

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LAURA ROMANOWSKI WAINER

**NEOLIBERALISMO, TRABALHO E SOFRIMENTO PSÍQUICO:  
REFLEXÕES PARA NÃO PERDER DE VISTA O DESEJO**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Amadeu Weinmann

Porto Alegre, 2020.



Vemos aqui três lascas arrancadas de uma árvore, há algumas semanas, na Polônia. Três lascas de tempo. Meu próprio tempo em lascas: um pedaço de memória, essa coisa não escrita que tento ler; um pedaço de presente, aqui, sob meus olhos, sobre a branca página; um pedaço de desejo, a carta a ser escrita, mas para quem? (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 100)

## **AGRADECIMENTOS**

Um trabalho não se escreve sozinho. Tampouco eu o escrevi sozinha. A escrita é um exercício coletivo, faço minhas frases das palavras que me ofereceram os outros. Chamá-las de minhas é também um exagero, são nossas. Agora as devolvo um pouco transformadas pelo tempo que passaram comigo: usadas, marcadas, feridas - mas, ainda assim, nossas. As devolvo na intenção de retribuir um pouco pelo tanto que me foi dado.

Agradeço inicialmente aos que direcionaram seus esforços para a consolidação e manutenção de políticas que garantem o ensino, a pesquisa e a extensão em universidades públicas: não há transformação social sem a democratização do acesso à educação de qualidade; às funcionárias, funcionários, técnicas e técnicos do Instituto de Psicologia, sobretudo às da Comissão de Graduação do Curso, pela dedicação com que facilitam caminhos; a todos meus professores, em especial aos do corpo docente do curso de Psicologia, pela aposta na transmissão.

Agradeço por todas as relações que se criaram nesse percurso, pela riqueza de experiências; ao Amadeu, por topiar a orientação deste trabalho e pelo apoio e incentivo necessários para que ele se concluísse; a Jaque, pelo entusiasmo de fazer pesquisa mesmo em tempos sombrios e pelo sorriso largo de quem acredita em dias melhores; aos integrantes do Núcleo de Estudos em Imagem, Trabalho e Saúde, que me acolheram há alguns anos e se tornaram grandes companheiros de aprendizados e trocas; aos usuários do Geração Poa, pela arte; à Charline e toda equipe do Serviço de Abordagem Social Ação Rua - Restinga, por aceitar o desafio de criar um campo de estágio e me mostrar caminhos possíveis de luta pela cidade e pela garantia de direitos; à Flávia e à Mylène, pelo carinho, pela compreensão e pelo exercício diário de implicação no trabalho do cuidado e no exemplo de sustentar uma ética psicanalítica em espaços em que nem sempre ela é bem-vinda; à Cibele e à Fabiana, pela coragem de tensionar as formas prescritas de trabalhar e pela confiança e autonomia que me deram para que eu criasse meus próprios caminhos, entre um mate e outro que dividimos antes da pandemia.

Agradeço à Lara, pela escuta e pelas perguntas.

Agradeço aos amigos, que felizmente são muitos, pela potência dos afetos; à Vanessa e à Gabi, pela amizade de anos que me abastece de fôlego e carinho sempre que preciso; à Ana Laura, pela cumplicidade capaz de atravessar desertos; ao Guilherme e à Camila, pelos mergulhos profundos; à Sofia, por me fazer levantar da cama mesmo nas manhãs chuvosas do inverno portoalegrense; à Olívia, pelo companheirismo incansável; ao Theo, pela presença nos pores do sol desse canto de mundo; ao Pedro, por compartilhar ternuras interestaduais; à Kim, pela beleza da intensidade; à Juliana, por me mostrar com o próprio corpo que é possível habitar a vida de formas mais serenas; à Vika, pela aventura divertida de fazer lar juntas, por cuidar de mim e das plantas nos dias de sufoco; às colegas queridas Luana, Julia e Vanessa, que me acompanham desde o início dessa graduação e que não à toa permanecem por perto: é muito gratificante ter mulheres tão inspiradoras comigo. Poder dividir meus passos aliviou o peso dessa caminhada e deu a ela um colorido que eu não sabia possível.

Por fim, agradeço à família, pela sorte; ao Kevin, pelos retratos, por ter me feito reconhecer partes de mim com as quais tive que me conciliar, por se lançar comigo na difícil e deliciosa empreitada de tentar ser dois; à Marion, pelo exemplo de resiliência e pela oportunidade de construir uma amizade para além do parentesco; à Isabel, pela delicadeza do carinho; ao André, meu irmão, que me falou sem proferir palavra que os afetos nos acompanham onde formos, ainda que haja a distância; aos meus primos Felipe, Mateus e Mariana, pela infância abundante; à vó Sabina, pelas memórias de algodão doce; à vó Tylla, pelo tamanho das bolas de sorvete e pela certeza do porto seguro; ao meu avô Romualdo, pela grandiosidade do afeto, do conhecimento e da partilha; ao meu pai, Nilton, com quem quebrei muitos copos e aprendi que o amor é capaz de colar cacos; à minha mãe, Helena, que me ensinou o amor e o vôo: agradeço pela força de mover mundos - e por tudo mais que ela não pôde me ensinar.

É impressionante a generosidade dos que me cercam. Não há clichê nem dúvida em afirmar que sem eles esse trabalho não teria sido possível.

## RESUMO

A partir de uma retomada histórica das condições de emergência e desenvolvimento do neoliberalismo, o presente trabalho propõe que pensemos modelos socioeconômicos como projetos de gestão do sofrimento na contemporaneidade, em que é preciso agenciar modificações estruturais em nossas formas de compreender e vivenciar o mal-estar psíquico, principalmente no campo do trabalho. Observa-se que o cenário crescente de precarização das condições de trabalho e de contradições dos modelos organizacionais resulta em diversas violações sociais, que incorrem em importantes consequências psíquicas aos sujeitos que trabalham. Lançando luz à dimensão de denúncia que porta o sofrimento, por meio de uma escrita híbrida que transita entre a reflexão teórica e a redação de cartas, este trabalho busca distinguir o sujeito causado como efeito contingente pela linguagem da subjetividade produzida pelos dispositivos de poder do neoliberalismo. Dessa forma, entende-se que o enfrentamento do mal-estar passa necessariamente pela problematização do laço social (sem deixar de lado o olhar sensível à singularidade de experiências e desejos que habitam cada sujeito), possibilitando uma discussão crítica acerca dos instrumentos de categorização do sofrimento, bem como do horizonte das práticas de intervenção clínica.

Palavras chave: neoliberalismo, trabalho, sofrimento, desejo, pacto social, mal-estar, gestão, clínica.

## SUMÁRIO

Uma breve tentativa de perseguir o encantamento de que são capazes as palavras.....	7
Carta 1.....	10
Era dos pactos?.....	12
Carta 2.....	16
Pequeno desvio para o trabalho.....	17
Dar nome aos bois.....	19
Carta 3.....	22
There is no alternative.....	24
Carta 4.....	31
Agas conforme o desejo que te habita?.....	33
Tempo agora .....	35
Há sujeito no neoliberalismo?.....	37
Carta 5.....	44
Trabalho e sofrimento à luz da racionalidade neoliberal.....	46
Carta 5+1.....	52
O sofrimento como objeto de gestão.....	54
Mais uma carta.....	61
Repercussões para pensar a clínica.....	64
Despedida ou a arte de perder.....	68
Considerações finais: a alternativa é uma construção.....	70
Carta ao futuro.....	79
Referências Bibliográficas.....	80

*Para Romualdo Romanowski.*

## UMA BREVE TENTATIVA DE PERSEGUIR O ENCANTAMENTO DE QUE SÃO CAPAZES AS PALAVRAS

A menina apareceu grávida de um gavião.  
 Veio falou para mãe: O gavião me desmoçou.  
 A mãe disse: Você vai parir uma árvore para a gente comer goiaba nela.  
 E comeram goiaba.  
 Naquele tempo de dantes não havia limites para ser.  
 Se a gente encostava em ser ave ganhava o poder de alçar.  
 Se a gente falasse a partir de um córrego a gente pegava murmúrios.  
 Não havia comportamento de estar.  
 Urubus conversavam sobre auroras.  
 Pessoas viravam árvore.  
 Pedras viravam rouxinóis.  
 Depois veio a ordem das coisas  
 e as pedras têm que rolar seu destino de pedras para o resto dos tempos.  
 Só as palavras não foram castigadas com a ordem natural das coisas.  
 As palavras continuam com os seus deslimites.  
 (MANOEL DE BARROS, 1998)

Em uma mistura de lembrança e fantasia, imagino-me nos braços de minha mãe, sendo banhada sobre a banheirinha amarela. Com suas mãos, ela toca nas minhas pernas e diz: “ai que bonitinhas essas perninhas”; pega meus pés e diz: “que lindinhos esses pés de bolinho”; segura minha mão e diz: “mas que mãozinha mais fofinha”. Sou olhada de todas as partes. Assim ela me ensina o que são as pernas, o que são os pés e o que são as mãos. Ela me coloca sentada na banheira e despeja água morna enquanto me conta que está lavando minhas costinhas, e o toque das mãos dela nas minhas costas vai ensaiando os limites do meu corpo. No rádio toca aquela do Caetano que diz que o samba é o pai do prazer/o samba é o filho da dor, minha mãe cantarola junto, e agora me dou conta de que desde o início de minha vida ela se dirigiu a mim com carinho, mas sobretudo com palavras.

Sinto fome e grito, mas a fome não passa. Imagino a figura de minha mãe e a fome abranda, mas persiste. Preciso da ação de minha mãe para assistir-me em meu desamparo, e é pelo cuidado dela que encontro satisfação. Por isso minhas primeiras tentativas em vida de estabelecer fronteiras para meu corpo são vãs: se meu desejo é atendido a partir da minha própria ação de gritar e espernear, entendo que sou eu mesma quem o atende. Minha mãe é uma extensão de mim e eu, dela. Sou, portanto, meu próprio aconchego. E o mais que não me acolhe, não sou eu. Assim, vou criando uma ficção em que tudo que sou é bom e tudo que não sou não é bom. E quando por vezes minha mãe não puder me atender, então poderei desejar outras coisas. Será preciso algum tempo, muitas palavras e a existência de

um terceiro para que eu aprenda onde acaba minha mão e começa a mão dela, que não sou eu, e que nem por isso é ruim.

A dissolução das formas contínuas, porém, há de criar um abismo para sempre presente entre eu e o outro. Foi assim que signifiquei meu corpo com suas faltas e também os objetos do mundo, e o efeito disso foi o surgimento de uma nova ordem, a simbólica, um conjunto de significantes sempre endereçados ao terceiro da relação, a linguagem. É ela que cria diversas figuras cujo efeito metafórico faz presente a existência de uma instância onde minhas escolhas não só dependem de mim e dos outros senão que também são avaliadas em outra cena. Figuras como o “juízo final” informam que nunca estamos sós ou em tratativas com alguns outros, mas também com algo para o que empregaríamos letras maiúsculas com o intuito de indicar que não se trata de uma pessoa, mas uma dimensão terceira: o Outro. As moedas que mais tarde jogaremos nas fontes nada mais serão do que modos de acertar as contas com o Outro, de captar nossos desejos, domesticar o olhar, pedir perdão.

Meu corpo de bebê é, então, recortado pela inscrição dos significantes de meus cuidadores e, ao preço de minha sobrevivência, entrego-me aos caprichos do Outro. Na condição de porta-vozes da cultura e das práticas e leis da sociedade, meus pais foram os encarregados de me introduzir no mundo - tal como prevê nossa forma capitalista de organização social. Eles me ofereceram o mundo da linguagem, via pela qual se fez possível minha estruturação, e as palavras que me emprestaram tomei a mim como próprias. Minha estreia na vida em sociedade se deu através da frustrante assunção de que, ao fim e ao cabo, não posso tudo que um dia acreditei que podia. Foi também nessa circunstância que meus pais influenciaram meus modos de relação com o desejo e com os outros sujeitos,

(...) no que eles evidenciam de massificação ou de singularidade; de irracionalidade ou de racionalidade; de inconsciência e de desconhecimento dos motivos de suas ações ou de intencionalidade consciente e deliberada; de passividade determinada pelo contexto sócio-cultural ou de eventual ação ativa operadora de transformações sociais; em suma, no que apresentam de regra ou de exceção. (PACHECO FILHO, 1997, p. 131)

As vozes são minhas origens como sujeito. O “sujeito psicanalítico” nasce na voz do outro (pulsão invocante), investida de libido, que diz: “você é sujeito”, “você existe”, e me insere no mundo da linguagem. Na medida em que sou inscrita em uma rede de saberes, em uma cadeia de significantes, passa a operar o que Lacan

(apud VIVÈS, 2018) chamou de Discurso do Mestre, em que a voz de meus cuidadores (primeiros representantes do Outro) se impõem como saber absoluto, alguém que fala por mim e para mim. Assim, suponho que existe uma verdade dada por esse Outro, aspecto de importância constitutiva para que eu não caia no desamparo.

Partindo, então, dessa separação traumática e da descontinuidade de existir, me deparo agora com um núcleo comum entre a minha experiência e a de todos outros seres humanos, que é a incompletude, marca traumatizante que me faz acreditar na possibilidade de algum dia voltar a vivenciar o prazer absoluto e, aliviada, poder dizer que tudo está completo. Por isso é que essa minha história não é só minha. O que ela ilustra é de que maneira a linguagem e as representações que ela instaura constituem não apenas a via pela qual interagimos com os outros, mas também, e quem sabe se não é isto o mais importante, elas constroem o próprio modo pelo qual apreendemos a realidade.

Recorro à teoria psicanalítica para que seja possível pensar o psiquismo não como mero dispositivo de apreensão da “realidade”, mas a partir de uma ontologia do desejo. Mas que fique claro desde o início: não existe apreensão ingênua, neutra e imparcial de qualquer aspecto do mundo que escape a essa influência inexorável da cultura e da sociedade em que forjamos nossa subjetividade.

Lançando luz às marcas de processualidade dessa escrita, aposto, pois, na linguagem — não pelo seu valor de verdade, mas pelo que meu discurso alcança frente a tantos outros discursos de que falaremos ao longo deste trabalho. É a esta incompreensão a que me endereço sempre, para que essa produção teórica possa contemplar seus objetos de uma proximidade distante o suficiente para não transfigurá-los com conceitos e, ainda assim, produzir algum tipo de reflexão crítica e sensível; para que as perguntas possam se manter vivas. Me interessa a busca por entender se outras agências da realidade são possíveis, mais do que o resultado dessa empreitada, que todavia não alcanço.

No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. [...] Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (ANZALDUA, 1980, p. 232)

## CARTA 1

Vô, são quase meio dia de uma terça-feira praticamente igual às últimas dez terças em que estou em casa tentando escrever alguma coisa. Penso que tudo bem não trabalhar hoje à tarde, posso me dar um turno de folga. O que tu acha? As pessoas do meu trabalho estão em quarentena compulsória e fica mais fácil fazer contato com os servidores que tenho que atender. Estão todos mais ou menos sempre disponíveis, ainda que quase sempre trabalhando. Eu também. Me sinto permanentemente cansada e, ao mesmo tempo, muito pronta para grandes acontecimentos.

A questão é que, com esse novo regime de trabalho de casa, que se soma ao trabalho-de-casa, há sempre algo por fazer. Pensando bem, sempre houve algo por fazer, mas parece que agora estou diante de um tsunami de palavras não escritas, que me atormentam tal qual a montanha de louça na pia. Ontem mesmo vi uma *live* em que um corredor de maratonas aconselhava seus espectadores a perseguirem seus sonhos com garra, pois “querer é poder”, e eu desconfio fortemente, desconfio que não se trate disso, mas também, sim. Já dizia alguém por aí que é o desejo que nos move, ou a falta, quem é que sabe, não é mesmo? Preciso botar a mão na massa das palavras, penso eu, e massa me faz lembrar do almoço — é uma associação tão bobinha que talvez seja a desculpa perfeita para parar de escrever o que quer que seja isso, fazer uma pausa, quem sabe.

É bem verdade que fico um pouco receosa de me dar um dia de folga no meio desse caos, parece errado. Essa história de gerenciar o próprio tempo tem suas armadilhas: quando vemos, o tempo já nos engoliu e continuamos aqui em frente ao computador com as costas por alongar. Parece que estamos em guerra, o tempo e eu, e apesar disso tenho sentido uma necessidade de escrever sobre coisas outras que ninguém solicitou, mas que se impõem, inevitáveis. A rotina, por exemplo: começo os dias com um encontro com minha personalidade masoquista, que ignora o despertador das oito e permite que ele toque de 9 em 9 minutos por aproximadamente mais uma hora e pouco. Veja bem, são pelo menos seis — podendo chegar a nove — interrupções de sono que eu mesma programo, e quando desperto de fato tudo isso já aconteceu sem que eu me desse conta.

Nessa hora a Sofia já está de pé ao lado da minha cama implorando pelo passeio matinal. Se a ignoro na tentativa de me localizar no tempo e no espaço (que

dia é hoje? estou atrasada pralguma coisa?), logo sinto a língua áspera no meu braço tentando me convencer de que é urgente, humana. Então me levanto e vou, o que faz a Sofia dar pulinhos em círculos, balançando o rabo freneticamente. Primeiro incomodam, mas depois me alegram os pulinhos dela. Pelo menos uma de nós terá seus desejos atendidos hoje.

Quais são meus desejos? Não sei ao certo, quero tanta coisa, mas se fosse pra dizer assim, na lata, eu acho que não saberia dizer. Vou pensar melhor nisso, pode deixar que eu te escrevo quando chegar a alguma conclusão. No início dessa série de dias estranhos — já somam mais de 100, dá pra acreditar? — eu costumava fazer yôga de manhã, mas fui perdendo o ânimo, acho que é normal, agora faço só de vez em quando ou de vez em muito. Desde a tua morte, as coisas vem sendo mais assim, vô, empolgantes no início, mas difíceis de sustentar. Penso nisso quase toda noite quando me deito e me dá uma tristeza grande, doída mesmo, que me obriga a fazer o sono vir, na tentativa de fugir da saudade que sinto de ti. Penso em fugir também da cidade, há tantas vidas possíveis por aí, mas logo lembro que minha cabeça irá comigo e postergo a fuga.

Esses dias li um texto sobre a importância do sono REM pra elaboração de perdas. Acho estranho, pois é justamente no sonho que te recupero, por isso tenho apreciado pensar que as narrativas que crio podem ser suficientes — se um dia for possível acessar isso de maneira fácil — pra ter uma ou ainda duas vidas extras contigo, que terei produzido durante o sono. Irresponsável, eu sei, não precisa me dizer. Não tenho nenhum embasamento científico pra ter escrito tal coisa. Mas também não estou publicando um artigo, sabe?

Chega, vou almoçar. Volto logo.

## ERA DOS PACTOS?

O que eu sei?  
 Sei poucas coisas sei que ler  
 é uma coreografia  
 que concentrar-se é distrair-se  
 sei que primeiro se ama um nome sei  
 que o que se ama no amor é o nome do amor  
 sei poucas coisas esqueço rápido as coisas  
 que sei sei que esquecer é musical  
 sei que o que aprendi do mar não foi o mar  
 que só a morte ensina o que ela ensina  
 sei que é um mundo de medo de vizinhança  
 de sono de animais de medo  
 sei que as forças do convívio sobrevivem no tempo  
 apagando-se porém  
 sei que a desistência resiste  
 que esperar é violento  
 sei que a intimidade é o nome que se dá  
 a uma infinita distância  
 sei poucas coisas  
 (ANA MARTINS MARQUES, 2015)

Há um certo consenso de que viver e sofrer são experiências que andam de mãos dadas, de que uma não existe sem a outra. É possível, claro, estar vivendo sem estar sofrendo, em uma aura de esperança de que o presente contínuo de fato continue, mas o que não é possível é viver uma vida sem passar por experiências de sofrimento, diversas vezes e, não raro, repetidas. O bebê chora ao nascer e segue chorando por algum tempo até que aprenda que é possível (e preciso) agir sobre as coisas que lhe cercam, mas não é porque não chora mais (ou tanto) que não sofre.

Sofrer é uma experiência profundamente singular, mas não por isso individual — há de se estar atento para não cair na armadilha de pensar o sofrimento como uma “produção independente” de cada sujeito. É preciso fazer frente a essa ideia de que os sujeitos são os únicos responsáveis pelo próprio sofrimento, pois ela produz apenas mais sofrimento (e adoecimento). Como coloca Safatle (2020), há uma articulação causal relevante e necessária entre psíquico e social que precisa ser considerada, mesmo que não se trate de simplesmente reduzir o primeiro a uma maneira metafórica de falar sobre o segundo.

Para isso, cabe recorrer a uma compreensão de sofrimento psíquico que o considere para além de seu sintoma. Se formos capazes de entender o sofrimento como uma forma de expressão (ou reedição) dos conflitos que enfrentamos em nossos processos de socialização e de individuação, será possível retirá-lo da esfera individualizante e considerá-lo a nível relacional, visto que os modos de

sofrer estão sempre circunscritos por uma série de elementos que não dizem unicamente de nós, mas da organização social em que estamos inseridos. Tendo esta perspectiva em mente é que eu gostaria de propor a discussão que segue.

