No entanto, a psicanálise não procura uma localização coerente em relação ao saber científico de uma época. O próprio Lacan (2008, p. 19) aponta para isso, ao dizer que:

Se o mercado dos saberes, muito apropriadamente, está abalado pelo fato de a ciência lhe trazer essa unidade de valor que permite sondar o que acontece com sua troca, inclusive em suas funções mais radicais, certamente não é para que a psicanálise se faça presente por sua própria demissão, quando ela é perfeitamente capaz de articular algo a esse respeito. Todos os termos empregados a propósito disso, tais como “não conceituação”, toda a evocação de sabe-se lá que impossibilidade, designam apenas a incapacidade daqueles que os promovem.

Na medida em que esse mercado de saberes reconhece como mercadoria “um objeto qualquer do trabalho humano” (LACAN, 2008, p. 19), ele cria a mais-valia, enquanto à psicanálise é possível reconhecer o mais-de-gozar como “função da renúncia ao gozo sob efeito do discurso” (LACAN, 2008, p. 19), renúncia necessária em razão da própria limitação do discurso científico. A ciência não é capaz de ir além disso, não é capaz de ir além do discurso.

Segundo Iannini (2008, p. 197), “as críticas feitas pela psicanálise à ciência dizem respeito à exigência de um fundamento suficiente, ao ideal de completude, e igualmente, à ideia segundo a qual a ciência poderia se erigir como ‘tribunal do verdadeiro’”. A recuperação da temática do sujeito feita por Lacan

consiste em subverter a teoria moderna do sujeito, afirmando o sujeito não como fundamento do conhecimento e da vontade livre, mas como efeitos de determinações vindas das ordens imaginária, simbólica e real; o sujeito não será mais concebido como unidade e interioridade, mas marcado por uma divisão que lhe é essencial (a *Spaltung* freudiana) (IANNINI, 2008, p. 197, grifo do autor).

O trabalho indissociável entre ciência e razão reflete na psicanálise porque dele resulta o sujeito sobre o qual a psicanálise opera, reconhecendo, entre outras coisas, as expressões de sofrimento que esse trabalho produz. Para Iannini (2008, p. 198) “a psicanálise nasce no Universo já constituído pela ciência moderna e não sonha com algum idílico estado de coisas anterior ao corte que a matematização e a infinitização do universo impuseram”. A psicanálise não é produto do trabalho da ciência, ela “opera sobre o sujeito produzido nesse Universo da Ciência, sem, todavia, se submeter à concepção moderna que identifica razão e cientificidade” (IANNINI, 2008, p. 198).

Como diz Roudinesco (2000, p. 125), “se a psicanálise realmente se formou numa ruptura com os saberes oficiais, ela extraiu sua força não de uma revalorização dos saberes ocultos, mas do conhecimento racional de fenômenos outrora marginalizados”. Esse conhecimento marginalizado tem a ver com a irredutibilidade do contingente a que se refere Safatle (2015), pois a psicanálise abriu todo um campo de investigação que permanecerá aberto enquanto o inconsciente existir. Com o neoliberalismo, e a captura da ciência como equivalente aos discursos institucionais e institucionalizantes, a ideia de o inconsciente ser ele mesmo a representação do domínio do neoliberalismo sobre todos os aspectos da subjetividade humana é discutida (DARDOT; LAVAL, 2015), uma vez que ganha força uma racionalidade capaz de atender ao desejo mais legítimo do sujeito.

2. A RAZÃO NEOLIBERAL E O SEU SUJEITO

Uma ideia de sujeito torna-se necessária, entre outras coisas, para legitimar certas práticas e discursos que sustentam a racionalidade de uma época, sendo o sujeito ao mesmo tempo, compêndio dessa razão, como podemos ver na modernidade. Para Dufour (2005, p. 45), o início da era moderna remete ao “início da mundialização das trocas e do contrato, frequentemente violento, das diferentes populações do mundo”, a partir do século XV. A partir do século XVII, o discurso que resulta de certo alinhamento entre a ciência e o capitalismo, torna-se preponderante na constituição do saber sobre os sujeitos:

trata-se precisamente de um discurso científico que, a partir do século XVII, começa a enunciar o que o homem é e o que ele deve fazer; e é para fazer do homem esse animal produtivo e consumidor, esse ser de labor e necessidade que um novo discurso científico se propôs redefinir a medida humana (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 322).

O aperfeiçoamento do trabalho e das trocas mercantis cria então regimes normativos e políticos que constituem os sujeitos ocidentais no interior de três esferas: “serviços e crenças de uma sociedade ainda ruralizada e cristianizada; dos Estados-nações e da comunidade política; do mercado monetário do trabalho e da produção” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 322-323). No entanto, o regime de normas e as estratégias políticas não foram capazes de apreender “a transformação das práticas cotidianas induzidas pela nova economia, os efeitos subjetivos das novas relações sociais no espaço mercantil e das novas relações políticas no espaço da soberania” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 323), fatores decisivos para a mudança progressiva das relações sociais em detrimento de uma lógica de mercado.

Para a visão de mundo liberal que ganhava cada vez mais força na modernidade, “posto cada vez mais frequentemente em situação de mercado, o indivíduo pode aprender a conduzir-se racionalmente” (DARDOT; LAVAL, 2015, p.140). Assim, a ideia de um sujeito estaria intrinsecamente ligada às suas escolhas e liberdades individuais, na medida em que essas escolhas e liberdades estariam predeterminadas pelo próprio mercado, sendo este concebido portanto “como um processo de autoformação do sujeito econômico, um processo subjetivo autoeducador e autodisciplinar, pelo qual o indivíduo aprende a se conduzir” (DARDOT; LAVAL, 2015, p.140). Nesses termos, podemos concluir que o Mercado é o discurso privilegiado da razão que passa a conduzir as relações sociais entre os sujeitos a partir do avanço do capitalismo na modernidade.

Dufour (2005) compreende o Mercado, assim com M maiúsculo, como o ordenador das relações na racionalidade liberal e pós-liberal. Razão que organiza as trocas econômicas e simbólicas entre os sujeitos na forma de trocas sociais, através de técnicas e discursos que se articulam em torno de uma economia mercantil. Nada que Lacan (2008, p. 17-18) já não tenha antecipado, quando afirma que “no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas”. O Mercado, enquanto razão “atua no registro libidinal, na medida em que pretende sempre apresentar a todo sujeito um objeto industrializado suposto vir a satisfazer seu desejo.” (DUFOUR, 2005, p. 84).

Mas afirmar que essa racionalidade atua no registro libidinal não é o mesmo que dizer que os sujeitos se converteram espontaneamente às leis do mercado. A racionalidade neoliberal não se consolida porque possibilitou uma experiência existencial de libertação. Ela vende um projeto pronto de felicidade, e vai se consolidando como uma forma de “reorganizar completamente a sociedade, as empresas e as instituições pela multiplicação e pela intensificação dos mecanismos, das relações e dos comportamentos de mercado” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 322). Atuar no campo libidinal é uma forma de reconhecer a necessidade de flexibilidade dos impulsos e ideais humanas na busca por satisfação. Assim como são flexíveis as formas de consumir e vencer no mundo dos negócios. Dessa forma foram implementados “os tipos de educação da mente, de controle do corpo, de organização do trabalho, moradia, descanso e lazer, que seriam a forma institucional do novo ideal de homem, a um só tempo indivíduo calculador e trabalhador produtivo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 324). Modos de produzir desde subjetividades à materialidades, formas de desejar e trabalhar, que não se organizam pela coerção, nem pela forma automática como rememoramos as imagens clássicas das linhas de produção. Segundo Dufour (2005, p. 81):

Com o Mercado em sua forma atual, ampliada a todas atividades humanas, teríamos chegado ao apogeu de um processo já indicado por Adam Smith sob o nome de conotação religiosa de “mão invisível” (...) Em suma, bastará, para que tudo corra bem, que enfim se aceite submeter-se a essa força que, por ser incoercível, representa um grau superior de regulação, uma forma última e enfim *verdadeira* de racionalidade.

São vários os elementos que contribuíram para legitimar o Mercado como ordenador de nossas relações. Essa mudança se deu especialmente do ponto de vista político, ou melhor, no que diz respeito ao lugar que o tema da governabilidade passou a ocupar no contexto de mudanças do capitalismo (DARDOT; LAVAL, 2015). A forma

de governar os sujeitos deveria estar subordinada “a certo tipo de racionalidade política e social articulada à globalização e à financeirização do capitalismo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 190). Resumidamente, o mercado torna-se a referência de políticas econômicas tanto de governos de direita como de governos de esquerda. Esses governos passam a criar condições e situações de mercado e os sujeitos passam a corresponder a essa lógica (DARDOT; LAVAL, 2015). Segundo Dardot & Laval (2015, p. 192), “a virada começou por pressão de certas condições, sem que ninguém sonhasse ainda com um novo modo de regulação em escala mundial”. E prosseguem:

Nossa tese é que esse objetivo tenha se constituído ao longo do próprio confronto, se imposto a forças muito diferentes em razão da própria lógica do confronto e, a partir desse momento feito o papel de catalisador, oferecendo um ponto de encontro a forças até então relativamente dispersas (Dardot Laval, 2015, p.192).

Uma estratégia neoliberal passa a privilegiar o Mercado como o catalisador dessas forças dispersas. Essa estratégia consiste em um “conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder visando a instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a alteração das relações sociais de modo a impor esses objetivos” (DARDOT;LAVAL, 2015, p.191). Para Dardot & Laval (2015), foram certas práticas e técnicas, e as relações entre forças sociais e condições econômicas, que criaram um cenário de concorrência generalizada global que promove a ascensão do neoliberalismo:

o advento do capitalismo financeiro não nos fez passar para um capitalismo ‘desorganizado’. É mais adequado dizer que o capitalismo se reorganizou sobre novas bases, cuja mola é a instauração da concorrência generalizada, inclusive na esfera da subjetividade (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 201-202).

A consolidação da razão neoliberal não se deve apenas ao aprofundamento do capitalismo como modelo econômico e sua influência em nossas vidas. No entanto, de forma geral, “a difusão da norma neoliberal encontra um veículo privilegiado na liberalização financeira e na globalização da economia” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 199), e promove mudanças significativas nas relações sociais, aprofundando a lógica de mercado descrita por Dufour (2010), tornando-a essencial para a constituição de subjetividades determinadas pela concorrência e pela responsabilização dos sujeitos no âmbito das trocas simbólicas: trocas mercantis que devem ser bem sucedidas, trazer ganhos, representar acréscimos, e que não podem ser experimentadas como um prejuízo.

A racionalidade neoliberal, de certa forma, compreende as formas como compartilhamos nossos afetos, como esses afetos se expressam no campo simbólico e econômico no interior de uma *cultura*. Em certo sentido, essa racionalidade é a sucessão de uma cultura consolidada no que Illouz (2011, p. 8) denominou de *capitalismo afetivo*, “uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros [...], e no qual a vida afetiva - especialmente da classe média - segue a lógica das relações e das trocas”.

É possível afirmar que a ascensão dessa capitalismo afetivo em que os afetos ocuparam o “centro dos modelos de sociabilidade” (ILLOUSZ, 2011), é um forte indício da conformação do neoliberalismo como uma forma de vida, isto é, “um conjunto de sistemas de ordenamento e justificação de processos de interação social nas esferas do trabalho, do desejo e da linguagem” (SAFATLE, 2008, p. 201), na maneira como incide no mais íntimo do sujeito e nas suas relações com o outro, com os objetos de consumo e consigo mesmo, ou seja, com o seu desejo.

Como forma de vida, em que a lógica de concorrência e responsabilidade de si, comuns ao mercado capitalista, são mobilizadas para a produção de subjetividades na medida em que perpassam os campos do trabalho, do desejo e da linguagem, o neoliberalismo se constitui como um “novo sistema de disciplinas”, em que as disciplinas, aparentemente controversas para uma forma de governabilidade que visa “as ações de indivíduos supostamente livres em suas escolhas”, precisam ser redefinidas (DARDOT; LAVAL, 2015). No que diz respeito a uma visão foucaultiana da era das disciplinas, para os autores, “o poder não pode exercer-se por pura coerção sobre o corpo, ele deve acompanhar o desejo individual e orientá-lo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 216). Essa lógica em que nem sempre “distinguimos a dimensão normativa” e que “consiste em dirigir indiretamente a conduta é o horizonte das estratégias neoliberais de promoção da “liberdade de escolher”” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 216). Disso decorre que a razão neoliberal se propaga por meio de um pensamento amplamente difundido no campo liberal sobre a liberdade de escolha. Estrategicamente, o que essa racionalidade visa é

organizar por diversos meios (privatização, criação de concorrência dos serviços públicos, “mercadorização” de escola e hospital, solvência pela dívida privada) a “obrigação de escolher” para que os indivíduos aceitem a situação de mercado tal como lhes é imposta como “realidade”, isto é, como “única regra do jogo”, e assim incorporem a necessidade de realizar um cálculo de interesse individual se não quiserem perder “no jogo” e, mais ainda, se quiserem valorizar seu capital pessoal num universo em que a acumulação parece ser a lei geral da vida (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 217).

A [falsa] ideia de liberdade e mais ainda, de liberdade de escolha, que permeia o imaginário em que uma soberania muito bem definida já não existe, é excelente para o neoliberalismo. Segundo Safatle (2008), o alcance da liberdade passa a ser apresentado como uma possibilidade para os sujeitos contemporâneos, a partir da “mudança de paradigma da sociedade industrial da produção para a sociedade pós-industrial do consumo” (SAFATLE, 2008, p. 126). A sociedade do consumo, diferentemente da sociedade da produção, “pede, por sua vez, uma *ética do direito ao gozo*” (SAFATLE, 2008, p.126), gozo esse disponível através da plasticidade da forma-mercadoria. Dessa forma, a liberdade corresponderia a uma “liberação” propiciada por essa condição plástica da mercadoria (SAFATLE, 2008). Essa plasticidade acarretaria uma “liberação em relação às amarras de identidades fixas, já que a circulação no mundo do consumo absorve a desconstrução da noção de autenticidade pensada como autoidentidade e exigência de conformação a um ideal” (SAFATLE, 2008, p. 126). É o primeiro passo para a transformação do regime de identificação dos sujeitos, agora livres da exigência de uma identidade fixa, e que concorrem entre si, inclusive, para ser o que ou quem desejam ser.

Isso se manifesta claramente na análise de Ehrenberg (2010) sobre o tema da liberdade no neoliberalismo. O autor chama a atenção para a figura do herói, que sai do lugar de referência ficcional para se tornar uma identidade possível dos sujeitos. Segundo Ehrenberg, em seu livro *O culto a performance* (2010), não é preciso mais sonhar com o herói, basta buscar ser um. Ele demonstra como a cultura em torno do esporte-lazer cria esse tipo de identificação. A prática esportiva extrapola o campo da competição profissional, e se populariza como lazer, deslocando-se para as esferas das relações sociais mais amplas, e contemplando uma parcela significativa das massas que almejam a realização a partir dos riscos que assumem (EHRENBURG, 2010).

