PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL

LUCAS ANSELMO POLIDO LOPES

O ASPECTO DISCURSIVO DO GOZO NO INCITAMENTO AO ÓDIO NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO:
Um estudo sobre a psicologia das massas

Mestrado em Psicologia Social

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL

LUCAS ANSELMO POLIDO LOPES

O ASPECTO DISCURSIVO DO GOZO NO INCITAMENTO AO ÓDIO NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO:
Um estudo sobre a psicologia das massas

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

São Paulo

2023

LUCAS ANSELMO POLIDO LOPES

O ASPECTO DISCURSIVO DO GOZO NO INCITAMENTO AO ÓDIO NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO:
Um estudo sobre a psicologia das massas

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

Aprovada em: __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG)

_____

Profa. Dra. Ana Paula da Silva Baima
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

_____

Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho (Orientador)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

AGRADECIMENTO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001. Número do processo: 88887.639080/2021-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Finance Code 001. Process number: 88887.639080/2021-00.

AGRADECIMENTOS

Há quem diga que o mestrado é um caminho solitário. De fato, a escrita é, por vezes, um pouco solitária, mas o caminho é sempre acompanhado por parceiros que cruzam nossa estrada contribuindo com afetos, ideias, discussões e presença. No meu caso essa estrada não foi apenas abstrata, mas concreta: aproximados 592 quilômetros que separaram “de onde eu vim” e “pra onde eu fui”. Lembro da primeira música que escutei quando cheguei à São Paulo, cantada por Rita Lee: a frase “eu saí pra estrada e não tenho pra onde ir” me assombrou por algum tempo. A minha sorte foi que pude contar com muita gente boa, tanto na origem, quanto no destino. Esses agradecimentos são para todos aqueles que acompanharam as inúmeras chegadas e partidas, seja do referencial Belo Horizonte ou de São Paulo.

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Rosângela e José Henrique, que sempre estiveram comigo nos mais diversos momentos da minha vida. Obrigado por todo suporte, incentivo, amor e carinho que sempre recebi de vocês. Sem esse apoio jamais teria chegado aonde cheguei. Sem dúvidas, se sou o que sou hoje é porque pude aprender muitas coisas com vocês, boas e ruins. Mas aprendi, principalmente, que há sempre a possibilidade da mudança e que isso é a maior riqueza que se pode ter.

Agradeço à minha querida irmã Fabiana, pela cumplicidade que nos é característica, pela troca de ideias, pelas longas conversas sobre a vida, a sociedade, sobre nós, pela troca de segredos, inseguranças, incertezas e tristezas... Enfim, por ser a minha grande confidente, do outro lado do Atlântico.

Agradeço ao meu orientador Raul Pacheco, primeiro por ter topado entrar nessa comigo e também por todo acolhimento, orientação, sugestões e provocações que direcionaram esta pesquisa, possibilitando-me conhecer novos saberes e uma nova maneira de fazer psicanálise, comprometida politicamente e inserida na pólis, em seu sentido ampliado.

Agradeço à Jacqueline Moreira, não somente pela leitura cuidadosa e escuta do meu trabalho, como também pelos anos na graduação de psicologia da PUC-MG. Desde lá, no início do primeiro estágio, quando me apresentou a psicanálise a partir de sua leitura sensível e de seu desejo singular. Se hoje sigo por esse caminho foi porque na origem tive quem despertasse em mim um interesse insistente e uma curiosidade voraz pela psicanálise.

Agradeço à Ana Paula Baima, que tive o prazer de conhecer na minha banca de qualificação. Sou grato pela leitura cuidadosa e escuta do meu trabalho, e pelas preciosas

contribuições que direcionaram esta pesquisa. Espero que possamos seguir trocando, em prol de uma psicanálise comprometida com as questões sociais.

Agradeço aos colegas do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade, pelas trocas, pelo acolhimento e sugestões. Especialmente à Carol, Michele e Karla, que se tornaram amigas, além de colegas.

Agradeço ao amigo Gustavo por todo acolhimento antes mesmo da minha chegada à São Paulo e do início do mestrado. Muito mais que um colega de núcleo, tornou-se um parceiro, um companheiro de vida, alguém que conhece minhas melhores e piores versões, minhas bizarrices e esquisitices. Agradeço também por ter me permitido conhecer as suas, seu jeitinho peculiar e contagiante de estar no mundo, sempre sem julgamentos entre nós (ou apenas quando é necessário).

Agradeço à amiga Nathália por todo acolhimento no processo de mudança para São Paulo, e depois também. Pelas noites na cidade, as conversas sobre as dores e as delícias do mestrado, as risadas, os conselhos, a troca, o gosto em comum pelos jogos. Enfim, por fazer parte dessa nova etapa que apenas começou e tanta coisa já mudou.

Agradeço ao amigo Henrique, que nos últimos tempos acompanhou de camarote não só a escrita deste trabalho como também tantos outros "dramas". Como é bom tê-lo por perto e poder compartilhar o dia a dia. Viver se torna mais leve, mais divertido, mais interessante e mais gostoso na sua presença. Agradeço também pelas inúmeras contribuições preciosas, trocas teóricas, questões que colocadas, tanto no que diz respeito à clínica, quanto na reflexão das questões sociais e pessoais. Nossa convivência tem me tornado uma pessoa e um profissional melhor. Obrigado por ver a potência em mim quando eu mesmo não a via.

Agradeço às amizades que São Paulo me trouxe, desde as mais "antigas" — Felipe, Mahasiãh, Amandinha, Paulo — até as que chegaram "agora" — Yasmin e Lorena. Obrigado por fazerem parte do processo de mudança de cidade, pelo companheirismo, presença, abraço amigo.

Agradeço ao querido Tom, por ter topado viver comigo uma das experiências mais especiais dessa vida. Parte desse trabalho se deu durante nosso encontro, agradeço pela companhia e por ter ouvido minha empolgação e minhas queixas.

A todos que conheci em São Paulo, meu muito obrigado e meu abraço forte. Se hoje desejo continuar nessa cidade, certamente é porque pude encontrar aqui um lar.

Agradeço aos amigos de Belo Horizonte — Teca, Marcinha, Alexandre, Stefano, Nayara, Kubi, Elisa, Marina, Ligório, Dalila, Santiago, Fran, Marita, Henrique, Sil e Camille — por entenderem a minha ausência em alguns momentos e, mesmo assim, sempre me receberem com um abraço apertado, como se eu tivesse ficado fora apenas por alguns dias. É sempre bom ter para onde correr, um abraço conhecido, um acalento.

Agradeço aos amigos Leon e Paula que, mesmo morando em outra cidade, parecem estar diariamente comigo. Obrigado por todas as horas pendurados ao telefone, contando as novidades ou simplesmente jogando conversa fora. As discussões calorosas, as implicâncias um com o outro, as contribuições teóricas, as visitas à São Paulo e os breves encontros em Belo Horizonte. Muito do que está escrito nessas páginas tem influência dos dois, de nossas trocas.

Agradeço a todos os professores que passaram por minha trajetória, da escola à Pós-Graduação, que me transmitiram a paixão pela pesquisa, pelo estudo e pela investigação. Em especial à Cristina Marcos, que me deu a primeira oportunidade na iniciação científica, inserindo-me no universo da pesquisa acadêmica. Naquele momento nasceu o pesquisador, para além do psicólogo e do psicanalista.

Agradeço à Marcele Flores pela leitura cuidadosa e revisão ortográfica deste trabalho.

Por fim, agradeço a todo o corpo acadêmico e institucional da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pelo suporte e acolhimento.

“Seria um erro acreditar que em algum lugar há políticos sábios que calculam exatamente tudo o que se deve fazer. Seria igualmente um erro acreditar que não os há — eles existem. Não é seguro que estejam sempre no lugar de onde se pode agir congruentemente. Mas, no fundo, talvez não seja isso o que tem importância. É suficiente que eles existam, mesmo em outro lugar, para que aquilo que é da ordem do deslocamento de discurso, apesar de tudo se transmita.”

Lacan, 1969

RESUMO

LOPES, Lucas Anselmo Polido. **O aspecto discursivo do gozo no incitamento ao ódio no cenário político contemporâneo:** Um estudo sobre a psicologia das massas. 2023. 149f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) — Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2023.

Esta pesquisa tem por objetivo investigar o recrudescimento do ódio no atual cenário político e social no Brasil. Para tanto, lançamos mão das psicanálises freudiana e lacaniana, bem como da teoria crítica, para apurar os fatores que estão em jogo nos grupos marcados pelo discurso de ódio que invadem a cena social. Delimitamos, a partir do estudo freudiano sobre a psicologia das massas, os aspectos subjetivos que atuam na formação de um grupo. Em seguida, recorremos a alguns autores da teoria crítica para balizar os acontecimentos históricos e sociais que resultaram no aparecimento de governos autoritários, e também no surgimento e na manutenção do modelo de organização social da sociedade capitalista. A partir das análises desses autores, adentramos na forma de funcionamento da propaganda política e sua relação com a formação de um movimento de massa. Por fim, voltamo-nos à teoria dos discursos, de Lacan, como forma de interligar os aspectos subjetivos e os históricos. A teoria dos discursos permitiu que questionássemos o modo de aparelhagem do gozo à linguagem em cada discurso e suas manifestações em acontecimentos políticos. Concluímos que a hostilidade e as massas caracterizadas pelo ódio que se apresentam hoje são resultado de uma crise administrativa da ideologia capitalista e, ao mesmo tempo, são sustentadas por uma articulação discursiva jamais vista anteriormente, a saber: uma aliança entre o discurso do mestre e do capitalista. A exasperação do ódio acontece não apenas por uma oratória política que o legitima, como também a partir de uma nova forma de se transmitir a propaganda política, forma que coloca o ódio como fator central em sua disseminação.

Palavras-chave: Psicologia das massas. Discursos lacanianos. Ódio. Psicanálise. Capitalismo.

ABSTRACT

LOPES, Lucas Anselmo Polido. **The discursive aspect of jouissance in inciting hatred in the contemporary political scene:** A study on the psychology of the masses. 2023. Dissertation (Master's Degree in Social Psychology) ― Postgraduate Study Program in Social Psychology. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2023.

This research aims to investigate the resurgence of hatred in the current political and social scenario in Brazil. For this, we use Freudian and Lacanian Psychoanalysis, as well as Critical Theory, to investigate the factors that are at stake in groups marked by hate speech that has invaded the social scene. From the study of the Freudian psychology of the masses, we determine the subjective aspects that act in the formation of a group. Then, we turn to authors of Critical Theory to guide the analysis of historical and social events that resulted in the emergence of authoritarian governments and also in the emergence and maintenance of the model of the social organisation of capitalist society. From the analysis of these authors, we discuss how political propaganda works and its relationship with the formation of a mass movement. Finally, we use the Lacan's theory of discourse as a way to interconnect the subjective and historical aspects of the research. The theory of discourse allowed us to question the way of equipping the jouissance to the language in each discourse, and its manifestations in political events. We conclude that the hostility and the current masses characterized by hatred are the result of an administrative crisis of capitalist ideology. At the same time, these are sustained by a discursive articulation never seen before, namely: an alliance between the discourse of the master and the discourse of the capitalist. The exasperation of hatred happens not only through a political oratory that legitimizes it, but also from a new way of transmitting political propaganda that places hatred as a central factor in its dissemination.

Keywords: Psychology of the masses. Lacanian discourse. Hatred. Psychoanalysis. Capitalism.

LISTA DE SIGLAS

AE	**Aparelho de Estado**
AIE	**Aparelho Ideológico de Estado**
AI-5	**Ato Institucional nº5**
ARE	**Aparelho Repressivo de Estado**
CN	**Congresso Nacional**
CPMI	**Comissão Parlamentar Mista de Inquérito**
EUA	**Estados Unidos da América**
IMF	***International Monetary Fund*** **(Fundo Monetário Internacional)**
IPA	***International Psichoanalytical Association*** **(Associação Psicanalítica Internacional)**
OMC	**Organização Mundial de Comércio**
OMS	**Organização Mundial de Saúde**
PSC	**Partido Social Cristão**
PSL	**Partido Social Liberal**
PT	**Partido dos Trabalhadores**
STF	**Supremo Tribunal Federal**
URSS	**União das Repúblicas Socialistas e Soviéticas**

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Representação gráfica do esquema libidinal das massas segundo Freud ... 37

Figura 2 — O sujeito representado por um significante para outro significante 98

Figura 3 — Os lugares do discurso 99

Figura 4 — O discurso do mestre / O discurso do Inconsciente 101

Figura 5 — O discurso do universitário 105

Figura 6 — O discurso do analista 111

Figura 7 — O discurso histérico 113

Figura 8 — O discurso do capitalista 118

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1 UM SÉCULO DE PSICOLOGIA DAS MASSAS: O QUE HÁ DE NOVO? 19

1.1 A psicologia das massas: Algumas definições 23

1.2 O medo social e a consciência moral 27

1.3 As ligações libidinais e a função do líder: Do pai do amor ao pai da horda 32

1.4 O narcisismo das pequenas diferenças: Uma leitura freudiana sobre a intolerância 41

1.5 A ideologia é eterna: Uma aproximação entre a estrutura libidinal das massas e o Aparelho de Estado 47

1.6 A psicologia das massas nos dias de hoje 55

2 CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA: ENGODOS DO CAPITALISMO 61

2.1 Crítica ao esclarecimento e à razão instrumental 63

2.2 A indústria cultural: Padronização e massificação 68

2.3 A propaganda política e o agitador fascista: Adorno, leitor de Freud 72

2.3.1 Personalização e o papel do líder 74

2.3.2 Repetição estereotipada e ritualização 76

2.3.3 Realização de desejo e sua relação com o sacrifício 80

2.4 O capitalismo não é sem a crise: Um recorte trans-histórico 84

3 TOMADA PELOS DISCURSOS 94

3.1 Dos discursos da dominação: O discurso do mestre e o do universitário 101

3.2 Dos discursos que furam: O discurso do analista e o discurso histérico 110

3.3 Um estranho no ninho: O matema de 1972 116

3.4 Uma nova aliança: O discurso do mestre e o do capitalista 122

3.4.1 A psicologia das massas e os discursos da dominação 124

3.4.2 A psicologia das massas e o discurso do capitalista 127

3.4.3 Notas sobre as paixões e os afetos 132

CONSIDERAÇÕES FINAIS 138

REFERÊNCIAS 144

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema a articulação entre o recrudescimento do ódio no cenário político contemporâneo e a estrutura libidinal das massas como proposta por Freud (1921/2011)[1]. Tanto no contexto internacional, a exemplo da gestão de Donald Trump e da reeleição de Andrzej Duda, quanto no nacional, com a eleição e o governo de Jair Messias Bolsonaro, o ódio tem se tornado cada vez mais evidente na cena pública. Ele está presente não apenas nos discursos dos políticos, mas também em suas propostas e legislações, como foi o caso da política anti-imigração do governo Trump e o descaso do ex-presidente Jair Bolsonaro com a pandemia de Coronavírus.

Infelizmente, o ódio também se presentifica em outras esferas. Uma pesquisa publicada pela *Words Heal the World*[2] (2021), realizada a partir dos dados oficiais do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, e das Secretarias de Segurança Pública de todos os Estados brasileiros, revela que entre 2018 e 2019 houve um aumento no registro de crimes de ódio, totalizando 12.334 ocorrências. Isso sem contar o registro de ofensas — igualmente motivadas pelo ódio —, que aumentou 80%. De acordo com os pesquisadores, os principais motivadores foram: preconceito racial (72%); preconceito contra a orientação sexual (14%); preconceito de gênero (10%); e tentativas de feminicídio, cujo número triplicou durante o período estudado.

No âmbito virtual, o ódio e a violência se apresentam da mesma maneira. Seja pela tão discutida "política do cancelamento" ou mesmo pela propagação de *fake new*s de conteúdo ominoso em épocas eleitorais. O virtual tornou-se campo de disputa política e aspecto importante da dinâmica social. Em 2018 veio a lume a polêmica envolvendo a Cambridge Analytica e sua participação nas eleições estadunidenses de 2016 e no movimento do Brexit, mas desde os movimentos da Primavera Árabe podemos pensar no protagonismo das redes sociais na mobilização de eventos que afetam o cenário político-social. No Brasil, está em andamento a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito das

[1] O primeiro ano (aqui, 1921) indica a data de publicação original da obra, o segundo (aqui, 2011), refere-se à edição consultadas. As citações seguintes, onde dois anos forem referenciados, seguirão este mesmo modelo.
[2] Organização sem fins lucrativos que opera no Reino Unido e na América Latina. Seu objetivo é identificar e combater discursos de ódio em meio online. A pesquisa foi feita a partir do cruzamento dos dados coletados, uma vez que não há no Brasil metodologia específica para o acompanhamento de crimes/ofensas de ódio.

Fake News[3] (CPMI) que, de acordo com o Requerimento do Congresso Nacional nº11, de 2019, tem o objetivo de:

> […] investigar os ataques cibernéticos que atentam contra a democracia e o debate público; a utilização de perfis falsos para influenciar os resultados das eleições 2018; a prática de *cyberbullying* sobre os usuários mais vulneráveis da rede de computadores, bem como sobre agentes públicos; e o aliciamento e orientação de crianças para o cometimento de crimes de ódio e suicídio. (BRASIL, 2019, p.1).

Diante da preocupação com tais eventos, surgiu esta pesquisa. Trata-se de um estudo teórico que tem por objetivo investigar a dimensão discursiva do gozo no incitamento ao ódio. Para isso, temos como norteador o estudo de Freud *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), cujo assunto é o tema do primeiro capítulo desta dissertação. No segundo capítulo, propomos um diálogo com a teoria crítica, mais especificamente com os trabalhos de Adorno e Horkheimer sobre a propaganda fascista, a indústria cultural e o conceito de "esclarecimento". O terceiro capítulo será dedicado à teoria dos discursos — em especial ao estudo dos discursos do mestre; do universitário; e do capitalista —, de Lacan, em que exploraremos a articulação entre o gozo e a linguagem.

O laço social é campo valioso de investigação para a psicanálise. A questão esteve presente tanto nos estudos de Freud como nos de Lacan, visto que abordar o laço social é investigar a cultura e suas mudanças. Freud explorou vários fenômenos culturais a partir de sua teoria, como é o caso do seu célebre estudo sobre as massas, *Psicologia das massas e análise do Eu*, de 1921, e suas reflexões sobre a religião em *O futuro de uma ilusão,* de 1927.

Na psicanálise lacaniana encontramos a teoria dos discursos. Apresentados formalmente por Lacan entre 1969 e 1970, os discursos são estruturas significantes marcadas pelo Real, seja pela presença do objeto *a* ou pelo próprio Real que os constituem. Desse modo, situados entre Simbólico e Real, os discursos apontam para uma ligação entre linguagem e gozo, e são uma chave de leitura dos enlaçamentos sociais.

Nesse sentido, tal teoria permite que abordemos a política a partir do referencial psicanalítico. Antonio Quinet (2021) propõe que pensemos a pólis como a "Cidade dos

[3] Em abril de 2021, a CPMI das *Fake News* foi prorrogada e passou a investigar a divulgação de desinformação sobre a pandemia de Coronavírus.

discursos". Essa concepção implica entender a política para além do ofício político, da carreira política, ou seja, compreendê-la como um espaço de convivência construído pelos seres falantes, situado em um tempo e um espaço, atravessado pelas manifestações ideológicas e regulado pelos discursos enquanto formas de ordenação de gozo. Assim, conceber a política como um discurso e uma prática na pólis é situá-la na trama da linguagem e do gozo. Dessa maneira, debruçar-se sobre a política torna-se necessário, uma vez que suas configurações afetam e comportam a subjetividade de um tempo.

> Proponho nos referirmos à pólia emergência do estados como a **Cidade dos discursos**, entendendo-a como o lugar de convivência de homens e mulheres com suas instituições, leis, organização, simbologias e convenções; e **discursos** como laços sociais que se organizam no campo do gozo para que as pessoas possam conviver entre si […]. (QUINET, 2021, p.12, grifos do autor).

Conforme argumenta Pacheco Filho (2009), a estrutura é trans-histórica, isto é, independe do contexto histórico em que se encontra o sujeito ou a sociedade. Isso significa que é possível extrair a lógica estrutural na qual o fenômeno se apoia. Todavia, existem aspectos particulares, próprios de um determinado momento histórico que, "surgindo no campo social, provocam descontinuidades e rupturas no laço social e/ou conflitos e sofrimentos nos sujeitos por ele articulados" (PACHECO FILHO, 2009, p.147). Essa pesquisa propõe uma retomada dos estudos de Freud e Lacan sobre as massas, os sujeitos e a civilização, para se pensar o discurso de ódio que recrudesceu com a ascensão de governos autoritários no cenário político atual.

Acreditamos que a psicanálise — seja nos aspectos metapsicológicos desenvolvidos por Freud ou nos estudos de Lacan sobre as lógicas das estruturas — possibilita a delimitação da parte dos laços sociais que é trans-histórica. Por outro lado, são esses mesmos alicerces que, imbuídos pela subjetividade de cada tempo, apresentam-se de maneira distinta em cada contexto histórico, trazendo novos questionamentos tanto para a teoria psicanalítica quanto para a ciência como um todo. Em vista disso, buscamos aqui uma articulação com a teoria crítica, uma vez que os trabalhos desenvolvidos por Adorno e Horkheimer (1944/1985), Horkheimer (1947/2002) e Fraser (2018, 2022) contribuem para o estudo da conexão entre o histórico e o trans-histórico.

Concordamos com Ramos (2010), para quem a articulação da psicanálise com a teoria crítica parece ser, na maioria das vezes, dificultada pelos aspectos epistemológicos de cada

teoria. Se a psicanálise tem como objeto o Inconsciente e se propõe a investigá-lo pela via da estrutura e da metapsicologia, a teoria crítica — por sua vez e influenciada pelo marxismo — parte da análise histórica da sociedade e das relações entre as classes. Entretanto, pela dimensionalidade do nosso questionamento de pesquisa — a articulação entre o ódio e a psicologia das massas no cenário contemporâneo — sustentamos ser possível um diálogo entre os dois campos à medida que suas diferenças sejam respeitadas. Ressaltamos que não se trata de reduzir a psicanálise apenas à análise do particular e nem a teoria crítica às análises sociais, e sim de demarcar uma diferença epistemológica e, consequentemente, metodológica entre os dois campos.

É importante especificar a escolha pela psicologia das massas como objeto deste trabalho. Trata-se de um campo de investigação que Freud (1921/2011) inaugurou na psicanálise com seu texto homônimo. Nele, o psicanalista propõe a análise das relações dos sujeitos nas massas e o seu funcionamento: a natureza das ligações presentes, o efeito da figura do líder e as consequências para a dinâmica psíquica. Nesse sentido, Freud descreve nesse trabalho, opondo-se aos teóricos sociais da época, a estrutura dos laços libidinais de uma massa. Se nos propusemos a pesquisar o recrudescimento do ódio na cena pública atual, estamos diante de um tipo específico de laço social: a massa. Como se articulam em aspectos subjetivos os sujeitos imersos em uma massa? O primeiro capítulo busca percorrer esse ponto na intenção de delimitar os fatores estruturais em questão.

Os trabalhos publicados por Adorno e Horkheimer (1944/1985) após o período da guerra se configuram como verdadeiros diagnósticos das sociedades europeias. Tanto o livro *Dialética do esclarecimento* (1944/1985) quanto *O eclipse da razão* (HORKHEIMER, 1947/2002) trazem elementos que criticam a razão como fonte principal de conhecimento e analisam os efeitos desse projeto para tais sociedades. A crítica dos dois filósofos é acompanhada pelo resgate histórico do desenvolvimento do capitalismo como sistema social e pela história da ciência e da técnica, isto é, as diferentes correntes científicas e filosóficas que surgiram naquela época e seus respectivos giros epistemológicos. Essas análises levaram os pesquisadores a situar o Fascismo e o Nazismo como ideologias resultantes de tais processos. Dessa maneira, a análise da intolerância das massas ao diferente e a relação com o contexto social ganham destaque em seus trabalhos.

Nancy Fraser tem se destacado por sua análise precisa sobre o capitalismo e seu funcionamento. Sua tese sobre a necessidade da crise para a manutenção do capitalismo em suas diferentes fases é inovadora e introduz uma maneira de pensar a política nas sociedades

capitalistas atuais. Além disso, a autora contribui de maneira expressiva para o entendimento dos fatores históricos que levaram ao surgimento dos governos de extrema direita. O segundo capítulo desta dissertação almeja explorar as ideias desses autores, uma vez que nos propusemos a investigar a mesma relação também à luz da discursividade capitalista.

A opção pela teoria dos discursos se justifica posto que sua estrutura aponta para o que constitui o sujeito e a sociedade: o discurso do mestre como discurso do inconsciente e na qualidade de um discurso que funda, organiza, governa um grupo ou coletivo. Assim, ele aborda tanto a singularidade de um sujeito quanto os aspectos da sociedade e de suas massas. Portanto, a teoria dos discursos nos permite articular os aspectos históricos e trans-históricos uma vez que, na qualidade de estruturas sem palavras, os discursos são base de sustentação para diferentes práticas e ideologias ao longo do tempo.

Nota-se que, enquanto estruturas que nos permitem circunscrever o laço entre o gozo a linguagem, os discursos ultrapassam a noção de indivíduo (trabalhada pelos frankfurtianos[4]) e a de Eu (instância psíquica proposta por Freud), e atingem a ideia de sujeito proposta por Lacan. Isso nos viabilizará adentrar em aspectos do incitamento ao ódio que rompem com a centralidade do Eu consciente como categoria de análise, assim como indagar acerca da relação do sujeito com o gozo. O terceiro capítulo desta dissertação será dedicado a essa investigação.

Por fim, cabe delimitar que, derivado do discurso do mestre, o discurso do capitalista e seus desdobramentos é um tema que convoca a psicanálise a um trabalho contínuo, dado que seus efeitos para o laço social são devastadores e incessantes. Portanto, considerando que os discursos lacanianos mostram a dimensão do gozo presente no que Freud estudou sobre a psicologia das massas, questionamos: de que modo a mutação do discurso do mestre para o discurso do capitalista permite lançar alguma luz sobre o ressurgimento de governos autoritários no cenário histórico atual em sua articulação com o recrudescimento do ódio?

[4] Referimo-nos aqui a alguns autores da Escola de Frankfurt — um centro de estudos sociais de viés marxista que surgiu ao no início do século XX — mais precisamente a Adorno e a Horkheimer.

1 UM SÉCULO DE PSICOLOGIA DAS MASSAS: O QUE HÁ DE NOVO?

Escolhemos tal título para o primeiro capítulo pela homonímia que é bem-vinda à nossa reflexão: “o que há de novo?” — no sentindo de novidade — e “o que há de novo?” — na qualidade daquilo que se repete. Mais uma vez a temática das massas, mas, também, mais uma vez o surgimento de massas intolerantes que irrompem na cena pública. Uma grande inovação do nosso século é a presença do ambiente virtual e seus algoritmos, elementos importantes que permeiam pesquisas acadêmicas nos últimos anos. É, portanto, conforme coloca Pacheco Filho (2009), necessário pensar como o que é contingente — específico de um determinado tempo histórico, social e político — incide naquilo que é trans-histórico — estrutural, referente a um mesmo alicerce, que edifica diferentes construções ao longo do tempo.

A temática das massas não é nova. Regina Barros e Silvia Josephson (2007) afirmam que o surgimento do Estado moderno e a sua aliança com o capitalismo liberal introduziram uma nova organização social. De um lado estariam os imperativos da produtividade capitalista, esta marcada por uma centralização na figura do indivíduo e pela necessidade da maximização da produção. De outro, as condições precárias de trabalho e de moradia às quais os operários eram submetidos. Estas últimas foram os motes iniciais para que se organizassem os movimentos de resistência. E foram essas organizações instituídas pelos trabalhadores que motivaram diversos intelectuais a produzir sobre a temática das multidões.

Segundo as autoras, o advento da Revolução Industrial e o desenvolvimento do sistema fabril modificaram radicalmente não só as relações de trabalho, como também a organização social das cidades europeias do século XVIII. A produção perdeu seu caráter artesanal, de técnicas que eram transmitidas de geração em geração, e ganhou um novo caráter, industrial, pautado na divisão do trabalho e na expropriação do saber-fazer do artesão. No âmbito das cidades, surgiram as grandes fábricas fazendo com que se tornassem polos políticos, comerciais e de produção e, portanto, destino comum de muitos. Como consequência da superpopulação, surgiram questões como a fome, o desemprego, as condições precárias de moradia e saúde, entre outras, que foram colocadas frente ao novo Estado capitalista liberal.

Então, as cidades europeias se tornam não apenas o berço do capitalismo liberal, mas também o palco das primeiras revoltas daqueles que lutavam por melhores condições de moradia e de trabalho dentro desse novo modelo de organização social. É nesse sentido que a preocupação com o controle dessa população fez com que o novo Estado se interessasse por temas como a medicina social, conforme argumentam Barros e Josephson (2007), seguindo o pensamento de Foucault. A medicina social, como forma de controle da população — "biopolítica", nos termos foucaultianos —, asseguraria o bom desempenho do trabalhador e por conseguinte o desenvolvimento da produção.

O que nos interessa, para o desenvolvimento desta pesquisa, é precisamente a lógica entre indivíduo e sociedade colocada na base do Estado moderno e que tem na medicina social um dos seus modos de funcionamento. A sociedade começa a ser compreendida tal como o sistema fabril, ou seja, partes que formam um todo. A medicina social, por exemplo, visa regular o todo — a sociedade — por meio de intervenções focadas no indivíduo. Essa dualidade entre indivíduo e sociedade, a parte e o todo, em conjunto com a finalidade do capital — o lucro —, é uma das características principais do Estado moderno burguês.

> A emergência do Estado moderno se dá na confluência de forças que investem no desaparecimento das diferenças, uma vez que, perante este novo Estado constituído pelo capitalismo liberal, **todos os indivíduos devem ser vistos como iguais**, com as mesmas possibilidades de ascender na hierarquia social. Esta igualdade de direitos, frente ao Estado se faz, por outro lado, **como exigência de direitos às expressões individuais**. (BARROS; JOSEPHSON, 2007, p.441, grifos nossos).

Seguindo essa toada, Freud publicou uma de suas obras mais conhecidas dentro dessa temática: *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), na qual se debruça sobre o tema das multidões, dos grupos, buscando situá-las a partir da dinâmica do Eu. Entretanto, outro acontecimento parece suscitar a escrita de Freud, a saber: o fim da Primeira Guerra Mundial e suas consequências devastadoras. O horror assistido na guerra levou Freud a escrever — alguns anos antes, em 1915 — o ensaio *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, texto que antecede o que ficou conhecido como "a virada freudiana", em que a primazia da pulsão sexual cedeu espaço para a pulsão de morte.