Em *Mal estar na civilização*, Freud (1930/2010) nos lembra como os processos civilizatórios se constroem em vias de mão dupla. No complexo de Édipo, por exemplo, é exigido da criança que renuncie às suas pulsões incestuosas e parricidas para receber lugar na estrutura de parentesco e acesso à ordem do simbólico. Em outras palavras, o desenvolvimento da capacidade de se identificar com os ideais e valores da cultura a que a criança pertence dependerá justamente de uma renúncia sua, qual seja, a do princípio do prazer, para adequar-se ao princípio de realidade. Essa transição opera uma racionalização dos impulsos desejantes do princípio do prazer de forma a delimitar sua satisfação de acordo com o que é aceitável culturalmente (FREUD, 1911/1969). Assim, a grosso modo, firma-se um pacto com a função paterna (Lei da Cultura), em que a criança abre mão da onipotência de seu desejo de ser desejada de forma absoluta para receber as ferramentas que permitirão que ela se construa como sujeito.

Mas por que é relevante retomar Édipo em uma discussão que pretende orbitar em torno do trabalho? Primeiramente, porque essa passagem é fundamental para a constituição da estrutura intrapsíquica da criança, que se desenvolve como sujeito na medida em que constrói a si mesma e é construída a um só tempo na relação com seus cuidadores, concomitantemente aos modos de viver e sofrer de seu tempo. Em se falando de trabalho, é importantíssimo que consideremos a dimensão do desejo, visto que ela não está dada: para constituir-se como um ser de linguagem, regido pelo simbólico e pela cultura, a criança se relaciona não apenas com a carne e a matéria de seus cuidadores, mas também (e principalmente) com o seu desejo (PACHECO FILHO, 2005).

Em segundo lugar, porque a experiência de se deparar com a impossibilidade de ser atendido em seu desejo (de ser desejado de forma completa) convoca o bebê a abandonar uma posição de narcisismo e gozo absolutos e o deixa em uma eterna condição de nostalgia e vulnerabilidade a falsas promessas de restauração dessa posição narcísica, fálica e nirvânica. Esse ponto será de suma importância mais adiante, em nossa discussão sobre as discursividades do neoliberalismo, em que a solidão do trabalho e o isolamento figuram como elementos que agudizam

essa vulnerabilidade, levando a crer que se trata de um sofrimento individual (ainda que o desamparo seja talvez o aspecto mais compartilhado da existência humana).

O terceiro motivo pelo qual retomo esse ponto nevrálgico da teoria freudiana é porque entendo que algo parecido com o que ocorre em Édipo (no sentido dessa lógica “toma-lá-dá-cá”) se repete durante a entrada do sujeito no “mundo adulto”, estruturado sobretudo em torno do trabalho, elemento mediador fundamental das relações sociais. Nesse outro momento, o sujeito é convocado a aprofundar sua renúncia: os impulsos sexuais devem ser contidos para que seja possível adquirir uma competência que será oferecida em forma de trabalho, firmando um pacto social em que ele se torna “sócio pleno da sociedade humana” (PELLEGRINO, 1983). Nesse pacto social,

por meio do trabalho, pede-se ao ser humano que confirme a sua renúncia pulsional primígena através da aceitação do princípio de realidade. Trabalhar é inserir-se no tecido social por mediação de uma práxis aceitando a ordem simbólica que o constitui. Trabalhar é disciplinar-se, é abrir mão da onipotência e da arrogância primitivas, é poder assumir os valores da cultura com a qual, pelo trabalho, nos articulamos organicamente. O pacto com a Lei do pai prepara e torna possível o pacto social. Este exige renúncias, e uma função simbolizadora, que só serão viáveis na medida em que uma interdição originária – a proibição do incesto – lhes prepara o aposento. (PELLEGRINO, 1983)

Há, portanto, nessa renúncia do trabalho, algo que remete à violência originária imposta aos sujeitos em sua constituição e que compõe um elemento importante, nunca ausente, em toda organização social. O registro do desamparo nos lembra da presença incessante da pulsão de morte no psiquismo, e sua não inscrição no circuito de satisfação mediado pelos objetos nos permite pensar justamente na posição que o sujeito assume em sua condição de desamparo. Essa posição evidencia a fragilidade estrutural insuperável sob a qual forjamos nossa existência e dá sinais da nossa “vocação ao desamparo” (BIRMAN, 2019). A cultura e os laços sociais protegem contra o desamparo, mas ao preço de um certo nível de submissão a essa violência fundamental (PACHECO FILHO, 2005).

É bem sabido que a má integração da Lei da Cultura, por conflitos mal resolvidos durante a passagem por Édipo, tende a apresentar repercussões no desenvolvimento do adulto, que vão desde pequenas dificuldades de ordens diversas até patologias severas. O que menos se discute são as repercussões de situações análogas no pacto social, em que violações de direitos dos trabalhadores implicam em um rompimento do próprio pacto. Disso surgem gravíssimas

consequências, sobretudo para o sujeito que trabalha, mas também para todo o conjunto social — cenário amplamente observável na atualidade de precarizações trabalhistas e menosprezo às condições básicas de preservação da integridade dos trabalhadores.

Pellegrino (1983) argumenta que, assim como a aceitação da Lei da Cultura tem que abrir possibilidade de ganhos fundamentais para a criança, também o pacto social não pode deixar de criar direitos inalienáveis para o trabalhador. Caso contrário, o trabalho passa a ser um importante fator de produção de sofrimento psíquico, em que o trabalhador, desprezado e agredido pela sociedade, tenderá também a desprezá-la e agredi-la até atingir um ponto de ruptura.

Assim, há de se considerar o sofrimento também em sua dimensão de denúncia: quando uma pessoa sofre, ela está também revelando um sofrimento a nível social, que traz à tona a natureza contraditória, problemática e traumática de nossas instituições e estruturas (como a família, mas também o trabalho, a escola, a igreja, a sexualidade). Pensar dessa forma permite não apenas uma compreensão mais aprofundada do sofrimento psíquico, mas também mobiliza certo horizonte crítico a respeito dos custos de nosso processo civilizacional e dos problemas imanentes às formas de vida próprios à sociedade capitalista.

É sobre esses rompimentos que pretendo me debruçar, lançando um olhar sensível a essa dimensão de denúncia do sofrimento, em uma tentativa de estabelecer relações entre as lógicas e contradições que regem o mundo do trabalho e as consequências psíquicas decorrentes desse funcionamento. Antes, porém, se faz necessário esmiuçar de que trabalho estamos falando.

## CARTA 2

Eu disse que voltava logo e eis que demorei semanas. Numa situação normal eu pediria desculpas, mas nesse caso elas seriam pra mim mesma, então deixa pra lá, já estou cheia das minhas desculpas. Recém tropecei no fio da extensão que conecta meu computador à tomada do banheiro, esse apartamento tem poucas tomadas, é de uma época em que não se usavam tantos aparelhos ligados à luz simultaneamente; no momento eu contabilizo seis só no meu quarto: o abajur, o projetor, a estufa, um daqueles veneninhos de matar mosquitos (faz 8 graus e ainda há mosquitos), o carregador do celular e o do Kindle. Todos parecem tão essenciais que não sobra espaço pro computador, é preciso improvisar.

Esse quase tombo me fez pensar que fazer lar tem muito a ver com a naturalidade com que se tateia as coisas no escuro — e, por um breve momento, senti saudades da casa da minha mãe e das idas à cozinha no breu da noite em busca de um copo d'água, guiada pela memória do corpo que desvia das quinas com a confiança de quem já percorreu esse mesmo caminho algumas centenas de vezes. Aqui, não, meus movimentos às cegas não são de todo assertivos, há hesitação em fazê-los. Sei onde fica cada coisa, mas o escuro faz crescer a desconfiança de que algo pode estar diferente. Por isso, faço o caminho com as mãos, como quem percorre a própria casa pela primeira vez a cada madrugada.

Lembro que há uma frase de um cara que é tipo a versão polonesa do Carl Sagan, seu nome é Jacob Bronowski (procuro no Google pra não escrever bobagem), ele diz que o que a ciência tem a nos ensinar não são suas técnicas, mas seu espírito, a necessidade irresistível de explorar, e me faz feliz pensar que também podemos produzir ciência num tropeção ou numa expedição à cozinha. Olho em volta e me orgulho da casinha que criei pra mim, já somos muy amigas, só me entristece pensar que não deu tempo de te mostrar tudo, o que tu acha dos teus livros nas minhas prateleiras?, eu arrumei por cores, mas ficou tão brega, né? Assim que puder vou dar um jeito nisso.

## PEQUENO DESVIO PARA O TRABALHO

Compreendendo que trabalhar extrapola em muito o que se apresenta como seu resultado, faço uma escolha, acompanhada de Clot (2010), por considerar o trabalho como atividade, interrogando seu plano prescrito para que se constitua como possibilidade de recriação de um meio de vida. Não estamos, portanto, falando somente sobre aquilo que é realizado e sujeito à observação, mas, principalmente, sobre a dimensão processual do trabalho. Clot (2010) fala de um real da atividade, qual seja,

o que não se faz, o que se tenta fazer sem ser bem-sucedido – o drama dos fracassos –, o que se desejaria ou poderia ter feito e o que se pensa ser capaz de fazer noutro lugar. E convém acrescentar – paradoxo constante – o que se faz para evitar fazer o que deve ser feito; o que deve ser refeito, assim como o que se tinha feito a contragosto. (...) As atividades suspensas, contrariadas ou impedidas – até mesmo as contra-atividades – devem ser incluídas na análise. (pg. 103-104)

Vemos então que o trabalho (assim como os sujeitos) é algo que não se produz de pronto, mas vai se produzindo, na medida em que está em constante desenvolvimento e atualização – ainda que esse desenvolvimento não seja sempre na direção da produtividade esperada. Dessa forma, trabalhar exerce uma importante função psicológica, pois serve como fonte de alteridade e criação, desde que permita ao sujeito colocar algo de si no que realiza, criando possibilidades de produzir a si próprio e ao mundo. Nesse fazer, o sujeito pode reconhecer-se — tanto em relação à utilidade social do “produto” de seu trabalho, quanto no uso que faz de si na sua própria atividade (MORO, 2015).

Novamente é preciso atentar para que não tomemos esse reconhecimento que parte do próprio sujeito como elemento que enquadre o trabalho como produção individual. Pelo contrário, a história pessoal, os valores, os desejos e as expectativas que estão contidos no trabalho de cada sujeito são sempre atravessados por outras tantas histórias, seja a da família a que pertence, a da instituição em que trabalha, a do ofício que realiza, a do lugar que habita, etc.

Nessa compreensão, então, o trabalho figura como esfera eminentemente coletiva, visto que mesmo os sujeitos que trabalham “sozinhos” estão inseridos em uma rede em que se organizam saberes e poderes, estabelecendo relações com outros sujeitos e instituições, bem como com alguns imperativos do mundo do trabalho de que falaremos mais adiante. Por isso, o trabalho só pode ser pensado

em concomitância ao campo de poderes e possibilidades em que está colocado, ou seja, à luz do modelo socioeconômico sob qual opera.

## DAR NOME AOS BOIS

Chega mais perto e contempla  
as palavras.  
Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra  
e te pergunta, sem interesse  
pela resposta,  
pobre ou terrível, que lhe deres:  
Trouxeste a chave?  
(CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, 1973)

Modelos socioeconômicos são animados não apenas por proposições a respeito do modo de funcionamento de sistemas econômicos de produção e consumo (SAFATLE, 2020), mas também por configurações sobre seus agentes racionais, em que se definem um conjunto de comportamentos, modos de avaliação e justificativas a serem internalizados por esses agentes. Ou seja, há um transbordamento da teoria econômica que necessariamente incide sobre a forma como as pessoas pensam e agem. Assim, pode-se afirmar que os modelos que regulam a economia, o consumo e o trabalho são indissociáveis de uma regulação da economia psíquica da população.

Ainda que não seja evidente, os modelos socioeconômicos se constroem a partir de determinadas concepções de sujeito em que estão contidos sistemas de disposição de condutas, de produção de afetos e de determinação de formas de sofrimento, que não só pressupõem comportamentos, como passam a tomá-los como norma, apontando um caminho a ser seguido. Há entendimentos específicos sobre o que é esperado do sujeito, bem como sobre as noções de propriedade, posse, bem comum, etc, e também maneiras específicas de lidar com as relações de troca, que sobredeterminam experiências subjetivas e se relacionam com modelos de desejo e formas de linguagem.

Assim, padrões de individuação partilhados pelos indivíduos que aspiram ser socialmente reconhecidos atendem à racionalidade que cada modelo procura realizar. Por isso, faço uma escolha por considerar esses modelos não como meras teorias aplicadas, mas como projetos de governo e de gestão social das subjetividades, visto que há uma psicologia que lhes é inerente.

É importante pontuar que não falo apenas de como diferentes entendimentos sobre o papel do estado na economia causam impactos na vida privada dos sujeitos, em uma lógica de causa e efeito, mas de como são esses entendimentos que produzem determinados modos de viver, sofrer, desejar e trabalhar. Foucault

(2001) nos lembra que o poder está justamente nessa capacidade de operar produtivamente (não proibitivamente) e que uma de suas principais forças é a promoção da subjetividade.

O poder cria subjetividades pela produção de discursos que os indivíduos internalizam e que moldam suas disposições psíquicas, e trabalha em registro duplo: por um lado, há a constituição dos trabalhadores como sujeitos, o que chamamos subjetivação, e, por outro, a sujeição (ou assujeitamento) aos discursos sociais e organizacionais (em relação à necessidade de se produzir polivalente, flexível e produtivo, por exemplo) (FOUCAULT apud COSTA, 2007).

Como a racionalidade fundamental do poder é governar por meio da liberdade e não da coerção, o poder atua visando constituir indivíduos com a responsabilidade e o interesse por conduzir suas vidas de maneira apropriada (COSTA, 2007), conforme à ideia corrente do que é próprio e do que não é. O poder envolve, então, um conjunto de técnicas e práticas pelas quais os governados são constituídos como sujeitos autônomos e encorajados a exercer sua liberdade de maneira adequada. Assim, verificamos que o que se considera “universal” não é anterior, mas posterior às práticas, quase que resultante delas (FOUCAULT, 2009).

Há de se considerar, porém, que esse processo exija determinadas forças de repressão, pois, apesar de o poder operar produtivamente, sabemos que civilizar não é um processo passivo, visto que implica reprimir ou mesmo suprimir algumas expressões humanas. Pellegrino (1983) é muito perspicaz ao afirmar que a intensidade dessas forças, produzidas no laço social, dependerão não somente das necessidades intrínsecas ao processo civilizatório, mas também da luta de classes que nele se desenvolve. Se faz necessário, assim, compreender como essas forças se constroem e de que forma incidem sobre a experiência dos sujeitos que trabalham a partir de uma dimensão histórica, considerando que as possibilidades de desenvolvimento social variam de acordo com os modelos políticos e econômicos de cada período.

Nesse sentido, para fazer operar os aspectos até então teóricos de que falamos, tomarei como fio condutor dessa discussão o neoliberalismo, um dos modelos socioeconômicos criados para orientar as políticas baseadas no capitalismo, hegemônico quase que na totalidade do planeta à época dessa escrita e talvez o mais marcante até então em sua capacidade de captura de subjetividades, bem como na produção de formas particulares de sofrimento e de

gozo. O neoliberalismo é uma força histórica que se propõe a tocar, alterar e produzir novamente o sujeito, tentando eliminar assim sua própria constituição simbólica.

Partindo de uma retomada histórica acerca das condições que possibilitaram a emergência do neoliberalismo e também seu desenvolvimento, analisarei alguns pontos que fundamentam sua racionalidade, a fim de estabelecer relações com aspectos que podem ser lidos como efeitos desse projeto na contemporaneidade.

Compreender o neoliberalismo será fundamental para, mais adiante, considerarmos as transformações sofridas pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) a partir de 1973, em que há uma proliferação expressiva dos diagnósticos e também do discurso de que transtornos mentais são transtornos cerebrais (MCKINNON, 2010). Assim, será possível demonstrar como o advento desse modelo supostamente econômico impõe modificações estruturais em nossa forma de compreender e vivenciar o sofrimento psíquico, principalmente no que diz respeito ao trabalho, para assim podermos pensar criticamente o horizonte de nossas práticas de intervenção clínica.

### CARTA 3

Hoje recebi uma mensagem de texto daquelas que com certeza tu me encaminharia; e caso eu não respondesse, tu ligaria pra saber se eu de fato não vi a mensagem ou se vi e não respondi, “como de costume”, tu diria; apesar de eu te responder quase sempre. Era a Defesa Civil alertando pros riscos de um ciclone que vai chegar em Porto Alegre de madrugada, já sei que não vou conseguir dormir. Foi assim da última vez, arreventou duas persianas aqui em casa e fez cair umas quantas árvores no bairro, sem falar nas pessoas que ficaram desabrigadas.

É tão maior que nós, né? A natureza. E a gente insiste em tentar domesticá-la. Pode ser que tu me leia em tom de crítica, acho que tem um pouco disso, sim, mas é mais uma constatação mesmo. Bem ou mal, a gente funciona nessa lógica também. Eu, por exemplo, volta e meia desço pra colher ervas e temperos na hortinha do meu prédio, manjericão pra fazer pesto, hortelã pra fazer chá, cebolinha pra deixar o prato bonito.

Que gente bem civilizada essa que faz horta, foi o que pensei quando me mudei pra cá, e de lá pra cá comecei a plantar tudo que vejo pela frente, feijão, batata, abacate, beterraba, bergamota, inclusive alho poró. É tão fácil, tem que ver. Eu corto dois dedos daquela parte branca do talo, sabe?, deixo uns dias na água e logo cria raiz, daí já dá pra plantar, qualquer vasinho serve. Em duas ou três semanas, tenho um alho poró novinho, pronto pra comer. Na hora que for cozinhar, se tu corta ele bem fininho, vai te dar conta de que o tempo passa lento e que as pequenas coisas tomam atenção, que o sabor da comida vai ser outro, o retrogosto vai surgir, um aroma fica pairando pela casa por algumas horas. Enfim, eu recomendo muito. Acompanhar o ciclo de vida do alho poró certamente vai te tornar uma pessoa mais aberta, atenta e criativa.

Sim, esse papo tá parecendo a versão coach da Bela Gil, mas juro que é tudo verdade, acontece comigo. E quando parece que a coisa vai perdendo o brilho, eu vou lá e planto um talo de qualquer coisa, só pra ver o que acontece, pra não deixar a peteca cair. Outro dia eu contei, tem 72 plantas aqui em casa, acredita? Passo um pouco de trabalho, é verdade, mas elas são tão bonitas, respondem aos meus cuidados, penso que talvez sejam minha tentativa de estar mais próxima da natureza. Ou só uma desculpa pra ter algo pra cuidar que não seja eu, porque nesse quesito não sou muito boa. Mas isso está pra mudar, veja lá que estou me

esforçando. Agora preciso aproveitar pra dormir enquanto o ciclone não chega. Só quis te escrever antes, porque sinto saudades e não quero que tu pense que me esqueci de ti.

## THERE IS NO ALTERNATIVE

O neoliberalismo surge como teoria econômica em 1930, através das obras de autores austríacos como Ludwig Von Mises e Friedrich Hayek, como uma tentativa de reinventar o liberalismo clássico, que já dava sinais de sua falência. Em 1938, ano anterior à eclosão da Segunda Guerra Mundial, diversos economistas, sociólogos, jornalistas e filósofos se reúnem em um colóquio batizado com o nome do expoente economista americano Walter Lippman, a fim de pensar formas de reverter a situação.

Em seu livro, Lippmann (apud SAFATLE, 2020) atribuía a derrocada do liberalismo à ascensão do comunismo, de um lado, e dos fascismos, de outro, e alegava que mesmo o capitalismo estaria sob a hegemonia do intervencionismo keynesiano, modelo de políticas de bem-estar social criado nos Estados Unidos à época da Grande Depressão e posteriormente adotado por países europeus que buscavam se reconstruir da Segunda Guerra Mundial. (LAVAL; DARDOT, 2009) — algo precisava ser feito.

Partindo do entendimento de que um maior grau de liberdade produziria uma espécie de ajuste interno, o neoliberalismo buscava diminuir a interveniência do Estado de esferas como a educação, a saúde e a cultura, para que se estruturassem ao modo de um negócio, em que a livre concorrência supostamente evitaria a formação de monopólios. Aliado a isso, a evolução tecnológica prometia uma globalização da economia, em que a redução de tarifas e o rebaixamento dos subsídios e proteções nacionais daria fluidez e eficiência máxima aos negócios internacionalmente.

A contestação das políticas de *laissez-faire* (em tradução livre, “deixar ser” ou “deixar fazer”), que apostava em um equilíbrio natural das relações de troca, e a defesa da necessidade de intervenções ordenadoras e reguladoras para a manutenção do mercado foram alguns dos encaminhamentos do colóquio (LAVAL; DARDOT, 2009). Anos depois, estes encaminhamentos passariam a orientar a política de Estado de algumas das maiores potências mundiais, como veremos adiante.

A virada neoliberal não estava na ideia de retirada do Estado, mas na teorização de uma intervenção estatal liberal favorável à concorrência de entes privados. Chamo a atenção desde já para este aspecto, para que fiquemos atentos

à fragilidade da crítica de que o neoliberalismo defenderia a não intervenção estatal na economia. Longe de ser um Estado mínimo, o Estado concebido pelos pensadores neoliberais é enorme, uma vez que é o garantidor da ordem e da regulação do mercado.