A prática esportiva como lazer aposta em um esforço, aposta em uma determinada tarefa que faz com que se assumam riscos, uma tarefa em que o sujeito procura agir sobre si mesmo, na busca por superar seus *próprios limites* (EHRENBURG, 2010). É assim que “o esporte é, de agora em diante, alguma coisa inerente ao desejo de ser sujeito por si mesmo e não objeto de qualquer coisa; é por isso que ele passa mais por um ideal de libertação do que por uma moral de assujeitamento ou de uma alienação” (EHRENBURG, 2010, p. 25). A busca por libertação é imaginada e experimentada como a busca por superar limites, imposta fantasiosamente pela relação inerente entre o sujeito e a lógica de desempenho indissociável da prática esportiva. Para Ehrenberg (2010) esse sujeito que

supera os próprios limites como se fosse um superatleta, representa a socialização da figura espetacular do herói:

As figuras espetaculares e as formas de espetáculo escapam, de agora em diante, a espacialização (o cinema, o esporte, etc.) para se tornarem um modo de ser da sociedade e um modelo de ser na sociedade. A empresa sai da empresa como o esporte saiu do esporte: a vida cotidiana e ordinária é, doravante, sua cena. Trata-se menos, nesse processo de uma extensão da cultura de massa a novas figuras do que uma *transformação de nossa imagem da ação, da qual elas fornecem o modelo e...o modo de emprego* [grifo nosso] (EHRENBERG, 2010, p.49).

É assim, gerando modelos e modos de emprego desses modelos que o neoliberalismo mantém a si mesmo como expressão máxima de liberdade. Esses modelos que se reproduzem na forma como “apreciamos hoje os lutadores, ganhadores, líderes - todas essas figuras conquistadoras, todos esses modelos de ação” (EHRENBERG, 2010, p. 49), que durante a modernidade constituíram narrativas do homem comum que tornavam possíveis o desprendimento (mesmo que imaginário) de seu destino, e a construção (mesmo que imaginária) de uma história *sua* (EHRENBERG, 2010), esses modelos agora se apresentam como uma forma de transformar a rotina cotidiana dos sujeitos em “aventura de si mesmo: é a possibilidade da conquista de sua própria individualidade que está em jogo nesse *show*” (EHRENBERG, 2010, p. 50).

Disso é possível refletir como os sujeitos acreditam ter a liberdade de tornarem-se únicos tendo como referência um modelo normativo que é si mesmo. Dessa forma, as narrativas que constroem essa unicidade, segundo Ehrenberg (2010), estão relacionadas a uma ideia de ser bem-sucedido, o que por sua vez se refere à própria figura do empreendedor. Para o autor, “ser bem sucedido hoje, é poder inventar seu próprio modelo, desenhar sua unicidade, ainda que idêntica à de todos os outros” (EHRENBERG, 2010, p. 50). No entanto, ao mesmo tempo que “ser bem-sucedido é tornar-se si mesmo, tornando-se alguém”, ser si mesmo e ser alguém são injunções que deveriam “situar-se em registros aparentemente separados, até opostos, da identidade pessoal e da visibilidade social” (EHRENBERG, 2010, p. 50), o que não é o caso. É o que acontece com a figura do herói, que se torna o modelo normativo de si mesmo (ser único), mas ao mesmo tempo uma possibilidade para qualquer um (idêntico aos outros). Na figura de um super-homem, o herói na verdade, revela-se uma referência no interior da lógica concorrencial de mercado instaurada na vida comum dos sujeitos e nas suas aspirações por liberdade, afirmando-se como uma identidade fundada no e pelo próprio sujeito.

Assim como acontece com o discurso da liberdade, as disciplinas neoliberais objetivam a transformação da economia psíquica, ou a renovação das formas de subjetividade, ou seja, esses regimes disciplinares e de controle estão relacionados com a “forma peculiar como identidades subjetivas são atualmente produzidas” (SAFATLE, 2015, p. 194-195). Eles visam a criação de sujeitos. Promovem modificações no corpo social ao mesmo tempo em que “produzem mutações na corporeidade dos sujeitos, como corpo social e corpo subjetivo” (SAFATLE, 2015, p. 194). Sucintamente, essas tecnologias criam e situam os sujeitos no interior de uma “anatomia política que faz com que não exista poder sem uma forma de regulação dos corpos e de seus regimes de desejo. Não há poder que não crie uma “vida psíquica” através das marcas que deixa nos corpos” (SAFATLE, 2015, p.194). Assim, para Safatle (2015), o neoliberalismo não é uma razão que atua apenas na regulação dos sistemas de trocas econômicas baseado na maximização da concorrência e do dito livre-comércio, “ele é um regime de gestão social e produção de formas de vida, que traz uma corporeidade específica” (SAFATLE, 2015, p. 195-196).

O problema das condutas disciplinares clássicas do capitalismo residia no fato de que as “subjetividades clivadas entre exigências de conformação social e uma “outra cena” na qual se alojava a potência reguladora do desejo” (SAFATLE, 2015, p.197), criavam um conflito entre as exigências do modelo disciplinar e as exigências do desejo. O modelo disciplinar forjava o sujeito industrial, proletário, enquanto as exigências do desejo produziam as identidades neuróticas, muitas vezes relacionadas a uma conduta moral do patológico compartilhada socialmente (SAFATLE, 2015). Já o neoliberalismo expropria “todas as motivações que poderiam fornecer espaços para experiências que não se deixam ler a partir da lógica em operação na esfera econômica, eliminando os afetos que essas experiências geram” (SAFATLE, 2015, p.197).

O poder disciplinar no capitalismo clássico criava um conflito entre o princípio de realidade e o desejo recalcado que resultava no modelo de sofrimento psíquico das neuroses descritas por Freud (SAFATLE, 2015). Já “a disciplina neoliberal não pode ser compreendida como simples conjunto de condições para a internalização de dinâmicas repressivas capazes de determinar sujeitos em individualidades rígidas e funcionalizadas” (SAFATLE, 2015, p. 197). No que consiste uma gestão eficaz do social, a racionalidade neoliberal visa eliminar a clivagem entre realidade social e desejo no interior da linguagem político-econômica que orienta e organiza nossas relações ao admitir no interior de seu regime de reconhecimento, uma forma para o excesso ou a própria exceção às normas

(SAFATLE, 2015). Mas faz isso ao deixar de reconhecer “atividades normalmente dissociadas do universo compulsivo do trabalho alienado, atividades nele vistas como improdutivas” (SAFATLE, 2015, p.197), e com isso, articula (ou rearticula) o valor afetivo dessas experiências na reprodução de uma cultura neoliberal.

Para Safatle (2015, p. 197) a disciplina neoliberal aprofunda a dinâmica de controle dos sujeitos através de certa “expropriação direta da economia libidinal do sujeito”, em prol de uma sociedade em que as relações de consumo e a mobilização do desejo por meio da multiplicação das relações mercantis são estrategicamente incentivadas (SAFATLE, 2015). Essa expropriação se dá “através da absorção da própria dinâmica pulsional pela lógica econômica, ou seja, através de uma socialização das pulsões que não passe mais, de forma hegemônica, pelas clivagens organizadas sob a forma do recalque” (SAFATLE, 2015, p.198). Essa dinâmica de socialização não busca a “integração das demandas particulares de satisfação” na conformação da sociedade que conhecemos no capitalismo clássico (SAFATLE, 2015). Nas palavras de Safatle (2015, p. 198), é a própria “estrutura polimórfica e disruptiva da ordem das pulsões, sua potência de indeterminação [que] é traduzida em um novo papel socioeconômico através de uma forma renovada de gerir conflitos psíquicos”, qual seja a forma empresarial de si.

Como dispositivo disciplinar, o ideal empresarial de si “administra” os processos de socialização em todas as esferas sociais, gerenciando desde os conflitos subjetivos às relações entre sujeitos a partir da “ ‘humanização’ da empresa capitalista, responsável pela criação de uma zona intermediária entre técnicas de gestão e regimes de intervenção terapêutica, com um vocabulário entre a administração e a psicologia” (SAFATLE, 2015, p. 200-201). Uma verdadeira cultura dos afetos (ILLOUSZ, 2011), a serviço da lógica empresarial. Uma transformação nas relações empresariais *versus* relações sociais que pôde ser verificada e sentida a partir do momento em que

As relações de trabalho foram “psicologizadas” para serem mais bem geridas, até chegar ao ponto em que as próprias técnicas clínicas de intervenção terapêutica começaram por obedecer, de forma cada vez mais evidente, a padrões de avaliação e de gerenciamento de conflitos vindo do universo da administração das empresas (SAFATLE, 2015, p. 201).

A psicologização das relações de trabalho pela disciplina neoliberal consiste, de maneira geral, na expropriação do psiquismo em prol da generalização da forma-empresa no interior do corpo social. O *ideal empresarial de si* (SAFATLE, 2015) como dispositivo disciplinar opera como uma tecnologia do eu, ou seja, uma tecnologia da identificação que conduz o sujeito a explorar a si mesmo apaixonadamente, como se a aspiração à

“realização pessoal” pudesse ser incorporada nos mesmos termos da realização da empresa, transferindo para os sujeitos a responsabilidade e o dever de estabelecer metas, cumprir objetivos e fazer escolhas como se fossem sujeitos de negócios.

Com a ética da empresa “a dimensão subjetiva tornou-se tanto uma realidade em si, como um instrumento objetivo de sucesso da empresa” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 35), criando dessa forma o sujeito “competente e competitivo, que procura maximizar seu capital humano em todos os campos [...], mas que procura sobretudo *trabalhar a si mesmo* com o intuito de transformar-se continuamente, apropriar-se, tornar-se sempre mais eficaz” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 333). A forma empresa se torna uma identificação segura e promissora, capaz de evitar o desamparo que a falta de identificação causa nos sujeitos. Assim, “o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 327). A razão neoliberal, dessa forma, produz o sujeito de que necessita, “ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 328). Nas palavras de Safatle (2015, p. 199):

Graças a internalização desse ideal, o risco de insegurança social produzido pela desregulamentação do trabalho foi suplantado pela promessa de plasticidade absoluta das formas de vida, ou seja, tal desregulamentação se traduziu em liberação da potencialidade de construir projetos conscientes de formas de vida, da mesma maneira que a intensificação do desempenho e das performances exigida pelo ritmo econômico neoliberal se transformou em um peculiar modo subjetivo de gozo.

Para Safatle, há uma dimensão antropológica no estatuto de sujeito empresarial constituído na modernidade (SAFATLE, 2015), mais precisamente na fase do capitalismo de bem-estar social, quando guiado pelo espírito empresarial da época, o sujeito era impelido ao cumprimento de metas e objetivos da empresa como sinônimo de realização. Mas na forma de um governo empresarial, existiam técnicas de gerenciamento que atuavam no comportamento do sujeito, técnicas externas que serviam como uma espécie de manual normativo eficiente, embasadas por saberes e métodos científicos, como é o caso da própria psicologia organizacional. A “psicologização” das relações de trabalho permitiu “reconstruir processos de socialização, em todas as esferas sociais de valores, através da internalização de um ideal empresarial de si” (SAFATLE, 2015, p. 201), ou dizendo de

outra maneira, transferiu o modo de ser empresarial para outros campos da vida em sociedade, inclusive para aqueles em que se constituem uma ideia de eu.

A partir da premissa neoliberal de psicologização das relações de trabalho, “as novas técnicas de “empresa pessoal” chegam ao cúmulo da alienação ao pretender suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer o próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 327). Um intenso processo de expropriação das subjetividades através de “modos de governabilidade muito mais enraizados psiquicamente” (SAFATLE, 2015, p. 200) passam a orientar as escolhas em todas as esferas da vida como se essas escolhas se dessem em consequência da mais legítima relação entre o sujeito e o seu desejo. Dessa forma vai se efetivando uma substituição do governo empresarial para o sujeito empresarial. Para Dardot e Laval (2015, p. 344-345):

essas técnicas de gestão de si visam uma “transformação” de toda a pessoa, em todos os domínios de sua vida. E isso pelo menos por duas razões complementares. Todos os domínios da vida individual tornam-se potencialmente “recursos” indiretos para a empresa, já que são uma oportunidade para o indivíduo melhorar seu desempenho pessoal; todos os domínios da existência são de competência da gestão de si. Portanto, *toda subjetividade*, e não apenas o “homem do trabalho”, é convocada para esse modo de gestão, mais ainda na medida em que a empresa seleciona e avalia de acordo com critérios cada vez mais “pessoais”, físicos, estéticos, relacionais e comportamentais.

Como já foi dito, diversas técnicas de gestão entram em ação para a “fabricação de um novo sujeito” (DARDOT; LAVAL, 2015). Não se trata mais das antigas disciplinas que coercitivamente adestravam os corpos e dobravam as subjetividades para torná-las mais dóceis (DARDOT; LAVAL, 2015). Essas técnicas agora compõem um *ethos* empresarial que determina o sujeito a pensar a si mesmo através do gerenciamento e responsabilização totais em todas as esferas das relações. Nas palavras de Ehrenberg (2010, p. 167), trata-se de uma “empresarização da vida, postura que define um tipo de ator inteiramente individualizado que deve encontrar em si mesmo as próprias referências, sendo, ao mesmo tempo, a questão e a resposta, puro indivíduo”, em que o outro é reduzido a apenas mais um entre tantos elementos em situações de concorrência.

Na forma-empresa e no ideal empresarial de si estão a expressão mais bem acabada do regime de identificação que perpassa o *sujeito neoliberal* apresentado por Dardot & Laval (2015). É possível localizar o sujeito a partir da maneira como normas contábeis constituem uma forma específica de racionalidade, mais até que uma ideologia propriamente, na medida em que cria-se uma verdadeira “cultura do resultado” nas mais

distintas áreas do saber (DARDOT; LAVAL, 2015). Uma cultura da gestão das subjetividades calculadas a partir de exercícios disciplinares sobre o corpo, como também pela racionalização do desejo de cada um (DARDOT; LAVAL, 2015). Para os autores, o sujeito deve ser compreendido como correlato de um dispositivo de desempenho e gozo associado à racionalização do desejo que cria uma condição nova de homem, uma nova economia psíquica condensada na figura do empresário de si (DARDOT; LAVAL, 2015).

O sujeito neoliberal está diante da flexibilização da norma, e o modelo empresa aparentemente apresenta um sem número de possibilidades para as quais é possível convergir as identificações. Diante de “um ideal empresarial de si baseado na dinâmica da maximização de performances [que] exige a flexibilização contínua de normas tendo em vista o crescimento de quem vence relações de concorrência” (SAFATLE, 2015, p. 206), as possibilidades de identificações se tornam intermináveis e intercambiáveis, e funcionando assim, esse ideal cria e mantém o regime de flexibilização que corresponde ele mesmo à uma dinâmica que se fecha em torno da figura do sujeito empresarial.

Para Safatle (2015), a flexibilização das normas cria, ao mesmo tempo, certa aversão à fixidez das identidades sociais, sob a fantasia de que se pode ser o que quiser, quando se visa a satisfação e a realização. Dessa forma, para o autor,

O sujeito neoliberal é muito mais um agente calculador de custos e benefícios do que um sujeito de quem se espera a conformação às normas sociais. Ele não segue normas positivas, mas calcula resultados e, por isso, flexibiliza normas continuamente (SAFATLE, 2015, p. 206).

A racionalidade neoliberal, segundo Safatle (2015), é capaz de gerar um desejo pela flexibilização, não apenas no sentido de uma experiência de ganho nas relações no interior de uma lógica capitalista, mas como se fosse possível para “a dinâmica pulsional dos sujeitos” conformar-se “à variabilidade estrutural de seus objetos” (SAFATLE, 2015). Na construção dessa relação, o ideal empresarial de si serve como um modelo, um conjunto de ideias e comportamentos legitimados através de regras de condutas, manuais de nomeação e controle, alinhados à um ideal de realização dos sujeitos - de seus corpos e seus desejos. Um modelo ideal para conduzir a flexibilização das normas como meio de controle e governo dos sujeitos. Controlar e governar por meio daquilo que os sujeitos acreditam ser suas liberdades de escolha.