Nesse texto, Freud (1915/2010) antecipa uma tônica àquilo que alguns anos mais tarde chamou de "feridas narcísicas da humanidade" ao analisar o sentimento de

desilusão causado pela guerra. Dessa vez sua análise recai sobre a capacidade invulgar do ser humano de causar sofrimento em nome de sua pátria e, mais ainda, da própria desconstrução, originada pela guerra, da ideia de "nações de alto grau de civilidade", na qual a Europa figuraria anteriormente. Nesse mesmo texto, Freud (1915/2010) situa toda a problemática da guerra e da agressividade no campo das pulsões, indicando-nos um possível caminho do que estaria em jogo ao trabalharmos essas manifestações a partir da teoria psicanalítica.

Em 1920, ano da publicação de *Além do princípio do prazer*, Freud conclui que além da pulsão sexual há uma outra que não tende à união e à vida, pelo contrário, sua finalidade é a destruição e o retorno ao inorgânico, trata-se da pulsão de morte. Em 1930, em *O mal-estar na civilização*, ele dá o acento final à sua teoria das pulsões por meio da análise da felicidade, da ética e da moral. Nesse texto, a tese freudiana é a de que, para conviver na civilização, cada ser humano necessita renunciar não só à satisfação imediata da pulsão sexual, como também renunciar à realização da tendência agressiva, vide que esta última seria a responsável pelos atos destrutivos que eclodem no âmbito coletivo.

Com essa breve introdução é possível perceber um movimento da obra freudiana que dialoga de maneira direta com os acontecimentos sociopolíticos de sua época. É nessa mesma linha de raciocínio que retornaremos aos estudos de Freud sobre as massas para questionar a exacerbação do ódio no contexto político e social atual. Salientamos que não se trata da retomada do texto como um todo, mas de alguns apontamentos que se sobressaem para o desenvolvimento desta pesquisa, a saber: a definição de "massa" a partir da psicanálise, a função do medo e da culpa no laço social, a função do líder na estruturação de uma massa, as ligações libidinais que as sustentam e, por fim, o narcisismo das pequenas diferenças e a hostilidade.

Nesse sentido, este capítulo tem como objetivo explorar as acepções freudianas das massas enquanto formas de laço social. Contudo, ao longo de sua elaboração, julgamos necessário tecer considerações sobre a estrutura do poder e sua possível articulação com a estrutura das massas. Dessa forma, recorremos à definição de ideologia e de Aparelhos Ideológicos de Estado, conforme colocado por Althusser (1970/1996).

Isto posto, seguiremos a seguinte linha de exposição:

- a psicologia das massas: algumas definições;
- o medo social e a consciência moral;
- as ligações libidinais e o papel do líder: do pai do amor ao pai da horda;
- o narcisismo das pequenas diferenças: uma leitura freudiana sobre a intolerância;
- a ideologia é eterna: uma aproximação entre a estrutura libidinal das massas e o Aparelho de Estado;
- a psicologia das massas nos dias de hoje.

No primeiro tópico discutiremos algumas aproximações a respeito das massas enquanto laços sociais e apresentaremos o nosso recorte, isto é, quais massas este trabalho pretende investigar. No segundo, exploraremos a tese freudiana da culpa e da renúncia como base do laço social, para isso recorreremos aos seus estudos sobre o totemismo e o mal-estar na civilização. Também abordaremos as noções de "Eu ideal" e "ideal do Eu", as quais consideramos essenciais para refletir sobre as massas. No terceiro tópico nos debruçaremos sobre as ligações libidinais das massas a partir de duas referências: a ligação de cada membro com o líder e as ligações entre os próprios membros. Nesse ponto também discutiremos o papel do líder em uma massa, proporemos que ele seja pensado como uma função. Em seguida, analisaremos aquilo que Freud nomeou como "narcisismo das pequenas diferenças", delimitando suas nuances e sua potencialidade, enquanto conceito, para articular a psicanálise aos campos político e social. No penúltimo tópico deste capítulo faremos uma breve exposição sobre os conceitos de "ideologia" e de "Aparelhos Ideológicos de Estado", em comparação com a estrutura libidinal das massas.

1.1 A psicologia das massas: Algumas definições

Começaremos nossa exposição com a delimitação de psicologia das massas tal como Freud a apresenta:

> Nas [...] relações com os pais e irmãos, com a amada, o amigo, o professor e o médico, **o indivíduo sempre sofre a influência de apenas uma pessoa**, ou um número mínimo delas, cada uma das quais adquiriu para ele **significação extraordinária**. Quando se fala de psicologia social ou de massas, existe o hábito de abstrair dessas relações, e isolar como objeto de investigação **a influência que um grande número de pessoas exerce simultaneamente sobre o individuo, pessoas às quais ele se acha ligado de algum modo**, mas em muitos aspectos elas lhe podem ser estranhas. Portanto, a psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou parte de uma aglomeração **que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim**. (FREUD, 1921/2011, p.15, grifos nossos).

Logo em seguida, Freud separa "fenômenos sociais" de "processos narcísicos", diferenciando-os a partir da modalidade de satisfação das pulsões. O primeiro encontra a satisfação a partir da relação com os outros, enquanto o segundo prescinde dessa influência para sua realização. Considerando que o laço social é um fenômeno social, ele é também uma forma de satisfazer parcialmente as pulsões a partir da relação com outros. A formação de massas, para Freud, configura-se como um laço social diferenciado dos demais, uma vez que nelas aparecem características que não são encontradas na "psicologia individual", ou melhor, na análise isolada do sujeito e suas relações pessoais. (FREUD, 1921/2011).

Na citação anterior encontramos os eixos através dos quais Freud se aproximou dos fenômenos de massas, a saber: (a) a significação extraordinária que algumas pessoas, figuras ou ideias podem assumir para um sujeito; (b) a influência entre os indivíduos; (c) a estrutura libidinal de uma massa; e (d) a finalidade de uma massa que está diretamente relacionada ao contexto histórico no qual ela surge. São esses mesmos aspectos que buscaremos explorar ao longo desta dissertação, mas, antes, faz-se necessário apresentar algumas considerações sobre as massas que são foco de nosso estudo e, para isso, recordemos algumas passagens do cenário político recente.

Primeira passagem: no dia 17 de abril de 2016 ocorreu na Câmara dos Deputados a votação referente ao processo de impedimento da presidenta Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT). Dentre as diferentes falas dos deputados que justificaram seus votos a partir de argumentos religiosos, noções sexistas de família e incitamento ao ódio a uma

suposta ameaça comunista, o então deputado pelo Partido Social Cristão (PSC), Jair Bolsonaro, proferiu seu voto transcrito abaixo:

> Nesse dia de glória para o povo brasileiro, tem um nome que entrará para a história nessa data pela forma como conduziu os trabalhos dessa Casa. Parabéns, presidente Eduardo Cunha. Perderam em 64, perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula, que o PT nunca teve. Contra o comunismo, pela nossa liberdade, contra o Foro de São Paulo, pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff. Pelo Exército de Caxias, pelas nossas Forças Armadas, por um Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, o meu voto é sim. (PODER360, 2021).

Segunda passagem: às vésperas das eleições de 2018, em um comício de Wilson Witzel do Partido Social Cristão (PSC), então candidato ao cargo de governador do Estado do Rio de Janeiro, dois candidatos aos cargos de deputado federal e estadual, ambos pelo Partido Social Liberal (PSL), Daniel Silveira e Rodrigo Amorim quebraram ao meio a placa de sinalização pública que levava o nome de Marielle Franco, vereadora assassinada em março daquele ano. (G1, 2018). Junto ao ato, tem-se a fala de Rodrigo Amorim, transcrita adiante. O ato e a fala são acompanhados e comemorados por uma parcela considerável de apoiadores que estavam no local.

> Marielle foi assassinada. Mais de 60 mil brasileiros morrem todos os anos. Eu vou dar uma notícia para vocês. Esses vagabundos, eles foram na Cinelândia, e à revelia de todo mundo, eles pegaram uma placa da Praça Marechal Floriano, no Rio de Janeiro, e botaram uma placa escrito Rua Marielle Franco. Eu e Daniel essa semana fomos lá e quebramos a placa. Jair Bolsonaro sofreu um atendado contra a democracia e esses canalhas calaram a boca. Por isso, a gente vai varrer esses vagabundos. Acabou PSOL, acabou PCdoB, acabou essa porra aqui. Agora é Bolsonaro, p****! (G1, 2018).

Terceira passagem: 07 de setembro de 2021, feriado nacional que comemora a Independência do Brasil. Diversas manifestações ocorrem em cidades brasileiras, algumas a favor do governo brasileiro à época, outras em oposição. Nas primeiras, placas como “STF ameaça nossa liberdade” e “Não é impeachment! Exigimos imediata destituição de todos os ministros do STF” (G1, 2021) são encontradas entre os manifestantes e refletem as tensões entre o chefe do executivo e os ministros do judiciário, fato presente no cenário brasileiro entre os anos de 2020 e 2021. Além desses, outros cartazes em apoio à Ditadura Civil-Militar, ao Ato Institucional nº5 (AI-5) e a favor do fechamento do Congresso Nacional (CN) e do

Supremo Tribunal Federal (STF) são apresentados. Lembramos que essas manifestações foram convocadas pelo então presidente Jair Bolsonaro por meio das suas redes sociais.

A problemática do ódio no contexto das massas está colocada nas três cenas apresentadas. Na primeira, temos a fala de Jair Bolsonaro, ex-presidente do Brasil, elogiando diretamente o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, um dos principais símbolos da repressão política e da tortura no Brasil no período do governo militar. A referência à Ditadura Civil-militar também se faz presente quando menciona o ano de 1964, em que houve no Brasil o golpe de Estado proferido pelos militares e que deu início a um período de intensa violência e repressão política, os "anos de chumbo". Outra nuance de sua fala é o ódio voltado a uma "ameaça comunista", não só pelo uso explícito do termo "comunismo", mas também pela oposição ao Foro de São Paulo e pela menção à "inocência das crianças" que, na época, era uma referência às discussões nomeadas como "ideologia de gênero na escola" ― pautas que tinham como base uma visão conservadora das temáticas sobre sexualidade e gênero, e de que se apropriaram os opositores aos partidos progressistas.

A fala do então candidato Rodrigo Amorim e a repercussão dos apoiadores frente à destruição da placa na segunda passagem demonstram não só a presença do discurso de ódio, mas a própria dimensão do ato que é ovacionado. Na terceira passagem, os cartazes sustentados pelos manifestantes ilustram as sérias consequências que a influência de líderes que flertam com o autoritarismo pode gerar, ao percebermos parte da população de um país se rebelar contra as instituições que resguardam a qualidade democrática de seu Estado.

Concordamos com Pacheco Filho (2021) que a cena social e política brasileira sempre esteve às voltas com o autoritarismo e a violência, todavia, o que se apresenta hoje é que essas falas e atos em apoio à tortura, à violência e às pautas antidemocráticas são explicitadas por aqueles que estão no governo e pela parcela da população que os apoiam.

> Acho importante lembrarmos que arbítrio, violência e autoritarismo sempre fizeram parte do cotidiano da nossa vida social. A novidade é isso agora estar explicitado nos enunciados dos discursos e não só nas enunciações. […] A novidade é que esses governos e também uma parcela da população agora explicitem sua oposição a toda manifestação ou política que seja em defesa de direitos humanos e contra o arbítrio, violência e autoritarismo por parte dos aparelhos de Estado. (PACHECO FILHO, 2021, p.87).

Ressaltamos que nossa intenção não é analisar unicamente a conjuntura política em seus contextos histórico e partidário, apenas utilizamos esses acontecimentos como

motivadores e ilustrações da nossa questão. Neste capítulo, o nosso objetivo é evidenciar os tipos de laços sociais em que essas massas estão amparadas, isto é, questionar, por meio da teoria psicanalítica, a estrutura na qual se apoiam esses fenômenos que têm o ódio e a violência como marcas.

Retomando o raciocínio sobre as massas enquanto uma forma específica de laço social, Freud (1921/2011) argumenta que a pessoa inserida em um grupo apresenta características diferentes daquelas observáveis isoladamente, a saber: o aumento da afetividade, a diminuição da capacidade intelectual/crítica, a docilidade frente aos fenômenos de influência dos outros, o sentimento de poder invencível, entre outras. Em especial, o autor aponta que nas massas há a suspensão dos mecanismos do recalque possibilitando ao sujeito a realização de atos que ele não realizaria tão facilmente fora da massa.

> Basta-nos dizer que na massa o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões [dos recalques] dos seus impulsos instintivos inconscientes [parte representável da pulsão]. As características aparentemente novas, que ele então apresenta, são justamente as manifestações desse inconsciente, no qual se acha contido, em predisposição, tudo de mau da alma humana. Não é difícil compreendermos o esvanecer da consciência ou do sentimento de responsabilidade nestas circunstâncias. Há muito afirmamos **que o cerne da chamada consciência moral consiste no "medo social"**. (FREUD, 1921/2011, p.21, grifo nosso).

Decerto, Freud afirma o potencial destrutivo das massas, mas ele também ressalta a sua faculdade criativa ao considerar o folclore, a língua — entre outras — como produções advindas do interior de movimentos de grupos. Nesse sentido, não se trata de responsabilizar a formação de grupos ou o dispositivo das massas como fatores isolados, supostamente capazes de disseminar o ódio por si só, mas de compreender qual a função dos afetos em sua unificação.

Na passagem citada encontramos uma primeira pista sobre a questão do ódio e de sua exasperação. Trata-se do que Freud nomeou de "medo social" e "consciência moral". Portanto, antes de adentrar na estrutura das massas, é importante realizarmos alguns apontamentos sobre essa questão.

1.2 O medo social e a consciência moral

Freud articulou o psiquismo e a cultura desde o início de seu trabalho. No texto *A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno* (1908/2015), ele já sinalizava a renúncia à satisfação das pulsões sexuais como fator primordial para as realizações culturais. A "moral sexual cultural", entendida como um conjunto de regulações impostas pela civilização à atividade sexual dos humanos, teria como objetivo estimular a produção do patrimônio cultural a partir de uma normatização da prática sexual. Todavia, a restrição da vida sexual levaria, segundo o autor, ao desenvolvimento das neuroses, uma vez que estas se configuram como uma satisfação substitutiva, ou seja, um outro meio de obter prazer.

Nesse sentido, Freud aponta que não apenas as condições da vida moderna teriam relação com o aumento atual do nervosismo ou doença nervosa, mas, e principalmente, a moral sexual cultural — como as exigências de abstinência sexual e da monogamia — seria um fator primordial para compreender a incidência de tais enfermidades. Certamente, o que estava em evidência naquele momento era a etiologia sexual das neuroses, mas é curioso notar que desde o princípio Freud alude a uma inconformidade entre a sexualidade e a civilização.

> Em termos bem gerais, nossa civilização está baseada na repressão dos instintos (das pulsões). Cada indivíduo renunciou a um quê do que possuía, à plenitude de seu poder, às tendências agressivas vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais. (FREUD, 1908/2015, p.368).

Alguns anos depois, ao investigar a origem do totemismo, o psicanalista vienense retoma a problemática da coletividade situando o horror ao incesto como ponto inicial da civilização. A partir de estudos antropológicos realizados por outros autores, Freud demonstra que as duas principais restrições colocadas pelo totemismo, a exogamia e a proibição de aniquilar o animal sagrado, correspondem ao que "devem ser, então, os mais antigos e poderosos apetites humanos" (FREUD, 1912-1913/2012, p.61).

No capítulo 4 de *Totem e tabu* (1912-1913/2012) — *O retorno do totemismo na infância* —, ele estabelece o paralelo entre o totemismo e o complexo de Édipo, indicando a equivalência entre o animal totêmico e a figura do pai em tal complexo. Para ilustrar essa similaridade, recorre a casos de fobias infantis — como o do pequeno Hans e o do pequeno Arpád —, sugerindo que as gêneses do totemismo, da civilização, da religião e da moralidade

devem ser buscadas a partir da lógica colocada pelo complexo de Édipo, isto é, da relação entre desejo, proibição e transgressão. (MOREIRA, 2004).

Para representar essa conexão a nível social, Freud recorre aos estudos de Darwin sobre a horda primeva, e aos de Robertson Smith sobre a função do sacrifício e do banquete totêmico, e, assim, cria o seu "mito científico". Ele propõe que antes do surgimento da civilização havia uma horda comandada por um pai tirânico que possuía todas as mulheres e escravizava todos os homens. Os filhos, revoltados com o autoritarismo do pai, resolvem o assassinar. Em seguida, eles ingerem a carne do pai como forma de se identificar a ele.

Não obstante, como sugere Freud (1912-1913/2012) em nota de rodapé, os atos de assassinato e de canibalismo não poderiam subsidiar a satisfação pretendida pelos filhos, uma vez que o desejo de ocupar o lugar outrora ocupado pelo pai há de ser renunciado por todos. É a partir da renúncia à posição absoluta do pai que é possível dar início a uma nova forma de organização social, diferente daquela imposta pelo autoritarismo do pai tirânico. Na base dessa nova forma de laço encontra-se a renúncia à satisfação sexual imediata e o surgimento do sentimento de culpa pelo assassinato do pai, que seriam a base da civilização, da religião e da moralidade.

Conforme aponta Jacqueline Moreira (2004), a problemática da moralidade surge no pensamento freudiano atrelada à temática da alteridade, tendo na história mítica de *Totem e tabu* (1912-1913/2012) a sua expressão. A autora afirma que o reconhecimento da alteridade só é possível a partir do assassinato do pai, pois no regime autoritário imposto pelo tirânico não há espaço para se questionar sobre a responsabilidade própria, base do laço social. Dessa maneira, todo o desenvolvimento de Freud a respeito da origem do laço social e da moralidade parte do reconhecimento do outro como base do processo civilizatório.

> O texto *Totem e tabu* amplia a discussão sobre o complexo de Édipo, projetando-o no âmbito cultural, pois, no primeiro movimento de sua teorização, o Édipo aparece apenas vinculado à trama pessoal representada nos sonhos. Entretanto, o pai totêmico não expressa ainda aquela que seria, por excelência, a relação de alteridade; pois o pai violento não interroga o outro sobre sua responsabilidade, não dirige nenhuma pergunta que possibilite o reconhecimento do outro enquanto uma alteridade. A questão da responsabilidade se refere à capacidade de dar respostas, e esta depende, necessariamente, da colocação de perguntas. A possibilidade da relação com a alteridade nasce com a morte do pai totêmico, pois a partir desse momento os irmãos perguntaram uns aos outros sobre sua responsabilidade. A irmandade representa o primeiro indício da possibilidade de reconhecimento da alteridade. (MOREIRA, 2004, p.223).

Continuando nossa investigação sobre a consciência moral e o medo social, Jacqueline Moreira (2009) e Ana Paula Baima (2011) ressaltam a importância dos conceitos de Eu ideal e ideal do Eu para o desenvolvimento freudiano. Reconhecendo a riqueza e as inúmeras possibilidades de discussões que essas concepções permitem, é necessário recortar alguns aspectos que nos interessam para o decorrer desta pesquisa, mais especificamente suas relações com a consciência moral e com a constituição do Eu.

O Eu ideal e o ideal do Eu surgem em um momento de crise no desenvolvimento da obra freudiana. Às voltas com o desmoronamento do Eu na psicose ― ou nas neuroses narcísicas, como prefere Freud ― o psicanalista vienense encontra uma dificuldade de manter o seu primeiro dualismo pulsional e cria as noções de "narcisismo primário" e "secundário" para respaldar o investimento de libido no âmbito do Eu.

O narcisismo primário, palco do Eu ideal, resguarda uma posição experimentada na infância, um superinvestimento libidinal no Eu. Freud (1914/2010) localiza o seu desenvolvimento na atitude de desejo e cuidado dos pais para com o bebê em seus estágios iniciais, naquilo que ele desenvolve sobre o lugar precioso ocupado pela criança e que traduz em sua famosa expressão "Sua Majestade – O Bebê". O narcisismo secundário, cenário do ideal do Eu, surge após perturbações trazidas pelo complexo de castração para o lugar de perfeição ocupado na experiência do narcisismo primário. O ideal do Eu, nesse momento do desenvolvimento freudiano, é um substituto do narcisismo primário, uma forma de tentar resgatar essa posição de perfeição ocupada na infância. Para isso há o processo de idealização de um Eu, este que possibilitará ao sujeito balizar o seu Eu com a finalidade de obter a mesma satisfação experimentada naquele período da infância.

No mesmo texto, Freud (1914/2010) se questiona sobre a possibilidade de existir uma instância psíquica responsável pela observação do Eu e sua adequação às exigências proferidas pelo ideal do Eu[5]. Ele designa essa função à consciência moral, como uma espécie de sede do ideal do Eu. Em 1917, nas conferências introdutórias sobre psicanálise, essa relação se inverte e o ideal do Eu se torna o reservatório da consciência moral, passo importante para pensarmos como esse ponto é retomado no contexto da psicologia das massas. Sabemos que, ao longo de seu trabalho, Freud confere diferentes funções ao ideal do

[5] Sabemos, como reitera Ana Paula Baima (2011), que por muitas vezes Freud sobrepõe as noções de ideal do Eu e Supereu ao longo de seus trabalhos. Por ora, cabe registrar o percurso de Freud na busca por um entendimento metapsicológico para a consciência moral e para o medo social.

Eu, deixando sua relação com a consciência moral e com o Supereu um pouco confusa, conforme argumenta Baima (2011):

> A ideia da existência de um sensor que atua de forma crítica no interior do aparelho psíquico mostra a atuação do supereu, mesmo que este ainda não tenha sido nomeado. O problema é que nesse período de elaborações teóricas que antecedem a formulação do supereu é possível visualizar certa confusão entre a instância que critica o eu e o ideal de eu. Na obra freudiana, sobretudo em textos anteriores a 1923, como "*Psicologia das massas e a análise do eu*" (1921/1980), o ideal de eu é descrito como uma instância que compara o eu e o critica a partir de seu modelo. Mesmo que o ideal de eu não atue com uma crítica cruel e desmedida como o supereu, isso ilustra como em momentos da obra freudiana a diferença entre ideal de eu e a instância responsável pela crítica não fica tão clara. (BAIMA, 2011, p.27-28).

Por ora, cabe-nos ressaltar que a origem, tanto da consciência moral quanto do ideal do Eu, é localizada na influência do outro e da cultura no processo de formação do Eu. Freud (1914/2010) afirma que o processo de formação do ideal do Eu e da consciência moral advém da influência crítica dos outros sobre o sujeito. Mais uma vez a dimensão da alteridade é trazida à baia. Todavia, se no mito de *Totem e tabu* ela está colocada sob a perspectiva da origem da civilização, na discussão sobre o narcisismo ela é retomada no argumento da constituição do Eu, naquilo que de alguma maneira recorta do todo uma parte.

Nesse sentido, concordamos com Moreira (2009):

> As questões da alteridade aparecem de forma irredutível na problemática narcísica do eu ideal e do ideal do Eu, pois o eu ideal só pode assumir essa posição por meio do olhar do outro. O outro-pessoa, na sua função narcizante, investe libidinalmente no eu, colocando-o no lugar idealizado, e, através de um jogo especular, possibilita a percepção do seu corpo próprio. Sem a interferência desse outro não haveria reconhecimento nem a idealização do eu. (MOREIRA, 2009, p.234).

Percebe-se, assim, que a moralidade é fruto da influência externa sobre o psiquismo, que a introjeta a partir da formulação do ideal do Eu, sede da consciência moral após o processo de constituição do Eu. No desenvolvimento posterior de Freud, essa mesma consciência moral recebe o nome de "Supereu"[6], e é também fonte de mal-estar, como é desenvolvido em *O mal-estar na civilização* (1930/2010). Em tal texto, Freud traz considerações importantes sobre a consciência moral e o medo social, por meio da relação entre Supereu, agressividade e cultura. O tema central desse trabalho gira em torno das

[6] Para mais detalhes sobre a construção do Supereu, essencial para a psicanálise, sugerimos o trabalho de Baima (2011).

discussões sobre a ética, a moralidade e a civilização. Para isso, o autor introduz o debate sobre a felicidade e o sofrimento, afirmando que o segundo é mais corriqueiro que a primeira, na medida em que a felicidade é instantânea, enquanto o sofrimento é oriundo de três diferentes fontes: o mundo externo; a fragilidade do corpo orgânico; e a insuficiência das normas que regulam as relações humanas, ou seja, a relação com o outro.

É precisamente a terceira fonte de sofrimento que se sobressai para este estudo, pois a tese de Freud é: para advir na civilização é necessário não só abdicar da satisfação imediata das pulsões sexuais, tal como colocada pela moral sexual, como também ceder à tentação de satisfazer o seu "pendor agressivo". Este último é considerado como a energia primordial que circula entre os seres em forma de hostilidade. Existe, portanto, uma tensão constante entre a cultura e o sujeito, visto que para o laço social advir é necessário um certo controle da dimensão pulsional. (MOREIRA, 2005).

A ética e a moral, enquanto elementos externos e advindos do social, não são por si só capazes da coerção das pulsões, sendo necessária uma instância psíquica interior responsável por essa ação. Assim, Freud (1930/2010) desenvolve seu argumento do Supereu como a instância criada a partir da introjeção da agressividade que originalmente procurava satisfazer-se nas relações com os outros e que, a partir da instauração do Supereu, volta-se contra o próprio Eu. O Supereu transformará essa agressividade em sentimento de culpa, como uma "reatualização" da culpa vivenciada no período edípico, possibilitando então o laço social. Dessa maneira, podemos concluir que a culpa está no princípio do laço.

> Freud aponta que a agressividade é introjetada, internalizada, enviada para o lugar de onde proveio. Ou seja, dirigida para o eu. [...] a agressividade que se dirige ao eu é o que permite a formação do supereu. [...] a repressão da agressividade realizada como pagamento pela entrada na cultura resulta na instauração de um "co-mandante" que passa a coagir desde o interior. A agressividade é internalizada e o controle interior se torna instância contraposta ao eu, vigiando-lhe e avassalando-lhe. Assim, a cultura passa a dominar o sujeito em sua própria intimidade. O supereu, comandante-interior, é o que garante a efetividadmais permanecee da coação cultural sobre o eu. (BAIMA, 2011, p.37-38).

Outro elemento nos chama a atenção na pesquisa sobre o sentimento de culpa: trata-se da articulação entre o medo social e sua relação com o "mal". Freud (1930/2010) explicita que toda diferenciação entre bem e mal está a cargo da cultura e das significações sociais, mas, ao refletir sobre o aspecto vigilante do Supereu, ele se questiona por qual motivo os humanos acatam as significações que vêm dos outros. A resposta para tal questionamento

encontra suas raízes na experiência do desamparo (*Hilflösigkeit*), na condição basal do ser enquanto desamparado, e é justificada a partir do medo da perda do amor do outro.

A prática do mal, segundo uma definição freudiana, é o que poderia levar o sujeito a perder o amor do outro, lançando-o na condição de desamparo. Definição interessante para pensarmos o laço libidinal estabelecido entre o líder das massas e seus seguidores, numa perspectiva psicanalítica.

Após esses apontamentos sobre o medo social e a consciência moral, retomemos o argumento de Freud de que nas massas o sujeito experimenta condições que são favoráveis à suspensão dos mecanismos de recalque, possibilitando a emergência de novas características, entre elas o rebaixamento do senso crítico e moral. Quais condições seriam essas? O que, no contexto do laço social proposto pelas massas, é responsável pelo surgimento dessas novas características? Freud não retoma o debate sobre o recalque de maneira expressiva ao longo do seu texto, mas considera uma série de fatores para pensarmos a questão. Começaremos pela questão da libido e sua articulação com o líder.

1.3 As ligações libidinais e a função do líder: Do pai do amor ao pai da horda

Desde o início do seu texto *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), Freud demarca a necessidade de abordar a figura do líder nas análises das massas. Segundo ele, esse aspecto foi pouco aprofundado em outros estudos, como o de Le Bon, o de McDougall e o de Trotter.[7] Para Freud o líder é entendido como elemento principal na coesão das massas, pois é a partir da relação com quem — ou o quê —– ocupa essa posição que os laços libidinais entre os membros são formados. Para começar a investigar essa questão, o autor recorre à morfologia das massas.

Como dito anteriormente, as massas apresentam características especiais, mas as próprias massas não são iguais entre si, isto é, elas têm configurações distintas conforme seu contexto e objetivo. Para distingui-las, Freud apresenta o critério de temporalidade estabelecido por McDougall. De um lado, as massas efêmeras — de curta duração e baixa organização —, e de outro, as estáveis — de maior durabilidade e grau de organização. Logo

[7] No texto *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud inicia sua investigação a partir dos estudos de Le Bon, McDougall e Trotter. Na presente dissertação tivemos contato com os pensamentos destes autores apenas a partir do estudo de Freud e das críticas do psicanalista às suas obras.

em seguida em sua obra, Freud contrapõe McDougall ao discordar do termo “organização”, mas extrai uma valiosa consideração de sua asserção: a analogia entre a massa organizada e o indivíduo.

Seguramente não se trata de considerar a massa como um indivíduo, sendo duas as interpretações possíveis para a consideração de Freud. A primeira refere-se ao efeito de homogeneização provocada pela formação de massa, o qual Freud (1921/2011) retoma em diferentes momentos de seu texto, utilizando proposições como “fundir-se na massa, perdendo o sentimento da delimitação individual” (FREUD, 1921/2011, p.35). A segunda, como aponta Beatriz Maya (2016), é uma continuidade entre o indivíduo e a massa, continuidade tal que é coerente com o pensamento psicanalítico da não divisão entre psicologia individual e psicologia social.

O argumento introduzido por Freud, em oposição aos outros autores, é que a massa não se superpõe ao indivíduo, mas é a partir do que se passa no seu psiquismo que podemos pensar a massa. Logo no início do texto Freud critica a divisão feita entre a psicologia individual e a social, afirmando que a relação de alteridade, isto é, com o outro, é essencial para a psicologia individual. Nesse sentido, as relações estabelecidas entre os humanos, por serem objeto primordial de investigação da psicologia individual, podem ser consideradas também como psicologia social na medida em que:

> [...] o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.
>
> As relações do indivíduo com seus pais e irmãos, com objeto de seu amor, com seu professor e seu médico, isto é, todas as relações que até agora foram objeto privilegiado da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar ser apreciadas como fenômenos sociais. (FREUD, 1921/2011, p.14).