Assim, afastados da crença de que a livre-iniciativa, o empreendedorismo e a competitividade seriam características geradas espontaneamente nos indivíduos, os teóricos da racionalidade neoliberal entendiam que essa liberdade teria que ser produzida (e defendida). Ou seja, cria-se um entendimento de que é preciso orientar a subjetividade dos agentes econômicos para que se construam em uma determinada direção, a fim atender aos interesses da racionalidade neoliberal.

Quase trinta anos depois do Colóquio Walter Lippmann, o neoliberalismo passa por uma renovação na Escola de Chicago, instituição responsável pela assessoria à primeira experiência prática do neoliberalismo, que ocorre no Chile na década de 1970, durante a ditadura militar comandada por Augusto Pinochet. Cabe pontuar que não é por coincidência que o Chile serve de laboratório ao neoliberalismo justamente no período em que se instala um regime antidemocrático e que disso resultam maiores índices de concentração de renda. Esse “experimento” revela uma articulação relevante entre neoliberalismo, autoritarismo e desigualdade social.

A partir daí, em diversas partes do globo, a teoria começa a ser adaptada para ser aplicada por governos em forma de políticas de austeridade, privatização e monetarização (DUNKER, 2016). Ronald Reagan nos Estados Unidos e Margareth Thatcher no Reino Unido são duas figuras emblemáticas desse momento de efervescência e implantação de políticas neoliberais. Thatcher, à época da Guerra Fria, faz uma declaração bastante caricata a respeito do ponto que tento expor aqui. Ela diz que “a economia é o método. O objetivo é mudar corações e mentes” (apud SAFATLE, 2020).

Dessa frase é possível depreender que o que está em questão é, sobretudo, a construção de um sujeito próprio ao neoliberalismo, através de intervenção e de reeducação, até o momento em que os indivíduos internalizem essa racionalidade econômica e passem a percebê-la como única forma de racionalidade possível. Ou, como também colocou Thatcher (apud LAVAL; DARDOT, 2009), em uma frase que lhe rendeu o famoso acróstico TINA (“There Is No Alternative”), não haveria outra alternativa senão as leis do mercado, o capitalismo, o neoliberalismo e a

globalização. Por conseguinte, não haveria alternativa também ao próprio *thatcherismo*, o que tornava desnecessária a consulta popular, revelando mais uma vez a face antidemocrática da racionalidade neoliberal.

Para colocar sua agenda em marcha, a política neoliberal torna imperativos a redução do custo do trabalho, a disciplina da mão-de-obra, a privatização de empresas e o sistema de previdência pública, a compressão de gastos públicos e mecanismos de solidariedade e assistência social (BORGES, 2018). Isso tudo sem nunca questionar os privilégios tributários das elites nem as prioridades do uso do orçamento público, pois o problema estaria localizado na falta de espírito empreendedor dos pobres ociosos sem responsabilidade individual, a ser solucionado pela austeridade que forçaria a adaptação dos indivíduos.

A escolha pelas palavras precisa ser observada, pois não é aleatória e nos permite entender como os valores morais são mobilizados para justificar a racionalidade de processos de intervenção social e econômica (SAFATLE, 2020). A importação de termos de outras áreas para caracterizar a economia nos permite fazer uma análise de o que mais está em jogo além do que é dado a ver.

“Austeridade”, por exemplo, empregado para caracterizar as políticas de combate à crise econômica, não é um termo da economia, mas da filosofia moral. Nessa lógica, ser contra a austeridade revelaria uma falha também moral, em que o sujeito é colocado fora da possibilidade de ser reconhecido como autônomo e responsável, pois não compartilha dos ideais propostos. Da mesma forma, era moral a defesa de que os indivíduos deveriam parar de procurar proteção nos braços paternos do estado a fim de assumirem a responsabilidade por suas próprias vidas. Assim, a eficiência do neoliberalismo como política de gestão social está assentada em considerar não apenas como economicamente equivocados os indivíduos ou instituições que não sabem reconhecer a importância de noções como as de propriedade privada, competitividade, livre iniciativa e autodeterminação individual, mas como portadores dessa falta moral.

Para que o comportamento egoísta seja compatível com as condutas sociais, a eficiência econômica precisará se inscrever em uma comunidade moral pré-existente, que deverá girar ao redor de objetivos não econômicos como os valores da religião, da justiça, da honra, da dignidade e do prestígio (DUNKER, 2019). Os modos neoliberais de viver, desejar e trabalhar seguirão uma espécie de bússola necessariamente pautada pela moralidade.

Além dessa exortação moral de determinados valores, a racionalidade neoliberal se sustenta pela crença em uma pretensa finitude dos recursos naturais e no fardo necessário do trabalho. Explico: é necessário que haja uma premissa de escassez para que os agentes econômicos se motivem a competir e ajam de acordo com um interesse egoísta, através de seu trabalho. É a finitude em suas conotações claramente morais e religiosas que aparece aqui como orientação para a ação econômica (SAFATLE, 2020). Como coloca Foucault (2008),

o que faz a economia possível e necessária é uma perpétua e fundamental situação de escassez: diante de uma natureza que, por si mesma, é inerte e, salvo para uma parte minúscula, estéril, o homem arrisca sua vida. Não é mais nos jogos da representação que a economia encontra seu princípio, mas é do lado desta região perigosa na qual a vida se afronta à morte (...). O *homo oeconomicus* não é este que representa suas próprias necessidades e os objetos capazes de satisfazê-las. Ele é este que passa, e usa, e perde sua vida tentando escapar da iminência da morte.

A escassez, porém, não é um dado de realidade incontestável, pois depende da definição de outras questões como, por exemplo, da noção de abundância. Por isso é que Foucault faz uma aproximação à fantasmagoria moral da finitude e da iminência da morte.

Vemos, então, que o que o discurso econômico faz é promover a escassez ao patamar de verdade através da absorção da força disciplinar da crença na vulnerabilidade da vida, em sua fragilidade constitutiva (SAFATLE, 2020). Esta crença, aliada a um estado permanente de temor, é peça fundamental para motivar a ação em direção ao trabalho na lógica neoliberal.

Esse estado de temor podemos chamar simplesmente de medo, um dos poucos afetos que ainda nos é permitido (e constantemente reforçado), ainda que muitas vezes não sejamos capazes de reconhecê-lo como tal. O mais comum é que vejamos esse medo travestido em ódio — seja direcionado ao outro e/ou a si.

Quando nos perguntamos por que trabalhamos tanto e não conseguimos mudar de vida, sentimos medo. Mas quando vemos o jardim do vizinho, mais bonito do que o nosso, ou o carro mais moderno, rapidamente esse medo transmuta-se: a culpa pela nossa infelicidade é ou do vizinho, que representa tudo o que gostaríamos de ter e de ser, ou de nós mesmos, que não fomos capazes de alcançar tamanho sucesso. Em um piscar de olhos, estamos tomados de ódio, sem ao menos nos questionarmos de onde é mesmo que ele vem.

Sendo o desconforto interpretado como "coisa ruim", evidentemente alguém tem que ser o culpado. Reduzida ao sujeito, a subjetividade só dispõe de duas opções para determinar de quem é a culpa por

seu estado instável, sendo ambas as opções fruto de construções fantasmáticas: o próprio sujeito ou um outro qualquer escolhido para desempenhar o papel de vilão. Em outras palavras, ou a subjetividade introjeta a causa de sua desestabilização como uma suposta deficiência de si mesma, o que impregna sua angústia de sentimentos de inferioridade e vergonha; ou ela a projeta numa suposta maldade que lhe estaria sendo endereçada de fora, o que impregna sua angústia de sensações paranoides, ódio e ressentimento. (ROLNIK, 2018, pg. 70)

Dessa forma, por um lado o medo tende a construir a imagem da sociedade como corpo tendencialmente paranoico, preso à lógica securitária do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social; por outro, o medo se entranha no sujeito de tal forma que ele só consegue justificá-lo apontando limitações em si mesmo, cabendo também a ele uma suposta saída desse estado: “se apenas ele se esforçasse um pouco mais”...

O sujeito amedrontado é também o trabalhador que obedece a ordens e que compara seu desempenho ao do vizinho, pois teme não ser tão bom quanto ele, assim como a criança assustada é a aluna que não questiona o que lhe ensinam. Assim, se ainda hoje a paixão que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, como postulou Hobbes (apud LEIVAS, 2011) séculos atrás, cabe considerarmos a indagação de Safatle (2015) quando ele nos provoca para que nos perguntemos como esse medo é produzido e de que forma permanece sendo continuamente mobilizado.

A produção de medo está intimamente ligada ao imperativo de competitividade característico da racionalidade neoliberal. A competição empresarial é um processo de relação baseado na ausência de solidariedade (vista como entrave para o funcionamento da capacidade seletiva do “progresso”), no cinismo da competição baseada na flexibilização contínua de normas, na exploração dos desfavorecidos, na predação ambiental e no objetivo monopolista final (SAFATLE, 2020). Esta violência pede uma justificação política, dado que precisa se consolidar em uma vida social na qual toda figura de solidariedade genérica será destruída, na qual o medo do outro como invasor potencial será elevado a afeto central e na qual a exploração colonial seja a regra.

Aliado ao estado constante de competição a que o neoliberalismo submete os sujeitos, o medo apresenta-se como afeto político central do poder para a coesão da vida social (SAFATLE, 2015). Por meio de sua capacidade de desagregação, faz

com que indivíduos reconheçam (e endossem) a necessidade de um poder superior para garantir-lhes segurança.

Nesse ponto observamos uma espécie de regressão compartilhada socialmente, em que entra em cena de novo para o sujeito a ficção do eu e do não-eu. O bem está representado em suas identificações e naquilo que ele considera parte de si (sua propriedade), enquanto todo o mal está localizado naquilo que está fora dos contornos do eu e que a todo tempo se apresenta como ameaça à estabilidade. Tudo isso, amparado por um outro onipotente ao qual o eu necessariamente deve se submeter.

O direcionamento da economia pelo Estado presente no neoliberalismo enxergado pelo prisma dessa ficção, bem como a afeição de economias neoliberais a líderes autoritários explicitam o primeiro dos tantos paradoxos da racionalidade neoliberal: a tão exaltada liberdade é concomitante ao desejo de um ideário de autoridade onipotente, alguém que indique o caminho a ser seguido “livremente”.

O que deveria ser também um “tomá-lá-dá-cá”, porém, não ocorre dessa forma na prática, pois a promessa de um dos lados não se cumpre: o Estado não é capaz de assegurar o mínimo de segurança à população (física e subjetivamente), e a força de trabalho, cada vez mais precarizada, vale cada vez menos. O que se observa é um estado generalizado de mal-estar, em que o sujeito se vê sem recursos para encarar a própria vida.

Assim, se o medo circula através da gestão e da produção contínua da insegurança como prática de governo e se não há práticas correspondentes que ofereçam o respaldo que o sujeito precisa para se sentir minimamente protegido, cria-se a necessidade de que esse sujeito se defenda de tudo o que é inesperado e também que crie estratégias individuais para lidar com o desamparo, entendido como “culpa” do próprio sujeito, e não como traço constitutivo (e constituinte). Dessa forma,

naturaliza-se a figura do inimigo, do “bandido” que ameaça a integração social, distraindo a sociedade que, amedrontada pelos programas policiais e pelo noticiário, aceita a intervenção repressiva do Estado em nome da segurança, mas que, na verdade, servirá para conter o inconformismo social diante do esgarçamento provocado pela gestão neoliberal do capitalismo. Mais do que isso, o regime de acumulação que alguns denominam de pós-fordista dependerá cada vez mais da supressão da democracia. (ALMEIDA, 2020, p. 5)

Além disso, vemos que, se, por um lado, o sujeito contemporâneo tem a possibilidade de desfrutar da suposta liberdade de buscar o que quiser, por outro, essa liberdade cria obstáculos para que pense sobre a origem da sua infelicidade. No lugar de orientar o desejo, a liberdade ilimitada produz um padecimento: não saber como utilizá-la e usufruir dela ao máximo (ROUDINESCO, 2000). E mais: o cenário de insegurança em que nenhuma instância oferece o amparo de que o sujeito necessita e atribui a responsabilidade por isso a ele mesmo, dificultando a elaboração do próprio sofrimento, conversa diretamente com um cenário correspondente no psiquismo, o do desamparo originário de que falávamos anteriormente, a que o sujeito esteve submetido desde o dia em que veio ao mundo.

Ainda que a condição de desamparo seja compartilhada por todos os seres humanos, cabe lembrar que esse cenário incide ainda mais violentamente sobre as populações mais vulneráveis, bodes expiatórios da lógica que torna o outro um inimigo, e cuja necessidade de lutar por sobrevivência e por condições menos desiguais impõe uma ameaça constante sobre os sujeitos. A discriminação sistemática, processual e histórica cria uma estratificação social que se reverte em inúmeras desvantagens políticas e econômicas aos grupos minoritários, vivenciadas na forma de pobreza, salários mais baixos, menor acesso aos sistemas de saúde e educação, maiores chances de encarceramento e, no limite, morte (ALMEIDA, 2020).

Cabe atentar que a discriminação só se torna sistêmica, porém, se as condições sócio-políticas que naturalizam a desigualdade de tratamento oferecido a indivíduos pertencentes a grupos minoritários forem reproduzidas sem que se possa lançar um olhar crítico a elas.

Por isso, [...] formas de discriminação como o racismo só se estabelecem se houver a participação do Estado, que pode atuar diretamente na classificação de pessoas e nos processos discriminatórios (escravidão, apartheid e nazismo) ou indiretamente, quando há omissão diante da discriminação, permitindo-se que preconceitos historicamente arraigados contra negros, mulheres e gays se transformem em critérios “ocultos” ou regras “não inscritas” que operam no funcionamento das instituições, na distribuição econômica (emprego e renda, por exemplo) e na ocupação de espaços de poder e decisão. (ALMEIDA, 2020, p. 1)

## CARTA 4

Meu celular tocou essa madrugada com teu nome piscando no visor. Fiquei alguns segundos encarando a tela sem saber se eu ainda sonhava ou o quê. Imagino que minha expressão estivesse digna daqueles pontos de interrogação piscantes em cima da cabeça que apareciam nos desenhos animados quando o personagem ficava muito confuso, sabe? Até que atendi, supondo ser a vó do outro lado da linha, mas ninguém falou nada.

Desliguei, vi o relógio, uma da manhã, ela deve ter clicado sem querer no botão de chamar. Voltei a dormir e de manhã já nem lembrava, mas logo ela ligou pra se desculpar. “Esse celular tem vontade própria,” diz ela. Perguntei o que ela fazia acordada àquela hora, ela me disse que ouvia alguma do Queen enquanto lia mensagens antigas no teu celular. Acho que é isso que ela faz toda noite depois de ver as notícias. Eu consegui visualizar direitinho ela na cama de vocês, recostada, as velas acesas ao lado da foto do casamento e as mensagens rolando na tela, acompanhadas pelas lágrimas.

É um pouco estranho que teu número continue ativo, mas eu entendo quando ela fala que deixar ir não é fácil. Eu bem que tento segurar a barra, fazer um agrado pra ela entre um trabalho e outro, mas em geral não consigo muito mais do que só estar por perto, o que pensando bem já é bastante, mas nunca suficiente. É difícil suportar a dor do outro, porque ela se soma com a nossa e dança um tango triste, que a gente é obrigado a ficar assistindo até o fim da música. Me lembro de quando eu era pequena, que minha mãe dizia que queria poder tirar a dor que eu sentia com a mão. E é isso mesmo, parece que meu sofrimento engrandece quando vejo a vó chorar. Na certa tu saberia o que fazer pra consolá-la.

Mas não sabe da última: em breve poderemos fazer expedições turísticas ao espaço! Ou melhor, em breve será possível fazer tais expedições, mas provavelmente não pra nós, pois assim como a enorme maioria dos mortais, não teremos como pagar pela empreitada. Lembra daquele filme do Tim Burton que vimos juntos, a Fantástica Fábrica de Chocolate? Fico imaginando como será se Elon Musk também o tenha visto e se inspire em Willy Wonka: QR codes escondidos em produtos da Amazon serão espalhados ao redor do globo e então encontrados por dez sortudos que terão seu assento garantido na Space X. É perfeito: há a promessa da realização em que todos apostam, quem não quer viajar

para o espaço afinal?, e haverá os vencedores, que serão uns poucos pouquíssimos, a quem o sucesso será atribuído como resultado de sua iniciativa pessoal. Os frustrados serão tantos que se reunirão em comunidades virtuais para se apoiarem em razão do sonho barrado, e alguns encontrarão consolo em pensar que os viajantes do espaço mereceram o prêmio, pois buscaram o produto certo no lugar certo na hora certa, aquela coisa.

Não sei bem onde quero chegar com minhas analogias problematizadoras. Vejo que meu excesso de crítica está me transformando em uma criatura incapaz de apenas achar as coisas legais, bonitas, OKs. Sempre dou jeito de encontrar um porém. “Os diálogos eram ótimos, mas a fotografia não tava lá essas coisas,” digo. Ou “Bem gostosa a massa, mas eu teria deixado cozinhar um pouco menos.” E ainda: “Legal viajar pro espaço, mas não seria melhor investir esses bilhões em acabar com a desigualdade?”.

É tão bizarro que haja gente com fome e gente com grana suficiente pra acabar com a fome do mundo, não é? E a forma como a gente naturalizou isso, deixando de considerar que existem bilionários justamente porque existem pessoas que não têm o que comer, prontas pra trabalhar por qualquer miséria, E que todos fazem parte do mesmo circuito, que se retroalimenta, gerando mais fome pra quem tem fome e mais dinheiro pra quem tem dinheiro. Lá vou eu de novo. Me diz: será que estou ficando louca? Enfim, que difícil, quem sabe um dia além de possível seja também acessível viajar pro espaço? Eu adoraria, acharia bom e bonito, precisamos sonhar para chegar às estrelas.

Como podes constatar sobrevivi ao ciclone, mas acho que a angústia me deixou ainda mais verborrágica. Peço desculpas se te chateio com as minhas palavras, é que elas vêm aos borbotões e frear o fluxo não vai adiantar muito. Elas vão continuar jorrando, só que pra dentro, o que é pior, porque pode ser que entalem nalgum lugar indevido e saiam por aí desgovernadas, igual aos gafanhotos no interior do estado. Ah, acho que não te contei, agora tem mais essa: hordas de gafanhotos sobrevoando plantações aqui no Sul, aterrorizando agricultores e animando entusiastas do apocalipse, que já dizem que são as sete pragas do Egito se repetindo. Mas a quem querem enganar?, me parece mais uma tentativa torta de nos desresponsabilizarmos pelos horrores que fazemos à natureza.

Que ano, vô. Ainda ontem me peguei à janela, olhando longe, esperando pelo meteoro.

## AGES CONFORME O DESEJO QUE TE HABITA?

Há em todas as coisas uma mais-que-coisa  
fitando-nos como se dissesse: “Sou eu”,  
algo que já lá não está ou se perdeu  
antes da coisa, essa perda é que é a coisa.  
Em certas tardes altas, absolutas,  
quando o mundo por fim nos recebe  
como se também nós fôssemos mundo,  
a nossa própria ausência é uma coisa.  
Então acorda a casa e os livros imaginam-nos  
do tamanho da sua solidão.  
Também nós um dia tivemos nome  
mas, se alguma vez o ouvimos, não o reconhecemos.  
(Manuel Antonio Pina, 2012, pg. 356)

Entrar em contato com o trauma do desamparo provoca grande angústia e faz com que o sujeito oriente suas ações para o evitamento das incertezas. Ameaçado, o desejo é convocado a recobrar um equilíbrio apressadamente e o faz orientado pela bússola moral de seu tempo, qual seja, a do neoliberalismo, cuja agulha aponta para as ideias de consumo e competição fortemente cristalizadas, de modo que a subjetividade possa rapidamente refazer para si um contorno reconhecível e livrar-se temporariamente da angústia.

Nesse contexto é que surgem fenômenos como os do hiperconsumo e das adições como falsas promessas de satisfação e reconstituição de um estado de plenitude há muito perdido pelo sujeito. O capitalismo cria necessidades que até então ninguém sabia que tinha e as vende como possibilidades de satisfação.

O que ocorre, porém, é que a necessidade até pode ser satisfeita através do consumo, mas, não, o desejo (movimentado pela pulsão, insaciável), pois a descarga absoluta da excitação é da ordem do impossível (MENDES, 2018). Cria-se, assim, um ciclo que nunca finda, em que o sujeito repete as mesmas ações à exaustão e, ainda assim, anseia sempre por mais.

A promessa de satisfação desse desejo é o que impulsiona o sujeito [...]. A pulsão contorna o vazio permanente da ausência de objeto. Através de criações fantasmáticas o sujeito elege objetos que são, na verdade, pequenos e insignificantes objetos dispostos sempre a uma mesma distância intransponível de *das Ding*. São essas representações do objeto a, fundamentalmente um não-objeto, um lugar vacante, porém disponível a constantes reposições. Assim, o objeto perdido da história de cada sujeito – objeto a – pode ser reencontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. (ALVES; ALMEIDA, 2017, p. 105)

Voltaremos a esse ponto na sequência.