Tudo acontece como se as liberdades e as escolhas dos sujeitos girassem em torno do próprio desejo. Para Dardot & Laval (2015, p. 333), esse regime que visa que os sujeitos governem a si próprios “pressupõe todo um trabalho de racionalização até o mais

íntimo do sujeito: uma *racionalização do desejo*". Segundo os autores, "trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui" (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 327). Essa pode ser uma forma de dizer que os indivíduos se sujeitam à *ethos* empresarial, como se essa *ethos* possibilitasse a experiência de um desejo legítimo.

A eficácia desse processo está em que "o ser desejante não é apenas o ponto de aplicação desse poder; ele é o substituto dos dispositivos de direção das condutas" (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 327). Por isso nessa ética combinam tão bem o trabalho sobre a racionalização do desejo e as condutas do sujeito, isto é, seu desempenho e sua performance, como se a experiência de um desejo legítimo pudesse ser alcançada através de um esforço, uma tentativa de superação, uma ação de risco que conduziria os sujeitos ao máximo desempenho e a mais alta performance como meios para alcançar o que eles desejam.

O sujeito neoliberal trabalha exaustivamente sobre si mesmo. Segundo Dardot & Laval (2015, p. 326), ele é "o homem do cálculo, que exerce sobre si mesmo o esforço de maximização dos prazeres e das dores requeridas pela existência de relação de interesses entre os indivíduos". Nesse cálculo, a realização do desejo e a busca pelo melhor desempenho tornam-se recíprocos. A forma empresa e o ideal empresarial de si visam fazer confluir racionalização do desejo e desempenho máximo dos corpos como exigências que se complementam, como se uma fosse meio da realização da outra, num processo que resulta no que podemos chamar de uma autofundação do sujeito (SAFATLE, 2015).

Mas há um sério problema quando se fala em racionalização do desejo, quando pensamos o desejo como um conceito psicanalítico. A *Interpretação dos sonhos* de Freud é também uma gramática própria de interpretação do desejo, na medida em que sonhar é o meio excelente do inconsciente revelar o conteúdo recalcado que corresponderia justamente ao desejo do sujeito. Para Kehl (2002, p. 116), "o desejo é o impulso psíquico originado pela intervenção da linguagem nas primeiras satisfações parciais da pulsão", isto é, o desejo corresponde a uma condição anterior aos discursos da racionalidade. Ambas assertivas indicam que o desejo é impossível de ser racionalizado. A psicanálise de Freud seria uma gramática do reconhecimento que se propõe a interpretar o desejo, ou aquilo que é da ordem do desejo.

Logo, a racionalização do desejo a que se referem Dardot & Laval (2015) corresponde tão somente a uma narrativa utilitarista que já pode ser verificada no capitalismo clássico, quando “o próprio princípio de utilidade repousava na ideia de que tudo que dizia respeito à força corporal e, portanto, psíquica deveria servir ao máximo, sem nenhum resto” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 357). O utilitarismo que passou a organizar as subjetividades no capitalismo e no neoliberalismo fez com que as ideias em torno de uma economia psíquica, uma energia pulsional, fossem, por vezes deliberadamente, aproximadas a uma ideologia, um discurso econômico hegemônico propagado pelo lugar que ciência e política ocupam no interior da razão (DARDOT; LAVAL, 2015). Foi assim que “a economia política teve como fiadora uma economia científica que descrevia uma economia psíquica homogênea a ela” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 325). Como vimos no primeiro capítulo, essa mudança causa um impacto sobre a vida, alterando os protocolos que organizam nossa relação com o desejo e as formas como expressamos o excedente da economia psíquica irredutível às outras economias.

Por meio da descrição do processo de psicologização do trabalho e empenhização da vida, a conjunção entre enunciados econômicos e os enunciados “psi” “deu origem a essas técnicas de si que visam o desempenho individual por meio de uma racionalização gerencial do desejo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 360). Assim, a razão neoliberal desenvolve um dispositivo de desempenho/gozo que não se interessa pela forma como sujeito e empresa, cada qual com exigências próprias, podem adaptar-se um ao outro. Importa, na verdade, como o sujeito do psiquismo passa a identificar-se como o sujeito da produção na forma de uma única identificação, como sujeito neoliberal. Escrevem Dardot e Laval (2015, p. 360):

Para falar em termos freudianos, a questão não é mais fazer com que os indivíduos passem do princípio de prazer ao princípio de realidade - objetivo terapêutico dos partidários de uma psicanálise “adaptativa”, que promete um acréscimo de “felicidade” para os mais adaptados; a questão agora é fazer os indivíduos passarem do princípio de prazer ao *além* do princípio de prazer. A identificação entre os dois sujeitos distancia-se do horizonte homeostático do equilíbrio para operar na lógica da intensificação e da ilimitação.

É certo que fazer com que os sujeitos encontrem em si mesmos as próprias referências para constituir o que são, não é sinônimo de uma liberdade ou uma liberdade de escolha, mas principalmente um meio de maximizar o poder visando produzir um sujeito que se acomode à promessa de “maior felicidade” (DARDOT; LAVAL, 2015). Segundo Dardot & Laval (2015, p. 331), “a racionalidade empresarial apresenta a vantagem

incomparável de unir todas as relações de poder na trama de um mesmo discurso [e] [...] permite articular os objetivos da política adotada a todos os componentes da vida social e individual”, logrando assim, um campo de reconhecimento de uma economia que toma a forma de uma “‘lei natural’ implacável”, onde as subjetividades não são mais produzidas no interior do “complexo econômico-jurídico” que amparava a racionalidade capitalista (DARDOT; LAVAL, 2015).

Uma razão que pressupõe a autofundação do sujeito, o constituindo como algo que “transcende” para si mesmo enquanto “meio de sua própria singularização” (EHRENBERG, 2010, p. 172), pode nos remeter a um vazio ontológico quanto ao que *é* o sujeito propriamente no interior da racionalidade moderna. Invariavelmente, isso tem a ver mais com uma investigação sobre os processos que levam os sujeitos a se reconhecerem enquanto tais, do que com a necessidade de resgatar alguma noção substancial (filosófica, antropológica, social, etc.) de sujeito. Viemos demonstrando, desde a questão do mal-estar em psicanálise, como tanto os processos externos quanto aqueles internos à racionalidade neoliberal, fazem circular formas de conflitos gerados pelo poder que os discursos exercem sobre o corpo e o desejo na constituição de nossa subjetividade de maneira geral.

É mais que apropriada a afirmação lacaniana “do próprio sujeito como sendo efeito” (LACAN, 2008). Efeito do significante, do discurso, do saber... Não podemos desvincular a relação de reciprocidade entre o psiquismo e a razão que o constitui. O quanto uma racionalidade *é* eficiente pode ser demonstrado justamente pela relação de reciprocidade que ela consegue produzir entre os sujeitos e as premissas dessa racionalidade. Reciprocidade que quer dizer que nós participamos com o nosso desejo dos processos que constituem as normas. Essa assertiva, quando consideramos que “a grande inovação da tecnologia neoliberal *é* vincular diretamente a maneira como um homem *é* “governado” à maneira como ele próprio ‘se governa’” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 332-333), implica em um questionamento que se mostra profícuo para entender o psiquismo, que *é* porque, de certa forma, nós desejamos a norma. Ou porque como sujeitos, nos sujeitamos à ela.

No que diz respeito à razão vigente, embora ela aparentemente seja ilimitada e desmedida, consideramos que há limites. O problema *é* que o que podemos entender como o limite de sua eficiência parece atuar também para a sustentação e continuação da própria lógica que estrutura e reproduz os discursos e regimes de identificação dessa racionalidade.

Não devemos esquecer que as ideias em torno da especificidade do neoliberalismo em maximizar as normas têm como referencial, nos termos de uma economia política, o modo de apropriação da mais-valia pelo trabalho (SAFATLE, 2015). A maximização da norma na forma da mais-valia equivale a um “puro *quantum* de trabalho” (SAFATLE, 2015, p.203). Sendo assim, essa racionalidade que organiza a sociedade “a partir da circulação do que não tem outra função a não ser se autovalorizar, que determina as ações dos sujeitos a partir da produção do valor, precisa socializar o desejo levando a ser causado pela *pura medida de intensificação*” (SAFATLE, 2015, p. 204). A maximização das normas se refere à certa performance da forma trabalho, a certo incentivo à ação pelo que de vazio determinado ato pode ter contido nele mesmo (SAFATLE, 2015).

A argúcia da razão neoliberal está na eficácia de suas técnicas e formas de gestão da vida, como já detalhamos aqui. Seu regime de reconhecimento consegue flexibilizar-se na forma como apreende parcela do excesso. O neoliberalismo “determina as ações dos sujeitos a partir da produção do valor” e socializa o desejo levando-o a ser causado pela “*pura medida da intensificação*” (SAFATLE, 2015), e no interior da racionalidade neoliberal, “todo excesso é financeiramente codificável, é confirmação do código previamente definido” (SAFATLE, 2015, p. 205).

No entanto, é claro que há algo do excesso que permanece como quantitativo, ou ainda, há um excesso quantitativo “que não se transforma em modificação qualitativa” (SAFATLE, 2015, p. 205). De acordo com Safatle (2015), isso que é da ordem de um excesso - a *pura medida de intensidade*, o *para além* - exige uma flexibilização normativa. Por isso não é mais possível uma regulação através de identidades determinadas institucionalmente. Ao invés da identificação, os sujeitos internalizam o “modo empresarial da experiência, com seu regime de intensificação, flexibilidade e concorrência” (SAFATLE, 2015, p. 207). Ao criar, dessa forma, um modo de regulação que passa “do conteúdo semântico dos modelos enunciados pela norma ao campo de produção plástica dos fluxos que se conformam ao modo empresarial de experiência” (SAFATLE, 2015, p. 207), o modelo disciplinar neoliberal contorna a incidência do excesso quantitativo produzindo espaços de “anomia administrada” (SAFATLE, 2015). Dessa forma, as experiências que não se adequam às conformações normativas são administradas por uma forma de biopolítica “vinculada à conformação do sujeito a certa forma de indeterminação” (SAFATLE, 2015, p. 207), através de uma peculiar gestão da anomia (SAFATLE, 2015).

Quando pensamos essas duas questões, a autofundação do sujeito e a racionalidade que se mantém pela forma específica como administra o excesso, a partir da ideia de uma economia psíquica que trabalha para a autofundação, no que se refere à primeira questão, e a particularidade do neoliberalismo na forma como administra e gere a anomia, no que se refere à segunda, o que percebemos é que a experiência subjetiva de ser governado, que implica numa relação de poder entre dois agentes, um externo e outro interno, reformula-se em seus termos. Na passagem daquilo que é do âmbito privado para o público - a identificação do sujeito com o modelo empresarial, e o inverso - a lógica empresarial passando a reger as subjetividades -, o que está em jogo é uma nova estruturação em torno das técnicas e formas de controle que regulam uma nova configuração de sujeito. E, se o debate em torno das formas de controle que se faz necessário, gira em torno de uma economia psíquica, o que se revela claramente é uma ideia de mercado capaz de apreender a economia do psiquismo em seus próprios termos: o neoliberalismo “está recuperando velhas questões privadas, até agora deixadas à maneira de cada um (subjetivação, personação, sexuação...) para fazê-las entrar na órbita da mercadoria” (DUFOUR, 2005, p. 208).

Dessa forma, essa racionalidade reduz as ideias de corpo e desejo, qualificando-as no interior de uma economia que não é, respectivamente, a pulsional e a psíquica. É mais próximo a um cognitivismo (SAFATLE, 2015). No entanto, na medida em que o “mercado não é uma economia simbólica, é uma “economia econômica”” (DUFOUR, 2005, p. 84), é inevitável que decorra disso uma forte inconformação dos sujeitos à sua condição de objeto de trocas econômicas. O mal-estar mostra como a questão passa pela dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de os sujeitos se haverem com essa desagradável experiência de não pertencimento à razão vigente.

Nesse sentido, a problemática em torno de uma razão como determinante para o reconhecimento do sujeito na contemporaneidade mostra-se ainda mais preocupante com o neoliberalismo. Se antes, as formas de controle fartamente discutidas por pensadores como Foucault (1988), se realizavam pela coerção através da regulação das relações mercadológicas de consumo (trocas), atualmente uma ideia de liberdade de escolha permeia as relações entre os sujeitos e seus objetos de desejo (concorrência e desempenho). Esses objetos existem na proporção do desejo dos sujeitos. Pelo menos é o que a fantasia do neoliberalismo faz pensar.

Ainda, se a psicanálise foi revolucionária ao inventar uma clínica que pudesse operar com o sofrimento dos sujeitos incapazes de corresponder a uma lógica de troca consumista, a racionalidade dos dias atuais, que cria esses objetos infinitamente (com a falsa ideia de que os sujeitos podem alcançar a satisfação), visa criar meios de permanente satisfação para o sujeito diante da sua incapacidade de participar das dinâmicas de troca e consumo, evitando ao máximo expressões para o mal-estar que não tenham a aparência de uma culpabilização diante do que esse sujeito acredita ser uma própria incapacidade de não fracassar. A concorrência, a gestão, o empresariamento de si e tudo aquilo que ampara o mercado como uma razão, tornam-se marcadores legítimos do modelo ideal de sujeito. Referenciais que o orientam para que ele aja em busca da satisfação e realização do desejo através de uma lógica de desempenho ao máximo. É apropriado, por fim, retornarmos com a indagação: por que nos sujeitamos à isso?

3. PARA ALÉM DA RACIONALIDADE TOTALIZANTE

3.1 Por que nos sujeitamos?

O sujeito é costumeiramente interpretado como algo intercambiável a uma pessoa, indivíduo ou ser. Uma das formas de interrogar essa intercambialidade é através do próprio sentido etimológico da palavra, que nos remete àquilo que está submetido, subordinado. No entanto, é ainda mais apropriada uma reflexão em torno de uma genealogia do sujeito ao invés do simples reconhecimento de uma visão substancialista, filosófica ou etimológica. Ou ainda, como podemos pensar essa questão do ponto de vista psíquico, como viemos fazendo até aqui.

Mesmo do ponto de vista do psiquismo, vimos que ser sujeito é estar sujeito a algo. Esta constatação fica demonstrada na análise da gênese do sujeito racional e do sujeito neoliberal. Nesse sentido, uma das “formas familiares” de ser sujeito é “sermos dominados por um poder externo a nós”, a um só tempo em que esse poder é condição e abrigo para nossa existência, o que nos leva a admitir que “o poder não é apenas aquilo a que nos opomos” (BUTLER, 2017a).

Tornamo-nos sujeitos através de um processo de sujeição que se configura como uma forma paradoxal de poder (BUTLER, 2017a), que “significa tanto um processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 10), uma dupla valência que faz com que uma submissão primária ao poder seja a condição em que o sujeito é iniciado (BUTLER, 2017a). Podemos referir-nos ainda à dupla valência do poder de sujeição na forma como ele “afigura-se em duas modalidades temporais incomensuráveis: primeiro, como algo que é sempre anterior ao sujeito, fora dele mesmo e operante desde o início; segundo, como o efeito desejado do sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 23).