A formação da massa é, portanto, um efeito da dinâmica psíquica dos sujeitos que a articulam, uma vez em que são encontradas relações com os outros nos laços libidinais das massas, tal qual as encontramos na psicologia individual, embora no contexto das massas essas relações se apresentem de uma maneira diferente.

Num capítulo chamado *Sugestão e libido*, da mesma obra, Freud (1921/2011) introduz suas contribuições para essa temática a partir de conceitos extraídos da clínica e dos seus estudos sobre a neurose. Buscando a explicação subjetiva da exacerbação dos afetos e da diminuição do raciocínio crítico, ele retoma a problemática dos grupos a partir da teoria da

libido desenvolvida pela psicanálise. Sua tese principal é a de que as massas se formam a partir de pulsões sexuais inibidas em sua meta, ou seja, do mesmo tipo de laço que encontramos entre familiares e amigos: o laço do amor em seu sentido ampliado. O abandono das características individuais de cada sujeito, de suas particularidades, está ligado à "necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles [outras pessoas da massa], talvez, então, 'por amor a eles'" (FREUD, 1921/2011, p.45).

A partir dessas colocações prévias Freud analisa a Igreja e o Exército como exemplos de massas artificiais e organizadas. Sua intenção é determinar com precisão a influência do líder diante dos seguidores de uma massa. Nos dois casos ele localiza a presença de um "chefe supremo" — nesse caso, Cristo e o General, respectivamente — que funciona como um substituto paterno para aqueles que os seguem, isto é, os protegendo e amando de forma igual. A posição do líder, portanto, pode aludir à dimensão do pai como figura protetora, como um outro potente, capaz de socorrer o sujeito em situação de desamparo (*Hilflösigkeit*).

Ora, a ideia de um outro protetor parece se juntar com a concepção sobre o medo social e o mal, colocada em *O mal-estar na civilização* (1930/2010) e trabalhada no tópico anterior. Sendo o medo social advindo da condição de desamparo e desencadeado pela ameaça da perda do amor do outro — entendida como a prática do mal —, edificar um líder na posição de um pai protetor nos parece ser uma solução, mesmo que ilusória, para evitar o encontro com o desemparo. Essa é, precisamente, a visão de Freud sobre a religião em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014):

> De modo semelhante, o ser humano transforma as forças naturais não simplesmente em indivíduos, com os quais pode lidar como faz com seus iguais [...], mas lhes dá um caráter paterno, transforma-as em deuses e nisso segue um modelo não apenas infantil, mas também filogenético como procurei demonstrar.
>
> Mas permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses. Esses conservam sua tripla tarefa: afastar os terrores da natureza, conciliar os homens com a crueldade do destino, tal como ela se evidencia na morte [...] e compensá-los pelos sofrimentos e privações que lhes são impostos pela vida civilizada que partilham. (FREUD, 1927/2014, p.249-250).

Não obstante, a aproximação da figura do líder da imagem do pai protetor não explicita a dinâmica subjetiva que sustenta as relações nas massas, apenas apresenta uma possível leitura desses fenômenos. É a partir do processo de identificação que Freud constrói a sua teoria sobre as massas. Ele afirma que a identificação está na base de seus laços, e

definida como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD,1921/2011, p.60).

Freud distingue três formas de identificação. A primeira, entendida como a forma de ligação mais originária entre as pessoas, é aquela em que há uma ligação afetiva direta com um objeto, então colocado no lugar do seu ideal: o sujeito toma o objeto como modelo, deseja ser como o objeto. A segunda decorre de uma substituição da escolha de objeto por uma identificação: o objeto é introjetado no Eu, como nos casos da formação neurótica de sintomas e nos processos de luto. A terceira forma advém de qualquer qualidade em comum compartilhada com outra pessoa que não seja objeto das pulsões sexuais. Quanto mais significativa é essa qualidade, mais exitosa é a identificação. Trata-se da identificação com o desejo do outro e o exemplo paradigmático presente no texto é o do pensionato, no qual as pensionistas se identificam com a dor de amor de uma das moradoras. É o último tipo de identificação que é encontrado entre os membros de uma massa.

O psicanalista assinala outras características da estrutura das massas ao buscar pontos de convergência entre ela, o enamoramento e a hipnose. São fenômenos onde há uma idealização do objeto amado, o que traz consequências para o Eu. Ou seja, o objeto amado se torna tão valioso, tão grandioso, que eclipsa o Eu do sujeito. A idealização do objeto no enamoramento e na hipnose é o que explicaria, segundo Freud, a diminuição do raciocínio crítico, pois nesses casos o objeto ocupa o lugar do ideal do Eu e não o do Eu, como na identificação.

Relembramos aqui que, nesse momento da obra freudiana, o ideal do Eu é a instância responsável pela consciência moral e pela vigilância do Eu. Dessa forma, o objeto falseia o juízo pois é superestimado pelos investimentos libidinais e, assim, ocupa o lugar do ideal do Eu, tal como encontramos na relação entre o hipnotizador e o hipnotizado. Freud (1921/2011) nomeia a hipnose como uma “pequena massa a dois” e faz analogia entre a relação entre os pares hipnotizador/hipnotizado e líder/seguidor, pois, tal como na hipnose, o líder ocupa o lugar do ideal do Eu para os seus seguidores. Assim, compreende-se a exacerbação do afeto e a diminuição da capacidade crítica dentro do contexto da massa, pois, aos moldes do enamoramento e da hipnose, a função do ideal do Eu é prejudicada pela sobreposição da figura do líder. Salientamos que não se trata de justificar a formação das massas pela hipnose, pois Freud rejeita tal explicação. Trata-se de considerar afinidades entre a estrutura da hipnose, a do enamoramento e a da massa, a saber: idealização do objeto amado.

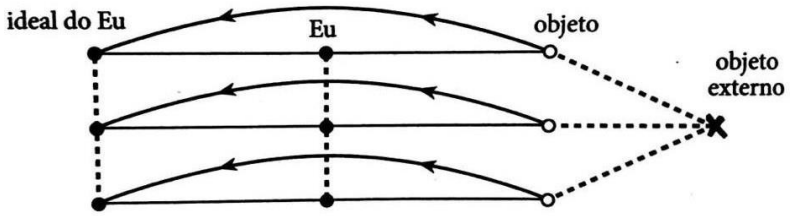
> Simultaneamente a essa "entrega" do Eu ao objeto, que já não se diferencia da entrega sublimada a uma ideia abstrata, deixam de operar completamente as funções conferidas ao Ideal do Eu. Cala a crítica exercida por essa instância; tudo o que o objeto faz e pede é justo e irrepreensível. A consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto; na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso. Toda a situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: **o objeto se colocou no lugar do ideal do Eu**. (FREUD, 1921/2011, p.72, grifo do autor).

Desse modo, o laço libidinal de cada seguidor com o líder é explicado pela sobreposição do ideal do Eu por ele. No que tange às ligações internas da massa, entre os próprios membros, o modelo explicativo proposto pela psicanálise é o da identificação histérica, isto é, aquela que surge a partir de um elemento em comum e que desconhece a pessoa copiada como objeto sexual, o terceiro tipo de identificação exposto acima. Nessa linha de raciocínio, os membros de uma massa se identificam entre si por colocarem o mesmo objeto — o líder — no lugar do ideal do Eu. Na perspectiva psicanalítica da análise dos grupos há, então, dois laços libidinais que os constituem. O primeiro, da figura do líder com cada indivíduo, tendo a hipnose e o enamoramento como paradigmas dessa ligação; o segundo, decorrente do primeiro, acontece entre os próprios membros que, ao colocarem o líder no lugar de ideal do Eu, se identificam em seus Eus por meio de uma identificação histérica, isto é, pela qualidade em comum.

> Após essas discussões estamos preparados para oferecer uma fórmula relativa à constituição libidinal de uma massa. Pelo menos de uma massa tal como vimos até aqui, isto é, que tem um líder [...]. **Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu. Essa condição admite uma representação gráfica**. (FREUD, 1921/2011, p.76, grifo do autor).

No esquema apresentado abaixo (Figura 1) podemos visualizar a estrutura subjetiva das massas proposta pela psicanálise a partir dos laços libidinais que as fundamentam. Cada reta na horizontal representa uma pessoa diferente, tendo cada uma o seu Eu, o seu ideal do Eu e o lugar do objeto. O objeto externo, ao incidir no lugar do objeto e exercer a função de líder, sobrepõe o espaço do ideal do Eu (curva que parte do objeto em direção ao ideal do Eu), indicando a relação do líder com seus seguidores. As linhas pontilhadas verticais, que ligam as pessoas entre si tanto no lugar do ideal do Eu quanto no lugar do Eu, representam os laços libidinais presentes entre os membros de uma massa em decorrência de terem o mesmo objeto externo no lugar do seu ideal do Eu.

Figura 1 — Representação gráfica do esquema libidinal das massas segundo Freud



Fonte: FREUD, 1921/2011, p.76.

Conforme argumenta Safatle (2015), para além do esquema acima, Freud privilegiou durante toda sua obra as leituras hierarquizadas das relações sociais, como no já citado *Totem e tabu*, em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014) e na elaboração teoria do complexo de Édipo. Isso significa dizer que encontramos com frequência na literatura psicanalítica análises que entendem as relações sociais a partir de vínculos estabelecidos com figuras de autoridade, como são os casos supracitados das referências à religião e ao Exército.

Não sem espanto, localizamos no texto sobre a psicologia das massas, principalmente na qualificação do líder, referências ao "pai do amor" (na figura da religião e do complexo de Édipo) e ao "pai da horda" (na comparação entre a massa e a horda primeva). Como dito anteriormente, Freud parte da análise da figura de Cristo e do General nas instituições Igreja e Exército, respectivamente, para pensar o papel do líder. Todavia, não nos interessa aprofundar o sentido social de cada uma dessas instituições, de suas histórias e evoluções ao longo do tempo, mas sim refletir o que em sua estrutura libidinal possibilita a pesquisa dos laços sociais estabelecidos em uma massa, sobretudo em uma marcada pela presença de um líder.

Aqui é necessária uma ressalva sobre os aspectos epistemológicos deste trabalho. Concordamos com Safatle (2015) que utiliza o termo "visão religiosa de mundo" (SAFATLE, 2015, p.56) para demarcar a diferença entre a Igreja enquanto uma instituição material, isto é, entre uma organização social que possui sua dinâmica do poder e suas regulamentações, e os laços libidinais que podem ou não ser encontrados nessa instituição. Há uma diferença entre o aspecto histórico (a estrutura do poder e como ela se manifesta em determinados momentos históricos) e a estrutura libidinal dos laços sociais (tal como a da psicologia das massas e outras apontadas pela psicanálise) que aqui sustentamos ser da ordem do trans-histórico. Isto é, os próprios laços sociais e sua estrutura libidinal independem dos aspectos históricos, são da ordem da estrutura.

Daí a importância de pensarmos “o líder” não apenas como um ser encarnado — cristalizado na imagem de um governante, por exemplo —, mas sim como uma função, que pode ser ocupada tanto por uma pessoa quanto por uma ideia, na medida em que o que está em funcionamento então é a estrutura libidinal das massas. Isso abre espaço para refletirmos que em diferentes momentos históricos as massas estiveram presentes — laços que se configuram como massas em sua estrutura basal, mesmo que seus valores, objetivos e ideais sejam totalmente diferentes em cada época. É essa estrutura de base que pode ser observada no esquema gráfico proposto por Freud (Figura 1, p.37x desta dissertação), em que os laços estabelecidos são pautados por uma relação de hierarquia demarcada a partir da função de líder.

Nessa perspectiva, a associação feita entre a figura do líder e a figura paterna é interessante se compreendermos o pai para além da sua história edípica. Podemos subverter esse apontamento e questionar em qual sentido a função de líder se aproxima da do pai do amor, figura que encontramos nos estágios iniciais da vida do bebê. Freud alega que o líder pode aludir a uma espécie de pai protetor, tal como ele descreve em *O futuro de uma ilusã*o, de 1927. O que nos parece ser central nesse raciocínio, mais do que a associação do líder com o pai, é o desamparo (*Hilflösigkei*t), a condição existencial e sem garantias à qual todo sujeito é lançado ao nascer. Para fugir do desamparo, o sujeito — diga-se, o sujeito neurótico — edifica um líder aos moldes do pai do amor, isto é, em sua construção fantasmática quem exerce a função de líder em uma massa pode — ou não — remeter à figura do pai do amor.

A comparação feita por Freud entre a função de líder e o pai do amor — ou seja, aquele capaz de resguardar o sujeito da situação do desamparo — ilustra um dos tipos de ligações estabelecidas entre líderes e seus seguidores, e é um fator incidente sobre os laços sociais das massas. É por essa razão que a estrutura libidinal das massas nos permite abordar a questão do recrudescimento do ódio na cena pública dos dias de hoje. Todavia, só é possível exercer essa análise se admitimos que há algo de estrutural do sujeito neurótico que apela a esse “pai do amor”, a essa “ânsia pelo pai”, a saber: o desamparo. Conforme argumenta Pacheco Filho (2009):

> Mais de um psicanalista já nos lembrou que os sujeitos com estrutura neurótica [...] constroem um saber coletivo que os assegure mutuamente **da ilusão de que estão juntos na mesma fantasia e de que se remetem a um único e mesmo Outro absoluto e sem falhas**. Eles se entregam como instrumentos desse saber, evitando indecisões, hesitações ou incertezas. E aí está a origem de inúmeras tragédias sociais, frutos da certeza dessa ilusão coletiva compartilhada: os totalitarismos de

> direita ou esquerda, os fundamentalismos religiosos, os genocídios e massacres racistas ou xenófobos e assim por diante. (PACHECO FILHO, 2009, p.146, grifo nosso).

Apesar de adiantarmos na citação acima algumas referências a conceitos lacanianos, a aproximação feita por Freud entre o líder e o pai do amor, tanto em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014) quanto em *Psicologia das massas e análise do Eu* (2021/2011), é uma articulação importante para pensarmos as massas marcadas pelo ódio que se apresentam hoje. Não necessariamente porque os líderes sejam de fato pais amparadores, mas, precisamente, pela construção de uma "mesma fantasia" que parece ter sua estruturação e manutenção nos aspectos subjetivos do neurótico, como afirma Pacheco Filho (2009).

Além da referência ao pai protetor, Freud também situa o líder em continuidade com o pai da horda primeva, apresentado em *Totem e tabu*, de 1913. Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), Freud retoma seu mito para refutar a ideia de uma pulsão de rebanho, isto é, uma pulsão primária que explicaria a tendência dos seres humanos de se agrupar. A própria função do líder em uma massa coloca em xeque essa teoria, na medida em que em um grupo formado pela pulsão de rebanho não haveria espaço para o líder, já que este também se ligaria, casualmente, ao rebanho. Dessa forma, ele retoma o mito de *Totem e tabu*, demonstrando que o líder, assim como o pai primevo, encontra-se em uma posição distinta de seus seguidores, resguardado por sua própria posição de exceção.

> Ainda hoje os indivíduos da massa carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente. (FREUD, 1921/2011, p.86).

A posição de exceção ocupada pelo pai tirânico instaura a lei ao mesmo tempo em que a ultrapassa. (QUINET, 2021). Retomemos o exemplo da horda primeva: o pai tirânico impõe uma lei a seus filhos — a impossibilidade de ter relações com as mulheres — ao mesmo tempo em que ele a ultrapassa, visto que esta lei não se aplica a ele. Temos aí, portanto, uma lógica em que a horda é formada a partir da exceção, retira-se o Um, o pai, para que se forme um Todo, os filhos.

A função de líder em continuidade ao pai da horda faz coro à leitura hierarquizada dos laços sociais. A oposição entre o Um e o Todo demonstra a visão freudiana dos laços marcados pelas figuras de autoridade em que todos estão referidos ao Um que não faz parte da

comunhão do grupo, ao contrário, é a partir da retirada do Um que se pode formar o grupo do Todos.

O retorno ao mito da horda para pensar a função de líder permite a reflexão sobre a articulação do desejo com a lei, pois após o assassinato do pai primevo ninguém poderá ocupar o lugar outrora ocupado por ele, dando início a uma comunidade fraterna, como desenvolve Freud (1912-1913/2012). Na base dessa comunidade encontram-se a culpa pelo assassinato do pai e a renúncia ―por parte de todos ― a ocupar a posição dele. Em outras palavras, culpa e renúncia pulsional estão no princípio do laço fraterno. Cabe lembrar que durante esse texto Freud reitera as similaridades entre as civilizações totêmicas e as modernas, indicando que há algo de estrutural no laço social, um elemento que é trans-histórico.

Seguindo o desenvolvimento do mito, o lugar deixado pelo pai vai ser ocupado por um totem, um substituto do pai que rememora a culpa de seu assassinato e, ao mesmo tempo, a renúncia pulsional necessária ao laço social.

> O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles, proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da "**obediência *a posteriori***", tão conhecida nas psicanálises. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassínio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando- se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da **consciência de culpa do filho**, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (FREUD, 1912-1913/2012, p.219, grifos do autor).

Posteriormente, em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), Freud deriva a formação de massas da horda primeva, aproximando os aspectos subjetivos dos sujeitos articulados por elas. Certamente não se trata de uma repetição exata da horda primeva, apesar de o psicanalista não descartar essa possibilidade, uma vez que diz:

> Assim como o homem primevo se acha virtualmente conservado em cada indivíduo, assim também pode ser reestabelecida a horda primeva a partir de um ajuntamento humano qualquer; na medida em que os homens são habitualmente governados pela formação de massa. (FREUD, 1921/2011, p.85).

O interessante aqui é a demarcação de Freud a respeito de uma estrutura libidinal que, ilustrada por meio do mito de *Totem e tabu*, reaparece nas estruturas das massas. O líder em continuidade ao pai da horda não é a sua encarnação literal, como um ressurgimento de um

pai tirânico, mas essencialmente uma função estruturante desse laço, isto é, o lugar de exceção ocupado tanto pelo pai tirânico quanto pelo líder.

A função de líder enquanto o Um da exceção que forma o Todo — a massa — e também como aquele que pode assumir o lugar do pai do amor na construção fantasmática de seus seguidores, conforme afirma Freud (1921/2011) e salienta Pacheco Filho (2009), é essencial para compreender os aspectos estruturais dos laços sociais que se configuram como "massas" e que são o foco desta pesquisa, uma vez que constatamos a grande influência de líderes carismáticos que aludem a uma dimensão paterna no incitamento das multidões de hoje. Entretanto, isso não justifica o recrudescimento do ódio e da hostilidade ao outro.

Cabe, então, investigarmos a hostilidade a partir daquilo que Freud nomeou como "narcisismo das pequenas diferenças".

1.4 O narcisismo das pequenas diferenças: Uma leitura freudiana sobre a intolerância

Mauro Mendes Dias, em seu livro *O discurso da estupidez* (2020), articula vociferações à temática do ódio. Segundo ele, há uma diferença entre falar e vociferar. Enquanto a fala admite a possibilidade do diálogo, a vociferação é um grito subsidiado pelo ódio, em que toda possibilidade de diálogo com o outro é aniquilada. O discurso da estupidez é aquele que vem acompanhado pelas vociferações, ou seja, um modo de organização do laço em que o imperativo é "vamos ver quem grita mais alto". Não se trata de um fenômeno produzido somente pelas condições históricas e sociais de um tempo, há na constituição do sujeito a disposição à hostilidade que, em conjunto com o contexto que o envolve, faz com que ele dê, ou não, vazão às vociferações e ao discurso da estupidez que acompanha.

> As raízes das vociferações tendem a crescer com maior força no solo em que são adubadas pelo ódio. Não qualquer tipo de ódio, mas um em particular, o qual, por sua vez, é a expressão de sua potência enquanto ódio ao herege, empenhado em destruir aquele que escolhe, aquele que vem de Outro lugar, que não tem as mesmas referências, suscetível de causar surpresa e divisão, ou ainda, de introduzir fracassos e impossibilidades. (DIAS, 2020, p.43).

Em quatro momentos de sua obra, Freud recorre à construção do termo "narcisismo das pequenas diferenças" para situar a hostilidade frente os outros. No primeiro, em *O tabu da*

virgindade, de 1918, a discussão aparece no cerne da questão sobre a diferença anatômica dos sexos, isto é, pequenos detalhes que diferenciam um corpo do outro. No segundo texto, *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), foco deste capítulo, a análise recai sob o desaparecimento da tendência agressiva entre os membros de um mesmo grupo. No terceiro, em *O mal-estar na civilizaçã*o, de 1930, Freud associa as pequenas diferenças ao exercício da destrutividade, da agressividade. E, em um último momento, em *Moisés e o monoteísmo*, de 1939, o narcisismo das pequenas diferenças aparece diretamente ligado à construção das massas.

O tema principal de *O tabu da virgindade* (1917/2013) é como diferentes culturas lidam com a virgindade da mulher. Freud questiona quais os aspectos subjetivos e culturais que estão envolvidos no rompimento do hímen. De fato, podemos questionar a associação da virgindade ao não rompimento do hímen, mas o que nos interessa nesse trabalho é o que Betty Fuks pontua: o tema da intolerância ao outro na psicanálise é o mote de Freud para se aproximar de acontecimentos sociais e políticos na obra. Outro ponto ressaltado pela autora é que é nesse texto que o termo "narcisismo das pequenas diferenças" é utilizado pela primeira vez para tratar do horror do homem frente a mulher dentro das discussões de gênero, sexo e sexualidade da sua época. (FUKS, 2007).

O pensamento de Freud nos permite, hoje, ampliar a discussão para além da biologia e situar o horror que é disparado não apenas diante da figura da mulher, mas sobretudo pelo imaginário do feminino. Daí poderíamos questionar que aspectos do machismo, da misoginia, da LGBTQIAPN+fobia, da "masculinidade tóxica", entre outros, são perpassados por um certo temor à feminização e ao feminino. Esse questionamento está de acordo com a definição de "narcisismo das pequenas diferenças" apresentada por Freud (1917/2013):

> [...] que justamente as pequenininhas diferenças, dentro da semelhança geral, motivam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador perseguir essa ideia e derivar desse "narcisismo das pequenas diferenças" a hostilidade que em todas as relações humanas combate vitoriosamente os sentimentos de solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor ao próximo. Ao atentar para o complexo da castração e sua influência no juízo que se faz da mulher, a psicanálise acredita haver aprendido boa parte do que fundamenta a rejeição da mulher pelo homem, narcísica e bastante entremeada com menosprezo. (FREUD, 1917/2013, p.374-375).

Alguns anos mais tarde, no estudo sobre a psicologia das massas, Freud (1921/2011) acrescenta algumas tônicas à ideia de narcisismo das pequenas diferenças. Ao retomar a

parábola dos porcos-espinhos, de Schopenhauer, o autor situa que mesmo nas relações mais íntimas a hostilidade e a agressividade surgem, seja em forma de “querelas”, “zombamentos”, “implicância de um com outro”, dentre outros padrões. Na base dessa hostilidade voltada para o outro encontra-se a ambivalência afetiva, posição do sujeito diante de um outro próximo que expressa, ao mesmo tempo, o ódio e o amor a ele.

Base da teoria do complexo de Édipo, reconhecemos a importância da ambivalência afetiva para pensar a práxis e a teoria psicanalítica. Todavia, como o próprio Freud (1921/2011) aponta, é possível localizar um outro tipo de hostilidade que não provém da vivência edípica e que não está voltada aos conhecidos, ao contrário, seu alvo são os “estranhos que se acham próximos” (FREUD, 1921/2011, p.57). Essa agressividade diante do outro estranho, do desconhecido, é incluída dentro da perspectiva do narcisismo das pequenas diferenças.

As distinções entre a ambivalência afetiva e o narcisismo das pequenas diferenças estão no objeto a quem é direcionada a hostilidade, e sua fonte, que no caso da segunda é narcísica. O narcisismo das pequenas diferenças sustentado pelo narcisismo remete ao imaginário de uma identidade que seja igual a si mesma, isto é, o narcisismo da unidade, de uma essência imutável e completa. (FUKZ, 2007). Não obstante, qualquer provocação a essa construção pode levar o sujeito a uma “prontidão ao ódio” (FREUD,1921/2011, p.57).

O que chama a atenção de Freud ao estudar os fenômenos de massa é que esse tipo específico de agressividade desencadeada pelo narcisismo não aparece entre os membros de uma massa. Em outras palavras, dentre a multidão de pessoas que configuram uma massa, a hostilidade voltada ao estranho próximo não aparece. O que na estrutura libidinal de uma massa e no seu funcionamento explicaria esse fato?

Encontramos duas respostas distintas para essa questão ao longo do desenvolvimento freudiano. Primeiramente, no texto sobre a psicologia das massas, Freud demonstra que, em benefício da identificação que sustenta os laços de uma massa, o ódio aos outros membros da massa e aquele direcionado a si mesmo são redirecionados. O amor ao líder e aos “iguais” — os que pertencem à massa, base de seus laços — faz com que o ódio seja realocado e surja somente o amor entre os membros. Ainda nesse mesmo texto o psicanalista esboça a segunda resposta a essa questão, ao falar sobre a intolerância religiosa. A agressão àqueles que seguem outro credo indica que a agressividade intragrupal é direcionada para outros, embora nesse momento Freud não desenvolva essa perspectiva.

Em 1930, em *O mal-estar na civilização*, essa discussão é retomada. Nesse texto, já à luz da teorização do enlaçamento entre a pulsão de morte e a pulsão de Eros, o argumento é que para advir na civilização é necessário mais do que abdicar da satisfação imediata da pulsão sexual, como também renunciar à satisfação da tendência agressiva. A agressividade é elevada ao estatuto de energia primordial que circula entre os humanos. Entretanto, Freud (1930/2010) afirma que acontece, dentro da própria sociedade, um maior ou menor grau de regozijo da agressividade. Para situar essas manifestações agressivas dentro do contexto social ele recorre, novamente, ao conceito de "narcisismo das pequenas diferenças":

> Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra, como os espanhóis e os portugueses, os alemães do norte e do sul, os ingleses e os escoceses etc. Dei a isso o nome de "narcisismo das pequenas diferenças" [...] Percebe-se nele uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade. (FREUD, 1930/2010, p.81).

Aqui, em contrapartida ao texto de 1921, o foco de Freud não é analisar a estrutura da massa que leva ao desparecimento do ódio intragrupal, seu interesse é analisar os caminhos da agressividade constitutiva uma vez que sua manifestação é dificultada em prol da manutenção da civilização. Em outras palavras, não são os laços de amor que estão em questão, mas os destinos da agressividade na cultura. O autor conclui que a hostilidade e a agressividade retornam ao Eu a partir dos imperativos do Supereu, mas também aponta, como vimos na citação acima, que elas podem ser direcionadas para outros alvos — caso as relações de massas estejam presentes —, alvos coletivos para o pendor agressivo.

Podemos então pensar que a massa é composta a partir de dois elementos centrais: a função de líder, que subsidia os laços de amor; e a formação de um inimigo em comum — ou vários — que funciona como um destino para o exercício da agressividade. Por fim, retomaremos algumas colocações da publicação *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018) para refletir sobre a articulação entre as duas condições.

No texto supracitado, Freud executa uma longa pesquisa histórica sobre o judaísmo e seu principal líder, Moisés. Apesar do caráter hipotético de sua construção, os argumentos defendidos pelo autor não se configuram como uma mera construção ilusória. Concordamos com Fuks (2007) quando afirma que o caráter de verdade histórica no texto freudiano não está em concordância com as nuances da história material que pauta seus métodos a partir de dados observáveis e mensuráveis. Pelo contrário, a reflexão de Freud sobre a religião

mosaica[8] está de acordo com os próprios métodos psicanalíticos à medida que ele opera com os conceitos clínicos de recalque, sintoma, trauma, entre outros. Nesse sentido *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018) finaliza uma vasta sequência de textos metapsicológicos, se considerarmos a metapsicologia como indispensável para o método psicanalítico.

Serge Cottet (1982/1989), ao ponderar sobre a questão da verdade histórica no âmbito da teoria freudiana, expõe: "Freud distingue nitidamente a verdade histórica — ou reconstruída — da verdade material. Por isso, admite várias possíveis versões da cena primitiva. Trata-se sempre […] de dar 'forma épica à estrutura'." (COTTET, 1982/1989, p.102). A questão da verdade no âmbito da psicanálise se difere da concepção da verdade material, concreta, uma vez que para a psicanálise a verdade só advém aliada à ficção, ao mito. Este, por sua vez, é antes um produto do ocultamento e desvelamento da verdade, é uma forma de tangenciá-la sem, no entanto, mostrá-la por completo, visto que isso seria impossível. Mais do que a aferência da veracidade dos fatos, o que interessa é que o que é construído no interior de uma análise e nos mitos cultuados por cada sociedade tenha efeitos de verdade. É nessa linha que compreendemos o caráter de verdade histórica do texto freudiano: um mito produz efeitos de verdade para um determinado grupo de pessoas.

> Não se pode, então, dissociar verdade e ficção — muito pelo contrário. Não se pode estabelecer entre elas uma oposição como entre o absoluto e o relativo, pois o critério freudiano da boa teoria é que esta produza efeitos de verdade na cura. E inclusive o dizer da verdade só pode se exprimir sob a condição de conter essa parte de mito. […] Ora, para Freud, o efeito de verdade da construção importa mais do que a "concordância" com o real; é que ela vem preencher, não uma lacuna imaginária, uma lembrança, mas uma lacuna simbólica, que só uma palavra pode dar. (COTTET, 1982/1989, p.102).

Para além desses aspectos, a aplicação de conceitos advindos da pesquisa clínica para teorizar a respeito do mito de Moisés e sua função no Judaísmo demonstra a articulação inseparável entre a psicologia do indivíduo e a social, tal como Freud (1921/2011) propõe. Ademais, outra perspectiva nos chama a atenção em sua análise sobre a religião mosaica: o raciocínio sobre a intolerância. Motivado pela curiosidade de saber por qual motivo os judeus despertavam o ódio — suscitado pelo advento do Nazismo —, o psicanalista encontrou na história do povo judeu duas explicações para a hostilidade voltada a eles.

[8] "Religião mosaica" refere-se àquelas religiões que seguem "a Lei de Moisés", ou seja, as leis estabelecidas pelo Deus cristão e que teriam sido entregues a Moisés no Monte Sinai. Aqui, utilizamos o termo como sinônimo de Judaísmo, apesar de existirem outras religiões mosaicas.

A primeira é baseada na noção de "povo eleito" que sustenta a crença judaica. A autoproclamação de ser o povo escolhido por Deus foi disparadora de uma certa aversão aos judeus, calcada no sentimento de ciúme. Essa colocação está de acordo com o que é desenvolvido em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011) sobre a relação dos seguidores com o líder. Freud afirma que os seguidores esperam ser amados igualmente por aquele que ocupa essa função, isto é, clamam por justiça e igualdade. O autor utiliza os exemplos da inveja entre os irmãos pela disputa do amor dos pais, e das crianças em sala de aula que disputam o amor do professor. Novamente são leituras do laço social marcadas pela relação de autoridade, mas o enfoque aqui é como a hostilidade é situada na estrutura libidinal das massas.