Reagindo ao mal-estar que sente em busca de uma suposta estabilidade, o sujeito acaba apenas reforçando-o, pois, quando o resultado conduz o processo, se

vai apenas para onde já se esteve, como em uma análise. Impossibilitado de imaginar um outro mundo — visto que a subjetivação neoliberal se encarrega de apresentar suas propostas como as únicas possíveis — e de se reimaginar distinto do que considera ser seu suposto si mesmo, o sujeito se protege acreditando que seu mundo pode durar tal e qual para sempre. Suely Rolnik (2018, p. 67) aponta

é evidente o teor alucinatório dessa imagem de uma conservação eterna do *status quo* de si e do mundo, pois se tal conservação de fato ocorresse, isto implicaria no estancamento dos fluxos vitais que animam a existência de ambos, o que no limite significaria sua morte. O que, no entanto, leva a subjetividade à crença nessa miragem é o medo de que a dissolução do mundo estabelecido carregue consigo sua própria dissolução.

O teor alucinatório a que a autora se refere nos remete àquilo de que se falava no início desse texto, a ficção que o eu cria para delimitar seus contornos. É que há, no psiquismo, um incessante movimento que clama pelo retorno ao estado de satisfação total das coisas, como se fosse possível recuperar o para sempre perdido paraíso.

A questão que a impossibilidade desse retorno coloca é evidência de que algo sempre está em falta. É justamente dessa falta que surge o desejo e o próprio sujeito (LACAN, 1956-57/1995). A alucinação figura, então, como o caminho mais curto para a realização do desejo (FORTES; CUNHA, 2012), mas sabe-se que é mortífera caso o organismo fique indefinidamente alucinando.

Para deter o processo regressivo e operar mais de acordo com as exigências da vida, o aparelho psíquico continua a trabalhar na busca da realização do desejo, mas por um meio mais eficaz do emprego da força psíquica: o pensamento (FORTES; CUNHA, 2012). Ou seja, para reagir ao mal-estar que nos habita é preciso adotar uma posição ativa. A busca por estabilidade dentro dos modos de vida neoliberais faz com que caiamos no interminável ciclo de repetição e inércia, chegando sempre aos mesmos lugares, quais sejam, de reprodução de modos de viver mortíferos.

## TEMPO AGORA

Há um tempo para cortar as unhas dos pés e um tempo para ler notícias, sempre catastróficas, mas agora mais; tempo para sentir tédio e tempo para botar em prática a receita de bolo que já atravessa umas 3 gerações da família; tempo para tentar assistir um filme indicado por um grande amigo e desistir aos 20 minutos, decretando a falência total da capacidade de assimilar monólogos com essa duração, e tempo para entender que tudo isso tem só a ver com o tempo e que ele se tornou uma coisa densa. Há tempo para seguir as recomendações de ficar em casa, de lavar as mãos abundantemente, de higienizar as compras do mercado, de readaptar a rotina de trabalho e tempo para mais uma vez dar-se conta do privilégio de ter casa, de ter água, de ter comida e de ter um trabalho passível de ser realizado à distância, mesmo que para isso ele precise se transformar em algo outro que ainda não sei dizer o quê; tempo para sentir os mais variados impactos do tempo em isolamento e tempo de entender que a vida não se faz, vai se fazendo.

Há tempo para um milhão de contaminados, que na verdade são muitos mais, e tempo para uma deputada duvidar de que haja mesmo mortos nos caixões; tempo para se perceber tomada por um ódio contraditoriamente parecido com o de nossos governantes proferindo sentenças de morte com suas políticas criminosas, e tempo para se retorcer de cólica, grata por pelo menos agora poder sofrer no conforto de casa. Há um tempo de ouvir Alice Coltrane<sup>1</sup>, em busca de algum tipo de alento que só é possível nas notas musicais que não compreendo, e um tempo de virar-se em duas para dar conta de tanta demanda, pois o tempo não pára e o trabalho também não; tempo para tomar banho quente e deixar a água escorrer sobre o corpo, lembrando que há o corpo, e tempo para sorrir com a lembrança de minha vó rindo pela décima vez da mesma piada idiota sobre o pintinho que não tinha cu, foi peidar e explodiu.

Há um tempo para o desequilíbrio entre a seriedade e o humor e tempo para saber que eles não estão nunca separados, pois fazem parte da mesma dança; tempo de fazer intervalos no dia para preparar um chimarrão e tempo de pensar que loucura seria ter um filho agora e ter de explicar a ele como foi que viemos parar

---

1

<https://www.sabado.pt/gps/palco-plateia/musica/detalhe/musica-para-matar-o-virus-dia-2---alice-coltrane>

aqui. Há tempo de cuidar das plantas, mas de esquecer de passar aspirador na casa, para deparar-se com a madeira reduzida a pó, produzido pelos cupins, acumulada em montinhos, produzidos pelo tempo, e tempo para indignar-se com o valor do aluguel, irredutível mesmo durante uma pandemia; tempo para deitar-me na cama que agora faz as vezes de divã e assistir pela janela a cena do senhor de seus 80 anos do prédio ao lado estender uma bandeira do Brasil no parapeito da sacada e retirar-se sem perceber quando ela se desprende e despenca, bailante, 5 ou 6 andares até alcançar o chão da rua, me fazendo pensar que o que presencio parece uma fusão do Salto para o Vazio de Yves Klein<sup>2</sup> com a sacola plástica dançando ao vento em Beleza Americana<sup>3</sup>, só que tudo ao avesso e no Brasil de Bolsonaro. Há um tempo em que chega a ser ridículo ver beleza no abismo.

Há tempo de nos sabermos testemunhas do tempo e tempo de nos forjarmos escritores das próprias lascas de bétula, ou de figueira, ou de jacarandá; tempo de viver os lutos de agora e dar-se conta que eles se acumulam aos de antes: é preciso, sim, arrastar cordeis de caixões. O tempo para o afeto é imprescindível. E nesse tempo dilatado somos convocados a um trabalho curatorial, tão arqueológico quanto ritualístico, de re-trilhar o caminho das coisas que, como nós, ainda vivem. É fundamental que possamos dar nome aos mortos, saber o que faziam, como pensavam, mas também averiguar como estão seus parentes, quantas cartelas de remédio ficaram pela metade, onde guardavam as cartas de amor. É violentamente inevitável o tempo, essa coisa que inventamos e que ora nos atropela, ora nos paralisa, e nos lembra que somos corpos colonizados por ideias que a todo tempo tentam nos conformar em uma ideia fixa, e por isso é que reagimos, saltando no vazio do desconhecido. Há um tempo, então, de parar e lançar luz a tudo isso que não se mostra e que faz lembrar das vidas que existiram, mas também do futuro que não houve e que agora é outro. É preciso tempo para investir em nosso circuito de afetos e também um pouco de fé que, de sua potência, algo se movimente.

---

2

<https://www.google.com/url?sa=i&source=imgres&cd=&ved=2ahUKEwjXyfkTn8DpAhU8H7kGHbq2DREQjRx6BAgBFAQ&url=https%3A%2F%2Fharddecor.com.br%2Fyves-klein%2F&psig=AQvVaw2iodpdl9f56bNq89lSLR6e&ust=1589988575410425>

<sup>3</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=66s7RBBuoVo>

## HÁ SUJEITO NO NEOLIBERALISMO?

É do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas -- volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.  
(CLARICE LISPECTOR, 1964)

As tábuas do palco do neoliberalismo estão assentadas — são elas a concorrência, a moralidade, a suposição de escassez e a produção de insegurança. Mas ainda nos falta o personagem: o sujeito forjado para que a racionalidade opere.

No início do capitalismo, a questão central nas relações de trabalho era fazer a gestão das habilidades intelectuais do trabalhador em busca de mais-valia. Agora, o modelo neoliberal passa a objetivar a captura das formações subjetivas do trabalhador, capaz de reorientar suas identificações e desejos (uma espécie de “mais-repressão”) em direção à mais-valia, expandindo-se para todas as esferas da vida. Esse ponto evidencia como o neoliberalismo não se realiza sem que haja uma produção de indivíduos que entendam como naturais as formas de desumanização social, que em outros modelos seriam entendidos como quebras do pacto social.

A racionalidade neoliberal insiste (e tem sucesso) em governar sujeitos através de discursos que lhe convencem de que sua subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se quer que ele cumpra. Como anunciou Thatcher (apud SAFATLE, 2020), a metodologia de adestramento dos corpos, embora ainda exista, perde lugar para a reorientação das mentes, pois o que está em jogo é a captura do desejo dos sujeitos (LAVAL; DARDOT, 2009). O alvo dessa forma de poder é a realização pessoal do sujeito, seu desejo, e o efeito é fazer com que ele trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo, investido com tamanha energia psíquica que faz crer que sua conduta é comandada pela ordem imperiosa do próprio desejo (e não da razão neoliberal).

Nesse sentido, a construção de um sujeito sobre o qual a razão vai operar parte, inicialmente, de uma compreensão do indivíduo como nó egoísta, que seguiria a mesma lógica do mercado em busca de seu próprio benefício. Os economistas utilitaristas argumentavam que cada ser humano seria o melhor juiz de seus interesses, pois se trata de indivíduos racionais cuja capacidade de operar

cálculos poderia garantir que tomassem as melhores decisões. Esses indivíduos seriam supostamente capazes de orientar seus comportamentos a fim de maximizar o logro da utilidade, perseguindo o prazer e evitando a dor, (CAMPREGHER; LONGONI, 2017) bem como de responder pelos ganhos e perdas futuros de suas opções. Sua relação com a lei, por exemplo, levaria em conta os benefícios do crime em comparação aos prejuízos do castigo, e caberia apenas à escolha racional de cada um o respeito ou não ao pacto da lei comum. A hipótese é a de que, assim como o mercado, o indivíduo seria essencialmente são ou pelo menos que um maravilhoso instinto vital o empurraria para “o melhor”.

É interessante atentar como existe uma adaptação do princípio do prazer apontado por Freud (1895/1995) para a conveniência da racionalidade neoliberal, em que simplesmente se ignoram alguns aspectos inconscientes do psiquismo, como se fôssemos capazes de orientar nossas ações tal qual máquinas programadas para entregar resultados. Até se poderia depreender que esse “instinto vital” da teoria neoliberal estaria próximo do que se entende em psicanálise como pulsão, mas dentro de um recorte em que a pulsão é considerada somente em sua positividade, como se operasse no âmbito produtivo.

Por mais ativas que sejam, pois impelem à ação, as pulsões não podem ser pensadas à luz da lógica da produtividade. Elas não obedecem aos princípios de acumulação de riqueza, têm sua agenda própria, que não necessariamente corresponde à vontade consciente do sujeito. Sabe-se que o desejo é inconsciente (FREUD, 1900/1973a) e não pode ser controlado por um mero cálculo de custo e benefício.

Há uma essência ineliminável do mal-estar na civilização que se inscreve no cerne do sujeito, por isso é que as pulsões, inconscientes, não podem ser desprezadas quando se pensa em uma concepção de sujeito, qualquer que seja. O fato de o neoliberalismo não considerar esse lado mortífero da psique humana, bem como a impossibilidade de subordinação do desejo, deixa evidente o limite da própria teoria, que se baseia em uma noção de indivíduo que não o considera em sua integralidade.

Nesse sentido, é preciso cautela ao afirmar que há um sujeito do neoliberalismo, pois, apesar de a teoria reconhecer a importância da captura do desejo, ela não leva em conta a complexidade dessa dimensão que nos habita — e, como vimos, sem desejo, não há sujeito, somente repetição. Justamente por isso,

como sujeitos do desejo (que aqui aparece como redundância necessária), é que não estamos em absoluto imunes à subjetivação neoliberal, empresarial e competitiva, que se apresenta enquanto razão totalizante. É preciso, pois, que observemos com mais atenção os efeitos que essas contradições produzem a nível social e também intrapsíquico.

O agente do neoliberalismo é, então, um indivíduo entendido como plenamente livre e responsável por suas escolhas e porta em si um potencial empreendedor que deve ser estimulado pelas instâncias do governo, mas gerido individualmente. Disso resulta a criação de uma cultura em que os dispositivos de disciplina direcionam o sujeito para um “autogoverno” segundo critérios de competição e valorização do capital, considerando-o o único responsável por suas escolhas e assumindo, portanto, o risco individual do fracasso ou do sucesso.

O autogoverno (ou governo de si) está baseado na ideia de que o sujeito deve gerir a si mesmo, mobilizando sua energia psíquica em direção à produção de capital. Tomando a si tal como uma empresa a ser administrada e rentabilizada, caberia a cada sujeito constituir-se como empreendedor, competitivo e autônomo, ativando seu desejo para o alcance de resultados organizacionais, em uma indissociação entre o próprio sucesso e o sucesso da empresa (MORO, 2015). Não se trata de ter uma empresa, nem de trabalhar nela, mas de existir sob o mandato de transformar a si mesmo e a própria relação consigo mesmo em capital financeiro (LAVAL; DARDOT, 2016).

A migração de determinados valores do campo econômico para outros domínios da vida social se observa na medida em que os ditos sujeitos de direitos vêm sendo substituídos pelos “empreendedores de si” (FOUCAULT, 2008). Isso decorre de uma importante mudança de perspectiva do investimento em formação, pois agora que o sujeito se entende como empresa deve prospectar pelas alternativas mais lucrativas e seguras. Dessa forma, o sujeito passa a ser visto como portador de “capital humano”, ficando claro que não se trata mais apenas de negociar sua força de trabalho sob a forma de mercadoria, pois também seu estudo, alimentação e afetos passam a ser pensados como investimentos econômicos agregadores de valor. Inerente a esse pensamento, como um de seus efeitos, passa a circular a ideia de que, como alguns investem em si mais do que outros, há pessoas cujas vidas “valem mais”.

Ainda assim, o trabalho é o veículo privilegiado da realização pessoal neoliberal: sendo bem-sucedidos profissionalmente, fazemos da nossa vida um “sucesso”. O trabalho garante autonomia e liberdade, na medida em que é a maneira mais benéfica de exercermos nossas faculdades, empregarmos nossa energia criativa e provarmos nosso valor. Porém, a responsabilidade por valorizar o trabalho no mercado é do indivíduo, o que o impele a

a trabalhar a si mesmo com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz. O que distingue esse sujeito é o próprio processo de aprimoramento que ele realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus desempenhos. [...] Dessa forma, ele aprenderá por si mesmo a desenvolver estratégias de vida para aumentar seu capital humano e valorizá-lo da melhor maneira. (LAVAL; DARDOT, 2009, p. 333)

Vemos, então, que a concepção de governo de si traz consigo o imperativo da autovalorização, em que o sujeito é apenas uma vontade de acumulação do próprio valor, de tal modo que se permite ignorar a verdade de sua fragilidade constitutiva, pois a esconde. Este imperativo, porém, não é o único. Junto a ele figuram o imperativo da autossuperação, o da autoexploração, e, talvez o mais radical de todos, o do autoamparo. Avancemos um a um.

A ideia de que é preciso explorar o potencial de cada um em seu máximo faz crer que 1) há um determinado nível de desempenho que poderia ser definido como “máximo” e que 2) o que se faz é sempre insuficiente, obrigando o sujeito a fazer sempre mais. Não há, porém, uma definição clara do que se entende por máximo, fazendo com que o sujeito incorra em uma infinita busca por uma melhor performance. Com efeito, o discurso que demanda que o sujeito trabalhe como máquina (pois é isso que supostamente vai lhe garantir satisfação) acaba produzindo sujeitos que efetivamente desejam ser máquina.

Para isso, cumpre-se a exigência de expandir os limites do corpo e da mente (não raro por meio do uso de substâncias químicas), a fim de produzir sempre mais. Autoexploração e autossuperação estão, pois, intimamente relacionadas, visto que a primeira aparece como condição necessária para a realização da segunda, dentro dos moldes idealizados pelo neoliberalismo.

Laval e Dardot (2016) enquadram esta operação na fórmula (S—S’), onde o sujeito engendra a si mesmo, ilimitadamente, em capital financeiro e o capital financeiro, em sujeito. Com efeito, trata-se de um movimento circular, tal como Lacan (1972-73/2008) descreve o funcionamento do discurso do capitalista. Na

passagem do discurso do mestre ao discurso do capitalista, Lacan atende à necessidade teórica de pensar o mestre contemporâneo e o laço que ele estabelece com seu empregado, a que o discurso inspirado na dialética hegeliana do senhor e do escravo provou-se insuficiente, porque se referia a um momento histórico em que o domínio do mestre sustentava-se na tradição e não no seu esforço pessoal (SOUÉIX apud GOLDENBERG, 1997).

Nessa nova modalidade de discurso, o sujeito não só é despossuído de seu saber-fazer, mas se torna um produto tão consumível quanto os objetos, e o mestre, descentralizado, aprende a gozar do objeto que o outro produz para ele. O que se estabelece é uma nova tirania de saber, em que se forjam performances para atender à demanda desse discurso que tudo sabe, demandas do outro, agora não mais a nível individual, como o era na figura do mestre, mas na ordem de uma estrutura.

Neste discurso ilimitado vão se apagando progressivamente os legados simbólicos, a alteridade e a impossibilidade que a determina, até tornar a vida expressão de um presente absoluto. Trata-se de um processo permanente de “automaximização”, ou, nas palavras de Laval e Dardot (2016, p. 355): “o sujeito autoaumentado é o que goza do valor que é ele próprio”. Em outros termos, o sujeito goza da produção que aumenta seu valor.

Por trás desse discurso há de novo a falsa promessa de que um ideal de satisfação de fato existe e, mais, de que é possível alcançá-lo por meio da determinação pessoal, bastando que ela seja orientada pelo imperativo do governo de si. É o discurso de uma liberdade forjada que convence o sujeito de que é possível localizar o objeto perdido e que, se a satisfação esperada ainda não foi alcançada, é por falta de iniciativa, é preciso esforçar-se ainda mais — e não porque seja impossível, como em verdade o é.

Por meio da capacidade de captura do desejo, o neoliberalismo oferece outros objetos ao sujeito (bens de consumo, sucesso, riqueza, poder, etc) como se fossem capazes de fazer as vezes do objeto perdido; e o sujeito, em sua fragilidade estrutural, aceita repetidamente a promessa em troca da plena entrega de seu corpo, de sua alma e de sua força de trabalho, orientando-se como empresa de si mesmo. Assim, o indivíduo do neoliberalismo acredita que ele pode, que ele sabe, que ele faz acontecer, e empreende sua busca impossível pelo objeto que irá satisfazê-lo por completo.

Darei um breve passo atrás para tentar explicitar o impossível desse encontro. Ocorre que a criança, em sua vivência de satisfação primígena, produz trilhos no aparelho psíquico pelos quais passa a desejar ver reatualizado o prazer que essa experiência lhe causou, assim como o de reencontrar o objeto que teria propiciado esse prazer, a que Lacan (1962-63/2005) nomeia *objeto a*. A partir de suas primeiras experiências de frustração, a criança será obrigada a se deslocar da posição de satisfação e passará a ser habitada pela falta de que já falamos. Essa falta será condição de possibilidade para fazer emergir o desejo por outros objetos que a satisfaçam, mas sempre de forma parcial, pois, em seu ponto máximo de intensificação, a satisfação do desejo busca a cessação total da tensão, como se alcançasse a morte.

A grande contradição é que, mesmo que o objeto *a* fosse localizável — e já vimos que não é, pois se trata de um objeto mítico que nunca existiu de fato e, portanto, “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (LACAN, 1959-60/1991) —, o encontro com ele extinguiria, ao fim e ao cabo, o próprio sujeito (ALVES; ALMEIDA, 2017). Não havendo necessidade alguma, não haveria falta, nem desejo e, portanto, não haveria sequer o sujeito, um estado impossível senão na morte.

Nenhum objeto será capaz de dar conta de toda a insatisfação do sujeito, mas o discurso neoliberal faz crer que sim: que o objeto perdido existe e que para encontrá-lo é preciso fazer por merecer. Sob essa ótica, faz sentido que o sujeito busque realizar seu trabalho cada vez mais “como manda o manual”, pois é através desse trabalho de repetição que ele é reconhecido em seu ofício. Assim e cada vez mais, o sujeito busca prazer nos padrões prescritos.

Maria Inês França (1997, p. 150) nos lembra que é “na fracassada tentativa de atingir das Ding (a Coisa), que o sujeito encontra o vazio, encontro com o real traumático do qual nascem as respostas simbólicas diferenciadas no processo de repetição, eterno retorno de uma ausência”. Porém, se o sujeito está sendo constantemente convencido de que o que ele encontra é de fato a Coisa, como poderá elaborar outras respostas que não a mera repetição? Se quanto mais ele realiza um trabalho prescrito, mais é considerado um bom trabalhador, por que é que haveria de buscar outras formas de operar no mundo?

Ocorre que nesse encontro de forma ficcional com das Ding cada retorno é interpretado como recomeço, engendrado pela compulsão à repetição, sem produzir

qualquer mudança efetiva. Dessa forma, o sujeito fica preso em um circuito que bloqueia seu desejo e o impede de criar (ou sequer enxergar) outra forma de estar no mundo.

De acordo com o pensamento marxista, cada modo de produção engendra as formas de subjetividade de que necessita. Podemos, então, fazer uma aproximação desse modo do sujeito do neoliberalismo de estar no mundo com o que o capitalismo inaugurou como *self made man*, em uma versão atualizada. Agora, ele se alça à posição de mestre “pela própria vontade” e nutre uma utopia de autonomia, não somente em relação à tradição, mas também em relação a linhagem em sua condição de cadeia simbólica de parentesco: o declínio do que Lacan (apud MENDES, 2016) chamou de Nome-do-pai (tanto no sentido de genitor quanto no de função simbólica da paternidade) é concomitante ao fortalecimento do sentimento de autonomia do sujeito, que acredita não ter mais que se submeter a nenhuma Lei simbólica.