Como uma forma de poder, a sujeição que Butler (2017a) descreve é uma “modalidade específica do psiquismo”, é uma sujeição psíquica. A leitura de Butler sobre o sujeito é uma leitura nada substancialista, na medida em que é possível dizer que o sujeito, para ela, é o que resulta de um processo de sujeição em que o poder exerce papel central e exprime formas de poder distintas ora como condição ora como ação do sujeito (BUTLER, 2017a). O sujeito é o lugar onde essa ambivalência do poder se reitera, um lugar em que o sujeito surge “tanto como *efeito* de um poder anterior quanto como

condição de possibilidade de uma forma de ação radicalmente condicionada” (BUTLER, 2017a, p. 23). O poder não pode ser pensado simplesmente a partir de uma referencialidade que o localiza externa ou internamente, anterior ou posteriormente, como condição para formação do sujeito. De acordo com Butler (2017a, p. 24):

O poder nunca é apenas uma condição externa ou anterior ao sujeito nem pode ser identificado exclusivamente com o sujeito. Para que as condições de poder persistam, elas devem ser reiteradas; o sujeito é justamente o local de tal reiteração, uma repetição que nunca é meramente mecânica. Na medida em que a aparência do poder passa da condição do sujeito para seus efeitos, as condições de poder (anteriores e externas) assumem uma forma presente e futura.

Com Butler, assim como com Freud, o sujeito é algo que se constitui no interior do psiquismo, ou ainda, nos meandros da vida psíquica, nos quais “como condição, o poder precede o sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 22). Como aquilo que precede o sujeito, o poder acontece no interior do psiquismo, o que nos leva a afirmar que “a formação do sujeito envolve a formação reguladora da psique” (BUTLER, 2017a, p. 27). Essa regulação psíquica se dá, dentre outras maneiras, com o poder trabalhando para a sujeição, que pode ser descrita “na volta peculiar do sujeito contra si mesmo que ocorre em atos de autocensura, consciência e melancolia que se dão em conjunto aos processos de regulação social” (BUTLER, 2017a, p. 28). Dessa forma, o poder participa das artimanhas internas que arranjam os processos de sujeição, como também dos meandros das trocas sociais, tornando nossas relações a um só tempo constitutivas e reprodutivas de uma existência pela regulação.

O paradoxo do poder como regulador tanto interno quanto externo reside na ideia de que a internalização das normas que regulam o poder no interior do psiquismo não pode ser compreendida em conformidade com a constituição das normas sociais. Para Butler (2017a, p. 28, grifos da autora), “esse processo de internalização *cria a distinção entre vida interior e exterior*, oferecendo-nos uma distinção entre o psíquico e o social que difere significativamente do relato da internalização psíquica das normas”. Dessa forma, Butler faz um pertinente questionamento em torno dos efeitos da norma externa nos meandros da vida psíquica, levantando a dúvida se a norma quando internalizada não pode assumir um outro caráter enquanto fenômeno psíquico (BUTLER, 2017a). Essa reflexão demonstra como, de certa forma, as categorias sociais servem como garantia de uma existência reconhecível e duradoura (BUTLER, 2017a), nos *protegendo* da condição de desamparo que não garante o reconhecimento da existência social sob a forma como a

experimentamos. Isso evidencia que o poder está implicado tanto com a criação como com a manutenção da *existência social* do sujeito.

A maneira como a epistemologia de Freud formula as relações entre o psiquismo e a constituição dos laços sociais auxilia Butler na reflexão do problema da regulação social “não como atuante sobre a psique, mas como cúmplice na formação da psique e seu desejo” (BUTLER, 2017, p. 83). Não podemos deixar de considerar que para tentar explicar alguns fatos sociais, assim como também “a gênese da consciência moral, do sentimento de culpa, dos ideais sociais do eu e da internalização da lei simbólica, Freud deparou-se com um processo no qual socialização e repressão convergiam em larga medida” (SAFATLE, 2008, p. 117). A renúncia pulsional, nesse sentido, não se apresenta tão somente como uma resistência, mas também como reflexo de conciliação do sujeito com a realidade.

Para Freud, a renúncia pulsional necessária para a conformação da cultura se dá como resposta ao conflito que marca as primeiras identificações do sujeito no interior da família burguesa, principalmente aquela identificação entre o filho e aquele que sustenta a lei paterna (SAFATLE, 2008). É da seguinte forma que Safatle (2008) descreve o processo de internalização que resulta no reconhecimento do sujeito como tal e como objeto de amor:

Para ser reconhecido como sujeito e objeto de amor no interior da esfera familiar, ou seja, para sair de uma situação de desamparo e ver-se garantido em sua posição subjetiva de objeto de amor, faz-se necessário que o sujeito se identifique exatamente com aquele que sustenta uma lei repressora em relação às exigências pulsionais. O resultado é a internalização psíquica de uma “instância moral de observação”, no caso, o supereu resultante dessa identificação parental. Isso faria com que toda afirmação do gozo ligado à satisfação pulsional provocasse, necessariamente, um sentimento de culpa advindo da pressão sádica do supereu sobre o Eu. Sentimento de culpa que não deixa de provocar, como benefício secundário, um modo neurótico de gozo (SAFATLE, 2008, p. 118).

O aspecto nuclear da família como referência para a identificação deve ser compreendido como um determinado campo no qual circula o poder. Em psicanálise, a multiplicidade das ordens simbólicas é apreendida por uma perspectiva unívoca devido a essa primeira conformação do sujeito como objeto de amor e em função da lei paterna (SAFATLE, 2008). Esse pensamento tem como pressuposto um “princípio de articulação estrutural” entre a figura da lei na esfera familiar e nos outros contextos de vínculos sociais, na medida em que a assimilação entre as esferas se dá pela forma como a lei opera para a “estruturação do universo simbólico” (SAFATLE, 2008). Na figura do supereu, essa

lei repressora passa a operar como um “princípio de articulação estrutural entre a autoridade familiar e as autoridades que suportam outros vínculos sociais, como os vínculos religiosos e políticos” (SAFATLE, 2008, p. 118). Essa leitura freudiana não quer dizer que a lei paterna familiar permanece como o núcleo de onde derivam as ordens simbólicas, ela demonstra como “problemas de socialização do desejo no interior do primeiro campo de experiências do sujeito, ou seja, o núcleo familiar, trazem necessariamente tensões de socialização em esferas mais amplas” (SAFATLE, 2008, p. 119).

O supereu freudiano funciona como a instância por meio da qual a lei é internalizada pelo eu. Ele tem uma função central nos processos de identificação dos indivíduos, ainda mais na medida em que as relações de troca continuam aderindo a figuras e formas da lei (como é o caso do Mercado) para a conformação das identidades em favor de um contexto social. Esse processo de internalização pela lei se consolida desde os primeiros processos psíquicos. A forma da lei que se institui nos primeiros momentos da evolução do psiquismo é tão rigorosa que só pode ser interpretada psiquicamente na forma de uma lei imperiosa e agressiva que deve a todo custo ser acatada (FREUD, 2011). O supereu introjeta, internaliza a agressividade e passa a exercer contra o eu “a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (FREUD, 2011, p. 69), porém com a lei tendo os seus representantes ou suas representações já no campo da “consciência”.

Dessa forma, a rigorosidade do supereu e o fato de o eu nunca ser capaz de satisfazer as exigências daquilo que transpõe a forma “consciente” da lei fazem com que o eu seja instituído sob uma “consciência de culpa”: “À tensão entre o rigoroso Supereu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição” (FREUD, 2011, p. 69). É por isso que, para Freud, o sentimento de culpa seria “o problema mais importante da evolução cultural” (FREUD, 2011, p. 81). Ainda mais pela maneira como essa consciência encontrou sua exterioridade na representação de culpa propagada pela cultura judaico-cristão (DUNKER, 2002).

A questão freudiana da culpa na constituição da sociedade, que pode ser resumida na assertiva de que “só há compromisso social através da internalização da repressão externa às moções pulsionais devido ao desenvolvimento de uma consciência moral fundamentalmente vinculada à experiência de culpabilidade” (SAFATLE, 2008, p. 149), mostra como certo regime de poder similar àquele do processo de sujeição, ou seja, uma

forma paradoxal de poder, funciona no interior do psiquismo e tem uma forte relação com os processos de socialização. Esse ponto de vista não se limita a afirmar que existe um regime externo de poder que cria uma consciência que se sujeita a uma determinada racionalidade, mas demonstra como é a própria maneira do psiquismo produzir uma consciência que obedece a um regime próprio e funciona por meio de uma forma de poder que remete a um assujeitamento à culpa.

Sendo assim, o poder que opera na regulação do psiquismo funciona independentemente, ao mesmo tempo em que não é independente dos efeitos causados pelos regimes de socialização do desejo e dos sujeitos nas relações. Essa constatação sustenta a afirmação de Safatle (2008, p. 120, grifos do autor) de que “esse supereu que articula uma consciência moral fundada na repressão de moções pulsionais teve, por exemplo, uma função social preciosa no desenvolvimento do capitalismo como *sociedade de produção*”. A sociedade de produção capitalista fez circular uma economia libidinal que “teria alimentado uma instância psíquica como o supereu repressor, o que pode explicar certos motores de sua permanência” (SAFATLE, 2008, p. 120). Uma racionalidade econômica como o capitalismo, nesse sentido, não se sustentaria por uma dinâmica repressiva, mas pela “disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de condutas”, o que significa que “nunca haveria capitalismo sem a internalização psíquica de uma ética protestante do trabalho e da convicção” (SAFATLE, 2008, p. 120), que era a própria ética que organizava as dinâmicas de socialização entre os sujeitos.

A internalização psíquica de uma ética faz com que a consciência moral de culpa, marca maior da renúncia pulsional, leve os sujeitos a adotarem certos tipos de conduta atrelados à figura do supereu, ou melhor, às formas ocupadas pela figura do supereu nas relações de sociabilidade que correspondem a essa ética internalizada. Assim, no interior da sociedade de produção, os processos de socialização só podem ser pensados “através da instrumentalização repressiva do sentimento de culpa” (SAFATLE, 2008, p. 121) ocasionado pela observação rigorosa e permanente do supereu sobre o eu, na medida em que o supereu encarna o referencial da lei e das normas próprias da ética capitalista. Essas tensões se dão primeiramente no núcleo familiar e retornam nos outros núcleos de socialização. A tensão que o supereu causa sobre o eu corresponde ao mesmo tempo a uma tensão sádica (FREUD, 2011) que, na medida em que é correspondente de um sentimento de culpa, provoca um benefício secundário ao sujeito no campo das relações, qual seja o modo neurótico de gozar (SAFATLE, 2008).

Dessa forma, e invariavelmente, a “instrumentalização repressiva do sentimento de culpa” faz com que o desenvolvimento de uma civilização só possa ser pensado como o desenvolvimento de uma civilização neurótica (SAFATLE, 2008). Tal constatação “não significa que todos os sujeitos de uma determinada sociedade serão neuróticos, mas que os ideais socioculturais responsáveis por processos de socialização baseados em identificações tendem a produzir estruturas libidinais neuróticas” (SAFATLE, 2008, p. 121). Assim, nossas identidades são constituídas como parte ou resultado dos efeitos dessas “estruturas libidinais neuróticas” no psiquismo e na realidade, ao tempo em que essas estruturas passam a corresponder ao próprio horizonte de uma racionalidade mediante a qual julgamos nossas condutas “a partir de práticas e instituições que aspiram uma validade legitimada” (SAFATLE, 2008, p.122) de nossas identidades.

Disso decorre que a ação racional que regula as formas de socialização funciona por meio de um “assentimento não coercitivo”, isto é, ela causa a impressão de que aceitamos ser o produto das estruturas neuróticas sem maiores resistências (SAFATLE, 2008). Por isso, as maneiras como socializamos nossos desejos por meio de condutas e práticas éticas e como as instituições socializam os sujeitos neuróticos, ainda mais na sociedade contemporânea, parecem aspirar a um determinado reconhecimento no interior de uma racionalidade, quando, na verdade, se tratam da reiteração do conflito estrutural em torno da identificação do sujeito por parte do psiquismo, que tem a formação da própria neurose como resposta.

A análise do psiquismo por meio da neurose ocupou lugar central no pensamento de Freud. Ela está relacionada com o conflito psíquico estrutural que funda os indivíduos, conflito esse relacionado ao sentimento de culpa ao qual estamos sujeitos. Inicialmente, Freud falava sobre *as* neuroses, e não *a* neurose. Isso porque a hipótese inicial se referia às neuroses como dispositivos de defesa das experiências traumáticas da infância (DUNKER, 2015). Com o passar do tempo, a neurose é redescrita como “operação de reconstituição da força simbólica da paternidade” (DUNKER, 2015, p. 165). A partir de 1924, o paradigma causal se altera e a neurose passa a ser compreendida como resultado do “processo de fusão e des fusão das pulsões, com a correlata clivagem do eu”, que teria a tarefa de “conciliar na estrutura dos sintomas o eu” (DUNKER, 2015, p. 168). Paradigma que justifica a neurose numa diagnóstica do social na contemporaneidade e que tende a avançar para além do aspecto conflitual da neurose entre sintoma e identidade, já que a

neurose, como foi descrita na apreensão da ciência pelo capitalismo, se tornou ela mesma uma expressão da identidade dos sujeitos (KEHL, 2002).

O problema é que a neurose como a saída de um impasse do sujeito entre a renúncia da pulsão e a internalização psíquica da lei (SAFATLE, 2008) se traduz na sociedade contemporânea “na conformação de situações empíricas determinadas às expectativas de validade exigidas pelas aspirações universalizantes da razão” (SAFATLE, 2008, p. 93). O diagnóstico da neurose na sociedade capitalista abriu mão da reflexão em torno da causalidade, ou até mesmo de uma análise da sua semiologia, que, junto a uma reflexão em torno dos discursos ideológicos, fosse capaz de apreender os efeitos da estrutura neurótica correspondentes a algo que não fosse um vazio representacional (DUNKER, 2002).

Dessa forma, como uma configuração semelhante a de um poder regulador, dentro de uma diagnóstica social nominalista, a neurose adere à conformidade de um poder disciplinar, do qual os dispositivos em torno da sexualidade foram seus meios de constituição (SAFATLE, 2008). No entanto, a neurose mantém seu caráter prescritivo de estrutura psíquica pela qual se experimenta a identificação constituída através dos modos de investimento libidinal como um efeito sobre o corpo (BUTLER, 2017a). Corresponde a um efeito, porque, nesse sentido, refere-se a algo que é da ordem de um conflito. Assim, é importante a consideração de Butler (2017a, p. 84), para quem:

Na neurose, a regulação ética do impulso corporal torna-se o foco e o objetivo do próprio impulso. Aqui somos dados a entender um apego à sujeição que é formativo da estrutura reflexiva da própria sujeição. O impulso que seria negado é inadvertidamente *preservado* pela própria atividade de negação.

A neurose demonstra que de alguma forma já experimentamos os efeitos do poder paradoxal que regula a vida psíquica como uma regulação do corpo, na qual o processo de sujeição se realiza obedecendo uma estrutura conformada para a instauração da lei no âmbito do psiquismo. Dessa forma, é possível afirmar que a nossa experiência de existir socialmente já se refere a uma segunda forma de sujeição, interrelacionada com a nossa condição de sujeição. Butler (2017a, p. 84-85) explica isso da seguinte maneira:

A lei repressiva não é externa à libido que reprime, mas reprime na medida em que a repressão se torna uma atividade libidinal. Além disso, as interdições morais, especialmente aquelas que se voltam contra o corpo, são elas mesmas sustentadas pela atividade corporal que visam cercar. O desejo de desejar é uma vontade de desejar justamente aquilo que forcluirá o desejo, ainda que pela simples possibilidade de continuar a desejar. Esse desejo pelo desejo é explorado no processo de regulação social, pois se os termos pelos quais adquirimos reconhecimento social para nós mesmos são aqueles pelos quais somos

regulados e ganhamos existência social, então a afirmação da existência implica render-se à subordinação - uma ligação lamentável.