A segunda explicação relaciona-se ao temor da castração: o judeu, marcado pelo imaginário da circuncisão, assim como a mulher pela falta do pênis, despertaria o temido horror à castração e, mais ainda, à feminização. (FUKS, 2007). O temor à castração vai além de possuir ou alterar o órgão peniano. Leituras como essas levariam a um entendimento biologista do pensamento psicanalítico. Fuks (2007) recorre ao discurso de Hitler para demonstrar como o horror à feminização, calcado no horror à castração, ultrapassa o aspecto subjetivo e corporal e advém de uma longa história social em que o desprezo ao feminino, e às mulheres — tidas erroneamente como sinônimo de feminino —, insere-se em pautas políticas e ideológicas, marcando discursos e práticas ao longo do tempo. Assim, corroboramos com a autora quando afirma que tanto os judeus quanto as mulheres, no contexto do Nazismo, são aqueles que perturbam o projeto identitário nacionalista sustentado pelo Führer. (FUKS, 2007). Melhor dizendo, aqueles que são diferentes perturbam a identidade que pretende ser igual a si mesma, o narcisismo da unidade.

> Mas este pânico da feminização que atingia a cultura europeia recaía, também, sobre uma outra figura de alteridade, a feminilidade. Em *Mein Kampf*, o horror à feminização tornou-se a retórica do programa político [...]. A reflexão sobre a intolerância à mulher e ao judeu ocupa um lugar especial no pensamento psicanalítico. Freud estabeleceu uma homologia entre a impressão inquietante causada pelo sexo da mulher e a vivência sinistra do homem diante da circuncisão. Ambas provocam um horror determinado, o horror à castração. E quando, em psicanálise, fala-se em horror à castração está se falando sobre a angústia que a diferença causa. (FUKS, 2007, p.67).

A partir de *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018) extraímos a última nuance sobre o narcisismo das pequenas diferenças que trabalharemos ao longo desta pesquisa: sua utilização

política. Como Freud (1939/2018) coloca e Fuks (2007) enfatiza, as pequenas diferenças capturam mais fortemente as massas do que as grandes diferenças. Essa observação aponta para o caráter de proximidade no qual o narcisismo das pequenas diferenças aparece, isto é, a hostilidade é voltada para o estranho que se acha próximo. A autora, ao analisar as políticas do Nazismo a partir do narcisismo das pequenas diferenças, exemplifica como a psicanálise interpreta os movimentos de massa que tem o ódio como marca.

1.5 A ideologia é eterna: Uma aproximação entre a estrutura libidinal das massas e o Aparelho de Estado

Após as discussões sobre a psicologia das massas a partir do pensamento freudiano, consideramos necessária uma breve diferenciação entre a estrutura do poder — tal como se configura historicamente — e a estrutura libidinal das massas — comum a qualquer momento histórico. Para isso, recorremos aos conceitos de ideologia e de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE's) apresentados por Louis Althusser (1970/1996). Escolhemos esse autor pela forte influência tanto da psicanálise quanto do marxismo, teorias priorizadas ao longo desta dissertação, e por sua tese a respeito da função estruturante da ideologia, isto é, seu papel primordial na interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos. Adiantamos que a discussão proposta pelo pensador, no que tange o conceito de ideologia e na sua ampliação da teoria marxista sobre o Aparelho de Estado (AE), permite articularmos o que é da ordem da estrutura do poder — que a partir de agora denominaremos como "Aparelho de Estado" — com a estrutura libidinal das massas.

Para definir os Aparelhos Ideológicos de Estado, Althusser (1970/1996) retoma o pensamento marxista sobre o que é uma sociedade e o que é o Estado. Em termos gerais, a sociedade está dividida em dois níveis: a infraestrutura e a superestrutura. A primeira, base da segunda, é o conjunto das forças produtivas e das relações de produção. A segunda é dividida em duas instâncias: o Estado (jurídico-política) e a ideológica.

A infraestutura, a base econômica, é o que dá suporte à superestrutura de modo que o que acontece nas relações de produção interfere na esfera da superestrutura. Entretanto, apesar de reconhecer a importância da teoria descritiva da sociedade tal como o marxismo propõe, Althusser (1970/1996) sugere uma nova abordagem: a partir da análise das condições de reprodução das formações sociais.

> Assim, podemos afirmar que a grande vantagem teórica da tópica marxista […] é, simultaneamente, que ela revela que as questões de determinação […] são cruciais; revela que é a base que determina, em última instância, todo o edifício; e que, por conseguinte, nos obriga a formular o problema teórico do tipo de eficácia "derivada", peculiar à superestrutura, ou seja, obriga-nos a pensar no que a tradição marxista chama, conjuntamente, de autonomia relativa da superestrutura e de ação recíproca da superestrutura sobre a base.
>
> O maior inconveniente dessa representação da estrutura de toda sociedade […] é, obviamente, o fato de ela ser metafórica, isto é, de permanecer **descritiva**.
>
> **A partir da reprodução**, acreditamos, é possível e necessário pensar aquilo que caracteriza o essencial da existência e da natureza da superestrutura. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.110, grifos do autor).

A reprodução das formações sociais é fundamental para compreendermos o desenvolvimento de Althusser. Mais do que a das condições materiais necessárias para a manutenção dos fenômenos sociais, a reprodução da força de trabalho lhe interessa. E, para isso, é necessária a submissão ideológica à ideologia da classe dominante vigente. É nesse sentido que a teoria do Estado é fundamental em seu desenvolvimento, uma vez que a dimensão da ideologia, junto com a instância jurídico-política, caracteriza a superestrutura. O Estado, segundo a tradição marxista, é definido como um "aparelho", isto é, uma máquina que está a serviço das classes dominantes na dominação da classe trabalhadora para a expropriação da mais-valia. Ele é formado a partir do conjunto de instituições (Exército, Polícia etc.) e também de jurisdições (decretos, leis etc.) e é, antes de tudo, caracterizado pela qualidade de ser um aparelho repressivo, e entendido como tal.

Althusser (1970/1996), tomando como base a definição clássica marxista de Estado, propõe distinguir Aparelho de Estado e poder estatal. Isso significa dizer que o Aparelho de Estado pode servir às mais distintas configurações ideológico-sociais, servir às diferentes classes, e é indiferente à mudança partidária, por exemplo. Por outro lado, o que é objetivo da luta de classes e de todos os diferentes grupos de modo geral é o poder estatal, especificamente sua posse. A posse do poder estatal e, de certa forma, do Aparelho de Estado é o que permite a propagação da ideologia das classes dominantes (nesse caso, da classe que o domina, que o possui). O poder estatal é atingido por golpes, revoluções, mudanças na configuração do Aparelho de Estado. Este último não, este sobrevive às mudanças de posse do poder estatal, mesmo que isso modifique a forma de sua apresentação enquanto aparelho.

> Sabemos que o Aparelho de Estado pode sobreviver — como ficou provado pelas "revoluções" burguesas na França do século XIX (1830, 1848), pelos golpes de Estado (2 de dezembro, maio de 1958), pelos colapsos do Estado (a queda do Império em 1870, da Terceira República em 1940), ou pela ascensão política da pequena burguesia (1890-95 na França) etc. — ele pode sobreviver a acontecimentos políticos que afetam a **posse** do poder estatal. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.113, grifo do autor).

A distinção entre poder estatal e Aparelho de Estado é consequência do esforço do filósofo em situar a dominação ideológica a partir de análise da reprodução das condições que sustentam as relações de produção, e não mais segundo uma teoria descritiva. Esta última "corre o risco de 'bloquear' o desenvolvimento da teoria" pela multiplicação de eventos (ALTHUSSER, 1970/1996, p.112), embora seja essencial para dar prosseguimento à teoria marxista do Estado. Dessa maneira, o pensador subdivide o Aparelho de Estado em dois: o Aparelho Repressivo de Estado e os Aparelhos Ideológicos de Estado. (ALTHUSSER, 1970/1996).

São diversas as distinções entre os dois tipos de aparelhos. Enquanto o repressivo se configura como "um", isto é, o conjunto formado pelas instituições jurídicas, legislativas, forças armadas etc., os ideológicos, como o próprio nome aponta, são materializados por diferentes e múltiplas instituições que encontramos na sociedade.

Outra diferença marcante é modo de funcionamento de cada aparelho. Enquanto o repressivo funciona majoritariamente pela via da repressão, pela "violência", no funcionamento dos ideológicos predomina a via da ideologia[9]. Althusser (1970/1996) lista, inicialmente, oito tipos de AIE's, a saber:

> - religioso (o sistema de diferentes Igrejas);
> - escolar (o sistema das diferentes "escolas", públicas e particulares);
> - familiar;
> - jurídico;
> - político (o sistema político; incluindo os diferentes partidos);
> - sindical;
> - da informação (imprensa, rádio e televisão etc.);
> - cultural (literatura, artes, esportes etc.).
>
> (ALTHUSSER, 1970/1996, p.114-115).

A função dos AIE's dentro da sociedade capitalista e da democracia burguesa é a reprodução das condições ideológicas que possibilitam a manutenção das relações de

[9] De certo modo, todo Aparelho de Estado, seja repressivo ou ideológico, funciona tanto pela violência quanto pela ideologia. Aqui a indicação recai sobre o modo prevalecente de funcionamento de cada aparelho.

produção. Em outras palavras, eles têm como objetivo transmitir a ideologia das classes dominantes, de quem detém o poder estatal, em prol da manutenção do sistema capitalista. No próximo capítulo aprofundaremos essa questão a partir do ponto de vista histórico, e, para desenvolvê-lo, a noção de ideologia abordada por Althusser é primordial.

O autor tem como ponto de partida os estudos de Marx sobre a ideologia, para então propor um aperfeiçoamento desse conceito. Segundo ele, a discussão de Marx quanto à ideologia é subordinada à realidade material e concreta da história e dos indivíduos. Em outros termos, a ideologia para Marx tem o mesmo estatuto dos sonhos para os teóricos anteriores à Freud, isto é, são configurações desorganizadas, imaginárias, vazias de sentido. Por outro lado, o índice de verdade da história para os marxistas é a realidade concreta da luta de classes, dos indivíduos e da sociedade, e a ideologia é um reflexo arbitrário da vivência concreta. Nesse sentido, a ideologia em si não tem história, pois seria alheia a ela, encontrada na realidade material.

Em oposição a essa tendência, Althusser utiliza da mesma comparação com os sonhos para introduzir uma nova versão da ideologia. De certa forma, o pensador francês não nega a "a-historicidade" da ideologia, mas sugere uma nova leitura de tal condição. A partir dos estudos de Freud sobre o Inconsciente e sobre os sonhos, ele assevera que, tal como o Inconsciente, a ideologia é eterna. Essa tese o faz diferenciar a ideologia geral das ideologias particulares. Estas últimas têm uma história marcada pela luta de classes e pelas diferentes formações sociais, estão inseridas nos diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado, assim como são regionais e ligadas à realidade material de cada espaço. A ideologia geral, por sua vez, tem um *status* que ultrapassa a dimensão histórica das ideologias particulares, pelo contrário, constitui antes o fundamento delas. Melhor dizendo, para Althusser a ideologia geral — como o Inconsciente para Freud — é da ordem do trans-histórico, pois possui uma função que não advém da realidade material e concreta.

> […] voltando ao nosso exemplo do sonho, desta vez em sua concepção freudiana — nossa proposição de que **a ideologia não tem história** pode e deve (e de um modo que não tem absolutamente nada de arbitrário, mas, muito pelo contrário, é teoricamente necessário, pois há um vínculo orgânico entre as duas proposições) ser diretamente relacionada com a proposição freudiana de que **o inconsciente é eterno**, isto é, não tem história.
>
> Se eterno não significa transcendente a toda história (temporal), mas onipresente, trans-histórico e, portanto, imutável em sua forma em toda extensão da história, adotarei a expressão de Freud palavra por palavra e escreverei: **a ideologia é eterna**, exatamente como o inconsciente. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.125, grifos do autor).

Em seguida, Althusser salienta dois aspectos da ideologia: seu objeto e sua materialidade. Diferenciando-se dos estudos de Marx, que concebem a ideologia como a representação imaginária das condições reais da existência (materiais) e das teses de que ela é imposta por um certo grupo a uma maioria, o filósofo propõe que a ideologia seria a representação imaginária da relação do individuo com as condições reais de sua existência. Em outros termos, ele introduz a categoria de sujeito na dimensão da ideologia ao situar a problemática no campo da relação que o indivíduo tem com as suas condições de existência, e não mais a ideologia como uma pura distorção dessas mesmas condições.

Decerto a ideologia continua como uma representação imaginária, entretanto não exatamente das relações de produção, e sim da relação do individuo com as relações de produção. Esse é um passo que permite a Althusser se distanciar tanto da tese de que a ideologia seria imposta ou "fabricada" por um determinado grupo, quanto da resposta marxista que concebe o caráter alienado do mundo real como explicação para ideologia. Ao trazer a dimensão do sujeito para a ideologia, o pensador francês se afasta da concepção de ideologia como um mero constructo imaginário, sem sentido, e a coloca como fundamental para compreender a reprodução das relações de produção.

Assim, para além da delimitação do objeto da ideologia, outra dimensão se faz necessária: a sua materialidade. Althusser justifica a materialidade da ideologia de duas maneiras: a primeira a partir dos Aparelhos Ideológicos de Estado, que por meio de suas práticas, rituais e determinações são a própria materialidade da ideologia; a segunda, tomando novamente o indivíduo como ponto de partida, é a realização das ideias em atos, em práticas.

A ideologia, mesmo sendo uma distorção imaginária da relação do indivíduo com suas condições reais de existência, é praticada pelos sujeitos a partir de seus atos. Essa elaboração permite que Althusser avance no conceito de ideologia para além de um conjunto de ideias, isto é, de um sistema de valores morais ou visões de mundo. A materialidade da ideologia presentificada nos atos de cada sujeito coloca a questão da reprodução das relações de produção em uma nova perspectiva.

> Assim, diremos que, no que tange a um único sujeito (tal ou qual indivíduo). A existência das ideias que formam a sua crença é material, **pois suas ideias são seus atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito**. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.130, grifo do autor).

Como ilustração, Althusser se refere ao sujeito religioso católico que, sustentado na crença em Deus, segue os rituais estabelecidos pelo AIE religioso: vai à missa, confessa, pratica os valores estabelecidos por sua religião etc. A materialidade da ideologia é presentificada nos atos do indivíduo inscritos sob a forma de rituais predeterminados pelos AIE's.

Após essas colocações, estamos aptos a apresentar as teses principais de Althusser (1970/1996):

> 1. Não existe prática, a não ser através de uma ideologia, e dentro dela;
> 2. Não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos.
>
> Agora podemos chegar à nossa tese central. **A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos**. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.131, grifo do autor).

Ao afirmar que a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, Althusser ressalta sua dimensão trans-histórica. Se a ideologia é eterna, tal como o Inconsciente, todo indivíduo é desde muito cedo já sujeito, sendo a distinção entre indivíduo e sujeito apenas um recurso teórico. O autor recorre à psicanálise freudiana para ilustrar sua tese, mais especificamente aos rituais ideológicos prévios aos nascimentos de uma criança. A espera por uma criança, as imaginações sobre seu futuro, a escolha do nome etc., são rituais ideológicos do AIE familiar que já interpelam a criança enquanto sujeito antes mesmo do seu nascimento. Nesse sentido, a categoria de sujeito e a ideologia estão intimamente ligadas, uma vez que não existe ideologia sem sujeito por um lado e, por outro e como já dito, a ideologia interpela o indivíduo enquanto sujeito.

Outro aspecto importante a ser considerado é o uso do verbo "interpelação" como uma operação da ideologia. Althusser define essa operação como um processo de "intimação", captação do indivíduo enquanto um sujeito ideológico. Ao interpelar o indivíduo como sujeito, por meio da sua função de reconhecimento, a ideologia permite que ele se reconheça enquanto tal, isto é, enquanto sujeito singular, dotado de uma personalidade única. Por outro lado, o sujeito interpelado pela ideologia é o que constitui a própria materialidade desta, uma vez que ela só existe pelos e para os sujeitos que a materializam em seus atos — estes predeterminados pelos AIE's.

Assim, fica evidente a função de reconhecimento operada pela ideologia. O sujeito se reconhece enquanto sujeito a partir da ideologia e à medida que entende que ela está, de fato,

referindo-se a ele. Todavia, essa função também opera em seu sentido oposto, isto é, de desconhecimento, enquanto um sujeito ideológico, interpelado pela ideologia. O que é negado não é a categoria de sujeito, mas o caráter ideológico da ideologia. É nesse sentido que Althusser afirma que tudo que se passa na ideologia parece, em um primeiro momento, ocorrer fora dela. (ALTHUSSER, 1970/1996). As ações cotidianas e os rituais ideológicos colocados pelos AIE's são naturalizados ao serem atravessados pela função de desconhecimento, isto é, são dados como verdades por si só, no sentido coloquial da expressão "é isso mesmo e sempre será assim".

Por isso, mais do que a definição de ideologia e seus efeitos, interessa ao autor o mecanismo pelo qual a ela opera, levando os sujeitos aos efeitos da sua função de reconhecimento/desconhecimento. Para isso, Althusser recorre ao exemplo da ideologia religiosa cristã. Um indivíduo interpelado enquanto sujeito por essa ideologia segue os rituais colocados pelo AIE, vai à missa, participa das celebrações colocadas etc. Para além disso, o que chama a atenção do autor é algo próprio do discurso religioso: a convocação do sujeito para servir a Deus. Ele cita diferentes momentos da Bíblia em que isso aparece, como no sacrifício de Cristo para a salvação dos pecados, na obediência a Deus e na promessa da salvação. Se o indivíduo responde a esse "chamado", a essa interpelação, e se reconhece como sujeito desse chamado, tem-se a operação da interpelação e do reconhecimento e, por conseguinte, da materialidade da ideologia seja na construção das instituições religiosas ou nas ações transformadas em rituais.

Outro ponto que interessa Althusser é a presença de um outro Sujeito (com "s" maiúsculo) no discurso religioso: Deus. Os sujeitos interpelados pela ideologia religiosa só podem ser interpelados em nome de um outro Sujeito Absoluto, radicalmente diferente dos sujeitos. A partir da análise da ideologia religiosa, Althusser conclui que todas as ideologias funcionam desde tal duplicidade: sujeitos e Sujeito Absoluto. Sendo este último a centralidade, a liga de toda a interpelação ideológica. A estrutura da ideologia é, portanto, especular, pois ao mesmo tempo em que o sujeito é interpelado pela ideologia em nome de um Sujeito Absoluto, ele a constitui, garante e mantém o seu funcionamento.

> Observa-se que a estrutura de qualquer ideologia, ao interpelar os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único Absoluto, é **especular**, ou seja, é uma estrutura em espelho, e **duplamente** especular: essa duplicação em espelho é constitutiva da ideologia e garante seu funcionamento. O que equivale a dizer que toda ideologia é **centrada**, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar singular do Centro e interpela a seu redor a infinidade de indivíduos a se tornarem sujeitos, numa dupla relação especular, de tal ordem que **sujeita** os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá, no Sujeito em que cada sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a **garantia** de que isso realmente concerne a eles e a Ele […].
>
> Façamos um resumo do que descobrimos sobre a ideologia em geral. […]
>
> 1. A interpelação dos indivíduos como sujeitos;
> 2. sua sujeição ao Sujeito;
> 3. o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, o reconhecimento dos sujeitos entre si e, por último, o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito;
> 4. a **garantia** absoluta de que tudo realmente é assim e de que, desde que os sujeitos reconheçam o que são e se comportem consoantemente, tudo ficará bem […]. (ALTHUSSER, 1970/1996, p.137, grifos do autor).

É nesse sentido que Althusser concebe a reprodução das relações de produção. O sujeito inserido nos AIE's reproduz as relações de produção e a ideologia da classe dominante, isto é, aquela de quem detém o poder estatal. Dessa forma, o Aparelho de Estado não é apenas repressor, apesar de utilizar a violência para a manutenção das relações, mas é também um aparelho de dominação ideológica visto que a ideologia, por meio dos AIE's, interpela o indivíduo enquanto um sujeito em prol da ideologia dominante, como visto.

É sob esse prisma que os conceitos de ideologia e de Aparelhos Ideológicos de Estado interessam a este trabalho. A proposta althusseriana da ideologia como eterna e materializada nos AIE's permite que articulemos a estrutura do poder (do Aparelho de Estado) com a estrutura libidinal das massas. É interessante notar as semelhanças entre o mecanismo da interpelação — o funcionamento da ideologia — e o esquema libidinal das massas proposto por Freud (Figura 1, p.37 desta dissertação). Nas duas propostas há a centralidade de uma figura de autoridade, o líder e o Sujeito Absoluto, que funcionam como elementos centrais na formação de massas e no assujeitamento do sujeito à ideologia dominante, respectivamente.

Destaca-se também que as outras relações presentes nas massas e nos seguidores de uma mesma ideologia são alicerçadas na relação com essa figura de autoridade. Os membros de uma massa se identificam entre si por terem o mesmo objeto no lugar do ideal do Eu — o líder —, à mesma proporção em que os sujeitos interpelados pela ideologia se reconhecem a partir da relação com o Sujeito Absoluto. A similitude entre as duas estruturas propicia que vinculemos algo subjetivo do sujeito e da formação de massas a um elemento histórico, os AIE's e as ideologias.

Decerto, a ideologia, no singular e enquanto função, é trans-histórica, mas as ideologias — em seus níveis locais, regionais e espaciais — possuem uma história que é determinada, em última instância, pela luta de classes. Nesse sentido, por mais que a função de interpelação de indivíduos enquanto sujeitos seja constante ao longo do tempo, os AIE's, em sua forma e conteúdo, não o são. Eles estão em constante transformação tal como as ideologias particulares. Nota-se que o pensador francês destaca que é majoritariamente nos AIE's que as contradições entre as ideologias, entre os diferentes grupos, aparecem. Isso ressalta não somente as dimensões históricas e materiais dos AIE's, como também a sua importância dentro das sociedades, uma vez em que são palco — e por vezes berço — das transformações sociais.

Entretanto, não podemos extrair dessas conclusões uma normatização ou uma universalidade, como se toda massa estivesse inserida necessariamente em uma ideologia, ou que todo AIE engendra uma formação de massa. Por certo, se seguirmos o desenvolvimento de Althusser, todo indivíduo é interpelado por uma ou várias ideologias particulares uma vez que a ideologia possui uma função quase que limítrofe à própria constituição do sujeito, mas isso não resulta na formação de massas tal como estudada por Freud. Trata-se de dimensões distintas que se vinculam em certas ocasiões. No caso do questionamento deste estudo — o recrudescimento do ódio no cenário contemporâneo e sua manifestação na psicologia das massas de hoje — parece ser possível tal conexão, uma vez que encontramos sujeitos articulados em forma de massa inseridos em diferentes AIE's que são interpelados por suas ideologias.

1.6 A psicologia das massas nos dias de hoje

Após essa trajetória investigativa sobre as massas, a ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado, podemos fazer alguns apontamentos:

1) Para a psicanálise, o surgimento e a manutenção da civilização estão calcados no sentimento de culpa e na renúncia à satisfação pulsional;

2) O Eu ideal e o ideal do Eu, enquanto noções que apontam para a constituição do Eu, permitem articular a psicanálise e a política, pois o Eu ideal e o ideal do Eu indicam a dinâmica das identificações dos sujeitos tanto no divã quanto na pólis;

3) A função de líder articula as identificações e, por conseguinte, os laços libidinais das massas;

4) A hostilidade ao outro tem suas raízes na agressividade que é constitutiva do sujeito e encontra, em alguns laços sociais que assumem a configuração de massa, uma saída para o seu exercício; e

5) Há uma similitude entre a estrutura das massas e a estrutura da ideologia, tal como proposta por Althusser, que possibilita a articulação entre o elemento histórico e o trans-histórico.

Retomemos a questão das massas marcadas pelo ódio, agora à luz dessas perspectivas. Conforme argumenta Freud (1921/2011), as massas são laços sociais constituídas de maneira hierarquizada, isto é, há uma ideia ou alguém que ocupa uma posição de exceção — o líder —, e há os outros — os seguidores e membros da massa. As massas são sustentadas pela identificação e pelos laços de amor, e, ao mesmo tempo, são também resoluções para a agressividade constitutiva do sujeito, uma vez que a construção de um inimigo em comum permite o exercício da agressividade de forma coletiva.

O Eu ideal, o ideal do Eu e suas relações estreitas com o narcisismo indicam a dinâmica subjetiva presente na formação e na manutenção das massas, revelando não apenas o mecanismo de sua constituição, como também o surgimento de características novas nos sujeitos que as constituem. A proposta freudiana sobre a psicologia das massas vai além dos estudos sociais de Le Bon, McDougall e Trotter, ao considerar a inerência entre os aspectos subjetivos e sociais, isto é, subjetividade e estrutura social se conjugam em uma continuidade constante em que só é possível separá-las pela via da abstração.

É nessa toada que a teoria freudiana sobre as massas ultrapassa a mera descrição fenomenológica, pois situa a dinâmica do aparelho psíquico em conjuntura com as questões sociais. Nesse sentido, avançamos com Althusser na delimitação de aspectos do social, mais especificamente do Aparelho de Estado (da estrutura do poder), que possibilitam uma articulação com a estrutura das massas. Voltemo-nos, agora, para a dimensão repressiva do Aparelho de Estado, o ARE, para extrairmos uma última nuance que nos interessa.

Althusser não exclui a tese marxista de que o Estado funciona por meio da violência para a manutenção das relações de produção e da dominância da classe que detém o poder estatal. Decerto o filósofo acrescenta a dimensão ideológica no Aparelho de Estado, mas a repressão — em todas as suas faces: física, moral, simbólica etc. — continua a funcionar

como ferramenta do AE. Em outras palavras, há uma violência que é praticada a partir do Aparelho de Estado em prol da sua própria manutenção. Safatle (2015), ao analisar a estrutura de poder nas sociedades regidas pela democracia burguesa, afirma que o afeto central que circula entre os seres é o medo. Medo este que é produzido pela própria estrutura social e política, visto que é necessário para a manutenção dessa mesma estrutura.

> O fato fundamental […] é a necessidade que tal legitimação da soberania pela capacidade de amparo e segurança tem da perpetuação contínua da imagem da violência desagregadora à espreita, da morte violenta iminente caso o espaço social deixe de ser controlado por uma vontade soberana de amplos poderes. […] O Estado […] precisa provocar continuamente o sentimento de desamparo, da iminência do estado de guerra, transformando-o imediatamente em medo da vulnerabilidade extrema, para assim **legitimar-se como força de amparo** fundada na perpetuação de nossa dependência. (SAFATLE, 2015, p.45, grifo nosso).

O argumento de Safatle permite localizar o Aparelho Repressivo de Estado como um dos difusores da violência e do medo na cena social. Todavia, como ressaltado por Pacheco Filho (2021), duas considerações hão de ser feitas sobre a relação entre a violência e o Aparelho de Estado. A primeira diz respeito à inverdade do lema "liberdade, igualdade e fraternidade", base da democracia burguesa, pois se a violência está colocada para todos ela, de fato, não alcança a todos. É o que atestam os constantes massacres — operados pela polícia (aqui, ARE) — nas favelas brasileiras. Ora, se o Aparelho Repressivo de Estado possui seus "alvos favoritos" não é possível sustentar uma sociedade baseada na igualdade, uma vez que a abordagem usada pelo Estado diverge de acordo com quem é o seu interlocutor.

A segunda consideração refere-se à característica ideológica do Aparelho de Estado. Não é possível situar a violência apenas a partir do crivo da repressão, ela também opera a nível ideológico por meio dos Aparelhos Ideológicos do Estado. É o que constatamos a partir dos AIE's da informação, da família, da lei, e todos os outros, que podem assumir papéis decisivos na cena social.

> É claro que uma parte da explicação encontra-se na ação das forças repressivas do Estado (a polícia e o judiciário), que atuam por meio da violência *stricto sensu* para sufocar a oposição e rebeldia contra essa opressão. Mas, não se pode negligenciar o poder simbólico dos aparelhos de Estado, na consolidação da ideologia de assujeitamento a essas condições. Aqui entra a ação do que Althusser chamou "aparelhos ideológicos de Estado". E há também instâncias da sociedade civil, como a mídia, que atuam ora a favor ora contra o poder simbólico dessa alienação ideológica (mais vezes a favor, infelizmente). (PACHECO FILHO, p.91, 2021).

Lembremos das três passagens apresentadas no início deste capítulo, que ilustram a articulação possível entre a psicologia das massas, a ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado. A presença do líder e o apelo ao discurso de ódio se conjugam nesse cenário, evidenciando a estrutura libidinal de uma massa que se sustenta hierarquicamente e que reserva o ódio aos que estão "fora", tal como sugere o fenômeno do narcisismo das pequenas diferenças. Por outro lado, temos em ação ideologias particulares exercidas por meio de Aparelhos Ideológicos de Estado: o da lei (ao considerarmos que o voto de Jair Bolsonaro se passa dentro de um processo legislativo), o político (ao considerarmos que a fala e a ação dos candidatos a deputados acontecem em um comício eleitoral) e o da informação (ao considerarmos a intensa mobilização das redes sociais na organização e difusão de ideias que levaram às manifestações de 07 de setembro de 2021).

Contextualizando o cenário político e social brasileiro nos últimos anos, é possível vislumbrar outros acontecimentos que aludem a essa articulação — a da estrutura das massas com a estrutura do poder. A começar pela campanha eleitoral de Jair Bolsonaro em 2018, que fez um forte apelo à sua associação com o Exército (um Aparelho Repressivo de Estado), à liberação do porte de armas e ao antipetismo disfarçado de ameaça comunista. O próprio *slogan* de sua campanha — "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos" — é sustentado a partir das lógicas da exceção e do pai do amparo, tal como encontramos em algumas formações de massas.

Entretanto, a campanha de Jair Bolsonaro não é a única que alude a esses aspectos. Conforme relembra o psicanalista Hélio Miranda (2021), a história do Brasil é marcada por vários movimentos políticos em que uma forte súplica ao sentimento de hostilidade e "noção de justiça" são utilizadas na mobilização das massas, principalmente em períodos eleitorais. O autor destaca alguns, como a campanha de Jânio Quadros à presidência, que tinha como *jingle* "varre, varre, varre, vassourinha...", ou a de Fernando Collor, que na época ganhou da imprensa o título de "Caçador de Marajás" e, mais recentemente, a Operação Lava-Jato e sua promessa de acabar com a corrupção no Brasil.