Desembaraçado das malhas da tradição e dos seus limites simbólicos, o sujeito crê viver numa autonomia absoluta, livre para exercer seu domínio sobre o mundo. Senhor de seu destino, se trata de um sujeito sem pai nem mãe, pois engendrou a si mesmo.

Chegamos, assim, a uma das construções mais radicais do individualismo da Modernidade, a ideia de autoamparo, em que o sujeito prescinde da relação com o outro, pois é levado a crer que pode dar conta de tudo sozinho, inclusive do próprio desamparo.

Dando a si mesmo a ilusão de uma liberdade irrestrita, de uma independência sem desejo e de uma historicidade sem história, o homem de hoje transformou-se no contrário de um sujeito. Longe de construir seu ser a partir da consciência das determinações inconscientes que o perpassam à sua revelia, longe de ser uma individualidade biológica, longe de pretender-se um sujeito livre, desvinculado de suas raízes e de sua coletividade, ele se toma por senhor de um destino cuja significação reduz a uma reivindicação normativa. (ROUDINESCO, 2016)

## CARTA 5

“O dia é 2 de março em seus primórdios e nunca a lua esteve tão cheia,” escrevi uns anos atrás num caderninho. Agora aproveito para atualizar o registro, pois hoje é dia 5 de julho e aposto que a lua está ainda mais cheia do que naquele 2 de março. A essa altura do ano, já é quase noite quando saio pela segunda vez no dia com a Sofia. O horário varia, em geral é o fim do expediente, mas há cada vez menos luz. Estou sendo sutil: está sempre escuro, noite suficientemente fechada para qualquer conhecedor da cidade com um pouco de bom senso desaconselhar esse passeio.

Desde pequena, meu pai diz que eu me arrisco mais do que deveria. Não estou em posição de negar, mas nos últimos anos acho que fui aprendendo a dosar o que vale a pena. Passear com a Sofia é uma dessas coisas. Afinal, foi também meu pai que, quando me viu pedalar a bicicletinha esbarrando nas pessoas e nos postes, eu lembro bem, me orientou a não esperar pelos outros para me posicionar, a escolher o meu caminho para que eles se localizem a partir de onde estou. E agora estou aqui, convicta de que quero andar à noite com meu cachorro.

Normalmente chego na Redenção pela José Bonifácio e atravesso o parque pela parte iluminada pra depois voltar pelo caminho inverso, e os passeios seguem aquele mesmo esquema do copo d’água de madrugada que te falei noutra carta. Mesmo que eu conheça o caminho de cor, vou tateando, porque não tenho bem certeza do que posso encontrar. Pode parecer monótono fazer mais ou menos o mesmo trajeto todos os dias, mas é justamente o contrário: por mais que eu passe pelas mesmas coisas e até pelas mesmas pessoas, não há um passeio em que eu não note algo diferente. Consigo ver detalhes que passariam despercebidos, não fosse minha familiaridade com os elementos do caminho. A constância me deixa integrada ao parque, sinto que estou construindo um conhecimento só meu. Estou mais sensível para perceber mudanças na paisagem.

Aprendi às custas de alguns sustos que há árvores que produzem um chiado alto se o vento passa por elas. Então, quando chego perto do chafariz e está ventando, já fico à espera desse som. Sei que depois dos dias de chuva há lugares específicos em que a água não escoa bem e acumula barro, por isso faço desvios para não encharcar os pés. A Sofia nem se importa, pula com gosto dentro das poças. Perto das seis da tarde, há um homem que se embala no balanço próximo à

João Pessoa, a mochila fica escorada ao seu lado, e eu fantasio que ele pare ali voltando do trabalho, a caminho de casa, para deixar os pensamentos brincarem. Acho que ele também me vê e de certo deve imaginar algo sobre mim. Mas nunca nos falamos, talvez algum dia eu pergunte a ele se é isso mesmo ou o quê. Independente da hora, sempre tem alguma pessoa correndo e uma que outra mais à toa, sentada nos bancos.

Nas vezes em que meu trabalho se estende e o passeio fica pra madrugada, encontro com animais cruzando o parque em direção ao lago, sapos principalmente, mas também tartarugas. Tento manter distância para que a minha presença não os perturbe, ainda que a vontade seja de assisti-los bem de pertinho. Se saio mais tarde, cruzo com menos gente, o que tem suas vantagens em tempos de coronavírus, mas, por outro lado, faz com que eu me sinta mais vulnerável. Sim, o que meu pai diz sobre mim não é infundado, preciso admitir que estou me arriscando um pouco. Não sei bem o que eu imagino que possa acontecer, há uns quantos relatos de violências no parque, principalmente contra mulheres, e mais ultimamente alguns de roubo de cachorros. Mas tenho a impressão de que se, alguém tentar me atacar a Sofia vai me defender — e vice-versa. O quanto estou certa disso é suficiente para que eu continue passeando à noite e o que tenho de dúvida me faz caminhar sempre alerta e, ainda assim, atenta às sutilezas.

## TRABALHO E SOFRIMENTO À LUZ DA RACIONALIDADE NEOLIBERAL

Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades.

(DELEUZA; PARNET, 1998, p. 14)

Vimos que a racionalidade neoliberal traz consigo formas particulares de produzir, bem como novas demandas ao sujeito. Paralelamente, a cultura começa a responder a esse modo de funcionamento supostamente econômico. As relações amorosas passam a ser pensadas como um contrato de investimento, e as relações de linguagem funcionam ao modo de um negócio. É lógico, pois, que haja também novas formas de estar no trabalho. Opto por centralizar essa discussão em torno do trabalho por considerá-lo o campo onde os efeitos da razão neoliberal ficam mais evidentes e também um elemento importantíssimo de constituição do sujeito e do laço social, em que questões como a violação dos pactos repercute enormemente, a nível individual e coletivo.

Para isso, primeiramente é preciso elencar algumas diferenças marcantes entre o modelo de trabalho contido no neoliberalismo e o que se conhecia até então, de que o fordismo e o taylorismo eram representantes. Essas diferenças, a que alguns se referem como “reestruturação produtiva” (ANTUNES, 1999), não indicam que um modelo é necessariamente a superação do outro, até porque muitos espaços de trabalho continuam funcionando “à moda antiga”, mas que as formas hegemônicas de trabalho e as demandas aos trabalhadores também são produzidas a partir dos imperativos de sua época e, por isso, se transformam.

Com o advento do neoliberalismo, a imagem clássica dos trabalhadores em linha de montagem se reconfigura nas ilhas de produção, em que atuam equipes de trabalho autônomas ou semi-autônomas (BUSNELLO, 2005). Essa circunstância altera profundamente a divisão do trabalho no interior das empresas, pois, no lugar de tarefas decompostas e repetitivas, é exigido do trabalhador que seja polivalente e multifuncional. As formas rígidas de controle, por sua vez, são substituídas pela vigilância internalizada em cada trabalhador, expressa na auto-avaliação constante,

a partir de critérios derivados do mundo da administração de empresas, e pelas lideranças motivacionais, por meio da introjeção de valores da empresa e do estímulo ao orgulho profissional, que acaba por mascarar a oposição de interesses entre trabalhadores e gerência (MERLO; LAPIS, 2007).

O trabalho no modelo de acumulação flexível está permeado por métodos de gestão que priorizam a multifuncionalidade e o engajamento pessoal. Vincent de Gaulejac (apud MORO, 2015) batizou essa forma de funcionamento como poder gerencialista, entendendo-a como ideologia que convoca os sujeitos em direção a um ideal que atenda às exigências do mundo econômico, não só de forma individual, mas também a nível da gestão do trabalho, prescrevendo modos de viver e trabalhar.

As configurações do sistema de gestão acompanham um movimento mundial de flexibilização das empresas e de disseminação de formas precárias de contratação, em especial a terceirização. Nesse contexto, as empresas buscam se tornar cada vez mais enxutas, diminuindo seu quadro de funcionários, a fim de cortar custos. Os “sortudos” que ficam, porém, trabalham sobrecarregados, sob a vigência de contratos frágeis (quando há) sob demanda, em que a possibilidade de dispensa é iminente e imprevisível.

Soma-se como agravante a questão que, no neoliberalismo, o que se busca não é combater o desemprego, mas mantê-lo em um índice relativamente alto, de modo a oferecer os salários mais baixos possíveis, aumentando a mais valia do trabalho. Aquilo a que Marx (1989) chamou de exército industrial de reserva se aprofunda em uma situação em que o sujeito que trabalha sabe que, a qualquer momento, poderá ser substituído por alguém disposto a aceitar as condições precárias que ele eventualmente recuse. Quanto mais frágil a situação social do trabalhador (incluídos aí os marcadores de raça, classe, gênero), mais difícil será para que ele possa se posicionar contra essas condições.

Nesse cenário, a relação do sujeito que se pensa como empresa com a própria empresa ou instituição em que trabalha não é mais de troca, mas de investimento, pois há uma primazia do lucro sobre a relação cultural. Esse funcionamento se expande e se intensifica com a mundialização da economia, na medida em que ela provoca uma corrida pela permanência no mercado, aumentando a competitividade das empresas. As empresas, por sua vez, reproduzem uma lógica social em que o capital importa mais do que a força humana

de trabalho (ANTUNES, 1999), desconsiderando o impacto dos processos de trabalho que exigem “rendimento total” de seus trabalhadores, para que trabalhem como máquinas.

O relacionamento histórico entre capitalismo, trabalhadores e máquinas sugere que a automação não torna o trabalho obsoleto, mas o reordena, geralmente tornando-o invisível (DUBAL, 2020). Ainda que as empresas tenham criado novas maneiras de obter renda, os trabalhadores da economia sob demanda hoje trabalham por mais horas e por muito menos dinheiro, pois o tempo de serviço que antes era remunerado e legalmente protegido deixa de sê-lo.

Vemos, então, que a promessa do fim do trabalho penoso esperada com os avanços tecnológicos e as novas organizações do trabalho não se realiza. Pelo contrário, o uso da tecnologia tem aumentado a quantidade de trabalho não remunerado e exacerbado sentimentos de ansiedade e incerteza. Além disso, acentuam-se as desigualdades e a injustiça social, principalmente nas camadas já vulneráveis das populações, e surgem formas de sofrimento qualitativamente mais complexas e sutis, sobretudo do ponto de vista psíquico.

Em tempos de alto desemprego e salários estagnados, a possibilidade de encontrar trabalho fazendo o *download* de um aplicativo, por exemplo, aparece inicialmente como solução mágica para uma grande quantidade de trabalhadores que vem seu poder de compra cada vez mais reduzido. Mas as garantias corporativas de maior independência e flexibilidade para esses profissionais autônomos cobram custos altos: tarifas variáveis, competição ilimitada e promessas de recompensas inatingíveis por parte dos algoritmos transformam a remuneração em uma aposta diária.

A emergência do que alguns chamam de “uberização” nada mais é, então, do que a reprodução do cenário de precarização das condições de trabalho dos motoristas de aplicativos expandido para todas as áreas profissionais. Nessas configurações, nem os solicitadores dos serviços, nem as plataformas de trabalho assumem as responsabilidades legais de um empregador, ficando a cargo do trabalhador assumir a gestão do próprio trabalho, bem como seus riscos. Cabe pontuar que fenômenos como o da uberização não são efeitos colaterais, se não resultados desejados para que, através de conexões precárias e provisórias, o trabalho gere cada vez mais lucro (DUBAL, 2020).

As transformações decorrentes da reestruturação produtiva indicam, pois, uma ameaça ao papel integrador do trabalho, principalmente pela sua desregulamentação, presente nas formas precarizadas de contratação, na subcontratação, na ameaça de desemprego e na redução da proteção sindical. Os coletivos de trabalho, portadores da memória pública da luta de classes (ALVES; AMARAL; MOTA, 2011), são particularmente impactados pela reestruturação produtiva, e seu enfraquecimento, concomitante à dominância do individualismo na vida social, provoca uma individualização também das relações de trabalho.

Assim, o trabalhador fica submetido a um modelo de trabalho de que é preciso dar conta sozinho, em que o estímulo à autonomia vem acompanhado de uma série de barreiras à articulação coletiva. O próprio desemprego passa a ser renomeado como um convite a iniciativa e ao empreendedorismo de cada um. Ao mesmo tempo em que se exige o engajamento pessoal do trabalhador, não há qualquer segurança que lhe permita investir com tranquilidade sua força vital no trabalho. Pelo contrário, o que há é uma competição ferrenha que coloca os sujeitos em permanente disputa.

Nesse contexto, fenômenos como o racismo, por exemplo, ganham uma nova forma, agudizada. O fim do consumo de massa como padrão produtivo predominante, o enfraquecimento dos sindicatos, a produção baseada em alta tecnologia e a supressão dos direitos sociais em nome da austeridade fiscal tornam populações inteiras submetidas às mais precárias condições ou simplesmente abandonadas à própria sorte, anunciando o que muitos consideram o esgotamento do modelo expansivo do capital (ALMEIDA, 2020).

O modelo de organização do trabalho no neoliberalismo demanda, então, um tipo específico de trabalhador: mais escolarizado, com raciocínio lógico, com capacidades de se relacionar com os colegas e de operar equipamentos diversificados e complexos, apto a realizar diversas operações, motivado para o trabalho e engajado com os objetivos da empresa (MERLO; LAPIS, 2007), alguém a quem se possa chamar de colaborador — para que se sinta parte da empresa e que interprete ganhos e perdas empresariais como seus próprios, mas que ainda assim permaneça em uma posição de assujeitamento.

Cuidar de si mesmo e também das relações de trabalho (não raro de curto prazo), ao mesmo tempo em que se está sempre migrando de uma tarefa para outra, de um emprego para outro, de um lugar para outro, bem como descobrir

capacidades potenciais e desenvolvê-las na medida em que vão mudando as exigências da realidade, são alguns dos desafios no trabalho contemporâneo e potenciais propulsores do sofrimento psíquico. Por isso é que se diz que o trabalho contemporâneo pode tanto oferecer condições para o crescimento pessoal como se constituir em uma nova fonte de opressão, exploração ou exclusão (SENETT, 2006).

São diversos os elementos que podem causar sofrimento aos trabalhadores, muitos deles fundados no medo de que se falava anteriormente, que figura como afeto político central também no âmbito do trabalho. O trabalhador pode sentir medo de acidentarse, medo das relações verticais de autoridade e submissão (não raro produtoras de situações de assédio), medo dos maus tratos de usuários, clientes e colegas, medo da demissão, entre outros. São comuns também os relatos de sentimentos de angústia de não ser capaz de cumprir os prazos impostos, de aborrecimento das tarefas enfadonhas e, muito recorrentemente, de incapacidade de dar conta das demandas sempre mutantes do trabalho. Quando não se consegue atingir a quantidade ou a qualidade de trabalho prometida ou desejada, isso é sentido como fracasso pessoal.

Alguns trabalhadores relatam um vazio intelectual a que são submetidos, que se move sem direção, fazendo com que tomem para si toda a responsabilidade sobre sua angústia. O trabalhador torna-se o carrasco de si mesmo, alimentando uma sensação permanente de impotência e incapacidade, em que os conhecimentos acumulados por anos de dedicação são considerados inúteis e descartáveis. Souza (apud GOLDENBERG, 1997) fala de um corpo abandonado do individualismo contemporâneo, que vai sendo jogado de um lado ao outro no movimento circular da economia de mercado, e que tenta recuperar sua consistência em algum discurso social que lhe garanta um lugar.

O encontro com o real do trabalho, então, se dá nesse espaço entre a narrativa e as condições reais do trabalho, sempre a partir da experiência do sujeito que trabalha e nas tentativas de articular suas potencialidades com os elementos restritivos ou impeditivos do poder gerencialista que se atravessam e causam sofrimento. Dejours (1998) nos lembra que, a depender da destinação do sofrimento, ele pode ser criativo ou patogênico. O sofrimento criativo é aquele agenciador de realização, que funciona como alavanca do processo criativo, enquanto o sofrimento patogênico, por sua vez, desperta no sujeito sentimentos de

incapacidade e imbecilidade diante do esgotamento de todos os recursos defensivos.

Assim, a instalação da patologia se dá justamente quando o afeto do real se torna insustentável e intolerável. A doença, então, não é somente resultado de uma coerção externa, mas de uma impossibilidade interna ao organismo de atualizar seus possíveis, obrigando-se a viver em contrariedade (MORO, 2015). Por isto, Canguilhem (2002) fala da doença como “abismo da impotência”.

Não é de desconsiderar, contudo, que a flexibilização das políticas trabalhistas, com conseqüente fragilização das condições de emprego e trabalho, leve a classe trabalhadora a uma situação de extrema precariedade, material e psíquica. Para Freud (1920/1980), o sofrimento está relacionado com o perigo e não constitui um dado da natureza, mas uma posição designada, assumida e reconhecida culturalmente entre sujeitos históricos. Nesse sentido, é essencial que tenhamos sempre em vista a parcela de participação dos modos de organização do trabalho contemporâneo na constituição das formas de sofrimento dos trabalhadores. Como conseqüência, a relação que se tem com o sofrimento também se modifica, por meio da transformação das formas de apreendê-lo, reconhecê-lo e categorizá-lo.

## CARTA 5+1

Hoje te escrevo ouvindo Bach em um volume provavelmente mais alto do que o considerado saudável para os ouvidos. É que minha colega de apartamento está conversando alto com a namorada no quarto ao lado. É sexta feira, as portas dos quartos ficam abertas e preciso me concentrar na escrita desse trabalho. Elas riem alto e ouvem música alta, e não é que me perturbe, eu gosto do apartamento com vida, mas me faz sentir um pouco de inveja: também queria estar liberada, é fim de tarde de sexta feira afinal. Quer dizer, eu poderia estar liberada, não é como se tivesse alguém me obrigando a trabalhar até tal hora. Sou eu mesma me dizendo que preciso escrever, que preciso dar conta de mais essa etapa, que ao que tudo indica é a última, pelo menos desse ciclo.

Vô, o tempo tem passado como nunca. Há cerca de um mês eu fiz um calendário que funciona como cronograma e contagem regressiva ao mesmo tempo, desenhei os dias e um numerozinho ao lado de cada um contando quanto falta até o prazo de entrega. Estou convicta de que desde que comecei a riscar os dias eles têm passado mais rápido.

Semana passada foi meu aniversário, que eu não vi chegar, apesar do calendário. Foi o primeiro que passei sem ti — mas pra ser bem sincera isso não tinha sido uma questão até agora, espero que não se ofenda. Comemorei com bolo, velinhas, flores e alegria, como de costume, mas dessa vez sem os amigos — a pandemia não permite — e também com um quê de melancolia que eu não sentia há tempos. Ouvi um disco inteiro do Barão Vermelho no carro, aquele que começa com o Frejat perguntando onde estão os bons amigos dele e dizendo que quer saber notícias de todos, ao que eu penso: “eu também”. Aí ele fala sobre como aprendemos a carregar nossos sonhos, realidades, vertigens e crueldades sobre os ombros e eu fico toda emotiva, pensando que viver é difícil, ser adulta, então, mais ainda. Estou completando vinte e seis anos e o mundo está virado em caos, com pandemia, guerra, fascismo, desgoverno, gente morrendo, Pantanal queimando, Amazônia queimando, bicho queimando e morrendo, é o “ó”. Vou te dizer que caí num looping de pensamentos que foi difícil de sair e, instantes antes das lágrimas começarem a cair dos olhos, o Frejat largou aquele outro verso que diz que o sol continua a brilhar apesar de tanta barbaridade, e aí sim é que eu desabei a chorar.

A verdade é que eu fiquei feliz e triste com meu aniversário, é a primeira vez na minha vida que estou mais perto dos 30 do que dos 20 e confesso que isso me assusta um pouco. Não é que eu ache que os 30 sejam o fim do mundo (não são, né?), parecem até uma boa idade, mas essas datas nos obrigam a perceber o tempo — digo, a passagem dele, porque do tempo mesmo a gente só consegue dizer depois que passou. E, como eu disse, ultimamente o tempo tem passado muito, muitíssimo, e eu desejo profundamente que ele não me fuja pelas mãos.

Mas, como eu contava, agora estou a ouvir Bach e a lembrar muito da vó, de quando ela me buscava no colégio com o rádio a mil, tocando alguma música clássica que ela tentava me convencer a gostar, me fazendo aprender a reconhecê-las, dizendo que iam cair no vestibular. Na época eu só tripudiava, mas hoje olho com um carinho enorme pra essas memórias. Acho que por isso que compartilho contigo. Ainda bem que também posso compartilhar com ela, dizer que o vestibular não teve sequer uma questão sobre música e que eu só sei que o que está tocando é Bach, porque eu mesma digitei o nome dele no Spotify. Mas que aquilo que ela tentou me ensinar lá atrás hoje me permite encontrar paz sempre que preciso — e isso é precioso.

## O SOFRIMENTO COMO OBJETO DE GESTÃO

Christian Dunker (2015) nos aproxima de um conceito psicanalítico de sofrimento ao buscar entendê-lo como uma resposta às configurações de uma época, a partir de seus modos de expressão e ligado aos processos de reconhecimento social. Os modos de sofrer são maneiras singulares pelas quais o sujeito enfrenta o discurso de seu tempo, sempre sociais, se os considerarmos como algo histórico, localizado e específico, significado pelo Outro e, por isso mesmo, passível de modificações ao longo do tempo, acompanhando as transformações do Outro, tanto no plano individual como no coletivo.