A neurose se refere a uma outra expressão do poder no psiquismo que surge para a resolução de um impasse entre psiquismo e realidade. Na descrição de Freud, que serve a Butler (2017a), a neurose corresponde à passagem da libido pela censura da lei e ao retorno da própria libido já na forma do afeto que sustenta a lei. Segundo Butler (2017a, p. 84), a libido se torna “o instrumento de sua própria sujeição”.

Processos de formações psíquicas, como o que explica a neurose, nos ajudam a pensar a sujeição para além do lugar que a condição de sujeição automaticamente nos remete: de uma repressão a qual tendemos resistir. Diferente de um regime de produção de sujeitos que se estabelece psiquicamente integrado às condutas e aos discursos relacionados à lei repressiva, “a sujeição, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido” (BUTLER, 2017, p. 90, grifo da autora). Dessa forma, é incompreensível insistir em explicar o poder apenas do ponto de vista de forças externas agindo sobre o psiquismo. Diferentemente disso, a sujeição

é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito. Portanto, a sujeição não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção - ela também designa um certo tipo de restrição *na* produção, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção do sujeito, uma restrição pela qual essa restrição acontece (BUTLER, 2017, p. 90).

Partindo desse pressuposto, é possível verificar como, por exemplo, somos levados a tratar a consolidação de uma razão neoliberal, entre outras coisas, pelo êxito na *produção* de um sujeito que não mais apenas se adequa (é subordinado pelo poder), mas que deseja se adequar aos termos dessa racionalidade (se torna um sujeito). Precisamos entender melhor esses dois lugares do poder sem perder de vista que não podemos fazer uma leitura marcada pelo dualismo, na medida em que o poder ocupa vários lugares, além de regimes próprios e paradoxais de funcionamento. Não se trata de um simples conflito entre instâncias psíquicas ou entre posições e lugares do poder.

Quando tomamos as formas pelas quais o poder era exercido na modernidade, vemos que elas sustentavam-se quase que exclusivamente pela capacidade de dissimular os aspectos repressivos que mantinham sua produção e, nesse sentido, também sua reprodução. Segundo Butler (2017, p. 29), “para ressaltar os abusos do poder como reais, e

não como criação ou fantasia do sujeito, o poder é muitas vezes projetado como inequivocamente externo ao sujeito, como algo imposto contra sua vontade”. Essa imposição constituía “relações de poder sustentadas na dessimetria da força” (SAFATLE, 2008, p. 94). Ou seja, relações de poder estruturadas pelo exercício de um agente externo sobre o sujeito, a partir do qual este demonstrava uma subordinação explícita às determinações impostas.

Como foi demonstrado até então, e segundo Safatle (2008), atualmente a mudança significativa na compreensão do poder é a de que ele não está mais escamoteado nas formas de sua criação e propagação, ou ainda, agora se trata de um poder em que a representação de sua incoerência não se encontra mais nas suas contradições. Nesse sentido, é necessário “compreender como o regime contemporâneo da transparência do poder é capaz de preencher exigências de validade e legitimação, transformando a contradição posta em contradição resolvida” (SAFATLE, 2008, p. 94).

Assim, no que concerne ao poder como processo pelo qual se formam os sujeitos através de um regime de reconhecimento que se refere a processos e à circulação de poder (interna ou externamente), é necessária a distinção entre dois processos de regulação: o poder como regulação da psique e o poder como regulação das trocas sociais do sujeito. Dois processos que acabam sendo (aparentemente) conciliados na forma de a racionalidade operar sua própria regulação (BUTLER, 2017a). Independente da racionalidade, há uma expressão do poder que sempre terá um efeito constituinte, como aquilo em que nos implicamos, e uma que terá um efeito reprodutor, como aquilo a que estamos implicados em replicar (BUTLER, 2017a), mesmo que o que se replique passe a constituir algo novo, a carregar alguma diferença ou, ainda, a se desdobrar para uma estrutura modificada. Para Butler (2017a, p. 107):

o sujeito só permanece sujeito mediante a reiteração ou rearticulação de si mesmo como sujeito, e o fato de a coerência do sujeito depender dessa repetição pode constituir a incoerência desse sujeito, seu caráter de incompletude. Essa repetição - ou melhor, iterabilidade - torna-se assim o não-lugar da subversão, a possibilidade de recorporificar a norma subjetivadora capaz de redirecionar sua normatividade.

Essa leitura de constituição de sujeito encontra um aporte rico na teoria psicanalítica, quando partimos do pressuposto que a teoria freudiana não é uma teoria que se ocupa em compreender a lei repressiva, como aparentemente pode sugerir. A psicanálise não se vale de uma mudança positiva da norma, na medida em que isso equivale apenas ao

surgimento de uma outra (SAFATLE, 2015). A reiteração permanente da norma pode, inclusive, ser interpretada como uma dinâmica paradoxal de poder que funciona produzindo formas de vida, ou seja, o que nós somos e a maneira como criamos a fantasia que interpreta o mundo em que vivemos (SAFATLE, 2015). O que não quer dizer que não seja possível pensar em formas de vida com outro regime de reconhecimento e outra relação com a norma.

É nesse sentido que o poder da lei repressiva não deve ser interpretado como o poder de uma lei rigorosa e exclusiva que funda o sujeito. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (2011), é possível entender como Freud menciona o poder como algo que circula no interior da linguagem, quando diz que “a massa está sujeita ao poder verdadeiramente mágico das palavras” (FREUD, 2011), e demonstra claramente sua compreensão de um poder que circula para além das estruturas e dos discursos reguladores. A descrição do processo de identificação das massas com uma figura idealizada, por exemplo, demonstra uma das formas do poder organizar trocas no campo dos afetos, na medida em que “uma orientação afetiva semelhante em determinada situação” gera “um mecanismo de intensificação do afeto”, e, ao compartilhar um afeto semelhante, o indivíduo experimenta uma “impressão de poder ilimitado e perigo indomável” (FREUD, 2011, p. 26).

Uma “orientação afetiva semelhante” diz respeito a uma determinada forma de funcionamento do poder e não a outra. Forçando ao limite do que é possível extrair de uma compreensão do poder a partir desse texto de Freud, nos atentamos para uma afirmação como essa: “evidentemente a massa se mantém unida graças a algum poder. Mas a que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo que há no mundo?” (FREUD, 2011, p. 35). É apropriado resgatar esta indagação com força assertiva justamente porque ela sugere que mesmo que um poder atue em conformação com referenciais de identificação, projeção e consonância em relação ao outro e em relação a determinados discursos do grupo, essa não é a única forma de poder existente, principalmente quando é possível presumir com Freud um poder que é da ordem da linguagem, do *Eros*.

Que compreensão de sujeito podemos encontrar em uma ideia como esta, de um *Eros que mantém unido tudo que há no mundo?* Entre outras coisas, estar sujeito é uma forma de estar localizado no âmbito de tudo aquilo que se organiza na linguagem como discurso (BUTLER, 2017b). É na forma do discurso que pode emergir um sujeito que

experimenta sua sujeição como meio de constituição do laço, na forma de um sujeito político (SAFATLE, 2015), por exemplo. Apostando nesta perspectiva, Safatle (2015, p. 16) acredita que compreender o poder “é uma questão de compreender seus modos de construção de corpos políticos, seus circuitos de afetos com regimes extensivos de implicação, assim como compreender o modelo de individualização que tais corpos produzem, a forma como ele nos implica”. Um sujeito é político na medida em que a política corresponderia a uma forma de discurso capaz de interrogar seus próprios meios de legitimação visando uma transformação por meio de uma experiência ética de existir (SAFATLE, 2017).

Não podemos perder de vista que há formas de poder que participam da produção dos sujeitos sociais e políticos que circulam para além dos dispositivos disciplinares e das leis repressivas. Por isso, a crítica psicanalítica não se dedica em interpretar os problemas em torno da sociabilidade a partir da força das normatividades ou das características do psiquismo dos sujeitos. Interessa-lhe, todavia, principalmente “procurar pensar em como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas regularidades psíquicas e não conforme outras, também possíveis” (BIRMAN, 2007, p. 295). Esta perspectiva, entre outras coisas, reafirma a ideia e a força do confronto pulsional que se estabelece na afirmação do sujeito na sociedade, recupera “o sujeito singular em um campo estritamente intersubjetivo, no qual ele é permeado pelos valores simbólicos que o transcendem pelas forças pulsionais que o impactam” (BIRMAN, 2007, p. 296).

Quando pensamos a sujeição como uma condição que não está relacionada apenas à subordinação dos indivíduos à normatividade, mas também como o fim de um processo de poder, avançamos um pouco mais na crítica ao sujeito autofundado da racionalidade neoliberal que trouxemos no capítulo anterior. Compreendemos como o limite desse sujeito está na própria condição de ser nomeado, no interior de uma racionalidade que tudo nomeia. Quando é nomeado, o sujeito faz agir sobre si formas de poder que fazem com que ele seja reconhecido como tal no interior de um discurso (BUTLER, 2017b). No entanto, ser sujeito é uma experiência muito mais profunda do que se afirmar como tal, mesmo porque, como afirma Butler (2017b, p. 153-154), “o sujeito não é uma função ou um efeito simples de uma forma prévia de racionalidade, mas tampouco a reflexividade assume uma estrutura única. Ademais, quando o sujeito torna-se objeto para si mesmo, ele também perde algo para si mesmo”.

Sabemos do interesse da psicanálise pela perda como forma de dimensionar o sujeito em um outro campo que não o predicativo (SAFATLE, 2015). Este ponto de vista pode instigar o entendimento da sujeição como um processo de conformação do psiquismo em torno de um *lugar de sujeito* que não está relacionado à regulação social como efeito de uma repressão, mas que equivale mais a um lugar de segurança ontológica possível de forçar para além dos limites da nomeação. A psicanálise freudiana se mostra uma teoria capaz de forçar a emergência de uma outra forma de sujeito, o sujeito do inconsciente, o sujeito pulsional, ao mesmo tempo em que coloca sob suspeita a precisão da razão como um regime de reconhecimento com suas normatividades intercambiáveis e ilimitadas.

3.2 O sujeito para além da racionalidade totalizante

A partir das considerações que fizemos até aqui, em especial aquelas formuladas sob o ponto de vista da psicanálise, é possível examinar mais detidamente os limites da razão impostos pela irreducibilidade psíquica diante da predisposição da racionalidade em fabricar sujeitos. No que diz respeito à racionalidade neoliberal, embora analisemos sob o ponto de vista de um regime de reconhecimento que tende à totalidade, é imprescindível que atentemos para o fato de que “o poder dessa racionalidade, deve-se à instauração de situações que forcem os sujeitos a funcionar de acordo com os termos do jogo imposto a eles” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 353). A eficiência do neoliberalismo na tarefa de imposição do sujeito às suas normas, como foi exposto até aqui, está relacionada à maneira como essa razão consegue reproduzir-se por meio da gestão de subjetividades calculadas (DARDOT; LAVAL, 2015) e da administração do excesso e da indeterminação expressos em formas e experiências anômicas (SAFATLE, 2015).

Além disso, é imprescindível termos em conta que, embora funcionando como uma forma de vida, “o discurso neoliberal não é diretamente articulado a uma ontologia da ordem mercantil” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 377). Por outro lado, o neoliberalismo também não é uma racionalidade que ganha corpo como uma política de Estado, fundamentada nos termos do Estado. O que acontece é que “a exigência de uma universalização da norma da concorrência ultrapassa largamente as fronteiras do Estado, até mesmo os indivíduos em sua relação consigo mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 378). A universalização da concorrência, fato decisivo para a consolidação do neoliberalismo, pode ser explicada sob um ponto de vista histórico, social e econômico, o

que torna possível inscrever a razão neoliberal dentro de um campo que nos orienta para uma visão não naturalizante, na medida em que, como afirma Butler (2017b, p. 154):

as formas de racionalidade pelas quais nos tornamos inteligíveis, pelas quais nos conhecemos e nos oferecemos aos outros, estabelecem-se historicamente e a um preço. Se se tornam naturalizadas, se são dadas como certas, consideradas como fundacionais e necessárias, se se tornam os termos que devem guiar o que fazemos e como vivemos, então nossa própria vida depende de uma negação de sua historicidade, uma renegação do preço que pagamos.

Nesta pesquisa, viemos nos orientando por um caminho possível, no que se refere a negar essa historicidade, a qual, podemos dizer, é da própria normatividade, ou melhor, dos lugares que a norma ocupa, da força que ela tem e das formas como ela participa e se propaga nos discursos da razão. Negar a norma não é o mesmo que dizer que ela não existe ou que ela não marca profundamente o sujeito. A negação é a forma de reconhecer as condições e os elementos constituintes do sujeito, que estão sobrepostos à sua história, *com* a norma que o constitui como sujeito relacional e racional (BUTLER, 2017b). Dessa forma, há aquilo no regime de reconhecimento que também corresponde a uma determinada história, que é negada em detrimento da relação do sujeito com os aspectos do poder que legitimam uma história e não outra. É dessa forma que devemos referenciar a razão neoliberal: como a história das relações concorrenciais dos sujeitos. Nesse sentido, para Dardot & Laval (2015, p. 401-402):

A genealogia do neoliberalismo que ensaiamos nesta obra ensina que a nova razão do mundo não é um destino necessário que subjuga a humanidade. Ao contrário da razão hegeliana, ela não é a razão *da* história humana; ela é, de ponta a ponta, *histórica*, isto é, relativa a condições estritamente singulares que nada permite que sejam pensadas como insuperáveis.

Isso se alia ao fato de que, para Dardot & Laval (2015, p. 399, grifos dos autores), “*o sujeito está sempre por construir*. A questão se resume, então, em saber como articular a subjetivação à resistência ao poder”. No tocante a essa questão, notamos como a psicanálise carrega, quase que como condição de sua própria existência, a desarticulação constituinte entre a psique e as formas do poder que reiteram a lei repressiva, expressa, por exemplo, na questão fundamental do mal-estar que orienta o início desta pesquisa.

A racionalidade neoliberal, assim como qualquer outra racionalidade, depende de “núcleos elementares de interação social (família, instituições sociais, mídias)” (SAFATLE, 2008, p. 117) para se reproduzir, na medida em que “as estruturas elementares que orientam o que está em jogo nesses núcleos de interação são figuras privilegiadas da

razão” (SAFATLE, 2008, p. 117). O poder que circula nesses núcleos produz exigências que se manifestam como aquilo que estamos dispostos a reconhecer como racional (SAFATLE, 2008).

No entanto, o reconhecimento do racional se refere também ao reconhecimento das formas de poder que criam as subjetividades da razão. Se tornar um sujeito não é somente um processo de produção: ser sujeito consiste em deixar de ser alguma coisa também (BUTLER, 2017a). Se, invariavelmente, “é necessário perder para conformar-se a exigências de racionalidade presentes em processos hegemônicos de socialização e individuação” (SAFATLE, 2008, p. 117), é fundamental, segundo Safatle (2008), “nos perguntar o que deve acontecer ao sujeito para que ele possa se pautar por um regime de racionalidade que impõe padrões de ordenamento, modos de organização e estruturas institucionais de legitimidade” (SAFATLE, 2008, p. 117), e não se paute por outros regimes, ou ainda, por outras direções além da saída pelo sintoma.