Segundo Miranda (2021), por detrás do discurso do "combate à corrupção" há uma invocação ao senso de justiça, isto é, a ideia de que um outro se apossou de algo em benefício próprio. Tal "algo", que podemos chamar de "gozo", de acordo com Lacan, ou de "uma renúncia pulsional", segundo Freud, em uma analogia simplória entre esses conceitos, deveria pertencer a todos ou estar interditado a todos. A hostilidade é fomentada a partir de uma culpabilização do outro que expropria algo que não o pertence e, assim, torna-se ferramenta

de mobilização política. É nessa toada que Fuks (2007) afirma que é por meio do conceito de "narcisismo das pequenas diferenças" que a psicanálise se entrelaça ao campo político, pois o narcisismo enreda a rivalidade entre os humanos.

Não esqueçamos que a moralidade também desenvolve um importante papel na mobilização das massas. Como Freud (1908/2015) aponta no início do século XX, a moral sexual cultural, enquanto regulações às práticas sexuais, também aparece no burburinho da pólis e dos políticos. No início deste capítulo comentamos brevemente as discussões sobre a "ideologia de gênero nas escolas", esta que se ramifica em argumentos homofóbicos, transfóbicos, machistas, misóginos, e reforça a prática sexual heteronormativa e binária. Também acrescentamos nessa linha de raciocínio o movimento "Escola Sem Partido", em que as discussões sobre a "ideologia de gênero" estão inclusas, mas que abarca outras pautas, a saber: a "doutrinação ideológica nos espaços de aprendizagem", que mais se assemelha ao discurso anticomunismo sustentado em uma imaginária ameaça comunista.

Cabe lembrar que todas essas questões permeiam tanto os discursos sociais quanto os discursos de políticos, gerando práticas de segregação e de exclusão — a exemplo da pesquisa realizada pela *Words Heal the World* (2021) e apresentada no início deste trabalho, que evidencia o aumento dos crimes de ódio no Brasil. A gestão do medo e da hostilidade, enquanto afetos necessários à manutenção da estrutura social, parece encontrar nos laços sociais das massas terrenos férteis para a reprodução das antigas relações de poder. Reafirmamos que não é a estrutura das massas, enquanto fator isolado, que possibilita o surgimento do ódio e do medo. Freud (1921/2011) adverte: "Os impulsos a que obedece [a massa] podem ser, conforme as circunstâncias, nobres ou cruéis, heroicos ou covardes, mas de todo modo, são tão imperiosos que nenhum interesse pessoal, nem mesmo o de autopreservação, se faz valer". (FREUD, 1921/2011, p.25).

Aproximando as massas das situações revolucionárias, Freud salienta seu potencial de transformação da pólis. Transformação que pode levar tanto a situações de barbárie quanto a estados de maior tolerância à diferença e ao diferente, realizando verdadeiras reformulações da convivência social. Dessa maneira, percebemos que a análise das massas que tem o ódio como característica necessita da investigação de fatores que versem sobre a historicidade da estrutura do poder em conjunto com as disposições subjetivas, tais como apresentadas por Freud e outros psicanalistas. Recorreremos, assim, às teorias de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Nancy Fraser sobre a modernidade e o capitalismo.

2 CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA: ENGODOS DO CAPITALISMO

No capítulo anterior nos dedicamos às análises das massas a partir do olhar da psicanálise. Buscamos investigar como o estudo *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011) e outros textos de Freud delineiam aspectos dinâmicos das massas e as diferentes maneiras que elas podem assumir na pólis. Dessa forma, valorizamos as relações intrínsecas entre os elementos subjetivos e os fatores civilizatórios que caracterizam os laços sociais. Neste capítulo abordaremos trabalhos de três autores da teoria crítica — Theodor Adorno, Max Horkheimer e Nancy Fraser — acerca de teorias sobre o capitalismo. O nossos principais debates serão sobre a modernidade, a razão instrumental, a indústria cultural, a propaganda política e as contradições do capitalismo. O objetivo aqui será caracterizar o este último enquanto um sistema social possuidor de fundamentos históricos, buscando delinear seus operadores e seu modo de funcionamento.

As pesquisas de Adorno e Horkheimer contribuíram para o estudo da sociedade em sua dimensão política à medida que, implicados com as questões de seu tempo, os teóricos apresentam uma crítica obstinada ao capitalismo e suas formas de subjetivação. Com uma forte influência das obras de Marx e de Freud, os pensamentos dos autores sobre a produção de subjetividades dentro do sistema capitalista e a docilidade delas frente aos fenômenos autoritários são valiosos para o desenvolvimento deste trabalho. Salientamos que não se trata de mesclar a psicanálise com a teoria crítica, com a sociologia ou com a filosofia, mas de explorar outras perspectivas sobre o tema desta dissertação, isto é, a influência do capitalismo enquanto modo de organização social no ressurgimento das massas marcadas pelo ódio e os fatores que determinam a adesão.

As recentes pesquisas de Fraser (2018) têm se destacado por suas precisões teóricas e caráter inovador na articulação entre capitalismo e política. A autora — marcada pelas lutas de 1968, como costuma se apresentar[11] — é considerada um expoente da chamada terceira geração da teoria crítica. Seu pensamento sustenta que a crise do capitalismo é multideterminada, não sendo possível apenas explicitá-la pelo viés econômico, sendo necessário incluir a crise nas condições de reprodução ("crise do cuidado", como costuma nomear) e a crise nos fatores ecológicos. Alem disso, Fraser (2018) propõe uma nova maneira

[11] "Fraser tem feito questão de se referir a si mesma em suas intervenções públicas recentes como uma '*sixty-eighter'* — isso é, da geração de 68, marcada pela experiência de um período histórico específico e peculiar. Sua postura política e produção teórica carregam traços dessa experiência". (MARQUES, 2022, p.7).

de compreender o que chamamos de “crise”, isto é, menos como um evento situacional no capitalismo do que como um fator inerente à sua própria constituição e manutenção. Por fim, Fraser (2022) articula o presente momento do capitalismo, denominado pela autora como “capitalismo financeirizado”, ao (re)surgimento de movimentos políticos reacionários, como o Trumpismo, situando-os como resposta a uma falência de um modelo politicamente hegemônico do capitalismo: o neoliberalismo progressista. Dessa maneira, o atual pensamento de Fraser nos auxilia não apenas a contextualizar o momento vigente de nossas sociedades, como também a situar movimentos históricos do capitalismo em sua articulação com o Aparelho de Estado.

Portanto, para apontar algumas ideias desses autores, e suas interlocuções com a psicanálise e com a questão em voga desta produção, seguiremos o seguinte percurso:

- crítica ao esclarecimento e à razão instrumental;
- a indústria cultural: padronização e massificação;
- a propaganda política e o agitador fascista: Adorno, leitor de Freud;
- o capitalismo não é sem a crise: um recorte trans-histórico.

No primeiro tópico abordaremos algumas ideias apresentadas em *Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985) sobre o desenvolvimento da ciência, da técnica e da produção nas sociedades europeias, desenvolvimento tal que levou à instrumentalização da razão. No segundo, exploraremos a noção de “indústria cultural”, termo que surge em oposição a “cultura de massa”, uma vez que para Adorno e Horkheimer não há um interesse que seja genuíno, que surja de maneira espontânea pela massa, para eles as propensões (os desejos) são produzidas pelo domínio estético da indústria cultural. O terceiro tópico será dedicado à análise da propaganda política feita por Adorno e outros, e nele buscaremos sua articulação tanto com as massas freudianas quanto com o funcionamento da indústria cultural.

Por fim, dedicaremo-nos às análises históricas do capitalismo realizadas por Fraser, com o objetivo de apreender momentos relevantes da reinvenção do sistema que culminaram em sua montagem atual: o capitalismo financeirizado. De modo global, estse capítulo visa aprofundar a historicidade do capitalismo enquanto sistema, identificar seu modo de funcionamento, suas operações e instituições, e, a partir disso, retomar a problemática das massas de uma outra perspectiva, a saber: em sua articulação política.

2.1 Crítica ao esclarecimento e à razão instrumental

Comecemos este subcapítulo com a seguinte citação de Adorno e Horkheimer (1944/1985):

> Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação. (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.38).

O livro *Dialética do esclarecimento* (1944/1985), considerado uma das grandes obras de Adorno e Horkheimer, constitui-se como um verdadeiro diagnóstico das sociedades europeias pós-Segunda Guerra Mundial. A pergunta-chave do trabalho é colocada logo no prefácio: o que levou as sociedades europeias modernas, tão bem desenvolvidas em aspectos científicos e tecnológicos, a estados de barbárie como o nazifascismo? A resposta não é evidente e faz com que os pensadores percorram uma longa trajetória que vai das civilizações originárias às modernas, analisando a passagem do mito à razão científica e as mudanças sociais ao longo do tempo.

Conforme nota preliminar do tradutor à versão brasileira, a tradução do termo "*aufklärung*" para "esclarecimento" alinha-se ao sentido específico que ele ganha na obra de Adorno e Horkheimer. Embora essa palavra também possa significar "Iluminismo", "Século das Luzes", entre outros, em Adorno e Horkheimer, *aufklärung* conjuga a tradição histórico-filosófica que designa o Iluminismo com o sentido dado na linguagem coloquial, isto é, como um processo de superação da ignorância.

Em português, quando dizemos que alguém é "esclarecido" em um determinado assunto apontamos para um conhecimento que tal pessoa possui em certo tema ou assunto. Na língua alemã, *aufklärung* também pode ser utilizado no mesmo sentido. Nota-se que o termo é ainda uma referência a Kant, que o utiliza para indicar o processo necessário para a superação da menoridade, estado de incapacidade de fazer uso da razão por si só, necessitando do intermédio de um outro. Nesse sentido, na obra dos frankfurtianos, "esclarecimento" ultrapassa a noção de Iluminismo, apesar de também referenciar o período histórico-filosófico.

A partir da noção weberiana de “desencantamento do mundo” — entendida como a transição das sociedades guiadas pela explicação mitológica para aquelas guiadas pela razão instrumental —, Adorno e Horkheimer (1944/1985) apontam para o fracasso do projeto racional do Iluminismo e suas consequências. O desenvolvimento de tecnologias operacionalizadas pela razão instrumental com o objetivo de dominar a natureza levaram à fragilidade das barreiras entre o sistema de produção, a ciência e a cultura. Em outras palavras, o modelo científico pautado na razão instrumental expande para além do domínio da academia e da produção, e torna-se fator importante nos processos de subjetivação das sociedades capitalistas.

É nesse sentido que a passagem do capitalismo liberal para o capitalismo tardio é temática primordial para compreendermos a análise de Adorno e Horkheimer, uma vez que a mudança de um sistema liberal burguês — centralizado na figura do pequeno empresário e do pai de família — para a sociedade das grandes empresas e corporações — sustentada pelo domínio estético da indústria cultural e marcada pelo antagonismo entre os processos de individuação e massificação — produz um modo específico de subjetivação dos sujeitos. Portanto, as críticas ao esclarecimento e aos movimentos autoritários que eclodiram na Europa do século XX são elaboradas em conjunto com a problematização do capitalismo enquanto forma de organização da sociedade.

Para introduzirmos a crítica ao esclarecimento, recorreremos à distinção entre razão crítica e razão instrumental estabelecida por Horkheimer (1947/2002). Em termos gerais, a diferença entre essas duas noções tem como base a disparidade entre a razão subjetiva e a objetiva, e a sobreposição da primeira em relação à segunda ao longo da história. Essa é a tese desenvolvida pelo autor em *O eclipse da razão* (1947/2002).

A razão subjetiva, identificada ao processo mental do pensamento, à faculdade de discernir, classificar e deduzir, obliterou ao longo do tempo a razão objetiva, esta entendida como a objetividade por si só, que vai além do sujeito pensante e que é própria da realidade por si mesma. A razão objetiva está ligada a um sistema ético superior a ela mesma, ou seja, é orientada por um conjunto de valores que tem uma finalidade preestabelecida e, por isso, é dotada da capacidade de autorreflexão. (PETRY, 2013).

Destarte, a razão crítica refere-se à possibilidade de a razão advir como ferramenta para a crítica social, isto é, de subsidiar um pensamento crítico frente as dinâmicas sociais e as relações de poder que as norteiam. Por outro lado, a razão instrumental é fruto do processo de

operacionalização da razão que levou à destituição de sua qualidade crítica, isto é, a razão como ferramenta de manutenção de um determinado tipo de organização social que perpetua as relações de poder e os interesses das classes dominantes.

Nessa toada, Horkheimer (1947/2002) defende a ideia de que a formalização ou a subjetivação[12] da razão levou à sua própria instrumentalização, ou seja, o eclipse da razão objetiva pela razão subjetiva teria levado à razão instrumental. A razão perde a capacidade de refletir sobre si mesma e torna-se instrumento de dominação, puro operador social para o domínio da natureza e dos humanos que tem o positivismo e o pragmatismo como exemplos.

> Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos. A razão tornou-se algo tão inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para validá-la. Os conceitos se reduziram à síntese das características que vários espécimes têm em comum. (HORKHEIMER, 1947/2002, p.26).

Conforme argumenta Franciele Petry (2013), não se trata da eliminação da razão objetiva ou de seu desaparecimento, uma vez que a razão subjetiva está contida na objetiva, mas da redução da segunda em um aspecto utilitarista mediado pela primeira. A razão objetiva liga-se à totalidade e à dimensão capaz de definir os fins das ações, enquanto a subjetiva, expressa pela faculdade do pensamento, é a capacidade de emparelhar os meios aos fins. Nessa perspectiva, a razão subjetiva não se relaciona de imediato a um conteúdo, a um sentido. Em sua qualidade de instrumento, ela não visa uma totalidade ou um sistema ético maior, tal como a razão objetiva.

O processo da instrumentalização da razão está diretamente relacionado ao desenvolvimento do capitalismo e ao Século das Luzes, pois nesse momento houve uma maior exaltação da razão como qualidade substancial para a produção do conhecimento. Todavia, Adorno e Horkheimer (1944/1985) localizam na Grécia Antiga o protótipo do que veio a se intensificar no Iluminismo: o uso da razão como forma de domínio da natureza. A natureza perde seu caráter de guia, de passível de explicar e organizar as sociedades humanas, como outrora era sustentado pelos mitos, e se torna objeto a ser dominado mediante técnicas e

[12] Conforme nota no livro *Eclipse da razão*, da editora Centauro, os termos "subjetivação" e"formalização", embora diferentes, são utilizados de maneira equivalentes ao longo do desenvolvimento da obra. (HORKHEIMER, 1947/2002, p.13).

conhecimentos amparados pela razão instrumental. Segundo os autores, o mito de Ulisses, o herói que desafia os perigos do mar e o destino colocado pelos deuses, é a protoforma do sujeito burguês liberal que ganha destaque a partir da ascensão da burguesia e do pensamento Iluminista.

Adorno e Horkheimer (1944/1985) salientam a "astúcia" do personagem como um dos pontos principais na associação de Ulisses com o processo de transformação da razão. Apresentado como um personagem astuto, Ulisses não prescinde da tradição e dos mitos, mas os utiliza de acordo com os desafios que enfrenta na sua jornada de retorno à Ítaca, isto é, usa seus conhecimentos sobre as tradições e sobre os Deuses como meios para o seu determinado objetivo/fim. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer reiteram sobre o mito: "Essa irracionalidade da *ratio* sedimentou-se na astúcia enquanto assimilação da razão burguesa àquela irrazão que vem a seu encontro como um poder ainda maior. O solitário astucioso já é o *homo economicus.*" (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.58).

Podemos, portanto, aproximar a astúcia de Ulisses ao eclipse da razão objetiva pela subjetiva e situá-la em continuidade ao desenvolvimento do capitalismo. "*Homo economicus*" é uma expressão utilizada por uma vertente das ciências econômicas, vertente tal pautada em métodos científicos racionalizados que tem como pressuposto a redutibilidade do objeto de estudo para sua classificação. Não por acaso os frankfurtianos associam Ulisses à figura do sujeito racionalmente orientado que eclode no início da Modernidade. A razão instrumentalizada, enquanto ferramenta científica e de dominação social, segue a lógica do utilitarismo. Sua "irracionalidade" consiste na transformação dos "fins" em "meios", tal como Ulisses faz com seus conhecimentos sobre Deuses e tradições.

Nessa perspectiva, os filósofos afirmam que o esclarecimento, mais evidenciado na Modernidade, inicia-se nas próprias formulações míticas. Conforme argumentam Silva e Cavalcante (2013), os mitos foram utilizados para justificar guerras, sacrifícios e ritos sagrados que organizavam as sociedades antigas e as medievais (caso pensemos no papel das religiões cristãs nessas últimas). As sementes do esclarecimento e da razão como forma de dominar a natureza são encontradas muito antes do advento do Iluminismo.

> Para contornar o medo e se manter vivo, o homem utilizou-se dos mitos para tentar controlar e explicar as forças da natureza; e quando já dispunha da técnica adequada para por si só enfrentar tais forças, teria usado a própria astúcia para enfrentá-las, abandonando assim os deuses mitológicos.
>
> Regularmente, na Antiguidade e Idade Média, **as barbáries, as guerras e assassinatos eram justificados por meio de rituais e instituições criadas pelo próprio Estado**: o sangue derramado em sacrifícios tornar-se-ia pré-requisito para garantir uma colheita farta ou o sucesso em uma empreitada. (SILVA; CALVALCANTE, 2013, p.66, grifo nosso).

Portanto, ao longo do tempo, os humanos abandonaram as explicações míticas e religiosas em detrimento do desenvolvimento de técnicas e conhecimentos reconhecidos como científicos, dando origem ao modelo de ciência que encontramos a partir do século XVIII. No cerne da "ciência esclarecida" encontram-se as noções de unidade e utilidade. Com o deslocamento do debate epistemológico para a adequação dos métodos, com a transformação dos fins em meios mediada pela razão instrumental, o conhecimento perde a sua finalidade objetiva[13] e se associa aos interesses do desenvolvimento industrial.

A matemática e a previsibilidade tornam-se ideais de eficiência para a ciência que busca reduzir a natureza em unidades classificáveis. Porém, a crítica de Adorno e Horkheimer (1944/1985) à ideia de razão não pode ser compreendida apenas no âmbito das vertentes científicas e filosóficas de tradição racionalista. Do empirismo de Bacon ao racionalismo de Descartes, o que está em questão é a adaptação da técnica aos fins de domínio da natureza e das sociedades. É a redução da ciência à primazia da técnica e do método. Se é verdade que a ciência moderna descentraliza os mitos e a religião do seu lugar de imponência sob a acusação de superstição, por outro lado ela é carregada de seus próprios atributos supersticiosos na medida em que dados, números e estatísticas não são atributos inertes à natureza, mas criados pelos e para os seres humanos.

A questão aqui, contudo, não é condenar o uso de métodos de mensuração ou o próprio desenvolvimento das técnicas em si, e sim salientar a forma como a razão é instrumentalizada nesse processo e utilizada para fins de domínio da sociedade e da natureza. É a irracionalidade da razão, à qual os frankfurtianos se referem continuamente, que aparece como principal produto ao longo do processo histórico. "Irracionalidade" entendida não como um descentramento do Eu da consciência ― tal como a psicanálise revela em seus primórdios com a descoberta do Inconsciente ―, mas sim como o uso da razão como um método de

[13] "Objetiva", no sentido da razão objetiva, isto é, ligada a um sistema filosófico e político que a contém, a uma finalidade coletiva, ao bem comum. Para mais desenvolvimentos sobre isso, consultar Petry (2013) e Horkheimer (1947/2002).

dominação, irracional em sua origem, e que não levou a sociedade e os humanos ao processo de "libertação" e "desenvolvimento", como era almejado pelos iluministas, mas a estados de barbárie e regressão. A razão enquanto instrumento perde a capacidade de refletir sobre a finalidade das ações humanas. Portanto, para esses autores, a "barbárie" em forma de Nazismo e Fascismo não é um desvio do "projeto iluminista", é o resultado dele.

2.2 A indústria cultural: Padronização e massificação

No último tópico discorremos sobre alguns aspectos da crítica ao esclarecimento, estabelecida por Adorno e Horkheimer. Nossa intenção foi trazer uma breve discussão a respeito do processo da instrumentalização da razão que, para esses autores, é uma das condições que viabilizou o advento do nazifascismo. Conforme apresentado, o processo de instrumentalização da razão não se limita ao liame das produções científicas ou filosóficas, mas se expande para todos os lócus sociais, e é precisamente essa problemática que a indústria cultural representa (inicialmente no campo das artes, mas posteriormente em qualquer tipo de produção destinada ao consumo).

Cabe lembrarmos que nos anos de publicação de *Dialética do esclarecimento* e *O Eclipse da razão* — 1944 e 1947, respectivamente —, Adorno e Horkheimer migraram para os Estados Unidos da América (EUA) por conta da Segunda Guerra Mundial. Em solo estadunidense, Adorno recebeu um largo apoio do governo e das universidades para conduzir pesquisas que resultaram no livro *Estudos sobre a personalidade autoritária* (1975/2019), em que, por meio de métodos psicométricos e outros, identificou o fascismo de forma latente na população estadunidense. Em outras palavras, as condições psicológicas e subjetivas que levaram à eclosão de regimes extremistas no século XX não constituíam eventos isolados, e sim uma característica latente indissociável do capitalismo enquanto modo de organização social.

Decerto, o desenvolvimento da ideia de "indústria cultural" reflete as experiências dos autores nos Estados Unidos, vide as fortes críticas ao Jazz e à Hollywood feitas por eles. O título do capítulo que apresenta a indústria cultural já realça o posicionamento dos autores — *A indústria cultural: O esclarecimento como mistificação das massas.* "Mistificação", no sentido de "enganar", "ludibriar" as massas. Essa é uma resposta de Adorno e Horkheimer aos sociólogos da época que defendiam a tese de que a dissolução da era pré-capitalista, a

progressão da técnica e o abandono da religião como principal instituição social levaram à balbúrdia cultural. Na contramão dessa tendência, Adorno e Horkheimer afirmam que "[...] a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto" (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.99).

O conjunto formado por esses setores (cinema, rádio, televisão, imprensa) configura a indústria cultural e tem como função a produção de bens culturais para o consumo. Ao qualificar a cultura, mais especificamente as artes, como uma indústria, os autores questionam o *status* da arte como uma manifestação genuína, indicando que, sob o domínio da indústria cultural, as obras — filmes, músicas, revistas, transmissões de rádio etc. — perdem seu caráter de espontaneidade em prol de uma padronização destinada ao consumo. Por assim dizer, os bens culturais e o papel potencializador das criações artísticas são sacrificados em proveito da lógica do capital.

No funcionamento da indústria cultural, a racionalidade técnica — a razão instrumental — assume papel importante uma vez que sua produção é sustentada por uma padronização do conteúdo e uma repetição sistemática das técnicas de produção, isto é, "fórmulas de sucesso". Como exemplo, os autores mencionam os filmes de Hollywood com seus papéis e roteiros estereotipados e efeitos especiais pouco inovadores. Entretanto, não se trata de uma consequência do desenvolvimento de técnicas de produção por si só, mas, antes, de uma ferramenta de dominação social.

> De fato, o que explica é **o círculo da manipulação e da necessidade retroativa**, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia diferença entre a lógica da obra e a do sistema social. Isso, porém, não deve ser atribuído a uma lei evolutiva da técnica enquanto tal, **mas à sua função na economia atual**. (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.100, grifos nossos).

Portanto, a indústria cultural compõe o arsenal de dominação das classes economicamente mais ricas, trata-se menos da técnica do que do jogo político e social que as agenciam. Na citação acima outro aspecto se sobressai para este trabalho: o círculo da manipulação e da necessidade retroativa. Com esses termos, Adorno e Horkheimer apontam para a fabricação, pela indústria cultural, do desejo. "Desejo" aqui compreendido como a

demanda pelo consumo, as preferências, os gostos. Não se trata de uma vontade espontânea do público que escolhe isso ou aquilo, e sim uma "escolha fabricada", poderíamos dizer, por essa própria indústria.

A maquinaria midiática e artística fabricam tanto seus consumidores quanto os bens a serem consumidos. Por esse motivo a crítica frankfurtiana ao termo "cultura de massa", sendo necessário diferenciá-la dos efeitos da indústria cultural, que padroniza e massifica as escolhas sob a ilusão da própria liberdade de escolha. Enquanto a primeira — cultura de massa — comporta as manifestações espontâneas das artes e da cultura popular, a segunda refere-se a bens culturais produzidos e destinados ao consumo. Como exemplo, pensemos nas plataformas de *streaming* da atualidade, que produzem séries e filmes de sucesso mundial — alguns deles, inclusive, roteirizados por inteligências artificiais.

A indústria cultural com seus diferentes setores comandados pela classe economicamente mais forte ocasiona a necessidade de consumo e a direciona aos objetos que ela mesma produz. Produções tais que são focadas em diferentes nichos de consumidores, pois, a própria indústria é capaz de absorver e lucrar com as contradições sociais. Dito de outra maneira, não apenas gostos, ideologias e crenças divergentes são abarcadas pelas produções culturais das grandes corporações, como também a hierarquização das classes é mantida à medida que há bens de consumo produzidos especificamente para os diferentes grupos.

> A unidade implacável da indústria cultural atesta a unidade em formação da política. As distinções enfáticas que se fazem entre os filmes das categorias A e B, ou entre as histórias publicadas em revistas de diferentes preços, têm menos a ver com seu conteúdo do que com sua utilidade para a classificação, organização e computação estatística dos consumidores. **Para todos algo está previsto; para que ninguém escape**, as distinções são acentuadas e difundidas. O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com o seu *level* [...]. Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais do de propaganda) [...]. (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.101-102, grifo nosso).

A massificação como consequência da indústria cultural não se trata, portanto, da igualização dos gostos e das preferências, e sim do consumo em massa. Basta pensarmos em qualquer programa televisivo de competições — dos *reality shows* aos eventos esportivos. Mesmo que haja torcidas e posicionamentos diferentes, ambos os lados consomem o mesmo produto: a transmissão televisionada. Assim, para Adorno e Horkheimer a formação de massa

está inevitavelmente associada ao consumo e à sociedade dividida em classes sociais, pilares do sistema capitalista.

É nesse sentido que as funções do marketing e da publicidade são essenciais para o funcionamento dessa indústria. Conforme aponta Maia (2014), o surgimento histórico dessas áreas se confunde com a própria história do capitalismo e da sociedade de consumo. Exercendo a função de manipular[14] os desejos individuais em prol do consumo em massa, o marketing e a publicidade são essenciais no ciclo da indústria cultural. Eles são os meios que transformam a produção da indústria em bens de consumo desejáveis, isto é, despertam o "interesse" das massas em consumi-los.

O consumo é estimulado e sustentado por uma falsa ideia de "particular" e de "universal" que é produzida pela indústria cultural. Trata-se principalmente de universalizar os desejos, as preferências, visando o consumo em larga escala, sob a ilusão de uma livre escolha, como já foi dito. Em outras palavras: o que é sentido como particular, pertencente ao ser do indivíduo, é antes uma tendência universalizada (onde todos têm desejos similares). Adorno e Horkheimer (1944/1985) contrapõem a noção de individuação à de pseudoindividualidade. Eles defendem que sob a égide da sociedade capitalista, tecnicamente orientada e fabricada pela indústria cultural, a individuação[15] jamais ocorreu, em seu lugar é produzida a pseudoindividualidade: uma falsa sensação de individualidade. O particular do indivíduo é universalizado, produzido, para que possa ser integrado ao universal do consumo.

> As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. Elas se reduzem ao bigode, ao sotaque francês, à voz grave da mulher de vida livre [...]: são como impressões digitais em cédulas de identidade que, não fosse por elas, seriam rigorosamente iguais e nas quais a vida e a fisionomia de todos os indivíduos — da estrela do cinema ao encarcerado — se transformam, em face do poderio universal. A pseudoindividualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.128).

[14] De acordo com Maia (2014), a psicologia contribuiu de maneira extensiva para o desenvolvimento das estratégias de marketing, seja na formulação de técnicas publicitárias ou no estudo do comportamento do consumidor. Embora fascinante, não iremos aprofundar essa discussão ao longo desta dissertação, nosso interesse é somente situar a relação entre o marketing, a publicidade e a indústria cultural.

[15] A individuação é compreendida nessa vertente como um processo que se opõe ao coletivismo, isto é, o ser não mais definido a partir da coletividade, de sua função social dentro de um sistema maior, e sim a partir de suas próprias características, de seu ser individual.

Assim, fica evidente a frágil barreia entre os diferentes domínios sociais (economia, ciência, cultura etc.). Os bens culturais produzidos pela indústria cultural não somente respondem ao imperativo de lucro do capitalismo, como modelam subjetividades, ditam comportamentos sociais, facilitando a manutenção do próprio sistema. Para além do consumo em larga escala, eis a outra nuance do processo de "mitificação" das massas: a universalização do particular — os "tipos ideiais" fabricados pelos filmes, programas televisivos e meios de comunicação em massa em geral.

As ressonâncias da indústria (massificação e padronização) não afetam apenas as produções artísticas, o setor cultural, mas também toda a dimensão social das sociedades capitalistas. Desse desenvolvimento, Adorno (1951/2015) desvela a articulação entre a indústria cultural e a propaganda política, tendo como foco de análise os "agitadores" fascistas (como o autor costuma nomear) da Costa Oeste dos Estados Unidos.

2.3 A propaganda política e o agitador fascista: Adorno, leitor de Freud

Em 1951 Adorno publicou *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, artigo escrito a partir da colaboração com Max Horkheimer e fruto das pesquisas sobre a personalidade autoritária. Nesse texto, com base em análises de propagandas emitidas pelo rádio e impressa escrita, o autor buscou investigar os mecanismos pelos quais material antidemocrático e antissemita fora organizado e difundido. Para isso, além da análise de conteúdo, o pesquisador lança mão do estudo *Psicologia das massas e análise do Eu*, de Freud, para articular os vínculos afetivos trabalhados pelo psicanalista à maquinaria propagandística da indústria cultural.

Alguns anos antes, Adorno, Löwenthal e Massing publicaram o texto *Antissemitismo e propaganda fascista* (1946/2015), em que defendem que a explicação da propaganda fascista deve incluir os aspectos psicológicos e subjetivos, além dos fatores econômicos e culturais — uma tendência recorrente na teoria crítica. Esses dois textos, em conjunto com o último capítulo de *Dialética do esclarecimento*, fornecem um breve panorama sobre o estudo da propaganda fascista e sua propagação do antissemitismo.