Se aceitamos que a vida psíquica é na verdade um setor da vida social, com suas dinâmicas de internalização de normas, ideais e de princípios de autoridade, por que não se perguntar como tais processos sociais nos fazem sofrer, como eles podem estar na base das reações que irão levar sujeitos a hospitais psiquiátricos e consultórios? (SAFATLE, 2020, p. 13)

Não se trata de apenas nos perguntarmos pelas modalidades de sofrimento que diferentes sociedades produzem, já que toda forma de assunção normativa, bem como de restrição e coerção, é necessariamente produtora de sofrimento (SAFATLE, 2020). Como já foi falado, não houve, não há e não haverá sociedades sem sofrimento. No entanto, nem toda forma de restrição e coerção é produtora de patologias, da mesma forma que nem todo sofrimento é traduzível imediatamente na forma de patologia. Há uma tradução do sofrimento em patologia que funda os modos de gestão e reprodução social, e no neoliberalismo não é diferente.

O que se observava no estado liberal clássico era uma compreensão compartilhada de que o sofrimento era prejudicial à produção, pois criava obstáculos ao desenvolvimento (e à lógica da busca do máximo de prazer com o mínimo do desprazer). Havia, pois, uma preocupação deliberada em proteger o trabalhador do sofrimento. A grande descoberta do neoliberalismo é que se poderia extrair mais produção e mais gozo do próprio sofrimento, não havendo, assim, mais motivos para evitá-lo. O sofrimento inoculado no trabalhador poderia ser uma forma para que ele produzisse ainda mais.

Encontrar o melhor aproveitamento do sofrimento no trabalho, extraindo o máximo de cansaço com o mínimo de risco jurídico, o máximo de engajamento no projeto com o mínimo de fidelização recíproca da empresa, torna-se regra espontânea de uma vida na qual cada relação deve apresentar um balanço. Desta forma não existem zonas protegidas “fora do mercado”, e quem é contra isso é contra o neoliberalismo, e quem é contra o neoliberalismo é a favor do Estado. Tudo é mercado. Educação é

investimento. Saúde é segurança. Relações interpessoais são *networking*. Imagem é *marketing* pessoal. Cultura é entretenimento. Pessoa é o empreendedor de si mesmo. (DUNKER, 2016)

A reinstalação de rotinas opressivas de trabalho, a disseminação da concorrência e a emergência do medo como afeto político central são algumas das estratégias com que a racionalidade neoliberal se ocupa metodologicamente para extrair mais produtividade do sofrimento. Elas se aplicam sobretudo através da produção de anomia para explorar seus efeitos produtivos e ejetar seus efeitos colaterais; da administração de um estado de crise artificialmente induzido; da ocupação de todas as regiões da vida segundo a perspectiva da produtividade; da generalização do saber administrativo e normativo sobre a conduta (DUNKER, 2016).

Elencar esses aspectos nos ajuda a compreender porque nossos modos de sofrer são indissociáveis do impacto da experiência de contradições imanentes às instituições e normas sociais. Isto quer dizer que não se sofre da mesma forma dentro e fora do neoliberalismo (SAFATLE, 2020), porque as condições de possibilidade para a emergência do sofrimento e os dispositivos que o legitimam (ou não) têm características muito particulares que transformam a própria forma como o sujeito sofre. É preciso considerar também que os efeitos dessas contradições podem se manifestar de formas muito distintas conforme o recorte populacional sobre o qual incidem, sendo sempre fundamental lançar luz à singularidade do sujeito. Nesse sentido é que há de se identificar um mal-estar próprio da cultura neoliberal.

A expectativa de que das estratégias para extrair produtividade dos sujeitos resultaria um crescimento geral, em que a pobreza e a desigualdade se reduziriam, se frustra: o que há é a acumulação de capital entre poucas pessoas e a formação de massas marginalizadas do mercado, dispensáveis do ponto de vista do modelo, pois não consomem nem produzem “nada de valor”. Como não serão integrados ao mercado, seja como consumidores ou como trabalhadores, jovens negros, pobres, moradores de periferia e minorias sexuais serão vitimados por fome, epidemias ou pela eliminação física promovida direta ou indiretamente pelo Estado. O racismo, o sexismo, o classismo, a xenofobia são elementos de uma racionalidade, de “normalidade”, e se apresentam como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos tornam-se cada vez mais agudos (ALMEIDA, 2020).

Assim, não é exagero pontuar que determinadas demandas do capitalismo – e mais especificamente do neoliberalismo – atendem aos interesses da injustiça social, condição de existência do próprio modelo, que é preciso garantir e manter pela força.

Com essas considerações, poderemos manter em vista aquilo sobre o que falávamos ao início dessa discussão, a dimensão de denúncia do sofrimento, expressão de recusa e revolta contra o sistema social de normas. Todo sofrimento é também um desejo de que as coisas sejam diferentes; o mal-estar tem sua gênese na perda de experiência de uma forma de vida ainda não reconhecida; patologias têm de ser entendidas como bloqueios ou contradições não reconhecidas (DUNKER, 2015). É a partir desta perspectiva que seremos capazes de construir uma crítica sobre tudo de que viemos falando até aqui.

Há de se pontuar que não interessa à racionalidade neoliberal que a dimensão de revolta do sofrimento venha à tona, pois ela escancara as contradições estruturais do modelo assimiladas pelo sujeito, enfraquecendo a potência dos discursos totalizantes. A fim de evitar esse cenário, efetiva-se uma ampla reconstrução do que Safatle (2020) chama de “gramática social do sofrimento”, em que se observa uma mudança marcante nas formas de descrição e categorização do sofrimento psíquico. Para serem realmente internalizadas, as disposições de conduta necessárias ao modelo não poderiam ser apenas ideais normativos, elas deveriam também reconfigurar nossa forma de compreender e classificar os processos de sofrimento.

Dunker (2015) aponta uma tendência contemporânea em considerar todas as formas de sofrimento como um tipo de sintoma, ou seja, uma tendência à patologização do sofrimento. A racionalidade diagnóstica contemporânea não faz uma distinção entre o sofrimento, o mal-estar e o sintoma, dando ênfase principalmente a este último e utilizando-o indiscriminadamente como prova de verdade para delimitar um diagnóstico. Ao significar tantas coisas distintas e variadas, porém, a noção de sintoma perde sua potência crítica (e clínica).

Em psicanálise, o sintoma não se afere somente pelo comportamento, mas a partir dos modos de problematização, de inscrição e de solução da relação do sujeito com a lei (DUNKER, 2015). É uma resposta ao mal-estar advindo das transformações no horizonte de uma época, uma espécie de criação do sujeito para

dar um destino para aquilo que não se consegue dizer de outro modo. Enquanto o mal-estar demanda uma nomeação, o sintoma tem uma estrutura de metáfora, que reserva um lugar para a nomeação.

O sofrimento, para se expressar, vale-se de uma narrativa e esta, por sua vez, pode ou não estar inscrita em um determinado discurso em um dado momento histórico (MARTINO, 2016). Por este motivo, o tratamento de uma forma de sofrimento precisaria operar sua inclusão em um dos discursos constituídos. O discurso que circula, porém, é o de que o sofrimento psíquico é crônico e somente pode ser tratado com medicamentos, e o que ele cria efetivamente é um estado de adoecimento contra o qual o sujeito nada pode, pois todo sofrimento é interpretado como oriundo do seu cérebro. A suposição de que haveria um limite entre o moral e o patológico não faz senão afastar cada vez mais o sujeito da compreensão da relação entre suas formas de vida (desejo, linguagem e trabalho) e seu sofrimento (DUNKER, 2018).

O lançamento do terceiro Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, ou DSM III), em 1980, cristaliza a tendência de redução das formas de sofrimento ou de mal-estar a um adoecimento, reduzindo-os a uma mesma gramática classificada em sintomas para submetê-los a um tratamento quase sempre orientado pela farmacologia. Com esse movimento e sob a justificativa do desenvolvimento de fármacos cada vez mais eficazes, o Manual rompe com a progressiva tomada de consciência da dimensão conflitual dos processos de socialização próprios à sociedade capitalista que vinha sendo observada até então.

O próprio título original em inglês do Manual já nos dá algumas pistas para pensar a forma como essa patologização opera. “*Mental disorder*” é isso que o significante diz, uma “des-ordem”, apesar de a tradução brasileira indicar como “transtorno”. Muito além de uma corrupção da ordem anterior que precisaria ser restaurada, o princípio da “desorganização” administrada é o próprio sinônimo sintético do neoliberalismo (DUNKER apud COELHO; SMID; AMBRA, 2017).

O DSM III dá grande visibilidade à transformação da lógica diagnóstica, cuja ruptura epistemológica se desdobra em três pontos principais. São eles a eliminação da discussão etiológica (ainda que se assuma a premissa da etiologia orgânica), a declaração de ateoricidade do sistema de classificação (apesar do embasamento em conceitos de longa tradição na psicopatologia, inevitavelmente

atravessados pela moralidade de suas épocas), e a adoção de uma epistemologia radicalmente empiricista, em que a organização das categorias é feita a partir da tabulação estatística de dados clínicos.

Não pretendo me debruçar sobre as especificidades dessas transformações (à exceção de uma mudança ocorrida na classificação das depressões e das neuroses de que falarei logo adiante), pois o ponto que mais interessa a esse trabalho é outro: o formato de diagnóstico proposto pelo DSM III, predominante até os dias de hoje nas versões mais atuais do Manual, reduz o potencial crítico dos sintomas de produzir novas modalidades de laços sociais, na medida em que invisibiliza as contradições de que viemos falando neste trabalho, cuja expressão, determinação e realidade localizam-se nas relações desejanças.

A discussão que está em pauta não se dá sobre as estruturas psicopatológicas, mas sobre os processos identificatórios e as semânticas do sofrimento articulados a eles (SILVA JR. apud COELHO; SMID; AMBRA, 2017). Quando o sujeito empreendedor de si adoece, por exemplo, recebe um diagnóstico que aponta para a falência de sua capacidade empreendedora, a saber, a depressão, em que figura a falta de vontade, comprometimento, autonomia, etc. O aparecimento da depressão em muito se conecta com a falta de perspectiva do trabalhador, encarregado de cumprir funções alienantes e que não exercitam suas aptidões e preferências. Dessa forma, a vivência depressiva condensa os sentimentos de indignidade, de inutilidade e de desqualificação intrínsecos ao modelo de organização do trabalho no neoliberalismo (DEJOURS, 2005).

A partir do final dos anos setenta, a depressão ganha autonomia em relação ao quadro das neuroses, agora abandonado. Não é à toa que a atenção clínica à depressão conheça substancial crescimento justamente a partir desse período — e que seja acompanhada por um salto alarmante no número de casos de depressão, uma das principais causas de afastamento do trabalho na atualidade.

Tal dissociação entre depressão e o quadro das neuroses, com sua herança psicanalítica, não é um mero ajuste nosográfico ocorrido, por coincidência, exatamente no momento de imposição da guinada neoliberal nos países capitalistas centrais. [...] a depressão só pode aparecer como problema central no momento em que o modelo disciplinar de gestão de condutas cede lugar a normas que incitam cada um à iniciativa pessoal, à obrigação de ser si mesmo. (SAFATLE, 2020, p. 185)

Tratado como uma depressão, o conflito neurótico contemporâneo parece já não decorrer de nenhuma causalidade psíquica oriunda do inconsciente. Em outras

palavras, a concepção freudiana de um sujeito do inconsciente, consciente de sua liberdade, mas atormentado pela sexualidade, pela morte e pela proibição, vem sendo substituída pela concepção mais psicológica de um indivíduo depressivo, que foge de seu inconsciente, preocupado em retirar de si todo conflito.

Essa mudança afeta o modo de localização discursiva do sintoma em sua relação com o sofrimento. Assim, a maneira proposta a partir do DSM III de analisar os sintomas como se fossem destituídos de organicidade e de história aproxima a racionalidade do DSM da racionalidade neoliberal: a fragmentação do mal-estar dificulta a experiência do sujeito na identificação entre o sofrimento e a maneira que ele vive sua vida.

Atingido no corpo e na alma por essa estranha síndrome em que se misturam a tristeza e a apatia, a busca da identidade e o culto de si mesmo, o homem deprimido não acredita mais na validade de nenhuma terapia. No entanto, antes de rejeitar todos os tratamentos, ele busca desesperadamente vencer o vazio de seu desejo. Por isso, passa da psicanálise para a psicofarmacologia e da psicoterapia para a homeopatia, sem se dar tempo de refletir sobre a origem de sua infelicidade. (ROUDINESCO, 2016)

Esse breve exemplo nos servirá para mostrar como estamos diante de problemas que vão além de questões de cunho estritamente epistemológico, pois se referem também à análise do sistema de valores que estariam presentes em modalidades de intervenção clínica, assim como do seu impacto na produção dos objetos que deveriam descrever (SAFATLE, 2020). Entendendo que o sistema de valores não é neutro, pois está atravessado pela cultura, pela moral, pela política, pela racionalidade econômica, é preciso que nos perguntemos sobre as repercussões do atravessamento desses discursos, de forte teor normativo e exteriores à prática clínica, na experiência do sujeito que sofre. Ainda com Safatle (2020, p. 182), pensamos que

Isto traria como consequência, entre outros, a compreensão de que categorias clínicas não são “tipos naturais”, mas tecnologias de intervenção na estrutura psíquica a partir de valores. Ou seja, a configuração e limite de uma categoria clínica não é resultado da identificação de predicados diferenciais naturais acessíveis em um campo independente da estruturação de nossa linguagem. Na verdade, eles resultam das tecnologias que temos para produzir modificações na estrutura psíquica a partir de valores que procuramos implementar. Categorias clínicas não são estruturas descritivas, mas processos performativos.

A dimensão performativa a que Safatle se refere decorre da capacidade das categorias classificatórias de produzir sentido para as experiências singulares de sofrimento, tanto retroativamente quanto de forma a induzir efeitos posteriores. Isso porque o sujeito elabora seu sofrimento reflexiva e discursivamente a partir das categorias clínicas que o descrevem, podendo reorientar suas percepções e condutas sobre o próprio sofrimento em função dessa elaboração.

Ainda que a elaboração seja possível a partir de qualquer diagnóstico, há diferenças entre seus efeitos no que se considera uma doença orgânica (como o câncer), que segue seu curso a despeito do que se pensa sobre ele, e em uma patologia mental, em que a apropriação das categorias e o reconhecimento de uma identidade social são capazes de gerar modificações no objeto categorizado. Em outras palavras, a maneira como a experiência de sofrimento psíquico se inscreve nos discursos, podendo ser legitimada socialmente ou não, é capaz de transformá-la.

Ao propor um quadro psicopatológico estamos, pois, em uma relação em que as categorias propostas mudam o modo como se manifesta o sofrimento. Da mesma forma, a visibilidade de determinadas patologias em detrimento de outras vai criando modos específicos de sofrer, por vezes orientados por interesses alheios ao sujeito que sofre, como os da racionalidade econômica e da indústria farmacêutica, por exemplo.

## MAIS UMA CARTA

Acontece uma coisa curiosa quando conto sobre esse trabalho pra alguém. A criatura sempre tem algum autor ou livro ou artigo ou filme ou podcast pra me recomendar, ainda que eu não tenha pedido por ele. E as sugestões são variadíssimas, vão da teoria à poesia. Das duas, uma: ou minha voz faz transparecer o desespero, e as pessoas se sentem convocadas a me ajudar de alguma forma, ou estou falando de algo tão vasto, que é possível estabelecer relação com quase tudo. Talvez seja um pouco das duas coisas. Assim, afogada em bibliografias e recomendações, tenho trabalhado em delimitar meu campo, o que é bastante difícil pra mim, que queria fazer o mundo caber no abraço. É um fato: não dá pra dar conta de tudo, preciso fazer escolhas, e isso me alivia. Mas aí lembro das outras tantas renúncias que vêm no pacote e fico angustiada de novo.

Outra coisa que acho curiosa: conversando com alguns amigos sobre minha dificuldade para dar ritmo ao trabalho, mais de uma vez me perguntaram porque é que eu não tomo uma Ritalina para produzir melhor. “Pelo menos agora na reta final,” dizem. Vou te contar, ainda bem que são amigos, porque se não fossem, eu mandaria longe. Eu sei, é na melhor das intenções, mas, veja lá, estou aqui escrevendo sobre a maluquice que é viver num mundo orientado por um ideal de produtividade inatingível — que faz sofrer horrores e ainda é capaz de nos convencer que o problema está em nós — e eles me vêm com essa? Por favor! Não é nenhum moralismo, sobreviver a isso é uma questão ética, de dignidade!

Há dias, porém, em que a proposta não parece tão absurda assim. São dias em que chego a me cansar só de pensar em tudo que preciso fazer e parece impossível que uma mera mortal como eu, que toma chá de gengibre em vez de café, dê conta do recado. Um *boost* no cérebro bem que viria a calhar. Mas é aquilo: respiro bem fundo, estalo as costas, prum lado, pro outro, e vou fazer uma coisinha, depois outra e mais outra, e aos poucos tudo vai entrando nos eixos (ou ficando pro dia seguinte, o famoso dia-em-que-farei-tudo-que-não-fiz-nos-últimos-89-dias). Mas — e aí é que está minha questão — mesmo nos raríssimos dias em que consigo fazer o que eu supunha que precisava, a sensação ao deitar na cama é a mesma: ainda há muito por fazer, queria ter feito mais. Achei que escrevendo esse trabalho eu ficaria imune a tudo isso, mas não é que me enganei?

A verdade é que não tenho conseguido produzir muito pela manhã (pelo menos não uma produção que o mundo reconheça como tal). Não é que eu acorde tarde, pelo contrário, mas são tantas coisas pra fazer na casa, no estágio, na cabeça, que quando vejo é hora do almoço e depois, quando me sento para enfim escrever, a vontade é de ficar lagarteando no embalo da rede. Colocamos uma rede na sala, te contei? Dá um climinha de casa de praia e, ainda que não haja o mar, é uma delícia poder se atirar e jogar as pernas pra cima (e muito convidativo).

São apenas alguns instantes, mas o que acontece na minha mente é uma verdadeira batalha entre a ideia de me atirar na rede e a iniciativa de fazer um chimarrão que será capaz de me tirar do estado de torpor do meio do dia. Se é verdade o que dizem sobre cada um ter a sua droga, o chimarrão definitivamente é a minha. Talvez a imagem mais fiel seja a de um debate entre presidenciáveis, com aquele clima de tensão, sabe? Em que o candidato que representa a rede é claramente mais sólido e bem preparado do que o do mate, sua proposta é objetiva e me oferece satisfação imediata, ainda que não resolva meu problema, enquanto o candidato do mate, não, ele está lá pedindo um voto de confiança, dizendo que é preciso esforço e tempo para que suas promessas se concretizem, mas garantindo que a recompensa será mais duradoura. No cansaço em que me encontro, eu poderia muito bem escolher a rede. Seria o mais óbvio, não é mesmo? Mas, acredite se quiser, eu dou meu voto ao mate, dia sim, dia também. E hoje não foi diferente, mas, olhando a água aquecer sobre a chama do fogão, fiquei me perguntando por que é mesmo que eu faço isso. De onde vem essa faísca de iniciativa que me leva pra cozinha (não é mais do que isso, uma faísca) e me faz repetir o ritual de todo dia: colocar a água pra esquentar, assentar a erva mate na cuia e enchê-la delicadamente com água fria, equilibrar a cuia deitada no escorredor de louças e, enquanto a erva vai cevando, ficar observando o fogo à espera das bolinhas que se formam na chaleira, pequenas e tímidas. Aí está: o ponto certo da água. Foi logo antes de servir a primeira cuia que me perguntei como foi que o mate ganhou da rede de novo e, como em uma espécie de catarse digna de um livro da Clarice, me dei conta de que o que escrevo é uma grande autobiografia, que sou eu o bebê que precisa renunciar aos prazeres da carne para se inserir no tecido do mundo através de seu trabalho. É tão ridículo! E tem mais: me dei conta de que escolho o chimarrão não só porque é ele que viabiliza meu trabalho, mas porque o

que esse trabalho representa é consideravelmente mais importante que o descanso que tanto desejo depois do almoço.

Pode parecer meio óbvio, mas isso não é pouca coisa, não. Sou eu admitindo para mim mesma que pode ser que o que eu faço tenha algum valor, mesmo que não seja perfeito como eu gostaria. Talvez eu finalmente esteja sendo capaz de enxergar a potência disso. Que grandessíssima loucura, tu não acha? A escrita é mesmo sempre sobre a gente, não há escapatória nem remédio que abrevie o caminho, porque ele é pra dentro, e quem diz que não é porque não entendeu.

## REPERCUSSÕES PARA PENSAR A CLÍNICA

Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicos. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se essas normas forem inferiores às normas anteriores, serão chamadas patológicas.  
(CANGUILHEM, 2002, p. 113)

Para que a transformação observada na lógica diagnóstica seja possível, é imprescindível que haja uma linha muito bem definida entre normalidade e patologia. Essa linha, no neoliberalismo, é definida pelo grau de funcionalidade do sujeito, ou seja, o quanto seu sofrimento permite ou impede que ele continue produzindo. Nessa aferição, a personalidade ganha um peso até então pouco observado, na medida em que a sustentação das ilusões de eficiência, autonomia e individualidade serão determinantes para que o sujeito entenda e tenha seu sofrimento entendido como patológico — mesmo que a personalidade não seja um fator biológico, mas uma construção social.