A psicanálise demonstra como “*em um horizonte de gestão social de máxima integração, a verdade tem necessariamente a forma de sintoma*” (SAFATLE, 2019, p. 188, grifos do autor). Para Dunker (2015), a verdade do sintoma é o seu mal-estar. Isso mostra como a tentativa de desvencilhar-se da síntese da identificação produz o sintoma como resposta ao mal-estar. À psicanálise interessa aquilo que persiste indeterminado apesar do esforço do regime normativo converter o mal-estar em sintoma. Dunker (2015) aponta para a “existência de certas formas de mal-estar que não se articulam como sofrimento porque não se articulam em estrutura de demanda” (DUNKER, 2015, p. 42). Nesse sentido, a psicanálise investiga aquilo que, para além do sintoma, preserva a forma antipredicativa do mal-estar, o que existe para além da norma. É nesse sentido ainda que, reiteramos, a investigação freudiana não é, de maneira geral, uma investigação sobre a lei repressiva, mas sobre a forma como o psiquismo corresponde às exigências da sociabilidade através da internalização da norma (SAFATLE, 2015), que funciona como um imperativo, uma exigência de nomeação, predicação e identificação reconhecida pela racionalidade através do sintoma.

A leitura que a psicanálise tem do sintoma não corresponde à nomeação do mal-estar como sintoma. Isso quer dizer que a análise do sintoma deve investigar a causalidade, e não a nomeação. A psicanálise procura, com o sintoma, pensar fora da norma, através da clínica. Dessa forma, a leitura psicanalítica reconhece a ação humana para além de uma racionalidade normativa. Essa tarefa de pensar fora da norma é fundamental numa crítica à

racionalidade contemporânea. Se a clínica do sintoma em psicanálise se mostra imprescindível para isso, vale ressaltar a importância dessa tarefa também como uma tarefa política. Se o sintoma possibilita um olhar para a irreducibilidade no âmbito da clínica, Butler (2018) nos leva a pensar também em uma irreducibilidade da noção de gênero no âmbito da política.

O uso crítico do conceito de gênero ajuda a “entender a maneira com que sujeitos lidam com a norma, subvertem tais normas, encontram espaços de singularidade produzindo novas formas” (SAFATLE, 2017, p. 174). Ainda para este autor, a perspectiva de Butler não se limita a entender apenas “como os sujeitos são sujeitos às normas sociais”. O fato de ter um gênero estar relacionado a “algo no interior da experiência sexual que não se submete integralmente às normas e identidades” (SAFATLE, 2017, p. 174-175), demonstra que esse é um “modo de ser despossuído” (BUTLER, 2018).

A perspectiva de gênero se mostra como uma alternativa para pensar a identificação a partir daquilo que é da ordem do próprio conflito (BUTLER, 2018). Possibilita pensar os processos de identificação não na perspectiva de um fim, como a formação de uma identidade que se constitui na convergência dessas forças, menos ainda como “identificações múltiplas e coexistentes” orientadas por determinada lei, como é o caso da lei paterna e da lei econômica. Para Butler (2018), o regime de apropriação da identidade de gênero diz respeito a um processo de incorporação metafórica, na medida em que “mantém a perda como radicalmente inominável” (BUTLER, 2018, p. 123). Se os regimes de normas que perduraram durante toda a era da razão, na qual incluímos o neoliberalismo atual, foram responsáveis pelo reconhecimento da nossa existência social, com Butler é possível pensar o início desse processo no capitalismo, “enquanto forma social baseada na organização da vida a partir do princípio de identidade que anima o indivíduo” (SAFATLE, 2017). O gênero, da forma como é apresentado por Butler (2018), consegue subverter a rigorosidade desse princípio.

Do ponto de vista da ideia de universalidade a partir Butler (2018), ao que parece, ter um gênero significa poder corresponder a mais de um regime de reconhecimento, ou ainda, não corresponder a uma lei universal nos termos que esta lei espera. Butler, de certa forma, sugere um descentramento da lei universal. Para ela, “afirmar que uma lei é universal não é o mesmo que afirmar que ela opera da mesma maneira em diferentes culturas, ou que determina a vida social de modo unilateral” (BUTLER, 2018, p. 136). Atribuir universalidade a uma lei significa que ela opera como

uma estrutura dominante no interior das relações sociais (BUTLER, 2018). Dessa forma, o capitalismo deve ser interpretado como uma cultura em que uma lei universal consegue operar. O que implica dizer que o capitalismo, ou qualquer racionalidade, convive com outras formas da lei. A presença universal de uma lei na vida social não significa que ela existe em todos os aspectos da forma social que possibilita essa vida, mas, na verdade, “que a lei existe e que opera em algum lugar em todas as formas sociais” (BUTLER, 2018, p. 136).

Pode ser que falar em um descentramento da lei universal não signifique mais do que o descentramento de um determinado regime de reconhecimento para fora do arcabouço jurídico-positivista que funda o sujeito (BUTLER, 2017b). No entanto, a esse outro regime de reconhecimento descentrado da lei universal não corresponde a reivindicação pelo reconhecimento de “novos desejos” ou necessidades (SAFATLE, 2017). O regime de reconhecimento que não funciona para a manutenção de “novos desejos” ou necessidades opera com sua forma própria diante do que, em algum estágio desse regime, podemos presumir como indício da normatividade.

É nesse sentido que, para Butler (2017b), as normas também funcionam muito bem para a nossa produção como sujeitos, ou melhor, como sujeitos relacionais. Mantemos essa norma produtiva através da nossa própria ação e do contato imediato com a norma (BUTLER, 2017b), experimentado a normatividade através do que é possível julgar como sendo do âmbito de nossa própria singularidade e de nossa ação:

Embora a teoria social do reconhecimento insista no papel das normas quando se trata de construir a inteligibilidade do sujeito, nós entramos em contato com elas principalmente por meio de trocas imediatas e vitais, nos modos pelos quais nos interpelam e nos pedem para responder a pergunta sobre quem somos e qual deveria ser nossa relação com os outros. Dado que essas normas agem sobre nós no contexto da interpelação, o problema da singularidade pode servir como ponto de partida para entender as ocasiões específicas de interpelação pelas quais nos apropriamos dessas normas numa moral viva (BUTLER, 2017b, p. 44).

O processo de identificação do sujeito como sujeito relacional explicitado pela interpelação mantida pela norma se dá por um regime de reconhecimento orientado por uma indagação que se dirige a um outro – *quem és tu* –, na forma de uma pergunta retroativa, da qual a resposta imaginária que damos volta como conformação de nossa identificação (BUTLER, 2017b). É a partir desse raciocínio que Butler (2017b) sugere que, na medida em que o nosso imaginário sobre o outro tem em seu horizonte a própria normatividade de um regime de reconhecimento que legitima o que julgamos ser nosso ou

que corresponderia ao que somos (BUTLER, 2017b), o questionamento ao outro sobre quem somos também carrega a pressuposição de que “diante de nós existe um outro que não conhecemos e não podemos apreender totalmente” (BUTLER, 2017b, p. 45).

Dessa maneira, uma dependência fundamental do outro, na medida em que não podemos existir sem interpelar ou sermos interpelados por ele, estabelece um limite para o reconhecimento do nosso desejo. Nesse contexto de interpelação, o desejo é apreendido nos limites da unidade do outro que é exposta a mim, assim como na minha unicidade exposta ao outro (BUTLER, 2017b). Esse ponto de vista preserva o caráter opaco desse processo de identificação, ou seja, a opacidade que existe no próprio limite da lei. Retomaremos esta reflexão sobre o lugar do desejo no limite entre o reconhecimento e a indeterminação perante a lei.

O tema da opacidade em Butler, seja naquilo que a performatividade do gênero carrega seja na sua reflexão sobre a despossessão (BUTLER, 2018), nos remete também a uma reflexão sobre o lugar do corpo na constituição psíquica do que somos. Segundo Butler (2018, p. 123), “o próprio corpo tem que ser compreendido *como* um espaço incorporado”. Isso demonstra como, para Butler (2018, p. 240), o corpo não pode ser a afirmação estática de um ser, mas “uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural”. Isso vai ao encontro da pressuposição de Safatle (2015, p. 23) de que “nem todas as corporeidades são idênticas; algumas são unidades imaginárias, outras são articulações simbólicas, outras são dissociações reais. Cada regime de corporeidade tem seu modo de afecção”.

O corpo do sujeito moderno existe “como encarnação da unidade imaginária da sociedade e de seus ideais de totalidade orgânica incorporados em uma autoridade soberana” (SAFATLE, 2015, p. 91). Com a destituição dos lugares que mantinham essa racionalidade, como aconteceu com a soberania, esse corpo inscrito como político também desaba, no sentido mesmo de uma “dissolução da corporeidade social” (SAFATLE, 2015), como se deixasse de existir um código normativo capaz de legislar esses corpos. Depois, no interior da racionalidade mercantil, esses corpos “foram reduzidos à condição de suportes intercambiáveis de um processo contínuo de circulação fetichista da equivalência” (SAFATLE, 2015, p. 191).

Mas, a gramática de que dispomos na psicanálise e as considerações de Butler apresentadas aqui incitam uma discussão sobre o corpo a partir de um regime de

reconhecimento que não o determina como uma resposta precisa e invariável a um conjunto de leis. Essa interpretação possibilita pensar o reconhecimento do sujeito não mais pela força do discurso da universalidade da lei.

Podemos nos perguntar que gramática esse corpo, constituído por estímulos desde os primeiros momentos de vida, pode oferecer para a produção de um sujeito. Esse corpo, do ponto de vista do psiquismo e da pulsão, é impossível de ser regulado pela nomeação, porque ele não é apenas uma descrição biológica (BIRMAN, 2007) e uma identidade imaginada no outro (SAFATLE, 2015). O corpo estaria mais próximo de uma experiência que não pode produzir um sujeito sem que algo continue esquecido (SAFATLE, 2019). O que fica esquecido são “impulsos pré-egóicos” que carregam certos efeitos e correspondem a uma “dimensão de relações sociais constitutivas que, no entanto, só podem ser tematizadas como fora da história do indivíduo” (SAFATLE, 2019, p. 201). Para Safatle (2019): “*Em uma configuração social como a atual, há uma dimensão das relações que só se expressa de maneira corporal, porque elas necessariamente lembram a violência que a ordem simbólica precisou produzir para poder instaurar-se*” (SAFATLE, 2019, p. 201, grifos do autor). Essas relações são corporais não por serem “naturais” ou “originárias”, mas por serem esquecidas pela consciência (SAFATLE, 2019).

A relação com os objetos parciais que se perdem como forma de “desenvolver processos de autorreferência através da formação do Eu”, que resulta na imagem especular do corpo próprio (SAFATLE, 2019), é também “eixo de uma operação de “descentramento” fundamental para o advento do sujeito” (SAFATLE, 2019, p. 201). Esse processo de *separação interna* entre o que é do sujeito e o que corresponde à parcialidade do objeto resulta no “advento de um pensamento do corpo não-especular e não-narcísico” (SAFATLE, 2019, p. 201), já que “a relação a tais objetos só poderá se dar através do reconhecimento de si em algo que não portará mais a imagem de si” (SAFATLE, 2019, p. 201).

Na medida em que a relação com os objetos é marcada por certo “espaço de entrelaçamento entre o *corpo* do sujeito e o *corpo* do Outro” (SAFATLE, 2019, p. 201), ela também é uma relação de entrelaçamento entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, uma *demandas por reconhecimento* que “só pode ser expressa como disposição corporal” (SAFATLE, 2019). Assim, a demanda por reconhecimento do desejo seria a forma como buscamos resgatar as relações esquecidas pela consciência. O desejo como o limite do reconhecimento que nos referimos acima, e que aproxima desejo e corpo.

A descoberta do desejo representa tanto para a filosofia como para a psicanálise, resguardadas todas as diferenças na forma como o desejo é apreendido por uma e pela outra, uma “fratura ontológica” que faz do ser um “espaço de um questionamento contínuo” sobre o lugar que o sujeito ocupa no mundo em relação ao outro, pois “todo desejo pressupõe um campo partilhado de significação no qual o agir se inscreve” (SAFATLE, 2017, p. 179). A ação pelo desejo inscreve um destinatário, um outro, e o que reitera a necessidade dessa inscrição é a falta, que parece intuída nesse outro (SAFATLE, 2017).

A racionalização do desejo referida por Dardot & Laval (2015) se ocupa de explicar a maneira como a racionalidade neoliberal busca contornar a resistência do desejo à norma, atuando no mais íntimo do sujeito (DARDOT; LAVAL, 2015). Essa astúcia do neoliberalismo esvazia a potência criativa da falta representada pelo desejo. A razão neoliberal reconhece uma *política do desejo* em que o poder não funciona mais por “administração reguladora do gozo”, e, sim “por certa “administração da insatisfação” que faz com que a própria ruptura do ordenamento social seja movimento estimulado e interno à sua própria perpetuação” (SAFATLE, 2008, p. 177). Isso leva Safatle (2008) a afirmar que, diante de um quadro como esse, não é de uma política do desejo que precisamos, mas de uma *política ascética* “que não passe mais pela politização do sexo e do corpo” (SAFATLE, 2008, p. 177).

Se durante muito tempo o controle, sobre o corpo e o sexo principalmente, foi fundamental no processo de normatização dos sujeitos, a racionalidade contemporânea consegue “absorver a indeterminação anômica da pulsão, a desarticulação das estruturas identitárias” (SAFATLE, 2008). Isso quer dizer que não se trata mais de submeter essas categorias a dispositivos de controle que visem organizar a vida em torno de um regime predicativo da identificação e da diferença. Trata-se agora de absorver a própria diferença. Para Safatle (2008), numa sociedade como essa, organizada através de uma economia libidinal que torna isso possível, “talvez só reste à política retirar o corpo e o sexo do centro do poder”, na medida em que

Retirar o corpo e o sexo do centro do poder significa afirmar que o poder nada pode dizer sobre eles, que a política nada pode dizer sobre eles. Uma ausência de palavras que mostra como sexo e o corpo são liberados quando eles são postos em um regime de indiferença em relação à diferença. Quando essa indiferença for alcançada, a economia libidinal que hoje é a mola da política poderá ser desativada (SAFATLE, 2008, p. 177).

Ao mesmo tempo, retirar corpo e sexo do campo do reconhecimento, como forma de produzir uma política ascética do desejo (Safatle, 2008), corresponde a pensar corpo, sexo, política e desejo a partir de um regime de reconhecimento descentralizado do eixo normativo, como sugere Butler (2018) com a universalidade. Claro que, como viemos desenvolvendo até aqui, isso não se refere propriamente à adoção de um novo regime de reconhecimento em perspectiva ao que já existe. Trata-se mais ainda de admitir outras formas de reconhecimento possíveis.

Questões como essas, em torno do reconhecimento, e, no nosso caso, um outro reconhecimento para o desejo e o corpo fora da norma, fazem com que Dunker (2015) defenda que a psicanálise precisa de uma teoria do reconhecimento própria. Segundo o autor, existem duas vertentes da ideia de reconhecimento: a cognitiva, que se refere ao “processo de identificação inteligível de objetos”; e a narrativa, que insiste “em sua dimensão de índice de afeto” (DUNKER, 2015). Para o psicanalista, essas duas vertentes da experiência de reconhecimento estão presentes na psicanálise na forma como Freud propõe “uma teoria da perda e da recomposição da identidade da lembrança em tensão com a desfiguração e o reconhecimento da unidade do desejo” (DUNKER, 2015, p. 207), que corresponde a uma experiência de subtração do afeto (DUNKER, 2015). A teoria freudiana do reconhecimento ainda seria marcada pela “alternação entre narcisismo e sexualidade”, ou seja, “pela tensão entre uma concepção sobre a gênese do eu, baseada na oposição entre o Outro e o mesmo, e uma teoria da estrutura sexual do desejo, marcada por uma tensão entre o um e o Outro” (DUNKER, 2015, p. 207).