Uma breve distinção entre "publicidade" e "propaganda" é necessária antes de adentrarmos nas elaborações frankfurtianas. Ambas são ferramentas de promoção e divulgação, mas enquanto a primeira tem um objetivo comercial, ligado à venda de produtos,

de bens de consumo, a segunda é mais utilizada para fins da transmissão da ideologia. Desse lugar, o termo "propaganda política", como um conjunto de produções que — à primeira vista — têm como finalidade a propagação de crenças, ideias e ações de um determinado sistema. Podemos questionar, por certo, os limites entre esses dois domínios se nos perguntarmos se a ideologia, enquanto um saber organizado, pode se tornar um objeto a ser consumido. Para além disso, a teoria da ideologia elaborada por Althusser (1970/1996) define que não há sujeito sem ideologia e vice-versa, o que coloca em alerta o caráter ideológico da publicidade.

É exatamente essa complexidade que a propaganda política exprime, em aliança com a indústria cultural. Posto que esta última ultrapassa as barreiras entre a política, a arte e a economia, a propaganda política apresenta as mesmas técnicas de padronização e massificação encontradas nos bens culturais. Nessa linha de argumentação, Adorno, Löwenthal e Massing (1946/2015) discordam de autores que caracterizavam a campanha fascista como caótica e desorganizada, como fruto de uma irracionalidade:

> O termo "irracionalidade" é vago demais para descrever um fenômeno tão complexo. Sabemos muito bem que a propaganda fascista, com toda a sua lógica enviesada e distorções fantásticas, é conscientemente planejada e organizada. Se ela deve ser chamada de irracional, então é uma irracionalidade aplicada, mais do que uma espontânea, um tipo de psicotécnica reminiscente do efeito calculado, conspícuo na maior parte das apresentações da cultura de massa hoje, tal como em filmes e transmissões radiofônicas. (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015, p.143-144).

A "irracionalidade aplicada" coloca em questão as teorias que aproximam o Fascismo de um fenômeno irracional e ilógico, demonstrando que a irrazão é, antes, um dos elementos agenciados para constitui-lo. Tese interessante para ampliarmos também para as massas[16], que são o foco deste estudo. Em outras palavras, não se trata de considerar os membros de uma massa como "irracionais" ou "alienados", como que hipnotizados ou sugestionados por outrem, mas sim de explorar como os aspectos históricos, as produções sociais — como a propaganda política —, articulam-se com algo subjetivo do sujeito, o que poderia levar a catástrofes sociais como o advento de regimes totalitários — à Esquerda ou a à Direita.

[16] A estrutura libidinal das massas e o Fascismo não se sobrepõem. Nem todas as massas são fascistas, embora possamos questionar se todo movimento fascista se sustenta a partir da lógica das massas freudianas. Nossa intenção é, antes, evitar leituras do texto de Freud que compreendem as massas como irracionais, quase como bestiais algumas vezes, de modo que os sujeitos em uma massa seriam apenas objetos de manobras políticas. Esse tipo de raciocínio levaria a uma divisão maniqueísta de "massa *versus* indivíduo", que criminaliza a primeira e idealiza o segundo.

Tanto Freud (1921/2011) quanto Adorno (1951/2015) desconsideram a hipótese de uma hipnose coletiva como explicação para a psicologia das massas, por reputarem-na como simplista e insuficiente. Em contrapartida, os dois autores investigam os vínculos afetivos presentes nas massas, ampliando o estudo a respeito delas e do Fascismo para além de aspectos econômicos. Se Freud se preocupou em elucidar os aspectos libidinais que sustentam o grupo, Adorno, enquanto leitor de Freud, buscou investigar como a propaganda fascista produz esses mesmos vínculos que o psicanalista atribuiu à psicologia das massas.

Sob essa perspectiva, Adorno, Löwental e Massing (1946/2015) analisaram as características da campanha fascista, categorizando-as de acordo com a sua função. Adorno (1951/2015), então, explorou a articulação de tais características com a estrutura das massas freudianas, sinalizando como a propaganda fascista se associa aos laços libidinais dos grupos. Para os fins desta dissertação, exploraremos algumas dessas características, a saber:

- a personalização e o papel do líder;
- a repetição estereotipada e a ritualização;
- a sacralização e a realização do desejo.

2.3.1 Personalização e o papel do líder

A primeira característica da campanha fascista trabalhada pelos autores é a personalização de seu conteúdo. A maior parte do material analisado apresentava uma imprecisão a respeito de propostas políticas objetivas, em detrimento de uma intensa personalização da figura do líder e de seus seguidores. O líder, apresentado como uma “figura do bem”, pertencente à classe trabalhadora, com um grau mais ou menos religioso e uma trajetória de vida parcialmente gloriosa. Os seus seguidores são referidos como cidadãos cristãos de classes pobres, honestos em sua essência e passivos diante do contexto social e político. A personalização consiste em uma aproximação singela da figura do líder à realidade dos ouvintes, facilitando os mecanismos de identificação que operam nas massas, tal como Freud os estabeleceu.

Para isso, toda artimanha da indústria cultural é utilizada à medida que a peseudoindividualidade possa operar em prol de uma massificação. Dos "shows da fé"[17] ao programa televisivo, a estratégia é enaltecer a figura do líder como um "pequeno grande homem" que comporta, simultaneamente, a autoridade de um grande líder e a despretensão de um homem comum. Não nos espanta que Adorno (1951/2015) recorra em seu argumento à analogia feita por Freud entre a função de líder e o pai da horda primeva:

> A agitação fascista está centrada na ideia do líder, não importando se ele realmente lidera ou é apenas um mandatário de interesses de grupos, porque somente a imagem psicológica do líder é apta para reanimar a ideia do pai primitivo onipotente e ameaçador. Essa é a raiz última da, de outro modo enigmática, **personalização** da propaganda fascista, sua incessante reiteração de nomes e de supostos grandes homens, em vez da discussão de causas objetivas. (ADORNO, 1951/2015, p.165, grifo do autor).

Para melhor delinear a impulsão do líder na propaganda fascista, Adorno acrescenta outra característica: a exaltação do seu próprio Eu. Partindo da elaboração de Freud sobre a articulação do líder com o pai do amor, o frankfurtiano sugere que nas sociedades modernas os líderes carismáticos ultrapassam a figura do pai protetor — tal como podemos encontrar nas figuras dos reis de sociedades mais antigas — em prol de uma exaltação de sua própria personalidade. A personalização do líder não é a alusão a um pai capaz de socorrer o sujeito em desamparo — embora esse aspecto também esteja presente —, mas sim algo essencialmente narcísico, isto é, o amor do líder a si mesmo.

Por meio da exaltação do amor a si mesmo, de suas próprias pequenez e grandeza, o líder fascista busca despertar o mesmo em seus seguidores. A base dessa estratégia encontra-se naquilo que Freud desenvolveu sobre a "identificação" e a "idealização" nos laços libidinais das massas. Ao facilitar a identificação com a figura do líder, a propaganda fascista estimula o próprio narcisismo da unidade como uma solução para as frustrações do sujeito. Em outras palavras, ao idealizar o líder, o membro de uma massa ama a si próprio, o amor ao líder serve como que uma barreira frente à insatisfação do sujeito com o seu Eu.

[17] Aqui, Adorno faz uma menção explícita ao "renascimento cristão" dos anos 1950/1960, que culminou no surgimento das Igrejas Neopentecostais e suas dissidências. O termo "show" é utilizado na comparação dos cultos aos programas televisivos que, segundo o autor, não se distinguem em termos de padronização técnica.

> É precisamente essa idealização de si mesmo que o líder fascista tenta promover em seus seguidores [...]. As pessoas com que ele tem que contar padecem geralmente do conflito moderno característico entre uma instância do eu racional, fortemente desenvolvida e autoconservadora, e o contínuo fracasso em satisfazer as demandas do seu próprio eu. Esse conflito resulta em impulsos narcísicos fortes, que podem ser absorvidos e satisfeitos apenas através da idealização [...]. Isso, mais uma vez, corresponde à semelhança da imagem do líder com um engrandecimento do sujeito: ao fazer do líder seu ideal, ele [o seguidor] ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu [...]. (ADORNO, 1951/2015, p.169).

Adorno complementa sua tese da exaltação da personalidade do líder ao afirmar que é a estrutura psíquica da pessoa do líder que é "vendida" aos seus seguidores. Em sua concepção, a própria neurose ou psicose do líder pode ser estendida a seus seguidores, isto é, há uma certa afinidade estrutural entre eles que facilita a adesão à ideologia. Essa apreciação é interessante se não patologizarmos as estruturas psíquicas, e nem as personalidades psicológicas. A subjetividade e os aspectos psicológicos não são as causas de movimentos extremistas.

De outro modo, podemos pensar que afinidades estruturais em conjunto com aspectos históricos e sociais podem sim criar saberes e práticas coletivas que sustentam diferentes ideologias (não apenas as extremistas). O que está em questão, de fato, é a identificação por características em comum, definida por Freud, e como a personalização da propaganda a viabiliza.

2.3.2 Repetição estereotipada e ritualização

Outros aspectos da propaganda fascista assinalados pelos autores são a repetição e a ritualização. Ambas partem de um mesmo princípio — a padronização técnica —, mas designam domínios diferentes. A repetição refere-se ao conteúdo das propagandas e à forma como a oratória é construída, enquanto a ritualização trata-se da analogia entre os discursos fascistas e a prática religiosa. Os dois aspectos apontam para uma rigidez em padrões repetitivos.

Segundo Adorno, Löwenthal e Massing (1946/2015), o conteúdo repetido é sempre estereotipado e impreciso. Além da personalização do líder e de seus seguidores, há um forte apelo às emoções, uma substituição dos fins pelos meios, e a construção de um falso inimigo a ser combatido. Detenhamo-nos nessas características.

O apelo às emoções do público é uma maneira de facilitar sua adesão à ideologia propagada. Tal como o *merchandising*, que ao promover um produto em uma novela busca sensibilizar o consumidor pela via dos afetos, a propaganda fascista busca despertar sentimentos fortes, uma vez que a racionalidade estaria abalada por conta das emoções. Mais uma vez percebe-se a influência da indústria cultural na propaganda política. Não apenas seu modo de funcionamento é aplicado na elaboração de tal propaganda, como também os bens culturais podem ser meios de propagação da ideologia — os AIE's culturais, segundo Althusser. Nesse ponto também é encontrada a base de toda renovação cristã, que por meio dos depoimentos de milagres concedidos sensibilizam os fiéis durante os ritos religiosos.

A substituição dos fins pelos meios é um recurso de oratória, um uso específico da linguagem que leva a uma maior adesão à ideologia fascista. Os pronunciamentos e as propagandas não apresentam uma lógica discursiva aprofundada, e sim são construídos a partir de um simples "fluxo organizado das ideias", uma vaga similaridade entre as palavras. Em outros termos: raciocínios são interligados pelo uso repetitivo de uma mesma palavra, sem ater-se à conexão lógica entre eles.

Além disso, na oratória fascista há uma certa "promessa" de um tempo que há de vir, de uma renovação social e política que acontecerá em breve e de que o agitador é apenas seu porta-voz, aquele que impele os ouvintes a participar do movimento, mesmo que no discurso fascista não haja nenhuma proposta objetiva para que isso se concretize. Assim, essas duas características impulsionam os sujeitos em um movimento contínuo de adesão, pois o gozo da promessa será sempre renovado pelo próprio discurso. Todavia, não se trata de uma espera sem consequências, uma vez que a materialidade da ideologia fascista incita atos antidemocráticos e de violência.

Sobre a substituição dos fins pelos meios, Adorno (1951/2015) destaca a construção de um falso inimigo a ser combatido, e a estereotipia como conteúdo privilegiado da campanha fascista. Trata-se de uma maneira de distinguir os *in-groups* dos *out-groups* por meio de clichês repetitivos. A nuance explorada pelo pensador é o caráter fictício e impreciso desse inimigo que, no contexto histórico da pesquisa realizada, tratava-se dos judeus e dos comunistas. Em *Estudos sobre a personalidade autoritária* (1975/2019), Adorno identificou a forte correlação entre o racismo e o fascismo, ou seja, a aversão qualquer grupo étnico diferente do que é idealizado pela ideologia autoritária. Logo, quanto mais o sujeito apresenta ideias ou atitudes racistas, mais propenso ele é a afiliar-se a ideologias totalitárias.

Contudo, Adorno, Löwental e Massing (1946/2015) destacam que após o Nazismo e o Fascismo a propaganda que incita o ódio aos *out-groups* não pode ser explícita, pois qualquer discurso com tal tom seria moralmente censurado e até mesmo punido pelo Estado. Assim, os agitadores fascistas encontraram uma maneira de aludir a esses alvos sem mencioná-los de maneira direta, o que conhecemos como "insinuação". Podemos questionar como ao longo do tempo as propagadas de ódio perderam essa particularidade, visto toda a discussão apresentada no decurso desta dissertação. Encontramos hoje nas redes sociais, nos pronunciamentos públicos, nas ocupações das ruas, falas e discursos que atacam explicitamente seus opositores e o sistema democrático. Seria uma nova configuração social que necessita dessa dinâmica para sua manutenção, ou a "simples" consequência de uma crise econômica e social que vem assolando as democracias nas últimas décadas?

Não concordamos com leituras causais que encontram na desordem do sistema social uma resposta direta para o surgimento das massas marcadas pela intolerância. Seguimos com os autores da teoria crítica vistos aqui, que nos apontam que tais massas surgem de maneira calculada, são intrínsecas ao próprio desenvolvimento e manutenção do sistema capitalista — e, por que não, da democracia burguesa neoliberal? Por esse ângulo a campanha fascista é estritamente calculada e planejada, como um ritual, inclusive, um rito a ser seguido aos moldes de uma religião.

A associação dos demagogos fascistas aos religiosos é abordada em diferentes textos pelos frankfurtianos, ao ponto de praticar uma religião ser considerado fator de maior ou menor grau de propensão à personalidade autoritária. Com efeito, muitos dos materiais analisados provinham das transmissões de rádio feitas por Padre Coughlin[18] durante o período da Segunda Guerra. As religiões enquanto instituições sempre foram um potente agente social e peça-chave no jogo político, não apenas por ser um AIE como também — em algumas configurações — por ser o próprio Aparelho de Estado. No que tange a propaganda fascista, o foco é demonstrar como o discurso religioso e sua configuração é mimetizado pela campanha autoritária, uma analogia feita entre a ritualização religiosa e a fascista.

O primeiro ponto a ser considerado é a semelhança entre o agitador fascista e o líder religioso. Ambos se apresentam como porta-vozes de uma instância ou uma ideia dita "superior", aproximam-se de seus seguidores por ter características genéricas em comum, ao mesmo tempo em que são diferentes deles por ocupar um lugar distinto, privilegiado dentro

[18] Sacerdote da Igreja Católica que ficou nacionalmente conhecido por seus programas de rádio antissemitas nos Estados Unidos durante o período da Segunda Guerra Mundial.

da hierarquia do grupo. Em segundo lugar, atitudes e linguagem religiosas são amplamente empregadas pelos demagogos visando produzir um ritual sancionado, uma espécie de cerimônia repetitiva que tem como objetivo fabricar a “comunidade”, o coletivo. Trata-se de uma “atitude religiosa falsa” que encontra na repetição e no discurso religioso uma padronização para a massificação. (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015).

Nessa linha de raciocínio, também podemos situar o agitador fascista como aquele que exerce função de líder na estrutura libidinal da massa. Ele não seria apenas um seguidor, mas um mensageiro de uma ideia maior, de um projeto amplo. Isso nos permite questionar se de fato há apenas um líder ou se essa função pode ser multiplicada, como se dentro de uma grande massa existissem várias outras, menores, sob influência de diferentes líderes, porém todas aderentes a uma mesma ideologia e remetentes a um mesmo Sujeito Absoluto.

Certamente, o Nazismo não se resume à figura de Hitler, assim como o Fascismo não se esgota em Mussolini, ambos utilizaram amplamente dos meios propagandísticos disponíveis à época, assim como tiveram apoio de diferentes personalidades na difusão de suas ideias. Ambos dedicaram instituições específicas de seus governos — ministérios e secretarias — para a produção de propagandas. Com isso podemos descentralizar a função do líder em uma única pessoa e ampliá-la a um maior espectro, de modo que diferentes níveis sejam abarcados, de comunidades locais a movimentos de escala nacional e internacional.

Esse tipo de organização em camadas possibilita o que Adorno, Löwenthal e Massing (1946/2015) nomearam como “culto do existente”, a principal analogia entre o Fascismo e a religião. Trata-se de aderir a uma crença, causa ou ideia, pelo motivo de que várias outras pessoas já o fizeram. É um fenômeno de grupo observado pelos autores principalmente a partir das transmissões de Padre Coughlin e do movimento de renovação da fé cristã que, na época, viajavam de cidade em cidade realizando shows da fé. Destaca-se que o culto do existente consiste em celebrar a liderança por si só, isto é, sem propostas objetivas ou concretas. Mais uma vez a imprecisão do discurso fascista é posta em evidência, o que coloca em questão qual é o projeto dessa ideologia, afinal.

De certa forma, a imprecisão no conteúdo fascista é necessária para o seu próprio aperfeiçoamento. Seja em relação a propostas concretas ou aos fins políticos, os governantes e os agitadores fascistas necessitam se apoiar em um discurso pelo qual, posteriormente, não precisem se responsabilizar. Isso porque em seu surgimento o fascismo parte de uma posição não teórica, isto é, não surge de tradições filosóficas, não tem uma base de pensadores como,

por exemplo, o liberalismo econômico e o socialismo o têm. Isso não quer dizer que um governo fascista não possa se aliar a uma ou outra tendência, mas sim que aquilo que caracteriza o fenômeno fascista é, antes, uma glorificação da estrutura por si mesma, donde a repetição aparece em demasia em sua campanha.

Sobre esse ponto, salientamos que a propaganda fascista encontra nas estruturas subjetivas das massas terreno fértil para sua constituição. Como colocado por Freud (1921/2011):

> Inclinada a todos os extremos, a massa também é excitada apenas por estímulos desmedidos. Quem quiser influir sobre ela, não necessita medir logicamente os argumentos; deve pintar com as imagens mais fortes, exagerar e sempre repetir a mesma coisa.
>
> Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade. Ela respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. (FREUD, 1921/2011, p.27).

Reforçando que não se trata de considerar a estrutura libidinal das massas em si própria fascista e autoritária, e sim de apontar como o Fascismo — ou ideologias em geral — sustentam-se a partir das estruturas das massas. O que é apontado aqui é que para compreender, tanto os movimentos de massa, quanto a ideologia, é necessário incluir os aspectos psicológicos e subjetivos, e não apenas os econômicos, históricos e coletivos em geral.

2.3.3 Realização de desejo e sua relação com o sacrifício

A última característica da propaganda fascista que exploraremos é a "realização de desejo", que tem como base o sacrifício. Trata-se, talvez, da mais enigmática qualidade da campanha autoritária e um dos seus principais atributos. A tese principal é de que por meio da propaganda, da oratória fascista, os seguidores têm um ganho narcísico por meio da ilusória realização de desejos que antes permaneciam frustrados. Já discutimos aqui como a expansão do narcisismo do líder leva os seguidores a um "narcisismo da unidade", que tem como consequência uma diminuição das frustrações do sujeito com seu próprio Eu. Todavia, a realização de desejo refere-se a um outro ganho mais voltado para a dimensão do coletivo: a

divisão entre os *in-groups* e os *out-groups*. Em outras palavras, ao aderir à campanha fascista, o sujeito se sente superior, especial por ter acesso a um saber que outros não têm. Por um lado, as frustrações tanto sociais (do sujeito de classes) quanto subjetivas (do imaginário do Eu) são coaptadas por esse sentimento de comunidade que confere ao indivíduo uma posição distinta na trama social.

Esse é, à primeira vista, um aspecto inicial da realização de desejo, que diz respeito ao *status quo* nas sociedades de classe. Mas outro tipo de satisfação também é incentivado: "o prazer de bisbilhotar". (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015). A propaganda fascista estimula seus ouvintes a satisfazerem-se do e no imaginário de conteúdos obscenos. Aqui, colocamos as alusões a temáticas sexuais[19] e a intensa divulgação de informações falsas, muitas vezes absurdas e associadas aos *out-groups*, ao "inimigo" a ser combatido. Nesse ponto cabe distinguirmos que não se trata de uma "realização de desejo" no sentido de que o indivíduo gostaria de praticar tais atos ou possui um desejo oculto por eles, mas, antes, um prazer que encontra sua satisfação no exercício do próprio repúdio, no sentimento de aversão aos que não pertencem ao grupo, algo do afeto que satisfaz o pendor à agressividade.

É também por conta da exploração desse afeto exacerbado, seja pelo estímulo do prazer de bisbilhotar ou pela construção do inimigo a ser combatido, que o fascismo se institui e desenvolve seu projeto, a saber: a destrutividade em si mesma. Isso é explícito nas campanhas fascistas em que o "sacrifício" é mencionado. Mais uma vez encontramos analogias entre o discurso religioso e o fascista, porém o foco aqui está em como acontece "a transformação da doutrina cristã em *slogans* de violência política [...]" (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015, p.151).

A menção ao sacrifício, ao "derramamento de sangue" — como muitas vezes é colocado pelos padres fascistas estadunidenses —, também constitui uma realização de desejo, um substituto à gratificação sexual. Essa tese é sustentada a partir dos estudos de Freud sobre a ritualização, a neurose obsessiva e o sacrifício em *Totem e tabu* (1913/2012), uma analogia entre o desejo de assassinato do pai primevo e o exercício da agressividade estimulada pelo discurso fascista. Decerto, Adorno, Löwenthal e Massing já estavam familiarizados com as reformulações da teoria psicanalítica após 1921, de modo a sinalizarem o fascismo como a política da destruição, donde as passagens bíblicas sobre o

[19] Os autores utilizam como exemplo uma transmissão de um agitador fascista dos Estados Unidos, em que ele afirma que a Rússia sancionou um decreto organizando a prostituição de todas as mulheres russas. Nos últimos anos, o cenário brasileiro nos fornece inúmeros exemplos desse tipo de conteúdo: a "mamadeira de piroca", a "bolsa-travesti", a associação do banheiro unissex à pedofilia, entre outros.

“arrebatamento”, a “remissão dos pecados”, “o sacrifício de Cristo em prol dos pecadores”, entre outros, tornarem-se frequentes nas campanhas fascistas. A diferença entre a religião e o fascismo consiste no fato de que o sangue derramado não deve ser daqueles que pertencem ao grupo, e sim o dos que estão de fora, muitas vezes daqueles que não compactuam com a ideologia fascista, os “inimigos a serem combatidos” em benefício de uma renovação social.

> A psicanálise mostrou a vinculação do comportamento ritualístico à neurose obsessiva, e é óbvio que o típico ritual fascista de revelação é um substituto para a gratificação sexual. [...] Não é exagero interpretá-lo como a oferta de um sacrifício. Se é correta a hipótese de que a esmagadora maioria de acusações e histórias de atrocidades que abundam nos discursos de propaganda fascista são projeções dos desejos dos oradores e seus seguidores, então todo o ato simbólico de revelação celebrado em cada discurso de propaganda exprime, por mais que se oculte, o assassinato sacramental do inimigo escolhido. No cerne do ritual de propaganda fascista e antissemita reside o desejo por assassinato ritualístico. (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015, p.150-151).

Todas as características da propaganda fascista discutidas até aqui fornecem um amplo quadro para compreendermos como o fascismo estimula atos de ódio e violência ao mesmo tempo em que se institui nas sociedades como um movimento de massa. Todas elas destrincham como a campanha fascista produz os laços libidinais das massas, seja na idealização do líder, na construção de um inimigo ou na satisfação da agressividade, conforme demonstram os autores, com base no estudo de Freud. Contudo, as duas últimas características desenvolvidas apontam para um aspecto peculiar do fascismo: a destruição como seu fundamento subjetivo e projeto social. Em outras palavras, a ideologia fascista tem como marca o fomento à destruição, que pode encontrar contrapartida na própria dinâmica psíquica dos sujeitos que respondem a esse estímulo. Daí vem a importância da propaganda na articulação de movimentos fascistas.

> Neste ponto, deve-se prestar atenção à destrutividade como o fundamento psicológico do espírito fascista. Os programas são abstratos e vagos, as satisfações são espúrias e ilusórias, porque a promessa expressa pela oratória fascista nada mais é do que a própria destruição. Não é acidental que todos os agitadores fascistas insistem na iminência de catástrofes de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos. [...] Este é o sonho do agitador: uma união do horrível e do maravilhoso, um delírio de aniquilação mascarado como salvação. (ADORNO; LÖWENTHAL; MASSING, 1946/2015, p.152).

A destruição como projeto último do fascismo é, indubitavelmente, uma das características que nos permite pensar as massas reacionárias de hoje como movimentos neofascistas ou, ao menos, muito próximos a essa ideologia. Estamos, de fato, no campo árduo da história do presente, em que muito se é produzido sobre os recentes acontecimentos. Seria a extrema-direita hoje um ressurgimento de políticas fascistas? No que ela se difere dos movimentos autoritários do século passado? No que ela se assemelha, o que a caracteriza como uma nova insurreição totalitária? São perguntas que mobilizam o trabalho científico e a sociedade em geral, e que assolam o cenário nacional e internacional nos últimos anos.

Certamente a destrutividade e o ódio aparecem como projetos e práticas desses grupos. Pensemos na invasão do Capitólio no Estados Unidos em 06 de janeiro de 2021, em que apoiadores do ex-presidente Trump invadiram a sede do poder legislativo daquele país em oposição à eleição de Joe Biden. No cenário brasileiro, em 08 de janeiro de 2023 apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro, insatisfeitos com o resultado da eleição presidencial de 2022, também invadiram e depredaram os edifícios que compõem a Praça dos Três Poderes, em Brasília, instituições que não apenas sediam o trabalho dos representantes eleitos e indicados como simbolizam a democracia brasileira. Nesse sentido, a destrutividade pode ser expressa de variadas formas, como a destruição dos símbolos democráticos em si próprios, e até o genocídio.

Outras similaridades entre o Fascismo, o Nazismo e os grupos extremistas da atualidade são apontadas por diferentes pesquisadores. Henrique de Oliveira Lee (2021) destaca a política do “nós contra eles” e a exaltação de valores morais conservadores como características que permitem associar as massas intolerantes de hoje ao fascismo, porém a um novo modelo dele: o Neofascismo. Marilena Chauí (2019) discorda da associação entre as massas de hoje e o fascismo devido à falta de uma política nacionalista nesses movimentos. Ao contrário dos episódios alemão e italiano do século passado, os grupos extremistas brasileiros caracterizam-se por uma “política entreguista”, embora a autora os considere como insurreições totalitárias.

Yuri Martins-Fontes (2021) vale-se dos estudos sobre o populismo para propor um novo modelo de explicação, o populismo digital, de caráter autoritário e altamente propagandístico. Independentemente dos nomes dados a esses movimentos, os três autores concordam ao afirmar que: 1) trata-se de grupos marcados pela disseminação do ódio; 2) todos eles utilizam da mais alta tecnologia para difundir propagandas; e 3) a raiz histórica

desses movimentos deve ser buscada na própria história do capitalismo, sobretudo do neoliberalismo e suas alianças ao longo do tempo.

Nesse sentido, os autores apontam para o que Adorno chamou à atenção em uma de suas últimas conferências, *Aspectos do novo radicalismo de direta* (1960/2015): "as condições sociais para o fascismo continuavam existindo" (ADORNO, 1960/2015, p.1). Já após o desfecho da Segunda Guerra, nos anos 1960, Adorno afirmará que o fascismo enquanto modo de fazer política não terminou com a queda dos governos nazista e fascista, ao contrário, ele reinventou-se e buscou novas alianças no mundo marcado pela Guerra Fria. É a partir desse seguimento que autores como Martins-Fontes (2021) e Fraser (2018; 2020; 2022) analisam a relação entre Fascismo e neoliberalismo, ao afirmarem que em momentos de crise do capitalismo as elites ocidentais apoiam-se em políticas fascistas.

2.4 O capitalismo não é sem a crise: Um recorte trans-histórico

Em seus textos e conferências mais recentes Fraser (2022) indaga sobre as razões políticas, sociais e econômicas do advento de movimentos extremistas e antidemocráticos que vêm aparecendo nas democracias mundiais. Segundo a autora, tais insurreições não podem ser compreendidas apenas como respostas à crise econômica, em especial a de 2008, sendo necessário, antes, problematizar o próprio conceito de "crise".

Na mesma linha de raciocínio de pensadores marxistas e do próprio Marx, ela argumenta que o capitalismo enquanto um sistema econômico possui suas contradições, e que de tempos em tempos uma crise financeira é desencadeada, sendo isso uma tendência cíclica. Entretanto, a autora amplia a visão sobre o capitalismo ao considerá-lo não somente como um sistema econômico, mas, principalmente, como uma ordem social institucionalizada que engloba diferentes aspectos considerados não econômicos, a saber: 1) as condições ecológicas (recursos naturais, meio ambiente etc.); 2) a reprodução social, isto é, a reprodução das relações de reprodução (que formam os sujeitos ideológicos); e 3) as condições políticas para sua manutenção, ou seja, o suporte do Aparelho de Estado que atua para que o acúmulo de capital continue acontecendo. (FRASER, 2018).

A ideia de "crise" para essa autora, portanto, ultrapassa a dimensão econômica que, embora também entre em desequilíbrio periodicamente, não pode ser desatrelada das outras condições de existência do capitalismo. Para além disso, Fraser (2018; 2020) defende que a

crise não é somente econômica, como é também ambiental (no esgotamento de recursos), do cuidado (no empobrecimento de políticas que facilitem o cuidado com os sujeitos e, por conseguinte, modifiquem as relações de reprodução) e, por fim, política (na relação entre a política e a economia que em cada década assume uma configuração específica).

Mas se a "crise" não pode ser compreendia somente pelo viés econômico, ela também não pode ser entendida apenas a partir do ponto de vista histórico. Ao situar o capitalismo como um sistema institucionalizado, que redefine as relações sociais constantemente, Fraser (2018) propõe analisá-lo para além de sua montagem particular de cada período histórico. Em outras palavras, o capitalismo — enquanto sistema complexo — possui aspectos específicos que são regulares, isto é, independentes da maneira como ele se apresenta em determinado período histórico. Um desses aspectos — talvez o principal, segundo a autora — são as diferentes crises supracitadas, de modo que elas também vão se reinventando ao longo do tempo, mas continuam como uma constante, por serem características do capitalismo enquanto tal.