A perda da capacidade de organizar as dimensões da vida a partir de um princípio geral de unidade, de coerência e de síntese, operadores da tal liberdade proposta pela racionalidade econômica, passa a ser o quadro clínico fundamental para a definição de sofrimento psíquico (LAVAL; DARDOT, 2016). Assim, o discurso neoliberal que exige rendimento total do sujeito é o mesmo que localiza o fracasso naqueles que não dão conta dessa demanda. Essa estratégia invisibiliza que, através de seu sofrimento, o sujeito está também denunciando que o sistema tem contradições estruturais que produzem mal-estar (e sofrimento e adoecimento).

Percebe-se, então, que a natureza fortemente disciplinar dos processos de socialização neoliberal está contida não só na imposição da unidade sintética da personalidade como valor fundamental a ser partilhado para que o sujeito seja reconhecido socialmente (SAFATLE, 2020), mas também (e sobretudo) na organização taxonômica de seus desvios, na eficácia de sua significação e de seus encaminhamentos.

No campo do trabalho, um movimento similar ao das mudanças na lógica diagnóstica merece destaque: a criação de uma zona intermediária entre técnicas de gestão e regimes de intervenção terapêutica. Ainda que date de um momento anterior, mais próximo da gênese do neoliberalismo do que propriamente do lançamento do DSM III, os efeitos da chamada “humanização” da empresa

capitalista, presentes até os dias de hoje, reforçam a forma como o sofrimento é reconhecido no trabalho, na medida em que se atribui o nível de competência e eficiência à capacidade social do trabalhador, sem questionar a estrutura em que essas exigências se fundam.

A fim de que as relações de trabalho sejam melhor geridas, elas passam a ser “psicologizadas”. Isso se dá por meio da introdução de um vocabulário híbrido entre a administração e a psicologia, que mobiliza os trabalhadores afetivamente, levando à “fusão progressiva dos repertórios do mercado com as linguagens do eu” (ILLOUZ, 2011, p. 65). No limite, técnicas clínicas de intervenção terapêutica também aderem a essa tendência e passam a operar seguindo a lógica da empresa, estabelecendo padrões de avaliação e de gerenciamento de conflitos provenientes do campo da administração.

As mudanças nas relações, bem como na forma de interpretação do sofrimento são acompanhadas, com efeito, por uma valorização dos processos psicológicos de normalização, em detrimento das diferentes formas de exploração do inconsciente. A razão neoliberal nos coloca diante de sujeitos que prescindem de uma unidade narrativa para expressar seu sofrimento. Nesse sentido não é de se surpreender que as modalidades de interpretação e tratamento também assim o façam.

A implosão das neuroses implica também na perda de visibilidade e de espaço de intervenção analítica na modificação de modos de participação e de adesão social como condição para a cura. Ou seja, é uma tecnologia de intervenção clínica baseada na elaboração das articulações entre conflitos psíquicos e sociais que entra juntamente colapso. Uma outra tecnologia que elimina tal dimensão do sofrimento aparecerá em seu lugar. (SAFATLE, 2020, p. 187)

É nesse contexto que as terapias breves, em especial as Terapias Cognitivo-Comportamentais (TCCs), decolam como promessa de “solução” para o esgotamento do sujeito contemporâneo. Mas cabe atentar a mais uma contradição: as políticas econômicas e culturais que passam a oferecer as TCCs como solução são as mesmas que contribuem para inocular sofrimento nos trabalhadores.

Os esforços cognitivistas de entender o sofrimento humano são modelados a partir da noção de que tudo deve ser mensurável com precisão, para contabilizar, e, além disso, que tudo deve ser documentado para ser legítimo. Várias das técnicas cognitivo-comportamentais são baseadas em práticas comuns da administração de empresas, como “a organização das intervenções em um conjunto limitado de

“steps”, o foco no aqui e agora, a definição clara e prévia de resultados a serem alcançados, o estabelecimento de padrões de mensuração para a tomada de decisões, entre outras” (SAFATLE, 2015, p. 140).

Esta abordagem terapêutica se pretende científica em sua tentativa de fazer com que a produção do pensamento e também a organização psíquica consciente e inconsciente dependam do cérebro. Crítico à pretensa narrativa científica (que se revela política) das TCCs sobre si mesmas, Farhad Dalal (2018) aponta que

“a ilusão cognitivista é exatamente isso: a ilusão de que os seres humanos modernos são essencialmente seres cognitivos, de tomada de decisão racional. A ilusão continua: os pensamentos precedem as emoções e são separáveis delas... Uma vez corrigida, uma vez que a cognição combina com a realidade, então a vida emocional se alinha e a pessoa está em recuperação.”

São estas as perspectivas clínicas que irão aceitar sem crítica a existência de “transtornos mentais” como os propostos pelo DSM. Ao fazer isso, aceitam também que os quadros diagnósticos de sofrimento sejam entendidos como transtornos individuais, em uma lógica em que suprimir o traço visível da doença torna desnecessária a investigação de sua causa. Tratando as pessoas, elas voltarão ao trabalho.

A eliminação dos sintomas do sofrimento psíquico atesta o triunfo da ciência, mas acaba por encerrar o sujeito em uma nova alienação ao pretender curá-lo da própria essência da condição humana (ROUDINESCO, 2000). Assim, é de se perguntar:

que medicamentos do espírito será preciso inventar, no futuro, para tratar da dependência dos que se houverem “curado” de seu alcoolismo, seu tabagismo ou algum outro vício (o sexo, a comida, o esporte etc.), substituindo um abuso por outro? (ROUDINESCO, 2000, p. 6)

O que a reconfiguração da gramática do sofrimento aliada às intervenções clínicas cognitivistas fazem é retirar a visibilidade dos processos de articulação entre sofrimento psíquico e contradições imanentes às estruturas sociais, como a família, a linguagem, o mundo do trabalho, mas também o Estado e outras instituições. Dessa forma, impedem a consolidação de um modelo de ação clínica em que o sofrimento possa transformar-se em demandas por processos de transformação social.

Mas se, como vim defendendo até aqui, são as sociedades que fornecem a gramática para que certas formas de sofrimento se transformem em patologias a serem objetos de intervenção clínica (SAFATLE, 2015), é preciso acreditar na

possibilidade de um movimento reverso, em que a intervenção clínica seja capaz de “remeter as patologias às insuficiências da vida social, impulsionando sujeitos a produzirem caminhos singulares de transformação nas estruturas das quais eles fazem parte” (SAFATLE, 2020, p. 11).

## DESPEDIDA OU A ARTE DE PERDER

Pensei  
 que a liberdade vinha com a idade  
 depois pensei  
 que a liberdade vinha com o tempo  
 depois pensei  
 que a liberdade vinha com o dinheiro  
 depois pensei  
 que a liberdade vinha com o poder  
 depois percebi  
 que a liberdade não vem  
 não é coisa que lhe aconteça  
 terei sempre de ir eu.  
 (SÓNIA BALACÓ, 2015)

Esse ano tem sido especialmente difícil praqueles que, como eu, não sabem lidar bem com perdas. Pensando bem, quem é que sabe, não é mesmo? Perder é sempre uma merda. Logo no início tu te foi sabe-se lá pra onde, tu acabou talvez seja outra forma de dizer, e sinto que algo meu também partiu contigo. Desde então venho fazendo um luto duplo — um por ti, que já não está aqui para ler as cartas que eu insisto em escrever, e outro a mais por mim, pela versão de mim que só existia em ti, que vivia nas tuas palavras e ideias. Torço pra que um dia eu possa me tornar tudo que tu enxergava de mim, vô.

A morte é mesmo muito surpreendente em sua capacidade de transformar sentimentos, de fazê-los parecerem tão insuficientes e inadequados. Ela se apresenta sempre antes que sejamos capazes de ter com o que respondê-la. É incrível, é tudo em vão, ela tem essa habilidade vil de derrubar nossos argumentos e se fazer imperativa. Ana estava certa, só a morte ensina o que ela ensina.

Tem essa diretora de cinema francesa, Céline Sciamma, que diz que uma relação é sobre inventar uma linguagem própria: tínhamos nossas brincadeiras, nossas músicas, as memórias compartilhadas e também aquela piada que fazia rir mesmo três anos depois de a termos ouvido pela primeira vez. É a língua que construímos e também a que me deixa enlutada agora que tu já não está mais aqui para praticá-la comigo.

Eis que agora deixo de falar mais um idioma, vô, um relacionamento de anos que se encerra, justo agora, a dias de entregar esse trabalho. E, de novo, me deparo com algo que termina sem que os afetos tenham sido capazes de andar

sincronizados aos acontecimentos. O fim de alguma coisa não é o fim do sentimento sobre a coisa, não. É aquilo que falávamos, sobre o tempo e os tempos.

Eu esperava que as melancias se ajeitassem com o andar da carroça, não é isso que dizem por aí? Mas elas não fazem senão cair, uma a uma, até sobrar apenas aquele amplo espaço vazio, maior do que supomos sermos capazes de suportar. A superfície da carroça marcada pelas melancias que ali estiveram, mas agora sem as melancias, apenas melancias-a-ser. Por quanto tempo se carrega uma carroça vazia? Pra que serve? Viver de porvir não é para os fracos, sabe, vô. Requer um esforço danado. Há um peso para além dos quilos e uma certa fé no que ainda não houve. Mas que pode ser que haja. É uma aposta isso que fazemos e será sempre uma aposta até que tenhamos meios de prever o futuro. Mas apostar na incerteza? Quem é que faz isso em sã consciência? Eu, pelo jeito, mas quanto a sã consciência não posso garantir.

Lembra de quando te falei que, se me perguntassem o que eu desejo, eu não saberia responder? Não vou dizer que eu já saiba, mas sinto que estou me aproximando disso. No momento, eu queria que alguém me garantisse que (e não “se”) serei capaz de tolerar o vazio da carroça, que o tempo vai passar e fazer sua mágica, que as melancias vão se assentar, mesmo que elas sejam imaginárias. Sim, meus amigos me dizem isso, minha mãe diz isso, todo mundo me diz isso (exceto minha analista, que espera que seja eu a dizer). Mas as informações que eles têm são as mesmas que as minhas. Preciso de garantias! O vazio eu já tenho! De toda forma, me resta a aposta. Essa é a oração que faço (suspeitando que o “alguém” de meu desejo terei de ser eu) e, ainda que eu não consiga reconhecer de imediato, sinto que ela me aproxima da Laura dos teus olhos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

### A ALTERNATIVA É UMA CONSTRUÇÃO

Sobre a beleza o meu pai também explicava: só existe a beleza que se diz. Só existe a beleza se existir interlocutor. A beleza da lagoa é sempre alguém. Porque a beleza da lagoa só acontece porque a posso partilhar. Se não houver ninguém, nem a necessidade de encontrar a beleza existe nem a lagoa será bela. A beleza é sempre alguém, no sentido em que ela se concretiza apenas pela expectativa da reunião com o outro. Ele afirmava: o nome da lagoa é Halla, é Sigridur. Ainda que as palavras sejam débeis. As palavras são objetos magros incapazes de conter o mundo. Usamo-los por pura ilusão. Deixámo-nos iludir assim para não perecermos de imediato conscientes da impossibilidade de comunicar e, por isso, a impossibilidade da beleza. Todas as lagoas do mundo dependem de sermos ao menos dois. Para que um veja e o outro ouça. Sem um diálogo não há beleza e não há lagoa. A esperança na humanidade, talvez por ingênua convicção, está na crença de que o indivíduo a quem se pede que ouça o faça por confiança. É o que todos almejamos. Que acreditem em nós. Dizemos algo que se toma como verdadeiro porque o dizemos simplesmente.  
(VALTER HUGO MÃE, 2014, p. 27)

A essa altura, poderíamos nos perguntar: por que é que esta promessa de tornar a própria vida uma empresa interminável de maximização do próprio valor resulta tão irresistível e atrativa para os sujeitos que se entregam incondicionalmente a ela, inclusive contra seus próprios interesses? Já não está suficientemente claro que os caminhos oferecidos pelo neoliberalismo estão duramente atravessados por sofrimento, esgotamento e culpabilização do sujeito?

Compreendendo que o sujeito é um acidente falido e contingente que emerge na linguagem atravessado pela incompletude e a inconsistência (ALEMÁN, 2017), entendemos também a necessidade de buscar diferentes recursos fantasmáticos para suportar sua falha constitutiva. Essa é uma explicação possível pela qual a promessa neoliberal encontra ancoragem no sujeito, passando a ser inclusive desejada por ele, como falávamos anteriormente. Por isso, é fundamental distinguir o sujeito causado como um efeito contingente pela linguagem da subjetividade produzida pelos dispositivos de poder do neoliberalismo, como vim tentando fazer ao longo deste trabalho.

Vimos que, através de suas estratégias de naturalização do mal-estar e das categorizações que não levam em consideração a história de vida dos sujeitos, o neoliberalismo vem retirando do sofrimento psíquico a consciência potencial da violência social, criando uma ficção em que objetos quaisquer são consumidos como “solução” para nossa insatisfação. É preciso que nos reapropriemos dessa consciência, entendendo que o exercício de enfrentar o sofrimento passa

necessariamente pela problematização do laço social e não pela responsabilização integral do sujeito por seu sofrimento. Pois

se seres humanos são entidades relacionais, se termos como “sujeito”, “consciência”, “inconsciente”, “ideais”, indicam modos de relação e participação social, e não substâncias dotadas de alguma forma de autonomia ontológica de base, então as modificações nas formas de sofrimento pressupõem mudanças em estruturas de relações. (SAFATLE, 2020, p. 9)

Mas cabe perguntar: se aceitamos que a subjetividade é produzida pelo poder, por que razão encontraria, nela mesma, recursos para escapar daquilo que a constituiu? Será necessário que agenciemos outra linguagem para que haja outras agências da realidade? E ainda: o que fazer para que esse exercício não se reduza a uma mera articulação teórica?

Aviso desde já que essas tantas questões que faço não pretendo responder em absoluto. Não me interessa explicar nada, se não tentar entender. Acredito que a chave de leitura dessas questões, bem como deste próprio trabalho, esteja em um ponto que pode ter passado despercebido no desenvolvimento da discussão, mas que agora tem seu momento de se fazer notar: a capacidade do pensamento de criar caminhos alternativos ao ciclo de repetição e sofrimento.

Antes de qualquer movimento, é fundamental que possamos sustentar uma posição ética de afirmação de nosso desamparo originário — não como algo a ser combatido ou remediado, mas como elemento constitutivo, vazio que nos acompanhará por toda vida, independentemente do que nos ofereçam para tamponá-lo. É isso que venho buscando fazer nessa escrita. Tomar o desamparo como afeto político central (e não o medo) é uma aposta na potência de nossa vulnerabilidade, mas também na fragilidade das formas de poder; entender que não podemos tudo, mas ainda assim podemos algo. Afirmando a contingência, poderemos abrir caminhos para uma subjetivação potencialmente mais pró-ativa.

Além disso, é preciso ter em mente a indissociabilidade entre laço social, produção intelectual, trabalho e sofrimento. Como vimos, a sociedade moderna se estrutura numa racionalidade que só faz estender os valores da eficiência econômica a todos os âmbitos da vida. Então, assim como o sistema econômico precisa ser permeável às tradições culturais de uma comunidade, também nossos sistemas de produção de conhecimento precisam operar um exercício de pensamento que se afaste das lógicas que criticamos. É nesse sentido que opto por essa escrita híbrida, que não se esgota em uma revisão teórica (ainda que não a

dispense), mas abre espaço para outras formas de conhecer a partir da experiência de quem escreve.

É preciso lembrar, ainda, que o intento colonizador dos discursos neoliberais não está fadado ao sucesso. Indivíduos não podem ser reduzidos a meros consumidores passivos das subjetividades arquitetadas pelos discursos empresariais. Mais do que isso, os discursos nem sempre produzem o tipo de subjetividade ou conduta profissional que sua retórica articula, justamente porque os sentidos são construções abertas e altamente contestadas (COSTA, 2007). O processo de construção de sentidos se apresenta como um campo de disputa entre diversos discursos, muitas vezes contraditórios — e nessa luta se entrecrocamos e se combinamos. Em suma, os discursos articulamos enunciados e práticas, mas não podemos ditar sua própria interpretação; interpretações são sempre possibilidades (HOLMER-NADESAN, 1996).

Já em 1912, Freud elencou a interpretação como técnica central para o método psicanalítico, entendendo que é a partir desse trabalho conjunto que pode haver algum tipo de elaboração. É a interpretação que poderá abrir os sentidos do sofrimento de quem fala para servir como tradução daquilo que não está sendo dito, para que digamos que sempre soubéramos de tal coisa, mas nunca a tínhamos pensado dessa maneira.

São justamente a impossibilidade de fechamento e exaustão dos sentidos e a conseqüente impossibilidade de se determinar identidades estáveis que marcam o espaço possível para a contingência e para a escolha. É o caráter aberto, indeterminado, o deslizamento inevitável na construção de sentidos que abre as possibilidades de invenção, de autonomia, de recriação. Ou seja, as possibilidades de resistência se abrem sobre as maneiras como os indivíduos articulamos discursos (sociais, culturais, organizacionais) e fazemos sentido de suas experiências. (COSTA, 2007, p. 109)

Vemos que, apesar das tentativas de silenciar o inconsciente, ele surge, inevitavelmente, para opor resistência às disciplinas e práticas que procuramos repeli-lo. Nenhuma ciência digna desse nome jamais conseguirá pôr termo a isso, felizmente. Daí o relativo fracasso das terapias que proliferamos em tratar a causa do sofrimento.

A abertura de sentido dos discursos se dá necessariamente pela via da linguagem, morada de nosso corpo psíquico. Negá-la por vezes faz emergir sintoma no corpo, denúncia do sofrimento psíquico não elaborado. Nos valemos da palavra na tentativa de dar sentido ao que às vezes nem mesmo tem nome. Com aquilo que

vira palavra podemos fazer algo, mas aquilo que não vira palavra nos faz refém dos acontecimentos. Logo, faz sentido pensar que o sintoma, estruturado por uma linguagem, possa ser rompido através de um processo de análise (que é um processo de fala) (FREUD apud LACAN, 1953-54/1981).

É na tentativa de restaurar a ideia de que “o homem é livre por sua fala e de que seu destino não se restringe a seu ser biológico” (ROUDINESCO, 2000, p. 2) que afirmo a aposta na palavra e em uma escuta ética capaz de acolher o sujeito em sua integralidade. A popularidade dessa aposta, porém, está em baixa.

A partir das transformações decorrentes dos novos modos de descrever e classificar patologias, a psicanálise teve sua eficácia terapêutica colocada sob suspeita, diante da suposta eficiência dos psicofármacos e com a fundamentação científica posta sob questão pelas neurociências (DUNKER, 2017b). Fica cada vez mais claro, contudo, que eficácia e eficiência dependem do fato de que as terapias cognitivo-comportamentais se ocupam, bem mais do que a psicanálise, em aparelhar seus resultados em termos metodológicos e traduzir seus conceitos em formato operacional, tal como convém à racionalidade econômica. Ou seja, “confunde-se a dificuldade de mensuração com a ausência de efetividade e infere-se disso uma pseudo-cientificidade” (DUNKER, 2017b). Não é à toa, então, que o método psicanalítico venha sendo tão atacado pelos que pretendem substituí-lo por tratamentos químicos, julgados mais eficazes porque atingiriam as chamadas causas cerebrais das dilacerações da alma.

O intuito aqui não é o de validar uma perspectiva teórica em detrimento da anulação de outras, mas de nos perguntarmos sobre o sentido de nosso presente por meio de uma recompreensão da história das práticas clínicas e políticas. Precisamos

usar a história não apenas como a descrição da irresistível ascensão de nossas práticas atuais, mas como um horizonte de possibilidades que foram abandonadas devido à pressão de sistemas de valores que, a todo momento, influenciam a direção da clínica. (SAFATLE, 2020, p. 200)

Para enfrentar o desafio de fazer frente ao sofrimento, a psicanálise oferece uma leitura de mundo, mas também uma escuta. Gostaria de propor que pensássemos a escuta não somente como exercício ético e metodológico, mas como trabalho, em um sentido diferente do que viemos falando até aqui. Tomar a

escuta como trabalho e pensar o trabalho da escuta, exige que pensemos para além da lógica de produção capitalista, tais quais os trabalhos de que Freud falava, a saber, o do sonho, o do luto e o da elaboração.

À parte dos modelos de gestão de trabalho, a escuta pode ser tomada como trabalho no sentido a que se referiu Marx (apud MENDES, 2018), como categoria ontológica, na medida em que exige a implicação do sujeito. A escuta possibilita ao sujeito que experiencie a si mesmo, pois ele se constitui enquanto ouve seu sofrimento. O que se produz disso é sempre um risco — de nunca saber o que se vai escutar.

O capitalismo promete: “se fores produtivo, serás feliz”. A escuta, não. Nada se pede ao analisando, pois não há nada a ser realizado, assim como também não há garantias. Por isso é que o terapeuta que escuta precisa estar profundamente atento aos lugares que ocupa, para que não se deixe capturar também pelo canto da sereia, essa convocação para que assuma um lugar de quem sabe a verdade sobre o outro que fala ou mesmo que ofereça palavras de consolo equiparáveis aos objetos de consumo oferecidos pelo capitalismo. O que o analista mais tem a oferecer é o seu não saber e também o trabalho de seu desejo.