Dessa forma, para Dunker (2015), existe em psicanálise uma teoria de reconhecimento que implica em uma “fratura antropológica fundamental”, que seria uma fratura entre a identificação imaginária (eu-outro) e o simbólico (sujeito-Outro). Isso corresponde ao axioma ético lacaniano da passagem do desejo de reconhecimento para o reconhecimento do desejo, o que implica em uma experiência que visa superar a “aspiração egológica de identidades ideais” por meio de uma outra experiência temporal de unidade (DUNKER, 2015). A psicanálise possui essa gramática de reconhecimento capaz de questionar desde os regimes de identificação à unicidade correspondente do narcisismo. Sua relevância está, entre outras coisas, no fato de que

Há uma gramática ampla da violência a partir de Freud que não se conjuga apenas como agressividade contra o outro, mas pode aparecer também de forma mais produtiva como desagregação do Eu enquanto unidade rígida, como

despersonalização enquanto modo de destituição subjetiva, como despossessão das relações intersubjetivas entre outros (SAFATLE, 2015, p. 66).

A identificação do Eu, o sujeito, assim como o indivíduo, a pessoa, referências predicadas e predicativas instaladas no corpo através de um processo de conformação psíquica, ao que parece, e pela forma como descrevemos a fabricação do sujeito racional e do sujeito neoliberal, são formas compatíveis em algum ponto àquilo que remete a um efeito de unicidade correspondente a um outro, a uma razão ou a uma lei. Demonstram como nossa existência como seres relacionais é uma condição da vida (BUTLER, 2017b). A consequência disso é que nos reconhecemos através de predicativos que compartilhamos com o outro, como se houvesse no psiquismo um *locus* onde predicativos, conteúdos, nomes e uma série de outros elementos confluem para formar uma identificação. Isso compromete profundamente o reconhecimento do desejo.

Como já vimos, os regimes de reconhecimento da razão se ampliam na medida em que se tornam capazes de admitir o fim das “ilusões de coerência e fixidez identitária” (SAFATLE, 2015). Dessa forma, nossos corpos também perdem a sua qualidade narrativa, mas ainda são capazes de contar, o que, para Safatle (2015), é o bastante para o neoliberalismo. São corpos em mutação e reconfiguração contínua, porém ainda implicados com uma história da norma, na medida em que se tornam identidades flexíveis capazes de flertar com a indeterminação ao mesmo tempo em que conservam *a determinação formal de predicação por propriedades* (SAFATLE, 2015). Os corpos deixam de ser pensados como “*locus* de determinações estáveis de conteúdo” (SAFATLE, 2015), mas, ainda assim, continuam como *locus* de produção contínua de identidades sem que o reconhecimento do desejo seja possível.

Considerando os processos de identificação e a possibilidade da existência como identidades flexíveis, como também os corpos que deixam de ser pensados como lugar de determinação inflexível da identidade (SAFATLE, 2015), a condição de sujeição social parece ser inerente à forma como o sujeito se constitui no interior de determinado regime de reconhecimento, naquilo que se refere a corresponder as normas. A reflexão sobre corpo e desejo que viemos fazendo, preocupada em pensar fora da norma, precisa ao mesmo tempo reconhecer essa condição.

A insistência do lugar de sujeição no processo interno de formação do sujeito, assim como do lugar de servidão ao Outro na nossa constituição como sujeitos relacionais, nos remete a Safatle (2019, p. 179) e sua aposta numa reflexão adorniana que vê na

metapsicologia freudiana “o setor fundamental de uma crítica social renovada capaz de denunciar como a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante”. Freud busca demonstrar como o psiquismo internaliza o mundo real na forma de uma sujeição social, ao mesmo tempo em que a forma como constituímos o que somos no psiquismo aparenta a todo instante tentar escapar do reconhecimento normativo, demonstrando uma autonomia do psiquismo em detrimento da norma ou, dito de outra maneira, uma autonomia da vida psíquica em relação à vida social. A partir de sua metapsicologia, Freud fornecerá “a possibilidade de *ampliar a reflexão sobre as formas de instauração sensível da sujeição social*, ou seja, a maneira com que a sujeição social se impõe através das múltiplas formas disciplinares de constituição da sensibilidade e da vida sensível” (SAFATLE, 2019, p. 180, grifos do autor). O que também se refere a uma reflexão sobre o que, no interior do psiquismo, trabalha em função da produção de outras formas de vida.

A vida sensível, nesse sentido, nos aponta para a reflexão de uma aceitação da não existência do sujeito como sujeito da racionalidade, mas, sim, como vemos em Freud, como efeito no psiquismo, na medida em que a reflexão adorniana que contempla Safatle (2019) é a de que a sujeição social é uma instauração sensível que se dá através do desejo. A ideia que trazemos até aqui, que atribui ao sujeito um *lugar*, descrevendo-o como *efeito* de um processo que se dá através de um poder paradoxal, é importante para percebermos que falar de uma não existência do sujeito remete, na verdade, a uma experiência de desconhecimento (BUTLER, 2017b, p. 171): “quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação ao outro constitui nossa chance de nos tornarmos humanos”.

A ideia freudiana de que preservamos no nosso psiquismo traços ontogênicos impossíveis de serem apreendidos pelas dinâmicas de poder que determinam nosso lugar no interior de uma racionalidade admite pensar uma outra forma de vida psíquica, que existe como uma forma de vida anterior que faz-se existir como um efeito retroativo na maneira como a vida psíquica se relaciona com o mundo externo no presente. Freud (2016) sugere que preservamos traços de nossa gênese (em um corpo pulsional e no psiquismo), vestígios da nossa condição originária de ser humano, assim como também algo da nossa condição de membro e parte de uma espécie. Esses traços dizem da relação entre ontogênese e filogênese, em que “a primeira pode ser vista como repetição da segunda, na medida em que esta não seja modificada por uma vivência mais recente” (FREUD, 2016 ,

p. 15). É certo que as experiências e a forma como contamos nossa história na sociedade sempre modificarão a disposição filogenética do nosso psiquismo. Ainda assim, a reflexão freudiana é completamente pertinente para pensar os processos de racionalização na sociedade. Segundo Safatle (2019, p. 182):

Trata-se da compreensão de que a análise dos processos de racionalização social e seus descaminhos deve, se quiser esclarecer seu fundamento, incorporar considerações mais amplas sobre a ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos. Ontogênese esta que é, para Freud, indissociável da reflexão sobre a dinâmica conflitual dos processos de socialização das pulsões e do desejo no interior de esferas de interação como a família, as instituições sociais e o Estado. Ou seja, em última instância, trata-se de propor a compreensão dos fundamentos dos processos de racionalização social e de desenvolvimento de critérios de racionalidade operativos em nossas formas de vida a partir de problemas ligados à socialização das pulsões e do desejo, colocando-se assim no ponto indissociável de interface entre individualidade e vida social.

Por isso, a condição de sujeição social, do ponto de vista freudiano, não é resultado puro e simples da imposição da lei repressiva. A sujeição social é, por assim dizer, uma forma mesmo de relacionalidade que possibilita nossa existência social, mas que não elimina a disposição filogenética do nosso psiquismo, que seria “justamente o precipitado de uma vivência, à qual vem se acrescentar, como soma dos fatores acidentais, a mais nova vivência do indivíduo” (FREUD, 2016, p. 15). Podemos interpretar essa passagem freudiana dizendo que há algo relacionado a uma forma de vida, no sentido mesmo daquilo que remete a formas de sociabilidade, que pode ser apreendido por uma *história* filogenética, ou seja, uma forma de vida psíquica anterior que teria uma organização, uma forma esquecida e inumana de existir, a um só tempo também a condição para que o psiquismo assimile a vida psíquica ao mundo externo, da maneira como ele assimila. Uma vida psíquica anterior que carrega uma *outra* historicidade que nunca fomos capazes de experimentar, mas que, nem por isso, deixa de produzir marcas na maneira como nos constituímos psicicamente no presente.

O desenvolvimento de uma leitura como essa mostra como “a metapsicologia psicanalítica e sua teoria do aparelho psíquico como um sistema de conflitos expunham os móveis da sujeição internos ao próprio conceito de indivíduo moderno” (SAFATLE, 2019, p. 182). O que deixa claro que ser sujeito é ao mesmo tempo deixar de ser outra coisa, que corresponde a uma marca profunda do que somos, e que só pode ser apreendida na indeterminação da pulsão e de tudo aquilo que deriva dela (SAFATLE, 2015). O sujeito moderno é constituído “como um verdadeiro sistema de cicatrizes, de feridas

(*Beschädigungen*) e clivagens produzidas pelos processos de socialização da libido e das pulsões” (SAFATLE, 2019, p. 182).

Nesse sentido, a pertinência da psicanálise não se restringiria apenas em apontar para a existência desse conflito: “a psicanálise poderia mostrar como as clivagens da vida psíquica aparecem também como a expressão mais profunda da capacidade de resistência à sujeição social” (SAFATLE, 2019, p. 183). Essas clivagens “são a expressão do caráter violento, mutilador das dinâmicas de socialização e de constituição de estruturas de sínteses psíquicas às quais os sujeitos estão submetidos” (SAFATLE, 2019, p. 183). Prova de como o psiquismo continua em busca de acessar a história de uma existência esquecida pela consciência, e, dessa forma, se desconectar da história narrada pela normatividade.

Sob hipótese alguma, essa leitura freudiana pode ser interpretada como a tentativa de um retorno ao passado. Ela descreve as consequências do conflito no interior do processo de conformação sintética do psiquismo, e como “tais conflitos psíquicos mostram ainda como sujeitos aspiram não exatamente uma unidade reinstaurada no seio de uma vida social reconciliada, mas a emergência de novas formas de síntese capazes de lhes liberarem do primado da identidade e da unidade” (SAFATLE, 2019, p. 183). Ainda segundo este autor,

Freud insiste que há algo, no sujeito, anterior ao advento do Eu como saldo dos processos de socialização e individuação - Eu entendido aqui como unidade sintética de representações que permite o desenvolvimento de uma personalidade coerente, o estabelecimento de uma hierarquização das vontades capaz de abrir espaço para o advento de uma vontade autônoma. Há um corpo libidinal polimórfico que orienta sua conduta a partir da procura de satisfação de pulsões parciais (ou ainda pré-egóicas), ou seja, impulsos que não respondem à hierarquia funcional de uma unidade. Essa estrutura polimórfica e fragmentada das pulsões viria da ausência de um princípio unificador como o Eu, estrutura que não estaria presente antes de um certo processo de maturação individual através do qual o sujeito internaliza a representação social de um princípio de conduta e coerência, o qual permite a unificação das pulsões e a organização das condutas a partir da identificação com um Outro na posição de tipo ideal (SAFATLE, 2019, p. 198).

Essa leitura de Freud está relacionada ao fato de “os prazeres corporais não se submeterem imediatamente a uma hierarquia funcional” (SAFATLE, 2019, p. 199). Discordando do encaminhamento dessa questão para uma integração corporal através do princípio de realidade, autores como Jacques Lacan dedicaram-se a pensar esses processos de integração como processos que nunca serão completos (SAFATLE, 2019). Sendo assim, “o reconhecimento de tais relações é uma forma de abertura a relações sociais esquecidas,

a quais, no entanto são anteriores à consolidação de estruturas intersubjetivas no interior da vida social” (SAFATLE, 2019, p. 201).

Uma teoria do reconhecimento para a psicanálise precisa aceitar seus próprios limites, que são impostos pela constatação de que há também fatos de “não relação”, de “inumanidade” (DUNKER, 2015). O reconhecimento em psicanálise precisa também de “uma teoria do sujeito que seja ao mesmo tempo crítica do individualismo e da antropologia humanista e política ou clinicamente útil” (DUNKER, 2015, p. 215). Segundo Dunker (2015), Safatle é um exemplo desse esforço, com sua teoria não-identitarista e antipredicativa. É incontestável que a epistemologia de Freud e a gramática da psicanálise já possibilitam encaminhamentos importantes no pensamento de uma gênese para o sujeito para além da racionalidade.

Para Dardot & Laval (2015, p. 398), a maneira possível de escapar do biopoder do neoliberalismo é “a primazia da relação consigo mesmo”, nos termos da crítica estabelecida por Axel Honneth, isto é, “do ponto de vista de uma ontologia social”, que tem como fundamento a ideia de que “nós sempre já nos conhecemos”. De maneira geral, a originalidade da crítica psicanalítica à razão e a uma ideia de sujeito não substancialista em uma unicidade torna possível a emergência de um sujeito que, na “relação consigo mesmo”, pode ser reconhecido como pulsional e do inconsciente, que preserva sua indeterminação (DUNKER, 2015; SAFATLE, 2015) através dos efeitos dessa indeterminação. Uma experiência de indeterminação preserva em si invariavelmente o que pode ser interpretado como uma forma possível de produzir outras formas de vida (DUNKER, 2015; SAFATLE, 2015).

A metapsicologia freudiana oferece um arcabouço que torna possível investigar esse sujeito que *já conhece a si mesmo* referido por Dardot & Laval (2015). Embora reconheça a ação de um biopoder na constituição do sujeito, principalmente na forma como esse biopoder “engendra dispositivos de sexualidade” (SAFATLE, 2008), o sujeito da psicanálise corresponde à outra forma de poder. A psicanálise mostra como a conformação psíquica que nos determina como sujeitos está vinculada à força e ao domínio (SAFATLE, 2019). Ora, dessa maneira, ela também denuncia a necessidade de um “fortalecimento” de uma conformação que não se dá pelo domínio de si (SAFATLE, 2019). Assim, a “relação consigo mesmo” dos sujeitos reconhecidos pela psicanálise seria determinada por uma *força sem domínio própria de sujeitos por vir* (SAFATLE, 2019). Quiçá a força da própria potência inumana de existir, das relações esquecidas que tendem a uma vontade autônoma

de ser outra coisa (SAFATLE, 2019) e contar uma outra história – a das pulsões e do desejo. O pensamento de Freud se mantém como orientação imprescindível diante dessa emergência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o seu surgimento, com Freud, a psicanálise foi responsável por uma mudança na compreensão da razão e do sujeito. Seja com a descoberta do inconsciente e a descentralização da história do sujeito ou com a crítica de *O mal-estar na civilização*, descrevendo como as exigências da vida civilizada faziam o indivíduo experimentar o mal-estar, o pensamento de Freud se propõe a investigar como o psiquismo funciona para a constituição do indivíduo diante das circunstâncias da vida social. Os trabalhos sobre a repressão social (*A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, de 1908) e o recalque do indivíduo (*Mal-estar na civilização*, de 1930), que discutimos aqui, se diferenciam pela forma como Freud interpretou o mal-estar nos dois momentos, mas aproximam-se como uma excelente crítica para a leitura racional e racionalizada de mundo, profundamente difundida na vida moderna, na qual se conforma a ideia de sujeito.

Pensar o sujeito a partir de Freud, ao mesmo tempo em que nos coloca alguns impasses, aparece como uma tarefa possível de ser realizada a partir de muitos encaminhamentos. Em momento algum essa pesquisa se dedicou a elaborar uma concepção específica de um sujeito freudiano. Recorremos à psicanálise de Freud, especialmente a suas elaborações sobre o psiquismo, não na tentativa de apresentar saídas para os impasses que existem em torno da ideia de ser um sujeito, ou melhor, da maneira como se dá a sua formalização enquanto tal. Interessou-nos, aqui, pensar os processos tanto de formação do sujeito como dos discursos da razão sob o ponto de vista do psiquismo, e o caráter indeterminado que essa perspectiva sugere.