Dentre todas as características intrínsecas ao capitalismo, Fraser (2018) destaca a separação entre economia e política como principal fator para compreendermos o ressurgimento de grupos antidemocráticos na atualidade, bem como sua tendência à crise. Segundo a autora, nenhum outro sistema social separou tão bem essas dimensões como o capitalismo. Desde suas formas iniciais, este instalou uma partição entre a economia e a política, entre o privado e o público, que a partir de então opera em domínios diferentes, com suas atribuições e métodos particulares. Enquanto a economia resguarda-se da organização da sociedade de produção, a política empenha-se em ordenar e legislar tudo aquilo que aparece como "não econômico", sobretudo as dimensões do cuidado, da ecologia e da cultura.

> O poder de organizar a produção é privatizado e delegado ao capital, o qual, supostamente, emprega tão somente as sanções "naturais" e "não políticas" da fome e da necessidade; a tarefa de governar as demais ordens "não econômicas", incluindo aí as condições externas de acumulação, recai sobre o poder público, o qual pode, unicamente ele o pode, utilizar os meios "políticos" do direito e da violência "legítima". No capitalismo, portanto, o econômico não é político, o político não é econômico. (FRASER, 2018, p.159).

Apesar da divisão institucionalizada entre esses dois domínios, há uma relação intrínseca entre eles: a economia necessita do poder político para subsistir. Por assim dizer, ela necessita que o Aparelho de Estado garanta as condições necessárias para que a produção

continue a gerar lucros, seja em seu aspecto econômico (regulamentação das relações econômicas, das propriedades privadas etc.) seja nos ditos "não econômicos" (acesso básico às condições necessárias para a vida, por exemplo, ou a contenção de rebeliões, a manutenção da ordem etc.). É essa relação que Fraser (2018) aponta como uma das principais fontes de instabilidade do sistema capitalista e que — dependendo das fronteiras estabelecidas entre economia e política em cada época — pode desencadear tanto uma crise administrativa[20] quanto uma crise de legitimação[21]. Isso porque:

> Enquanto a dinâmica da economia se centra na acumulação ilimitada e na apropriação privada de mais-valor, a impulsão da política é desenvolver capacidade de ação pública e reservas de apoio público para legitimar o uso de tais capacidades. Assim, enquanto a economia valoriza o crescimento, a eficiência, a escolha e a liberdade negativa, a política apela ao interesse público, à igual cidadania, à legitimidade democrática e à soberania popular. Essas orientações podem entrar em conflito. Se um conflito entre elas irromperá abertamente ou não e, em irrompendo, que forma tomará, isso depende de como a separação entre a economia e a política está institucionalizada [...]. Mas já deveria estar claro ao menos o seguinte: esforços para "libertar" a economia da política tendem, em longo prazo, a ser contraproducentes — é mais provável que desencadeiem a tendência de crise política inerente ao capitalismo do que a contornem. (FRASER, 2018, p.160).

Nessa linha de raciocínio, Fraser (2018) ressalta que o capitalismo enquanto sistema não sobrevive sem suas crises periódicas, uma vez que está fundamentado em uma contradição política que tende a se tensionar em períodos de crise econômica. Isso colocado, a autora distingue três períodos históricos do capitalismo: 1) o capitalismo liberal e concorrencial do século XIX; 2) o capitalismo estatalmente administrado do século XX; e 3) o capitalismo financeirizado que se iniciou ao final da década de 1980 e segue até os dias atuais. Nos três, Fraser (2018; 2020) localiza a relação entre política e economia estabelecida em cada um, bem como os fatores que desencadearam/desencadeiam uma crise administrativa e/ou de legitimação.

Para os fins desta dissertação exploraremos apenas o terceiro momento: o "capitalismo financeirizado". Este é caracterizado por um aumento do poder e da influência das instituições

[20] Crise na dimensão institucional política, em que o poder público — o Aparelho de Estado — não tem condições para governar e resguardar as condições necessárias tanto para o acúmulo do capital quanto para a própria manutenção da vida (reformas sociais etc.).

[21] Crise da opinião pública, que se revolta com alguma montagem específica do capitalismo. Seus atores buscam reformular as relações entre economia e política em prol do interesse público. Fraser (2018) ressalta que isso é o que deveria estar acontecendo atualmente.

financeiras e organizações transnacionais[22] sobre os Estados. São essas organizações que estabelecem as medidas que devem ser executadas por aqueles, submetendo a maioria dos países ocidentalizados às regras globalizadas de acumulação de capital, dentre outras. Isso, segundo Fraser (2018), inaugura a era da "governança sem governo", em que os Estados ― subordinados às instituições financeiras por meio de dívidas bilionárias ― são obrigados a acatar o fluxo globalizador dos novos agentes mundiais, sendo impossibilitados, ou ao menos dificultados, de realizar as reformas sociais necessárias tanto para a população quanto para a manutenção do acúmulo do capital.

Sob essa perspectiva, vimos nos últimos anos as taxas de desemprego e de pobreza aumentarem não apenas nos países do Sul como também nos do Norte, visto a transformação dos Estados Unidos em uma nação devedora e os impactos da implementação do Euro nos países europeus, que os levaram a uma dependência dessas mesmas instituições.

No âmbito interno dos países, toda essa mudança se deu por um intenso processo de privatização. Uma colonização das instituições públicas pelas privadas em todos os níveis, em conjunto com o desmonte das políticas de bem-estar social outrora providas pelos Estados. Em lugar destas últimas, diligências de precarização das condições de trabalho e de retirada de benefícios vêm sendo estabelecidas e arquitetadas pelas democracias ocidentais. A nova ordem do capitalismo financeirizado crava no cerne dos Estados nacionais a política econômica neoliberal.

> Por último, o novo regime promove a captura do poder público pelo poder privado (empresarial) em todos os níveis. Os exemplos [...] incluem um aumento das pressões lobistas abertas e encobertas; a porta giratória entre o governo e as empresas privadas, a qual assegura que os representantes dos interesses privados redijam as próprias regulações às quais estão sujeitos; a cessão contratual de serviços públicos a empresas privadas por extenso prazo (incluindo, nos Estados Unidos, a gestão prisional e funções militares), sendo o desempenho delas monitorado não pelo controle político público, mas pelo direito contratual privado; a ascensão das "parcerias público-privadas" orientadas a servir aos "consumidores", em oposição aos cidadãos, as quais mudam o sentido qualitativo e o caráter dos serviços públicos; e a "nova administração pública", a qual exige das agências públicas que imitem as práticas supostamente superiores das grandes empresas privadas ― por exemplo, construindo "centros de ganhos/perdas" internos que "compitam" por alocações orçamentárias base zero. (FRASER, 2018, p.177).

[22] Instituições de governança internacionais que, à primeira vista, não são submetidas ao poder estatal de algum país. São compostas por diferentes nações e buscam estabelecer tratados sobre áreas específicas, como exemplo: a Organização Mundial de Comércio (OMC); o Fundo Monetário Internacional (IMF); a Organização Mundial de Saúde (OMS) etc.

Como resultado desse processo tem-se o enfraquecimento dos Estados, dos Aparelhos do Estado, em sua capacidade de agir, isto é, de garantir as condições necessárias para manutenção do sistema. Essa é parte da explicação para as recentes crises administrativas que eclodiram em diversos países do mundo, como Argentina, Brasil, entre outros. Tomadas pela nova ordem mundial do capitalismo financeirizado as instituições políticas são restringidas em suas possibilidades de ação.

O que instiga Fraser (2018; 2022) — e a todos nós — é por qual motivo as crises administrativas dos dias atuais não desencadearam crises de legitimação. Em outras palavras, nos últimos anos a insatisfação gerada por crises administrativas não levou a opinião pública a protestar por uma redefinição das fronteiras entre economia e política, mas sim por uma adesão a uma forma específica do capitalismo com roupagens antidemocráticas, marcada pelo discurso de ódio e sustentadora das velhas políticas econômicas neoliberais. O que poderia explicar isso?

As razões apontadas por Fraser (2022) retomam uma forma ideológica específica que o capitalismo financeirizado presentificou nas últimas décadas: o neoliberalismo progressista. Aqui, uma certa distinção entre capitalismo e neoliberalismo é necessária. Para essa autora, o neoliberalismo é uma das ideologias do capitalismo, podendo assumir diferentes formas ao longo do tempo — tal como as ideologias locais que Althusser (1970/1996) contrapõe à ideologia em sua função trans-histórica —, enquanto o capitalismo é um sistema institucionalizado complexo, que comporta diferentes ideologias. Desse lugar, o neoliberalismo progressista é o discurso que nos últimos tempos naturaliza o capitalismo, que opera nas funções de reconhecimento/desconhecimento próprias da ideologia como tal.

O neoliberalismo progressista surge de uma aliança improvável: entre os grandes representantes do capital, as instituições financeiras, as empresas multimilionárias (incluindo aí a produção cultural/artística) e os movimentos identitários de caráter liberal (o feminismo, a luta LGBTQIAPN+, o movimento antirracista etc.). Uma aliança que começou a se formar em meados dos anos 1980, em que o capitalismo estatalmente administrado passava por uma crise de legitimação, o que fez com que o próprio capitalismo e a ideologia que o acompanha se transformassem. A partir daí, as políticas neoliberais voltadas para a economia aliaram-se às queixas sociais que fervilhavam nas décadas anteriores, reinventando o capitalismo e dando início à sua era financeirizada.

> O bloco progressista-neoliberal combinou um programa econômico expropriativo e plutocrático com uma política de reconhecimento liberal-meritocrática. O componente distributivo desse amálgama era neoliberal. Determinadas a libertar as forças do mercado da pesada mão do Estado e da moenda dos "impostos e gastos", as classes que lideraram esse bloco visavam liberalizar e globalizar a economia capitalista. O que isso significava, na realidade, era a financeirização: desmantelamento das barreiras e das proteções à livre circulação do capital; desregulamentação bancária e ampliação das dívidas predatórias; desindustrialização; enfraquecimento dos sindicatos e difusão dos trabalhos precários e mal remunerados. (FRASER, 2022, p.40).

Fraser (2022) destaca que os movimentos sociais dos anos 1960 e 1970 apoiavam-se sobretudo na luta pela redistribuição, mas que seus herdeiros das décadas seguintes — influenciados pela nova roupagem ideológica do capitalismo — tenderam/tendem a priorizar a luta pelo reconhecimento. Colocando de outro modo: a luta de classes (redistribuição) que antes era central na crítica dos movimentos sociais cedeu espaço para a luta identitária (reconhecimento). De modo algum a autora se opõe aos movimentos pelo reconhecimento, ao contrário, ela defende que reconhecimento e redistribuição devem ser lutas conjuntas, uma vez que uma está intrinsicamente marcada pela outra. Ao apontar a mudança nos discursos de alguns movimentos sociais, seu objetivo é demarcar como o neoliberalismo se reinventou a partir da apropriação de lutas que antes se opunham a ele.

Desse lugar, a crítica de Fraser (2022) aos movimentos sociais de ideologia liberal por mais que contribuam para o debate do seu reconhecimento não atuam em prol de uma mudança estrutural do sistema capitalista, pois corroboram com a ideologia que o naturaliza e o mantém. A crítica também é estendida — guardadas as devidas proporções — a partidos políticos que no passado alinhavam-se a pautas trabalhistas, à luta de classes, e que ao longo do tempo deslocaram sua plataforma política para a problemática do reconhecimento. Decerto as consequências desse realinhamento trouxeram benefícios no que tange a conscientização sobre tais questões, mas, na visão da autora, deixam de abordar aspectos estruturais das mesmas.

> Deixe-me ser clara. Não estou sugerindo que um bloco populista progressista deveria se silenciar sobre preocupações urgentes em torno do racismo, do sexismo, da homofobia, da islamofobia e da transfobia. Pelo contrário: combater esses males deve ser algo central para um bloco populista progressista. Mas é contraproducente abordá-los por meio da condescendência moralizadora, ao estilo do neoliberalismo progressista. Essa abordagem pressupõe uma visão superficial e inadequada dessas injustiças, exagerando grosseiramente até que ponto o problema está dentro da cabeça das pessoas e deixando de perceber a profundidade das forças institucionais-estruturais que as sustentam. (FRASER, 2022, p.63).

Esta é a principal crítica de Fraser (2022) ao neoliberalismo progressista e, também, um dos motivos de seu grande sucesso. Na reinvenção do sistema capitalista, abalado nos anos 1960 e 1970, a ideologia neoliberal apresentou-se com uma nova roupagem: abarcou as queixas por reconhecimento dos movimentos negro, feminista, LGBTQIAPN+ e outros, por meio da inclusão de tais grupos em suas pautas. Entretanto, inclusão fundamentada no mito da meritocracia-liberal que responsabiliza unicamente o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso. Desse ponto extraímos a redefinição das fronteiras entre economia e política, em que o Estado não aparece mais como mantenedor de mínimos benefícios e trabalhos plenos, mas, antes, como um mediador entre o capital privado e o indivíduo.

Na América Latina, Fraser (2018) destaca que a Maré Rosa[23] fez frente ao avanço do neoliberalismo progressista ao defender um Estado amplo, com maior capacidade de ação frente à política econômica liberal. Entretanto, imersos na nova ordem do capitalismo financeirizado, os países latino-americanos e seus governos precisaram alinhar-se à tendência neoliberal global, seja fazendo alianças internas com seus opositores (partidos políticos e setores neoliberais da sociedade), seja sustentando uma política econômica de endividamento da população — o que, no decorrer do tempo, levou a uma crise administrativa.

Contudo, o que Fraser (2022) salienta é que o modelo neoliberal progressista — assumido por alguns Estados nas últimas décadas — desencadeou essa crise administrativa em diferentes democracias. Ressalta-se que não é o capitalismo financeirizado que entra em colapso, pois, como discutido, as crises fazem parte do seu funcionamento, e sim o formato neoliberal-progressista. Então, a precarização das condições de trabalho e de vida, em conjunto com uma política econômica de endividamento da população e com a redução da capacidade de agir do Estado, gerou a crise.

Diante disso, diversos protestos eclodiram, como é o caso do *Tea Party* (2009), *Occupy Wall Streat* (2011), Jornadas de Junho (2013) e *Mouvement des Gilets Jaunes* (2018). Alguns com o seu alinhamento a uma ideologia específica mais delineado (à Direita ou à Esquerda), outros sem uma posição ideológica definida. Todos eles, entretanto, são um reflexo do que a autora nomeia como um "período de lacuna hegemônica", isto é, um momento de incerteza política em que os partidos tradicionais se veem desestabilizados e com dificuldade de angariar a legitimidade da população. Esse é o cenário que torna oportuno o

[23] Período histórico ao final dos anos 1990 e início dos anos 2000, em que governos de esquerda ascenderam à presidência em países latino-americanos, em especial da América do Sul.

surgimento de novos líderes políticos com uma narrativa "*anti-establishment*"[24], opondo-se a partidos de direita e de esquerda. Em uma escala maior, são projetos políticos que se opõem à própria dimensão da política ao defender uma mudança radical nas instituições que a compõem.

> Hoje, porém, o problema é o poder público enquanto tal: sua legitimidade como um meio de coordenação, sua capacidade de controlar o poder privado, sua capacidade de resolver problemas sociais e a escala na qual ele pode ser empregado de modo efetivo e adequado à prestação de contas. No capitalismo financeirizado, pairam muitíssimas dúvidas sobre essas questões. Uma persistente campanha ideológica tem obtido bastante êxito em deslegitimar o poder público na imaginação pública, ao mesmo tempo que um coordenado assalto institucional o está esvaziando enquanto uma força prática. Hoje, portanto, a lógica sistêmica da economia capitalista perfura profundamente a substância do político, consumindo o poder público a partir de dentro. (FRASER, 2018, p.185).

Dessa maneira, Fraser (2022) analisa o (re)surgimento de movimentos/governos de extrema direita na atualidade — do Trumpismo nos Estados Unidos ao Bolsonarismo no Brasil. Em ambos os casos, foram propostas políticas que apareceram em um momento de crise administrativa e em que os partidos tradicionais (ou suas políticas, no caso dos EUA) estavam fragilizados frente à opinião pública. Os dois movimentos também apresentam personalidades que atacam a dimensão institucional da política, muitas vezes sustentados em "falas anticorrupção" ou no questionamento da legitimidade do processo eleitoral. Com um discurso reacionário permeado de preconceitos de diversos tipos, esses movimentos conquistaram uma parcela da população fragilizada pelos efeitos do capitalismo financeirizado, principalmente ao propor uma retomada das condições de vida e trabalho.

Apoiados pelas elites, pelos partidos de direita tradicionais e pela mídia, chegaram ao poder, tomando posse do Aparelho de Estado. No entanto, não adotaram ao longo de seus governos a postura reformista que muitas vezes defendiam em suas campanhas, ao contrário, apoiaram-se nas velhas políticas econômicas neoliberais, precarizando ainda mais as condições de vida e de trabalho. A novidade em relação ao modelo anterior, neoliberal-progressista, é que no eixo do reconhecimento foi adotada uma postura retrógrada e preconceituosa, disseminando padrões discriminatórios por dentro da estrutura política.

Por manter políticas e práticas econômicas neoliberais, tanto o Trumpismo quanto o Bolsonarismo corroboram para a manutenção do capitalismo financeirizado. De fato, a lacuna

[24] Em uma livre tradução nossa: "contra a ordem estabelecida". Aqui, representa grupos ou indivíduos que se opõem às instituições vigentes na sociedade.

deixada pelo modelo neoliberal-progressista desencadeou uma crise administrativa, mas não levou a uma crise de legitimação do capitalismo enquanto tal, ao contrário, serviu como momento de sua reinvenção. É nesse sentido que Martins-Fontes (2021) propõe denominá-los como "Neofascismo", no entendimento de que, em momentos de crise, o capitalismo se sustenta a partir de ideologias de caráter fascista.

> [...] objetivo essencial da "forma fascista" da política comandada pelo capital é a defesa das estruturas cambaleantes do capitalismo em crise, ainda que nesta escalada (que passa necessariamente por elementos irracionais, presentes no imaginário popular e usados para estimular seus afetos mais primitivos), o projeto fascista costume fugir ao controle "racional" de seus **acionistas** ligados ao mercado, causando prejuízos ao próprio capital que o promoveu. (MARTINS-FONTES, 2021, p.183, grifo do autor e grifo nosso sublinhado).

Conforme discutido, a nomeação desses movimentos é objeto de grande debate no cenário acadêmico e social de hoje, de modo que não é objetivo deste trabalho chegar a uma conclusão sobre essa questão. De nossa parte, interessa-nos apontar a similaridade desses movimentos com o que os pensadores da teoria crítica desenvolveram sobre o Nazismo, o Fascismo e suas relações com o capitalismo. Trata-se de um percurso que nos permitiu articular a psicologia das massas freudianas aos movimentos históricos do sistema capitalista e da política.

Começamos este capítulo com a dimensão filosófica trazida por Adorno e Horkheimer sobre o uso da razão nas sociedades modernas e o projeto iluminista, isto é, como ela perde sua valoração de instrumento crítico e é utilizada em conjunto com o modelo de produção do capital, dando origem à razão instrumental. Em seguida, partimos para a definição de "indústria cultural", inicialmente um processo de transformação da arte em mercadoria, mas que se expande para outros domínios sociais a partir de sua padronização estética, tornando-se um instrumento importante para moldar as subjetividades desse novo sistema, como também a opinião pública.

Em seguida, afunilamos nosso tema a partir das considerações dos autores sobre a propaganda política fascista e sua articulação com a psicologia das massas freudiana. Nesse subtópico nosso objetivo foi demonstrar como a campanha fascista é padronizada para criar os vínculos afetivos que Freud desvendou na psicologia das massas. Por fim, recorremos a Fraser e seus estudos sobre a atual fase do capitalismo — o financeirizado — e a crise da ideologia que o acompanhou nos últimos anos — o neoliberalismo-progressista — e que,

segundo a autora, permitiu que os movimentos de massa de extrema direita ressurgissem atualmente.

Certamente muitas questões são suscitadas no percurso proposto, porém nem todas puderam ser abordadas no recorte deste trabalho. Nosso objetivo foi, antes, explorar o aspecto histórico do capitalismo e algumas características de movimentos como o Nazismo e o Fascismo, por acreditarmos que as massas de hoje marcadas pelo ódio se organizam de maneira próxima a eles. Se a psicologia das massas — em seu caráter libidinal e estrutural, que é trans-histórico — é independente das condições históricas, ela não o é fora da história e do social. Em outras palavras, a psicologia das massas — como qualquer outra estrutura clínica ou social — está imersa na subjetividade de seu tempo e responde aos acontecimentos da pólis. Nesse sentido, este capítulo buscou resgatar estudos em que a articulação entre as massas e o contexto social, político e histórico, é feita como forma de abordar questões coletivas.

Por fim, destacamos que a análise das massas de hoje requer um percurso que passa pela história do capitalismo e do neoliberalismo, mas que também considera a dimensão institucional do primeiro, isto é, o capitalismo como sistema complexo, para além do seu aspecto histórico. A partir daqui seguiremos para o estudo elaborado por Lacan (1969-1970/1992) sobre a teoria dos discursos, o que nos permitirá abordar outros aspectos em jogo nas massas de hoje e em sua roupagem extremista: a questão discursiva do gozo.

3 TOMADA PELOS DISCURSOS

> "A intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso — e não apenas o analítico — que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade".
>
> Lacan, 1970 [25]

No capítulo anterior trabalhamos as teorias de Adorno, Horkheimer e Fraser sobre a razão instrumental, a indústria cultural, a propaganda e, por fim, o capitalismo. Partimos de um percurso — desde o nosso primeiro capítulo sobre a psicologia das massas — que buscou delimitar aspectos estruturais e históricos que auxiliam na investigação sobre a articulação entre o recrudescimento do ódio e a estrutura libidinal de uma massa, tal como proposta por Freud.

Neste capítulo propomos uma tomada pelos discursos, isto é, pela teoria dos quatro discursos radicais apresentada por Lacan em seu seminário *O avesso da psicanálise*, de 1969-1970. Nessa empreitada também consideramos necessário incluir mais um discurso: o do capitalista, apresentado pelo mesmo autor na *Conferência de Milão* (LACAN, *Do discurso psicanalítico*, 1972). Estamos advertidos do debate acerca da condição de ele ser ou não um "quinto discurso", ou se corresponde a um modo diferente de Lacan trabalhar a mutação discursiva do discurso do mestre antigo para o discurso do mestre moderno. Todavia, essa problemática não será desenvolvida neste trabalho por a considerarmos tema de outros estudos. Para os nossos fins, manteremos a nomenclatura encontrada no *Seminário 17* (1969-1970/1992) para os quatro discursos radicais — a saber: o discurso do mestre, o do universitário[26], o do analista e o discurso histérico — e usaremos "discurso do capitalista" para o esquema apresentado na *Conferência de Milão*.

Se no capítulo sobre a psicologia das massas trabalhamos a partir da noção de Eu para Freud e, no segundo capítulo, a partir da ideia de indivíduo, aqui prevalece a noção de "sujeito". Logo no início de seus seminários Lacan diferenciou o sujeito do Eu da consciência. Tratava-se, naquela época, de uma crítica aos rumos que a psicanálise havia

[25] (LACAN, 1969-1970/1992, p.82).

[26] Sabemos que durante o *Seminário 17* Lacan nomeia o "discurso do universitário" como o "discurso do capitalista", e que isso não é sem consequências para sua compreensão. Entretanto, a fim de evitar confusões, utilizaremos "discurso do universitário" e "discurso do capitalista" como esquemas distintos.

tomado pelos pós-freudianos. Lacan não concordava com a centralidade do Eu nesses desenvolvimentos e, em contrapartida, estipulou o termo "sujeito" como uma retomada do inconsciente à centralidade da experiência analítica. Toda essa elaboração fez parte de um movimento do autor de "retorno a Freud", no qual serviu-se dos estudos sobre a linguística e a linguagem para retomar o inconsciente freudiano.

É nesse momento que Lacan formula o inconsciente estruturado como linguagem, formado pelos significantes e tendo a metáfora e a metonímia como operações. Daí a importância do registro Simbólico não apenas no aspecto clínico, mas também no avanço de sua teoria, como se pode observar na articulação do grande Outro enquanto "tesouro dos significantes" e "discurso do inconsciente". Lacan define: "A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é o fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética." (LACAN, 1957-1958/1999, p.145).

Nesse sentido, o que se passa com o sujeito representado pelo significante decorre da sua relação com o Outro enquanto discurso do inconsciente, sede dos significantes. Essa é a tese do inconsciente estruturado como uma linguagem, que fez o autor, inclusive, restituir a problemática da psicose em uma nova perspectiva. Não obstante, ao longo de seus seminários, o ensino de Lacan é enriquecido com a consideração de uma outra dimensão fundamental, que, se não estava em foco no seu início, vai ganhando profundidade e extensão à medida que o seu ensino avança, a saber: o Real, que ganha relevância tanto nas elaborações teóricas quanto no próprio manejo da clínica. É nesse momento que surge a teoria dos discursos, que começa a ser elaborada no *Seminário 16: De um Outro ao outro* (1968-1969/2008) e é copiosamente trabalhada no seminário subsequente.

Destaca-se que na década de 1960 Lacan formula a noção de "objeto *a*". Se antes ele era pensado como um objeto imaginário, integrante da fantasia ($<>*a*), a partir daquela década seu caráter real se sobressai. Isso traz profundas implicações para a teoria psicanalítica em sua dimensão teórica e clínica, sendo uma delas a teoria dos discursos. O objeto *a* passa a operar a partir de duas funções, causa de desejo e mais-de-gozar, e constitui-se como aquilo que não sucumbe à ordem significante, isso é, não é representado pelo significante, é excluído da linguagem.

A condição apresentada também modifica o estatuto do Outro na medida em que:

> [...] de um ponto de vista topológico, a estrutura para a psicanálise passa a corresponder a um "buraco" que se inaugura nessa passagem do **grande Outro** que toma a forma de (*a*). Esse "buraco" que aparece no **grande Outro** é homeomorfo ao pequeno (*a*). Essa condição não só denota a presença de uma "falha" que existe no **Saber**, como vem garantir essa condição de que o "lugar da Verdade", como veremos adiante, constitui-se sempre esburacado.
>
> Dito de outra maneira, ao desenvolver a noção de objeto (*a*), como letra, como obstáculo, mas sobretudo como este "em forma" de um "buraco" em que o **grande Outro** se transforma, a estrutura para a psicanálise tem uma consistência do real. Um fato que passa a produzir efeitos em sua prática e na teoria. (SOUZA, 2003, p.68, grifos do autor).

Conforme ressalta Quinet (2006) a mudança no estatuto do objeto *a* é um dos elementos fundamentais para constituir aquilo que o Lacan nomeou como "campo do gozo". Para além da concepção do inconsciente estruturado pela linguagem[27], ao tomar o Real e o gozo como peças-chaves para o desenvolvimento da teoria e da prática psicanalítica, Lacan reestrutura não apenas a análise em intensão, como também a maneira de se pensar os laços sociais em geral. Desse movimento surge a teoria dos discursos, que aborda diretamente o tratamento do gozo pelos laços sociais ou, em outras palavras, o aparelhamento da linguagem e do gozo. Isso significa dizer que os discursos são estruturas basais dos mais diversos tipos de laço que encontramos na pólis e que transitam entre a linguagem e o gozo. Pela linguagem, pois são marcados pela função significante e suas relações (S1 e S2). Pelo gozo, pois em sua estrutura apresenta-se o objeto *a* como elemento não inscritível na linguagem e índice do mal-estar.

> Enfim, nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isso o que designa a letra que se lê como sendo o objeto *a*.
>
> Não deixamos de designar o ponto de onde extraímos essa função do objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante. De fato, não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória no sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite — e que se chama gozo. (LACAN, 1969-1970/1992, p.13).

"Índice do mal-estar" porque, como afirma Quinet (2006; 2021), cada um dos quatro discursos radicais corresponde a um ofício impossível, a saber: governar, educar, analisar e

[27] É importante salientar que embora possamos separar o ensino de Lacan em duas fases, a do campo da linguagem e a do campo do gozo, uma não invalida a outra. As teorias sobre o campo do gozo e seus desenvolvimentos não excluem o inconsciente estruturado como linguagem.

fazer desejar. Daí a articulação feita pelo autor entre *Mal-estar na civilização* (1930/2010), de Freud, e a teoria dos discursos, de Lacan. Se o primeiro salientou a renúncia pulsional como elemento primordial para a entrada na civilização e também causa de mal-estar, no campo do gozo e dos discursos é o objeto *a*, excluído da linguagem, que simboliza a irrupção do mal-estar. É nesse sentido que essa teoria nos interessa para pensarmos sobre a articulação entre o recrudescimento do ódio, a psicologia das massas e o capitalismo. Pois, sendo a psicologia das massas um tipo específico de laço social, ela participa dos discursos, isto é, ela se apoia em uma estrutura discursiva.

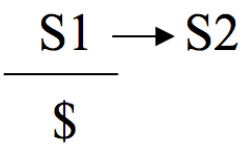
Por outro lado, temos a pergunta principal deste trabalho: de que modo as mutações do discurso do mestre (para o do universitário e para o do capitalista) permitem lançar alguma luz sobre o ressurgimento de governos autoritários no cenário histórico atual em sua articulação com o recrudescimento do ódio?

Seguiremos a seguinte linha de exposição:

- dos discursos da dominação: o discurso do mestre e o do universitário;
- dos discursos que furam: o discurso do analista e o discurso histérico;
- um estranho no ninho: o matema de 1972;
- uma nova aliança: o discurso do mestre e o do capitalista.

Para introduzir a questão dos discursos, Lacan (1969-1970/1992) retoma a fórmula sobre o sujeito e o significante, isto é, “um significante representa o sujeito para outro significante”, máxima do psicanalista francês, representada na Figura 2, a seguir. De acordo com o autor, todo o estatuto do sujeito deverá ser retomado a partir das noções introduzidas pelo seminário precedente. Isso porque, conforme colocado anteriormente, ao introduzir o objeto *a* como mais-de-gozar e estruturar o campo do gozo, a noção do sujeito também se modifica. Ele não é, então, somente o sujeito cindido entre inconsciente e consciente, e nem apenas o sujeito do inconsciente linguagem, ele é o sujeito em sua relação com o gozo.

Figura 2 — O sujeito representado por um significante para outro significante



Fonte: LACAN, 1969-1970/1992, p.40.