O trabalhador da escuta, então, precisa ser despossuído da pessoa dele mesmo (MENDES, 2018), de forma a criar condições de possibilidade para a transformação da demanda em desejo. Para o sujeito que trabalha seu desejo, na sublimação, a angústia do desamparo pode deixar de se apresentar como perigo, pois deixa de fazer exigências ao outro. Assim, ainda que a morte, as paixões, a sexualidade, a loucura, o desejo, o inconsciente e a relação com o outro não sejam elimináveis (ROUDINESCO, 2016), é preciso acreditar na possibilidade de construir formas que não produzam tanto sofrimento e repetição para lidar com eles.

A saúde, nesse sentido, deixa de ser uma constante de satisfação em que se preserva um estado de estabilidade. Pelo contrário, ela é uma “atividade de oposição à inércia e à indiferença” (CANGUILHEM, 2002, p. 208); a potência de uma invenção que coloca o aparelho psíquico em uma dinâmica temporal de descontinuidade e ruptura. Por isso também que a saúde após a “cura” não é a saúde anterior, mas o efeito de uma transformação imprevisível, fruto da elaboração do sofrimento.

Se as questões discutidas aqui remetem aos modos como o trabalho está organizado no contemporâneo, no bojo de relações de poder, é preciso pensar saídas que apontem para a expansão do poder de agir dos sujeitos e, conseqüentemente, para a produção de saúde. Essas saídas exigem a problematização dos modos de trabalhar instituídos. De acordo com Foucault (2008), a crítica associa-se à problematização do feixe de relações que amarram o poder, a verdade e o sujeito, em um movimento de desassujeitamento. Assim, a produção de saúde passaria necessariamente pela conexão entre criação e crítica, amarrados à dimensão coletiva de viver e trabalhar.

Se torna imperativo, pois, que pensemos alternativas clínicas em que a cura não signifique eliminar a dimensão de revolta do sofrimento e, sim, fornecer a ela seu campo de produtividade. Para tal, é imprescindível que haja espaços em que seja possível articular o sofrimento à sua história, de forma que a inadaptação à norma não seja sentida como inadequação do sujeito, mas como impossibilidade da própria estrutura institucional em dar conta da natureza singular do desejo, isso a que Lacan (1968/2008) nomeou de desvelamento da falta no Outro.

Ocorre que a sociedade democrática moderna quer banir de seu horizonte a realidade do infortúnio, da morte e da violência, ao mesmo tempo em que procura integrar num sistema único as diferenças e as resistências (ROUDINESCO, 2016). Em nome da globalização e do sucesso econômico, se tem tentado abolir a ideia de conflito social. Já não se trata de entrar em luta com o mundo, mas de evitar o litígio, aplicando uma estratégia de normalização. Na mesma lógica, descobre-se que os antidepressivos não criam felicidade, pois não fazem mais do que “antidepressir”. Não surpreende, portanto, que a infelicidade que fingimos exorcizar retorne de maneira fulminante no campo das relações sociais e afetivas.

Freud (apud ROUDINESCO, 2000) nos mostrou que toda sociedade se funda em um regicídio, mas só se emancipa da anarquia mortífera quando o assassinato é acompanhado de uma sanção e de uma reconciliação com a imagem do pai. Isso quer dizer que, apesar da barbárie, é preciso operar um esforço civilizatório em que o sujeito tenha espaço para se reaver com os próprios traumas, sem se anular nesse processo (tanto o sujeito quanto os traumas). Esse esforço está justamente em tomar o desamparo e as contingências estruturais como pontos de partida para fazer frente ao sofrimento. Assim, será possível transformar queixas

em demandas, demandas em desejos e, com sorte, desejos poderão se transformar em vetores de transformação social.

Nesse sentido, não só a depressão não precisa ser curada para que se produza mais, como o sintoma global da depressão só pode ser aliviado por lógicas que não centralizem a vida humana em torno da produtividade. Em especial, a produtividade que não traz sentido para quem a produz, apenas gera lucro para quem a comanda.

Fazer frente ao sofrimento envolve, então, compreender que não se trata de erradicá-lo, pois a noção de bem estar absoluto é uma idealização abstrata que está em contradição com a dinâmica própria a todos os sistemas biológicos (CANGUILHEM, 2002). O que se busca é poder oferecer ao sofrimento saídas singulares, não prescritas, em vias de construir caminhos em que seja possível encontrar prazer e desprazer no eu e na realidade através da reflexão, do pensamento.

Ciente da complexidade de modificar a realidade e suas macroestruturas históricas tão enraizadas na cultura, creio que nos caiba melhor pensar a micropolítica, os furos possíveis nessa trama de subjetivação neoliberal — até porque não há possibilidade de transformação da racionalidade “econômica” sem a modificação dos dispositivos de produção de subjetividade. A revolução, então, não se reduz a uma apropriação dos meios de produção, mas inclui e baseia-se em uma reapropriação dos meios de reprodução (da linguagem, dos afetos, da sexualidade, do desejo) (PRECIADO apud ROLNIK, 2018) que operam sobre o inconsciente.

Apesar das pressões a que está submetido, vimos que o inconsciente não se dobra e ressurgue no corpo fazendo oposição às disciplinas e práticas que querem repeli-lo. Suely Rolnik (2018) fala que o inconsciente contemporâneo vive sob um regime colonial, racializante e capitalístico e sugere estratégias para descolonizá-lo, buscando afastá-lo do regime de cafetinagem a que o capitalismo o submete. Segundo a autora, é preciso que deixemos de interpretar o estado de instabilidade e desconforto a que o mal-estar nos submete como “coisa ruim”, exercendo resistência às forças de conservação das formas de existência tais quais as que prega o neoliberalismo, apresentadas neste trabalho. Para isso, ela sugere que respeitemos o tempo da imaginação criadora — aquele a que também se referiu Dejours (1999) ao falar do sofrimento criativo —, entendendo que ele é um outro

tempo, para além dos prazos; e que pratiquemos o pensamento em sua plena função: “indissociavelmente ética, estética, política, crítica e clínica” (ROLNIK, 2018 p. 197).

Por fim, Rolnik (2018) indica “não negociar o inegociável”, ou seja, tudo aquilo que obstaculiza a afirmação da vida em sua potência de criação; e não abrir mão do desejo em sua ética de afirmação da vida, algo parecido com o que vínhamos discutindo, no sentido de fazer reemergir o desejo a partir uma retomada da consciência em relação às violências dos processos civilizatórios e de subjetivação neoliberal.

A partir dessas pistas e das apostas que fazemos, fica mais ou menos claro que, se o sofrimento e a patologia ocorrem em um sistema de relacionamentos, não há “cura” possível sem um tratamento do comportamento estrutural perturbado, o que implica uma crítica às estruturas institucionais de socialização de sujeitos como condição para o “tratamento” da doença mental. Ainda que o sujeito seja sempre sozinho na relação com ele mesmo, é preciso que voltemos o olhar para os enlaces sociais a fim de lidar com problemas reais e criar estratégias reais, em que o eu e o outro (humano e não humano) possam se relacionar fora da lógica de competição e exploração. É por meio dessas articulações coletivas, orientadas pelo pensamento, que será possível operar alguma ação transformadora do real.

Badiou (1996) diz que

a política só pode ser um pensamento se ela decide algo; se ela afirma algo ser possível, ali mesmo onde só há declaração de impossibilidade. A política consiste em pensar e praticar o que é declarado impossível pela política dominante. É isso que faz com que uma política seja real. É quando ela força o impossível a existir. Se nos dizem: o liberalismo econômico, a globalização, o regime parlamentar é a única possibilidade, fazer outra coisa é impossível, precisamente, em tais casos, dizemos: uma política real existe ali onde se diz que ela é impossível. Afrontar o impossível é o que nos causa medo, e é por essa razão que a política é obscura.

Nesse sentido, ainda que as perspectivas teóricas com que nos identificamos percam cada vez mais espaço para outras modalidades “baseadas em evidências”, é preciso fazer política e sustentar a ética de uma prática, sem a qual a teoria vira mero delírio. Para isso, não é necessário que haja divã, mas é imprescindível que: 1) haja desejo; 2) nossas ações estejam em conformidade com ele; e 3) a existência de um estado de direito que garanta a livre transmissão do saber — condição que sustenta a possibilidade de que haja as outras duas. O esforço por uma sociedade em que haja espaço para o desejo é inseparável de um esforço pela vida em

democracia — e não podemos deixar isso cair no esquecimento, pois nossas democracias vêm sendo atacadas cada vez mais violentamente pela mesma racionalidade que hoje (ainda) temos o direito de criticar. Afirmemos, então, nosso desejo e nosso desamparo como condições de nossa própria liberdade.

## CARTA AO FUTURO

Um dia vai acontecer uma festa, porque as pessoas vão poder voltar a se abraçar, e nesse dia eu vou deixar a porta da minha casa aberta para que os amigos entrem sem cerimônia. Vamos tomar vinho branco geladinho no copo americano, porque quebrei quase todas minhas taças durante a quarentena, e cantar e dançar as músicas do Lulu Santos como se fossem os últimos lançamentos. Brindaremos ao tempo. Eu quero saber de tudo que aconteceu nesses meses em que não nos vimos, até mesmo as histórias que já me contaram pelo Whatsapp e que eu li imaginando o tom de voz de cada um.

Vamos rir por horas e provavelmente chorar um pouco também. É uma combinação gostosa essa a do choro e do riso e não é sempre que podem estar juntos — mas entre amigos, sim. Eu terei feito uma torta bem linda para a sobremesa, decorada com flores, que vamos repartir entre todos, e poderemos enfim falar usando palavras no futuro. Há quanto tempo mesmo que não fazíamos planos? Ninguém saberá dizer, porque terá sido demasiado tempo, mas não terá mais importância: dali pra frente os planos voltarão a reinar. Espero estar formada. Caso o carnaval já tenha passado, vamos passar brilho na cara e usar alguma fantasia. Vamos concordar em deixar os celulares guardados, a não ser na hora em que será preciso registrar o momento para a posteridade e tiraremos uma *selfie* em que parte das pessoas sairá cortada, porque seremos muitos.

De tanto usar máscaras, teremos aprendido a sorrir com os olhos, mas nesse dia isso não será suficiente. Vamos tirar as máscaras e mostrar os dentes, e eu me darei conta de que sentia saudades dos dentes das pessoas, dos dentes dos meus amigos. Depois vamos escrever nossas resoluções de ano novo — tu sabe que eu adoro listas — e será uma espécie de janeiro fora de época, em que cada um fará seus votos para o futuro, acreditando que haverá futuro. Vamos nos despedir combinando de passar um fim de semana na frente do mar. Talvez no apartamentinho em Atlântida, se o inventário não sair antes. Combinaremos sabendo que no fim só irão alguns, mas ainda assim estaremos felizes por poder fazer planos. Que coisa mais piegas, mas é isso aí, o amor é brega mesmo, acho que o futuro também há de ser.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. "O ensaio como forma". Em: COHN, Gabriel. **Theodor Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.

ALEMÁN, Jorge. **Neoliberalismo e Pós-fascismo**. Instituto Humanitas Unisinos, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578372-neoliberalismo-e-pos-fascismo-artigo-de-jorge-aleman>>'. Acesso em: 02 de ago. de 2020.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Capitalismo e crise: o que o racismo tem a ver com isso?**. Blog da Boitempo, 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/06/23/capitalismo-e-crise-o-que-o-racismo-tem-a-ver-com-isso/>>. Acesso em: 27 de ago. de 2020.

ALVES, Rafaela Brandão; ALMEIDA, Marcelo Toledo França de. Da perda do objeto: o encontro sobre o abismo. **Psicologia USP**, v. 28, n. 1, p. 102-107, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/130689>>. Acesso em: 12 de out. 2020.

ALVES, Giovanni; AMARAL, André Luiz; MOTA, Daniel. Trabalho Flexível, vida reduzida e a precarização do homem-que-trabalha. In: **Trabalho e Saúde – A precarização do trabalho e a saúde do trabalhador no século XXI**. São Paulo: LTr, 2011

ALVES, Giovanni. **Documentário UberLand**. YouTube, 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Ehj7lInZ2Gw>>. Acesso em: 20 de ago. de 2020.

ANDRADE, Carlos Drummond. Procura da poesia. Em: **A rosa do povo**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1973.

ANJOS, Daniela Dias dos; MAGRO, Raquel Souza. **A função psicológica do trabalho**. Pro-Posições, v. 19, n. 1, p. 221-224, 2008.

ANTUNES, Ricardo. **Crise capitalista contemporânea e as transformações no mundo do trabalho**. Curso de Capacitação em Serviço Social e Política Social. Módulo, v. 1, 1999.

ANZALDÚA, Gloria et al. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. Estudos feministas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BALACÓ, Sónia. **Constelação**. [s/l], Editora Mariposa Azul, 2015.

BARROS, Manoel de. **Retrato do Artista Quando Coisa**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUSNELLO, Ronaldo. **Processo de produção e regulação social**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

CALLIGARIS, Contardo. Narcísico mundo novo. In: **Crônicas do individualismo cotidiano**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

CALLIGARIS, Contardo. **Cartas a um jovem terapeuta**. São Paulo: Editora Planeta, 2004.

CAMPREGHER, Glaucia; LONGONI, Lucas Schönhofen. A natureza humana do comportamento individual nos primórdios do pensamento econômico: uma comparação entre Hume, Smith e Bentham. **Economia e Sociedade**, v. 26, n. 1, p. 111-139, 2017.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COELHO, Bruna; SMID, Daniela; AMBRA, Pedro. **A psicanálise e o neoliberalismo: entrevista com Caterina Koltai, Christian Dunker, Maria Rita Kehl, Nelson da Silva Jr., Paulo Endo e Rodrigo Camargo**. Lavra Palavra, 2017. Disponível em:

<<https://lavrpalavra.com/2017/05/19/a-psicanalise-e-o-neoliberalismo-entrevista-com-caterina-koltai-christian-dunker-maria-rita-kehl-nelson-da-silva-jr-paulo-endo-e-rod-rigo-camargo>>. Acesso em: 03 de ago. de 2020.

COSTA, Isabel de Sá Affonso da. **Teletrabalho: subjugação e construção de subjetividades**. Revista de Administração Pública, v. 41, n. 1, p. 105-124, 2007.

CLOT, Yves. **A Função Psicológica do Trabalho**. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Trabalho e Poder de Agir**. Belo Horizonte: Fabrifactum, 2010.

DALAL, Farhad. **CBT: The Cognitive Behavioural Tsunami: Managerialism, Politics and the Corruptions of Science**. Routledge, 2018.

DEJOURS, Cristophe. **A banalização da injustiça social**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

\_\_\_\_\_. **A loucura do trabalho: Estudos de psicopatologia do trabalho**. São Paulo: Cortez, 2015.

DELEUZE; Gilles, GUATARRI, Felix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo, Editora 34, 1988.

\_\_\_\_\_. **Cascas**. São Paulo: IMS, 2013.

DUBAL, Veena. **Sonham os capitalistas com uberização infinita?** Instituto Humanitas Unisinos, 2020. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/603786-sonham-os-capitalistas-com-uberizacao-infinita>>.

Acesso em: 14 de jun. de 2020.

DUNKER, Christian. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. **O neoliberalismo e seus normalopatas.** Blog da Boitempo, 2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/11/03/o-neoliberalismo-e-seus-normalopatas/>. Acesso em: 12 de out. de 2020.

\_\_\_\_\_. **O que é sintoma para a psicanálise.** YouTube, 2016b Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bGqyJhQDyMM>. Acesso em: 14 de set. de 2020.

\_\_\_\_\_. **Teoria da transformação em psicanálise: da clínica a política.** Revista Psicologia Política, v. 17, n. 40, p. 569-588, 2017.

\_\_\_\_\_. A psicanálise como ciência: crítica e ideologia em tempos de pós-verdade. **Blog da Boitempo**, 2017b. Disponível em: [https://blogdaboitempo.com.br/2017/05/30/a-psicanalise-como-ciencia/?fbclid=IwAR2V75mzsG8cUfjxIOoXvhu\\_lyoH1W2H2IBkr\\_cACrakotJQpyOhEEEX47g](https://blogdaboitempo.com.br/2017/05/30/a-psicanalise-como-ciencia/?fbclid=IwAR2V75mzsG8cUfjxIOoXvhu_lyoH1W2H2IBkr_cACrakotJQpyOhEEEX47g). Acesso em: 17 de ago. de 2020.

\_\_\_\_\_. **Reinvenção da intimidade:** políticas de sofrimento cotidiano. São Paulo: Editoria Ubu, 2018.

\_\_\_\_\_. **Neoliberalismo e sofrimento.** YouTube, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uR5CXgSrrt8>. Acesso em: 6 de ago. de 2020.

FERREIRA, Arthur Arruda Leal. O múltiplo surgimento da psicologia. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Ferreira. **História da psicologia:** rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau, 2007.

FORTES, Isabel; CUNHA, Eduardo Leal. Alucinação e delírio na obra de Freud: produção de desejo. **Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)**, v. 34, n. 26, p. 145-158, 2012.

FRANÇA, Maria Inês. **Psicanálise, estética e ética do desejo.** São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREUD, Sigmund. (1895). **Projeto de uma psicologia.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. (1900). **La interpretación de los sueños.** Em: Obras Completas de Sigmund Freud. (Vol. 1, 3ª. ed) Madrid: Biblioteca Nueva, 1973a.

\_\_\_\_\_. (1905). **Três ensaios sobre a sexualidade** (Vol. VII). Rio de Janeiro:

Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1911). **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1920). **Além do princípio do prazer**. Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. (1926). **O eu e o id**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1930). **Mal estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOLDENBERG, Ricardo. **Goza: Capitalismo, Globalização, Psicanálise**. Salvador: Ágalma Editora, 1997.

HOLMER-NADESAN, Majia. **Organizational identity and space of action**. Organization studies, v. 17, n. 1, p. 49-81, 1996.

HIRSCH, Joachim. **Teoria materialista do Estado**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

KUSS, Ana Suy Sesarino. **Amor e Desejo: um estudo psicanalítico**. Curitiba: UFP, 2014

LACAN, Jacques. (1953a). **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1953-54). **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. (1956-1957). **O Seminário, livro 4: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. (1959-60). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. (1962-1963). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. (1964). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1968) **O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. Du discours psychanalytique. In: **Conférence à l'université de Milan**. 1972. p. 51.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). **O Seminário, livro 20: mais ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **O Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. **La pesadilla que no se acaba nunca: El neoliberalismo contra la democracia**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2016.

LEIVAS, Cláudio RC. A paixão política do medo na concepção de Hobbes. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 33, p. 341-353, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964.

MÃE, Valter Hugo. **A desumanização**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

MARQUES, Ana Martins. **O livro das semelhanças**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

MARTINO, Mayla Di. **Mal-estar, sofrimento e sintoma, de Christian Dunker**. Stylus (Rio J.), Rio de Janeiro, n. 33, p. 281-288, nov. 2016

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MENDES, Ana Magnolia. **Desejar, falar, trabalhar**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MERLO, Álvaro Crespo; LAPIS, Naira Lima. A saúde e os processos de trabalho no capitalismo: reflexões na interface da psicodinâmica do trabalho e da sociologia do trabalho. **Revista Psicologia & Sociedade**, 19 (1), 61-68, jan/abr 2007.

MCKINNON, Susan. **Genética Neoliberal**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

OLIVEIRA, Robson; SAMPAIO, Simone Sobral. **Neoliberalismo e Biopoder: o indivíduo como empresa de si mesmo**. Textos & Contextos, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 167-177, 2018.

PACHECO FILHO, Raul Albino. **O conhecimento da sociedade e da cultura: a contribuição da psicanálise**. Psicologia e Sociedade, São Paulo, v. 9, n. 1/2, p. 124-138, 1997.

\_\_\_\_\_. **O capitalismo neoliberal e seu sujeito**. *Mental*, v. 2, n. 4, p. 153-171, 2005.

PELLEGRINO, Helio. **Pacto Edípico e Pacto Social**. Folha de São Paulo, 1983. Disponível em: <<https://www.psicologiahailtonyagiu.psc.br/materias/ponto-vista/287-pacto-edipico-e-pacto-social-helio-pellegrino>>. Acesso em: 20 de ago. de 2020.

PINA, Manuel Antonio. **Todas as palavras - poesia reunida**. Assírio e Alvim, 2012

QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan**. Jorge Zahar, 2012.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. n-1 edições, 2019.

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

\_\_\_\_\_. **A derrota do sujeito**. Fronteiras do Pensamento, 2016. Disponível em: <<https://www.fronteiras.com/artigos/elisabeth-roudinesco-a-derrota-do-sujeito>>. Acesso em: 03 de out. de 2020.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. Sofrimento psíquico e transformação social. In: **Epistemologia das Ciências Humanas**. 2020. Disponível em: <[http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/graduacao/progs\\_pdf/2020-1/FLF0477\\_1\\_2020.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/graduacao/progs_pdf/2020-1/FLF0477_1_2020.pdf)>. Acesso em: 01 de ago. de 2020.

SANTOS, Heloisa. **(A) Língua segundo o ponto de vista da psicanálise lacaniana**. Niteroi: UFF, 2015.

SELIGMANN-SILVA, Edith. **Desgaste mental no trabalho dominado**. Rio de Janeiro: Cortez/ UFRJ, 1994.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIVÉS, Jean- Michel. **Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante**. Contra-Capa, 2018.