Diante disso, nossa pesquisa caminhou na direção de entender como os estudos de Freud sobre o psiquismo nos orientam para pensar o sujeito e as formas da racionalidade produzidas através dos discursos. Foi por esse caminho que pulsão e inconsciente – e a sua correspondência com o desejo –, serviram para que pudéssemos recuperar uma ideia de sujeito fortemente marcada pela irreducibilidade e pela indeterminação em detrimento dos discursos da razão.

Quando nos referimos a um sujeito pulsional em Freud, por exemplo, estamos marcando aquilo que se traduz como sujeito dentro dos processos e experiências relacionados ao próprio corpo e à contingência, e toda a indeterminação que isso comporta. De maneira geral, a história do sujeito da pulsão é a história do encontro do corpo com os

objetos do mundo, e, por esse ponto vista, o nosso corpo pulsional também produz uma historicidade.

Já o sujeito do inconsciente, ou do desejo, é especificado por Freud como o sujeito clivado, dividido entre as exigências e os discursos da racionalidade e os estímulos pulsionais. O sujeito dividido e descentralizado que o inconsciente supõe se revela apenas como um efeito, uma indeterminação que corresponde àquilo que é da ordem do desejo e da verdade do sujeito. Nesse sentido, inconsciente, desejo e verdade estão imbricados como expressões da irredutibilidade do sujeito aos discursos da racionalidade.

A epistemologia de Freud também nos coloca diante da necessidade de pensar a formalização dos discursos racionais e, no caso da nossa pesquisa, discutir como essas racionalidades são capazes de produzir seus próprios sujeitos. A maneira própria de Freud pensar, que se traduz na originalidade de sua obra, nos oferece de antemão uma forte gramática, e, por que não dizer, um método que servem de contraponto para os regimes de formalização que resultam dos processos culturais. Freud demonstra como as exigências da vida civilizada e a impossibilidade de o processo civilizacional controlar os impulsos pulsionais produzem o mal-estar. O mal-estar seria inerente à condição do indivíduo civilizado, na medida em que é a própria civilização que produz o indivíduo como resposta ao conflito entre as exigências culturais e aquilo que se refere à pulsionalidade, irredutível às imposições da civilização.

A leitura sociológica que se faz a partir da ideia de mal-estar em Freud repercute ao longo do tempo e se modifica com as transformações dos discursos em torno da razão. Recorrer a Freud requer um exame da realidade de cada época, porque é preciso compreender o que levou Freud a pensar da maneira como ele pensava. Nesse sentido, é imprescindível examinar a relação de Freud com a ciência e entender o lugar que o estatuto científico ocupava na época do seu trabalho sobre o mal-estar.

O estatuto científico para Freud estava relacionado à própria irredutibilidade do psiquismo aos outros discursos racionais da época. Para Freud, o discurso científico era o único meio de produção de saber sobre a verdade do sujeito. Quando falava em *Weltanschauung*, ele se referia a uma visão de mundo em que a ciência fosse capaz de produzir um discurso fragmentado e descentralizado sobre a verdade do sujeito. A ciência, para Freud, seria o único discurso pelo qual seria possível produzir um saber que não se reduzisse aos termos da racionalidade da época.

Com o passar do tempo, o lugar social da ciência mudou e a visão científica foi tomada como um saber totalizante e verdadeiro, trabalhando para a legitimidade de outros discursos da modernidade, especialmente o discurso econômico capitalista. Com a mudança do lugar social da ciência, surgiram novos modos de subjetivação, o que foi se transformando numa nova gramática dedicada a compreender o mal-estar e o sofrimento humanos no interior de uma racionalidade disposta a nomeá-los reiterada e ilimitadamente, que é o que acontece no neoliberalismo.

A aliança entre a ciência e o capitalismo é um dos fatores que contribuíram para a racionalidade neoliberal. Dessa forma, o atual lugar da psicanálise quanto à racionalidade de nosso tempo passa por uma reflexão sobre a perspectiva da psicanálise em relação à cientificidade nas transformações da modernidade, desde o advento do capitalismo até a racionalidade neoliberal dos dias atuais. De todo modo, o retorno feito por Jacques Lacan demonstra como a questão de Freud não era buscar legitimidade para sua teoria, como uma ciência entre outras. A psicanálise não é um produto da ciência, mas opera com o sujeito e os discursos produzidos por essa relação entre a ciência e a razão.

A discussão sobre a relação entre psicanálise e razão nos dias atuais busca dar conta da flexibilização das normas e das identificações ocasionada pelo capitalismo, e, em consequência disso, da mudança do papel do conflito na produção dos sujeitos. O conflito seria a própria condição animadora para a formalização no interior da razão neoliberal. Isso se daria, para além do avanço do discurso econômico de mercado, através do conjunto de discursos, práticas e dispositivos que produzem e modificam as relações sociais em torno de uma lógica de mercado. As relações passaram a ser reconhecidas como mercadológicas, não apenas de troca, mas também de concorrência. Isso inclui, como foi possível verificar ao longo deste trabalho, até mesmo a forma como constituímos nossa subjetividade.

A estratégia de produzir subjetividades é um dos fatores pelos quais o neoliberalismo precisa ser compreendido como uma forma de vida. Essa racionalidade visa operar na constituição de um sujeito próprio, implicado nas relações de mercado, como forma de realização de um ideal de sujeito. O discurso da racionalidade neoliberal fomenta uma ideia de que o neoliberalismo é a condição excelente para a produção de subjetividades capazes de realizar os desejos e de proporcionar a realização da mais alta performance e do melhor desempenho, a partir de um falso ideal de liberdade e através da ação de dispositivos de poder, que, ao mesmo tempo em que reproduzem esses ideais, geram culpabilidade nos sujeitos pelo fracasso diante do imperativo de realização.

A racionalidade neoliberal fabricou um novo sujeito, produto de um *ethos* empresarial. Na forma *empresário de si* está condensada a nova economia psíquica que constitui o sujeito da racionalidade neoliberal. Esse ideal empresarial de si baseia-se numa dinâmica de maximização das performances, que ressoa na exigência contínua de flexibilização de normas no interior de relações de concorrência. O sujeito pensa a vida no âmbito de uma empresa.

O ideal empresarial de si também é a demonstração clara de como esse discurso totalizante do neoliberalismo funciona por meio das especificidades do poder que circula na constituição tanto dos sujeitos como dos discursos da razão. Quando nomeamos o sujeito neoliberal, nos comprometemos com certa leitura de sujeito, visando, inclusive, realizar uma crítica a esse modelo, como fazem Dardot & Laval. Diante disso, podemos interpretar que o sujeito neoliberal empresário de si, de alguma maneira, resulta de uma relação complexa de poder que o indivíduo estabelece com a norma, em que os termos da vida ideal se restringem ao modelo de uma racionalidade empresarial.

Já como orientação para as considerações finais desta pesquisa, e diante da complexidade que circunda a tentativa de apontar alguma denominação para a noção de sujeito, optamos por investigar a maneira como, no interior de uma racionalidade, o indivíduo torna-se sujeito através de um processo paradoxal de poder, qual seja o de sujeição. O sujeito produzido pela racionalidade é aquele que está sujeito a um discurso, assim como fica especificado com o sujeito neoliberal. Além do mais, a maneira como direcionamos a nossa pesquisa, recorrendo à psicanálise para pensar o sujeito sob o ponto de vista do psiquismo, pode ser relacionada a uma leitura dos processos de sujeição, na medida em que, na sujeição, ser sujeito corresponde ao resultado de um processo psíquico.

A sujeição é uma modalidade específica de poder que se refere a uma sujeição psíquica. Esse poder funciona paradoxalmente ora como condição ora como ação do sujeito. Apostamos na possibilidade de uma aproximação entre a ideia de poder paradoxal, como parte do processo de sujeição, e a leitura psicanalítica sobre a renúncia pulsional em virtude das exigências culturais como formas distintas de demonstrar como os *sujeitos se sujeitam*.

É o nome de Freud que retorna diante de tais desenvolvimentos sobre o sujeito. A ideia de sujeição dialoga com a leitura do sujeito que viemos fazendo com a psicanálise em dois sentidos: primeiro, pela opção de pensar a questão a partir do psiquismo: até que ponto é possível aproximar a ideia de poder paradoxal do processo de sujeição da leitura de

funcionamento de uma economia psíquica? Segundo, a maneira da psicanálise pensar o sujeito a partir de uma relação de “servidão” do psiquismo à razão. O pensamento de Freud demonstrou como a nossa subjetividade, livre de uma relação de servidão da era do encantamento do mundo, passa a corresponder, ainda que na forma de um recalçamento, aos discursos da razão, ou seja, um conjunto de normatividades e condutas que, entre outras coisas, produz o sujeito que somos.

Dessa forma, o pensamento de Freud também nos incute para além do questionamento do porquê nos sujeitamos aos discursos da razão. Ele nos incute a pensar por que desejamos ser quem somos, ser sujeitos racionais. A pergunta psicanalítica é: por que desejamos a norma, ou seja, por que desejamos ser sujeitos e não outra coisa? Destacamos duas reflexões que orientam a pesquisa sobre o sujeito para além dos discursos da racionalidade em psicanálise: aquela sobre o mal-estar através do tempo, que discutimos ao longo da pesquisa; e, a segunda reflexão, aquela a qual desejamos atribuir maior ênfase, que corresponde à leitura freudiana da constituição do psiquismo a partir de uma história da ontogênese e da filogênese.

Para Freud, os traços que compõem o nosso psiquismo são traços da nossa filogênese e se repetem através da disposição ontogenética. O que quer dizer que há algo como um “precipitado de uma vivência mais antiga da espécie” (filogênese), que se repete, ao qual vêm acrescentar-se os “fatores acidentais” da nossa experiência como indivíduos (ontogênese). Uma série de questões podem se estender dessa ideia freudiana. Nela, encontramos uma forma de pensar que as histórias podem ser contadas através do reconhecimento de uma forma de vida que não é a correspondente aos discursos da racionalidade. Quando nos tornamos sujeitos, deixamos de ser alguma coisa. Quando reconhecemos uma racionalidade, também deixamos de reconhecer outra.

O pensamento de Freud revela o lado indeterminado e inumano da condição humana sem se aproximar de um discurso naturalista. As reflexões freudianas nos remetem à possibilidade de pensar uma historicidade (que atravessa as várias denominações que recaem sobre o corpo humano) não no sentido de uma historicidade de um sujeito em relação à sua história civilizada. Trata-se mais de constituir ou reconstituir, em algum âmbito da experiência humana, a história que nunca foi contada, a não ser na forma das marcas deixadas pelas vivências que nos constituem – que, em psicanálise, podem ser relacionadas aos impulsos pulsionais e ao inconsciente.

Dessa forma, e para concluir, diante da emergência da produção de uma condição humana, o que se reconhece, no campo dos discursos, que não leva em consideração essa condição filogenética e a sua reiteração através da nossa disposição ontogenética, é o sujeito formalizado que reproduz a história das normatividades e dos discursos, e não uma outra história, como a das pulsões e do inconsciente. Até que ponto essa passagem freudiana, e os desdobramentos possíveis de se localizar dentro de sua vasta teoria, podem nos orientar justamente na direção de um regime de reconhecimento que se dedique a investigar a possibilidade de uma outra forma de vida, distinta desta reconhecida pela razão ao longo do tempo? Nisso consiste nossa aposta reiterada no pensamento de Freud e em sua psicanálise.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. Introdução à epistemologia freudiana. Rio de Janeiro. Editora Imago, 1983.
- BARRETO, Francisco Paes; IANNINI, Gilson. Introdução à psicopatologia lacaniana. *In: Psicopatologia lacaniana* (Orgs. Antônio Teixeira, Heloisa Caldas), pp. 35-54. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2017.
- BIRMAN, Joel. Arquivos do mal-estar e da resistência. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2017.
- _____, Joel. O mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2007.
- _____, Joel. O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2014.
- BUTLER, Judith. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2017a.
- _____, Judith. Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2018.
- _____, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2017b.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo. Editora Boitempo, 2016.
- DUNKER, Christian. Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não toda. *In: Patologias do Social: arqueologia do sofrimento psíquico* (Orgs. Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker), p. 317-351. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2018.
- _____, Christian. Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo. Editora Boitempo, 2015.
- _____, Christian. O cálculo neurótico do gozo. São Paulo. Editora Escuta, 2002.
- _____, Christian. Psicanálise e contemporaneidade: novas formas de vida? *In: Stylus Revista de Psicanálise*, n. 33, p. 119-137. Rio de Janeiro, 2016.
- DUFOUR, Dany- Robert. A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Rio de Janeiro. Editora Companhia de Freud, 2005.
- EHRENBERG, Alain. O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa. Aparecida – SP. Editora Ideias & Letras, 2010.
- ELIA, Luciano. O conceito de sujeito. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2010.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1988.

_____, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1984.

_____, Michel. O nascimento da biopolítica. São Paulo. Editora Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. *In: Obras completas*, volume 8. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2015.

_____, Sigmund. Além do princípio do prazer. *In: Obras completas*, volume 14. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2010.

_____, Sigmund. As pulsões e seus destinos. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2013

_____, Sigmund. O inconsciente. *In: Obras completas*, volume 12. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2010.

_____, Sigmund. O mal-estar na civilização. São Paulo. Editora Penguin Classics Companhia das Letras, 2011a.

_____, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. *In: Obras completas*, volume 15. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2011b.

_____, Sigmund. Prefácio à terceira edição. *In: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Obras completas*, volume 6. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2016.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 1986.

_____, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 2009

IANINNI, Gilson. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência e mito. *In: As pulsões e seus destinos, Ensaios*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2013.

_____, Gilson. Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem. Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

ILLOUSZ, Eva. O amor nos tempos do capitalismo. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2011.

KEHL, Maria Rita. Sobre ética e psicanálise. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.

LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 1998.

_____, Jacques. O seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1999.

_____, Jacques. O seminário: livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, 2008.

_____, Jacques. O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 1992.

MATTEO, Vincenzo di. Subjetividade e cultura em Freud: ressonâncias do ‘mal-estar’ contemporâneo. *In: Dossiê Filosofia e Psicanálise*, nº37, p. 190-213. São Paulo, 2007.

MEZAN, Renato. Freud, pensador da cultura. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

ROUDINESCO, Elizabeth. Por que a psicanálise?. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 2000.

SAFATLE, Vladimir. Cinismo e falência da crítica. São Paulo. Editora Boitempo, 2008.

_____, Vladimir. Dar corpo ao possível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2019.

_____, Vladimir. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. *In: Patologias do Social: arqueologia do sofrimento psíquico* (Orgs. Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker), p. 7-31. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2018.

_____, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Rio de Janeiro. Editora Cosac Naify, 2015.

_____, Vladimir. Posfácio: Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. *In: Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2017.

SILVA JR., Nelson da. O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. *In: Patologias do Social: arqueologia do sofrimento psíquico* (Orgs. Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker), p. 35-58. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2018.

_____, Nelson da. Um ponto cego de *O Mal-estar na Cultura*: a Ciência na era da *Instalação*. *In: Estudos Avançados*, 31 (91), p. 173-192. São Paulo, 2017.

SOLER, Collete. Lacan: o inconsciente reinventado. Rio de Janeiro. Editora Companhia de Freud, 2012.

ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma. *In: Um mapa da ideologia*. São Paulo. Editora Contratempo, 1996.