O objeto *a* enquanto mais-de-gozar entra em questão, e Lacan (1968-1969/2006) extrai sua função da mais-valia elaborada por Marx. A mais-valia representa o trabalho realizado e não contabilizado, isto é, a parte não paga da força de trabalho do trabalhador. Assim, ela se constitui como uma perda para aquele que trabalha. Em uma analogia com esse conceito, o objeto *a* mais-de-gozar também representa uma perda, uma perda de gozo que é engendrada no processo mesmo de constituição do sujeito. No momento em que o sujeito ($) é representado por um significante (S1) para outro significante (S2), extrai-se daí uma perda de gozo (*a*).

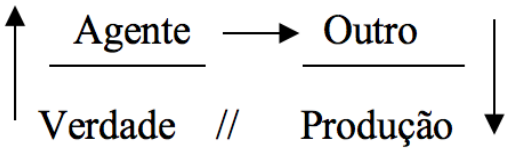
> O sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a*. É isso que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição. Assim, nada é identificável dessa alguma coisa que é o recurso ao gozo, um recurso no qual, em virtude do sinal, uma outra coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que o marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido. (LACAN, 1968-1969/2006, p.21).

Temos aí a articulação entre a renúncia pulsional necessária para adentrar na civilização assinalada por Freud e a perda de gozo colocada por Lacan. O que Lacan introduz de novidade nesse processo é que há, antes, um discurso que agencia tal perda, ou seja, uma estrutura trans-histórica que sustenta essa operação. Com efeito, essa é a definição primordial de “discurso” apresentada no *Seminário 17* (1969-1970/1992): uma estrutura sem palavras que aparece em fenômenos bem mais amplos do que a própria fala e a linguagem, e que aparelha esta última ao gozo. Isso quer dizer que cada um dos quatros discursos radicais e o discurso do capitalista representa uma forma de aparelhamento entre a linguagem e o gozo, e que cada qual servirá como alicerce a um tipo específico de laço social (ou à destruição dele, como é o caso do discurso do capitalista).

> É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. Não há necessidade destas para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente, se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais. (LACAN, 1969-1970/1992, p.11).

Para completar os quatro elementos que formam o discurso, Lacan introduz em sua máxima o objeto *a*. Esses quatro elementos — S1, S2, $ e *a* — permutarão por quatro lugares fixos e configurarão os quatro discursos radicais. Cada um dos lugares possui sua própria função, como podemos ver na Figura 3, abaixo. Nela, o lugar em cima e à esquerda é o do "agente", que confere a nuance de cada um dos discursos. Lacan (1969-1970/1992) nomeia esse lugar, também, de "a dominante", indicando que é daí que se parte a ordenação de cada discurso. O lugar em cima e à direita é o do "outro", aquele a quem o agente pretende dominar, fazer trabalhar. O lugar embaixo e à direita é o da "produção", aquilo que é produzido pelo outro. E, por fim, o lugar abaixo e à esquerda é o lugar da "verdade", que sustenta o agente, mas que está escondida no discurso, isto é, a verdade que não se apresenta, está barrada pelo recalque (as barras horizontais que separam os elementos de cima dos de baixo são as barras do recalque, indicando uma relação entre o latente e o manifesto).

Figura 3 – Os lugares do discurso



Fonte: LACAN, 1969-1970/1992, p.179.

Os lugares do agente e da verdade constituem o campo do sujeito, os do outro e da produção constituem o campo do Outro. Cada discurso circunscreve uma articulação entre o campo do sujeito e o campo do Outro. É nesse sentido que a teoria dos discursos abre uma nova variante para se pensar os laços sociais a partir da teoria psicanalítica. Primeiro, pois

representa a ligação moebiana entre o sujeito e o social[28] ao articular os dois campos e, segundo, porque inclui um novo elemento nessa relação: o gozo.

Há ainda duas outras relações que participam da estrutura dos discursos: a impossibilidade e a impotência. A primeira é localizada na seta que parte do lugar do agente para o lugar do outro. Ela sinaliza a impossibilidade da dominação[29] completa do outro, em outras palavras: por mais que o elemento que ocupa o lugar agente tente domar o que se apresenta no lugar outro, essa ação sempre será falha, não completamente executável. Cabe lembrar que os discursos correspondem aos "ofícios impossíveis", não se governa, não se educa, não se psicanalisa e não se faz desejar de maneira completa, apenas na medida em que se considera o impossível como um entrave. (QUINET, 2009; PACHECO FILHO, 2015).

A impotência é localizada nas duas barras (//) que separam o lugar da verdade da produção. Trata-se de uma barreira de gozo que separa aquilo que é produzido por um discurso de sua verdade. O lugar da verdade é o único que não é acessível na estrutura dos discursos. Ele está velado ao agente pela barreira do recalque e protegido da produção pela barreira do gozo.

A verdade para a psicanálise não pode ser toda dita, ela aparece sempre como um semi-dizer. No caso da teoria dos discursos, a não relação entre o lugar da verdade e o da produção indica que a elaboração de um discurso é sempre desassociada de sua verdade.

> Quaisquer que sejam os sinais, os significantes-mestres que vêm se inscrever no lugar do agente, a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade. Pode-se fazer tudo o que se quiser, pode-se dizer tudo o que se quiser, pode-se tentar conjugar essa produção com as necessidades, que são necessidades que se forjam, mas não adianta.
>
> Toda impossibilidade, seja qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isto — se ela nos deixa em suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamamos de impotência. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 185-186).

[28] Ressalta-se a conformidade com a não separação entre psicologia social e psicologia individual, colocada por Freud em *Psicologia das massas e análise do Eu*.

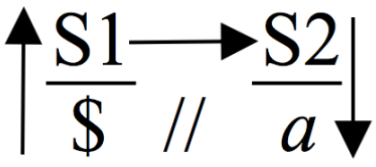
[29] De acordo com Lacan, não se trata da "dominação", da "dominância" no sentido dado pelo discurso do mestre, isto é, de uma imposição, de uma conquista. A dominação aqui diz respeito a uma ação na qual o agente de cada discurso pretende que o outro realize. Não necessariamente se trata do uso coloquial da palavra "dominação". (LACAN, 1969-1970/1992).

3.1 Dos discursos da dominação: O discurso do mestre e o do universitário

> “Você deve notar que não tem mais tutu
> E dizer que não está preocupado
> Você deve lutar pela xepa da feira
> E dizer que está recompensado
> Você deve estampar sempre um ar de alegria
> E dizer: tudo tem melhorado
> Você deve rezar pelo bem do patrão
> E esquecer que está desempregado [...]”
>
> Gonzaguinha, 1973 [30]

O primeiro discurso apresentado por Lacan (1969-1970/1992) é o discurso do mestre antigo. Para introduzi-lo, o psicanalista recorre à função do “escravo”[31] na Era Antiga, bem como à sua máxima do sujeito representado por um significante (Figura 2, p.98 desta dissertação). A esta última, ele acrescenta o objeto pequeno *a* no lugar da produção, e formaliza a estrutura do discurso do mestre (Figura 4, abaixo). Não é sem razão que esse é o primeiro discurso apresentado, pois ele também coincide com o discurso do Inconsciente, quer dizer, representa uma das formas do ser falante adentrar no laço social. Ao ser representado por um significante, há uma perda de gozo e é isso que sinaliza o objeto *a* no lugar da produção. Nesse sentido, esse discurso também representa o discurso do Inconsciente.

Figura 4 — O discurso do mestre / O discurso do Inconsciente



Fonte: LACAN, 1969-1970/1992, p.12.

[30] Ver referência COMPORTAMENTO GERAL, 1973.

[31] Estamos advertidos da problemática que levou à substituição do termo “escravo” para “escravizado”, e concordamos com ela. Todavia, ao construir o discurso do mestre, Lacan (1969-1970/1992) teve como referência a *Dialética do senhor e do escravo*, de Hegel. Com base nisso, nesta dissertação, quando nos referirmos à posição que o outro ocupa no matema de Lacan, optaremos pelo termo “escravo”, e quando nos referirmos à escravização enquanto acontecimento histórico, utilizaremos o termo “escravizado”.

Entretanto, o discurso do mestre também é apontado como aquele que organiza o coletivo pela via do poder. Ele não é apenas o que introduz o sujeito no laço social, mas é, igualmente, aquele que funda um modo do funcionamento social específico e que tem no seu lugar de agente o significante-mestre (S1). Conforme sinaliza Quinet (2009), o S1 no discurso do mestre opera a partir de sua propriedade de unicidade, de fazer "Um", e é apoiado nela que se configura como um significante de comando. O mestre como significante-mestre é aquele que comanda um outro/um coletivo, que o faz trabalhar. Não sem sentido, no lugar do outro desse discurso encontramos o saber/o escravo (S2) que trabalha na tentativa de dar sentido ao S1. Desse trabalho realizado pelo escravo há a produção de um mais-de-gozar (*a*) que não é contabilizado.

Ao situar esse discurso com base na função do escravo na Era Antiga, Lacan aponta para a historicidade dos discursos, isto é, por mais que sua estrutura seja trans-histórica, os laços sociais formados a partir dessas estruturas não o são, eles estão imbuídos na subjetividade de cada tempo. A escravização nas sociedades antigas possuía uma lógica diferente da realizada na era colonial. Nas duas épocas os escravizados possuíam funções ligadas ao Estado e à família: serviços braçais relacionados ao campo ou ao cuidado doméstico. Entretanto, tais funções eram dadas a partir de perspectivas diferentes.

Um primeiro ponto a ser considerado é a questão racial, bastante marcada no período colonial da América Latina, em que povos africanos e originários foram os principais escravizados. Uma segunda questão refere-se à própria maneira como a escravização era feita. Enquanto no período antigo os povos escravizados constituíam-se por capturas de guerra, no período colonial a escravização se deu por uma lógica impositiva e comercialista. De todo modo, nas duas práticas podemos situar o outro no discurso do mestre como aquele que possui o saber-fazer que interessa ao senhor, pois de fato é isso que está em jogo nesse discurso.

Outra maneira de exemplificar esse lugar é pensarmos na função que tinham os conselheiros de um rei, de um monarca. Enquanto portadores de um certo conhecimento em determinada área, os conselheiros ocupavam a posição do outro que possui um saber-fazer que convém ao senhor. Em todos os exemplos fica evidente a íntima relação entre o discurso do mestre e a lei. Lacan (1969-1970/1992), ao propor que denominemos o significante-mestre nesse discurso como "a lei"[32], desvela um aspecto estrutural interessante a ser considerado.

[32] O termo "lei" é utilizado aqui no sentido do direito, no conjunto de regulações, normas etc.

Não importa qual o projeto ideológico que está em questão em uma formulação de uma lei ou em um governo, a estrutura que os sustenta é sempre o discurso do mestre.

> Se a chamássemos de **a lei**, faríamos algo que tem todo seu valor subjetivo e que não deixaria de abrir a porta para um certo número de observações interessantes. É certo, por exemplo, que a lei — entendamos a lei como lei articulada, a própria lei em cujos muros encontramos abrigo, essa lei que constitui o direito — não deve certamente ser considerada homônima do que pode ser enunciado em outro lugar como justiça. Pelo contrário, a ambiguidade, a roupagem que essa lei recebe ao se autorizar na justiça é, precisamente, um ponto em que nosso discurso talvez possa indicar melhor onde estão os verdadeiros propulsores, quero dizer, aqueles que permitem a ambiguidade e fazem com que a lei continue sendo algo que está, primeiramente e sobretudo, inscrito na estrutura. Não há mil maneiras de fazer leis [...] porque há, talvez, leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que chamo de dominante no discurso do mestre. (LACAN, 1969-1970/1992, p.44-45, grifo do autor e grifo nosso sublinhado).

O que destacamos na citação acima é precisamente o ponto que nos interessa para pensar a política e a sociedade em consonância com o discurso do mestre. Lacan nos indica que o que está escondido nesse discurso, no lugar da verdade, é o sujeito barrado ($). A verdade do mestre é que ele é castrado, não há significante que opere apenas pela unicidade (por mais que o Um possa se sustentar no nível do semblante). Em outras palavras: não há sujeito que seja igual a si mesmo. Contudo, se tomarmos a observação dos autores supracitados e a aplicarmos à política (ou às políticas), consideraremos que toda política, todo governo é sustentado por sujeito(s). O significante-mestre nesse discurso, ao representar o sujeito sob a égide do Um, mascara a castração — mascara-a, mas não a nega. No âmbito do social, o que aparece é uma política-toda, centralizada na figura do Um, do universal.

Souza (2003) relaciona a função do S1 no discurso do mestre às transformações que a função do Pai passa ao longo do ensino de Lacan. No *Seminário 17* (1969-1970/1992), o psicanalista francês percorre diversas figuras do Pai: o pai de Édipo, o pai da horda, Yahvé, Moisés etc. Sua questão ali não é outra senão reduzir o mito à estrutura, ou seja, extrair das diferentes representações míticas sobre o Pai o que concerne a essa função de estrutura. A tese é que o que sustenta o Pai mítico é, antes, a função unificadora do significante-mestre, na qualidade de um significante que ordena/organiza tanto a cadeia significante quanto também um coletivo.[33]

[33] É interessante pensarmos essa questão sob a perspectiva apresentada por Freud em *Moisés e o monoteísmo*: se Moisés foi assassinado ou não, não interfere no fato de que sua figura funcionou como um significante-mestre na formação da comunidade judaica.

Voltemo-nos agora para a impotência no discurso do mestre ($//*a*). Se o mestre (S1) ordena que o outro (S2) trabalhe e que seja produzido, como entropia do trabalho do outro, o mais-de-gozar (*a*), este não é entregue de volta ao mestre. Em outras palavras, o objeto *a* não retorna ao mestre, constitui-se como uma perda do mais-de-gozar produzida pelo próprio funcionamento do discurso como laço social. Todavia, na impotência desse discurso encontramos o sujeito barrado impossibilitado de se articular com o mais-de-gozar. O que está interditada aqui é a formulação da fantasia ($<>*a*), o que faz do discurso do mestre, "em seu fundamento, totalmente cego" (LACAN, 1969-1970/1992, p.114), totalmente cego no que diz respeito à visada do desejo.

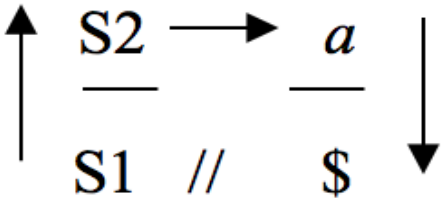
A impossibilidade discursiva de sustentar a fórmula da fantasia faz o mestre desconhecer o desejo que o anima, pois, este está relacionado com a constituição do sujeito. Sabemos que a fantasia é uma das maneiras com que a psicanálise responde à problemática da realidade, todavia, ao dizer que nesse discurso ela está impossibilitada, não significa que não haja realidade, mas, antes, que o desejo está submetido a uma lógica totalizante do significante-mestre.

Conforme acompanhamos Lacan ao longo do *Seminário 17: O avesso da Psicanálise* (1969-1970/1992), percebemos uma mutação no discurso do mestre antigo, que dá origem ao discurso do universitário, uma nova modalidade do discurso do mestre. Segundo o autor, a mudança se deu a partir dos acontecimentos históricos, do movimento das civilizações europeias, destacando alguns eventos como: o nascimento da ciência moderna; a Reforma Protestante e a Contrarreforma; e o surgimento do capitalismo como modo de organização do capital e da sociedade. Todas essas mudanças — em conjunto com várias outras que perpassaram os últimos séculos — introduzem uma mudança em relação ao saber e desvela um novo discurso: o do universitário.

> O fato de que o tudo-saber tenha passado para o lugar do senhor, eis o que, longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão – isto é, a verdade. De onde sai isso, o fato de que haja nesse lugar um significante de senhor? Pois este é precisamente o S2 do senhor, mostrando o cerne do que está em jogo na nova tirania do saber.
>
> O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. **Sociedade de consumo**, dizem por aí. **Material humano**, como se enunciou um tempo — sob os aplausos de alguns que ali viram ternura. (LACAN, 1969-1970/1992, p.32-33, grifos do autor).

O saber, que no discurso do mestre antigo é o saber-fazer do outro, transmuta-se em um saber de senhor no discurso do universitário. Dois movimentos marcaram essa transição: o primeiro, a própria filosofia que, de acordo com o autor, contribuiu para que o saber fosse subtraído do escravo e transformado em um saber de senhor. O segundo é o surgimento da "sociedade de consumo", do capitalismo enquanto sistema. Não é sem razão que Lacan recorre a Marx para introduzir essa mudança. Trata-se daquilo que Marx soube identificar no âmbito do trabalho e que se constitui como a causa mesma do sistema capitalista: a mais-valia. É esta, em última instância, que começa a ser contabilizada e provoca um giro no sentido anti-horário do discurso do mestre, dando origem ao discurso do universitário (Figura 5).

Figura 5 — O discurso do universitário



Fonte: Lacan, 1969-1970/1992, p.40.

Conforme abordado no início deste capítulo, o discurso do universitário também recebe o nome de discurso do mestre moderno e, algumas vezes, de discurso do capitalista. O saber agora ocupa o lugar do agente é dá o tom ao discurso. Todavia, não se trata do saber-fazer do escravo e nem do saber inconsciente, mas sim de um outro tipo. Um saber que está diretamente ligado às universidades e ao surgimento da ciência moderna, ou seja, um que, como nomeia Lacan, é da ordem do "todo-saber/tudo-saber"[34] (LACAN, 1969-1970/1992, p.32). Tal saber comporta a ilusão de se poder acumular, transmitir e ensinar. Enfim, é impossível o ofício de educar.

A discussão sobre psicanálise e ciência é tema frequente dos seminários de Lacan. Desde os primórdios de seu ensino, o psicanalista esteve às voltas sobre a inclusão ou não da psicanálise no campo das ciências. Conforme aponta Quinet (2020), Lacan localizou em Descartes tanto o nascimento da ciência moderna quanto a exclusão do sujeito, uma vez que

[34] Conforme a nota de tradução da edição do *Seminário 17* da Editora Zahar (1969-1970/1992), o original em francês "*tout-savoir*" permite a tradução tanto para "todo-saber" quanto para "tudo-saber", o que torna mais interessante a leitura desse discurso e suas implicações na aparelhagem de linguagem e gozo.

no método da dúvida sistemática, o sujeito está excluído. Em outras palavras, a ciência — tal como se desenvolveu desde o século XVI até os dias de hoje — exclui o sujeito da experiência científica. Esse corte epistêmico, entretanto, possibilitou a Freud a invenção da psicanálise. Isso porque o sujeito com qual trabalha a psicanálise é o sujeito da ciência, produzido pelo método científico e, ao mesmo tempo, dele excluído.

A partir desse mesmo giro epistêmico podemos pensar o surgimento do discurso do universitário. O todo-saber no lugar do agente, ao se dirigir ao outro (ao *a*studado[35]), produz o sujeito universal das ciências, que exclui da experiência o sujeito do inconsciente (entre tantos outros). Por assim dizer, a ciência moderna e seus métodos produzem um sujeito, sem levar em consideração as singularidades e particularidades de cada um. Quinet (2009) localiza no lugar da produção desse discurso o sujeito patológico, marcado pelo discurso médico e psiquiátrico que o patologiza, sempre produzindo novos transtornos e diagnósticos. Nota-se que o objeto *a* nesse discurso revela o método da ciência moderna que toma o outro como objeto (ou *a*bjeto). (QUINET, 2009).

O significante-mestre no lugar da verdade desse discurso é o que denuncia sua relação com o discurso do mestre e, portanto, sua qualidade de um discurso da dominação pela via do saber. O S1 encoberto é, com efeito, o imperativo do mestre moderno, que ordena saber sempre mais. Todavia, a impotência desse discurso separa o significante-mestre do sujeito dividido, indicando que a ordem do mestre que sustenta o "todo-saber" está mascarada. Desse modo, o sujeito-barrado não conhece a lei que ordena seu gozo pela via do saber.

> Quem pode, em nossa época, sonhar sequer por um instante em deter o movimento de articulação do discurso da ciência em nome do que quer que possa acontecer? As coisas, meu Deus, já estão aí. Elas mostraram onde vamos, de estrutura molecular à fissão atômica. Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que, do jogo de signos, de inversão de conteúdos à mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar uma nova potência?
>
> É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência — **Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais.** (LACAN, 1969-1970/1992, p.110, grifo do autor).

A impossibilidade desse discurso se apresenta na relação entre saber e o objeto *a*. Por mais que o saber tome o outro pelo objeto e vise produzir um saber totalizado, isso não é possível. É o que indica o sujeito-barrado no lugar da produção, o saber desse discurso nada

[35] Neologismo criado por Lacan: simboliza a junção de "estudante" e "objeto *a*".

diz respeito ao sujeito, produz sua divisão, seu não saber. Souza (2003) afirma que o saber nesse discurso é organizado como conhecimento, passível de ser acumulado e transmitido — ilusão da educação que toma o outro como objeto. Nesse sentido, a impossibilidade também se inscreve no impossível de ensinar-se tudo, pois existe algo do sujeito que escapa à totalização do conhecimento — seu saber inconsciente.

Salientamos que, apesar da nomeação de "discurso do universitário", esse modo de laço social não se restringe às universidades. Como progressão do discurso do mestre, isto é, no momento histórico em que se tornou um discurso preponderante de uma determinada época, o discurso do universitário desvela uma nova forma de organização do gozo: no âmbito social. Sônia Alberti (2009) situa a passagem da Idade Média para a Modernidade como o período em que o discurso do mestre deixa de ser hegemônico, ao passo que o discurso do universitário ascende.

É interessante notarmos aqui a articulação que pode ser feita entre a psicanálise e a teoria crítica, principalmente com os autores apresentados no terceiro capítulo desta dissertação. De certo modo, Adorno e Horkheimer (1944/1985) também apontaram para uma série de acontecimentos históricos que resultaram em mudanças sociais e subjetivas. Ao trabalhar a mudança das sociedades guiadas pelos mitos para aquelas guiadas pela razão científica, os autores colocam o que, em termos lacanianos, é o giro discursivo que leva do discurso do mestre ao do universitário.

Ao trabalhar com a transformação do uso da razão, Adorno e Horkheimer (1944/1985) também denunciam uma modificação no estatuto do saber. Decerto, o conceito de "saber" para esses autores não coincide com aquele desenvolvido pela psicanálise, mas isso não interfere na crítica que eles fazem à razão instrumental e sua relação com o desenvolvimento da ciência moderna e do capitalismo. No *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, a questão da transformação da ciência e a utilização de uma razão pragmática e positivista — fincada nos cálculos matemáticos — para fins da sociedade capitalista, são igualmente abordadas por Lacan, como podemos verificar nos trechos a seguir.

> **Tenta-se coordenar a ciência com uma gênese mítica a partir da percepção, sob o pretexto de que essa ou aquela meditação filosófica teria se detido longamente na questão de saber o que garante que a percepção não seja ilusória**. Não foi daí que a ciência surgiu. Ela surgiu daquilo que estava em germe das demonstrações euclideanas. Mesmo estas, continuam sendo muito suspeitas por ainda comportarem esse apego à figura, que tem o pretexto de sua evidência. **Toda a evolução da matemática grega nos prova o que sobe ao zênite é a manipulação do número como tal**.
>
> Como eu dizia outro dia nos degraus do Panteão, o mundo que se presumia ser o nosso desde sempre está agora povoado [...] por um número considerável [...] do que se chama de ondas se entrecruzando. Isto não deve ser subestimado como manifestação, presença, existência da ciência, e seria necessário que não nos contentássemos com falar para qualificar o que está em torno de nossa terra, de atmosfera, de estratosfera, de tudo o que queriam de esferizado, por mais longe que possamos apreender as partículas. Teríamos que levar em conta, também em nossa época, aquilo que chega bem além, e que é efeito de quê? **De um saber que progrediu menos por sua própria filtragem, por sua crítica, como se diz, do que por um impulso audaz a partir de um artifício, sem dúvida o de Descartes — outros escolherão outros — o artificio de remeter a Deus a garantia da verdade**. Se há uma verdade, que ele se encarregue dela. Nós a tomamos **em seu valor de cunho**. (LACAN, 1969-1970/1992, p.168-169, grifos nossos).

Portanto, em certo sentido, podemos tomar *Dialética do esclarecimento* (1944/1985) como um estudo que leva em conta a mudança de subjetividade de um determinado tempo histórico para outro e as transformações causadas por ela. Ora, o que Lacan propõe com a teoria dos discursos, mais precisamente com a mudança em relação ao estatuto do saber, é exatamente o giro discursivo que articula de uma nova maneira a linguagem e o gozo. Se tomarmos por "subjetividade" uma determinada forma de aparelhagem entre linguagem e gozo, ela está presente a cada novo giro discursivo, ou, ela é o próprio giro discursivo que acarreta transformações nas sociedades em geral.

Nessa linha de raciocínio, Quinet (2021), ao propor que consideremos a pólis como a cidade dos discursos — espaço de convivência social entre os seres falantes, marcados pelos atravessamentos ideológicos e regulados pelos discursos como laços sociais —, sugere igualmente que consideremos o movimento que a circulação entre os discursos provoca na trama social. Nesse ponto, a articulação intrínseca entre histórico e trans-histórico fica evidente: um não é sem o outro. Por mais que levemos em conta que o trans-histórico se refere a um fator estrutural, basal em relação ao histórico, a maneira como o que é da ordem da estrutura se apresenta a cada tempo é sempre marcada pelo fator histórico. Por conseguinte, considerar a pólis como a cidade dos discursos é ter em vista que, se a estrutura dos discursos se mantém, sua roupagem pode se modificar a depender de conjecturas políticas, sociais, científicas, filosóficas, artísticas, entre tantas outras.

Voltemo-nos agora para aquilo que pode ser apreendido como a "política" do discurso do mestre e do universitário. A epígrafe que inicia este capítulo (p.94 desta dissertação) indica que cada um dos discursos introduz uma modalidade diferente de regulamentação do gozo. Com isso, cada um deles instaura uma política de tratamento do gozo e do mal-estar.

O discurso do mestre trata o gozo pela via do poder. O significante-mestre, no lugar de agente, incube ao outro o trabalho forçado. Lacan, ao abordar sua experiência clínica com analisandos advindo do Togo, curiosamente comenta sobre esse discurso: "Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo que **as leis da colonização**, forma exótica, regressiva, **do discurso do mestre**, frente ao capitalismo que se chama **imperialismo**." (LACAN, 1969-1970/1992, p.96, grifos nossos). Interessante a associação entre a colonização, o imperialismo e o discurso do mestre, pois é dessa política que se trata em tal discurso. Em outras palavras, o discurso do mestre instaura a política da colonização do real pelo simbólico, que gera sempre um resto de gozo inassimilável pelo Simbólico, o objeto *a* mais-de-gozar. É a dominação pela via do poder, da unicidade do significante.

Podemos derivar desse discurso uma outra política: a "Eu-cracia"[36]. O sujeito-barrado alienado ao significante-mestre que o representa, encobrindo sua castração, sustenta o mito da identidade que seja igual a si mesma, isto é, o Eu igual a si mesmo. A política da Eu-cracia, portanto, é o que resulta da lógica universalizante do discurso do mestre. Não sem espanto, o que está velado no discurso do universitário é exatamente essa política. Nesse discurso, o sujeito produzido desconhece o significante-mestre do qual recebe imperativos.

Alberti (2009) afirma que o discurso universitário produz o sujeito para depois descartá-lo. O saber no lugar do agente apoiado pelo imperativo do significante-mestre no lugar da verdade é validado pela própria maquinaria do "mercado do saber"[37]. Daí a crítica de Lacan às universidades que, ligadas à demanda do capital, tornaram-se palco da produção de um saber do qual o sujeito está excluído. O que legitima o agente desse discurso é, antes, a titulação que produz Doutores e Mestres, pouco importando se há algo do sujeito aí ou não. Como visto, o saber nesse discurso é da ordem do conhecimento cumulativo, de modo que a política instituída por ele é a da burocracia. A regulamentação do gozo pelo saber gera a burocracia, no sentido comum do termo, isto é, da hierarquização, da divisão do trabalho, da titulação.

---

[36] Neologismo criado por Lacan a partir do radical "cracia" (poder) e da palavra "Eu". Significa, literalmente, o poder do Eu, o império do Eu.

[37] Lacan utiliza essa mesma expressão ao longo do *Seminário 17: O avesso da psicanálise*.

Karla Xavier (2022), para exemplificar essa política, relembra todo o movimento da crítica de Lacan à Associação Psicanalítica Internacional (IPA — do inglês *International Psichoanalytical Association*). Em épocas em que o discurso universitário era hegemônico, a formação de analistas era regulamentada por um conjunto de regras e legislações — como, por exemplo, a realização da análise ditada, a carga horária mínima de análise pessoal e supervisão clínica, entre outras. Só após o cumprimento dessas regras era possível receber a titulação de psicanalista. Lacan foi contra esse movimento, o que o levou a ser expulso da IPA. De todo modo, nota-se aí a política burocrática do discurso do universitário em ação em instituições não universitárias.

O exemplo histórico que Lacan nos fornece do discurso universitário é a União das Repúblicas Socialistas e Soviéticas (URSS). Em uma conferência conflituosa na cidade de Vincennes, o psicanalista afirma que é o discurso universitário que organiza o modo de governo da URSS, principalmente nas figuras de Lenin e Stalin. Uma sociedade formada por camponeses-trabalhadores organizados de maneira hierárquica e remetidos a um líder que ocupa a posição do saber. Não adentraremos nas especificidades da URSS, mas é interessante notar como Lacan articula a dimensão da política, do governo, à teoria dos discursos.

Em nossa concepção, o que foi produzido por autores da teoria crítica sobre as propagandas ideológicas também denuncia como estas estão baseadas em um laço social regido pelo discurso universitário, pois trata-se de uma apropriação do outro como objeto pela via de um Saber. O "*Homo economicus*" presentificado na figura de Ulisses já é também o "*a*studado" do discurso do universitário.

3.2 Dos discursos que furam: O discurso do analista e o discurso histérico

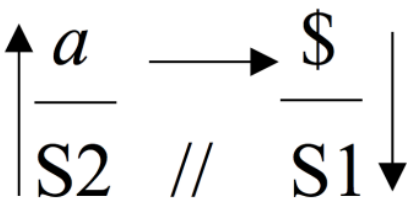
Os outros dois discursos radicais — o histérico e o do analista — configuram-se como opostos ao do universitário e o do mestre, respectivamente. Se os últimos podem ser considerados como discursos da dominação, que visam apropriar-se do outro pela via do poder e do saber, os primeiros, enquanto opostos, desvelam a impossibilidade de dominar o outro de maneira completa e apresentam outra forma de aparelhagem de linguagem e gozo, que faz frente aos discursos do mestre e do universitário. Nessa orientação, os discursos não podem ser dissociados um dos outros, isto é, cada um deles deve ser lido em relação aos

outros três, uma vez que o giro em um discurso leva, obrigatoriamente, a um dos outros. (SOUZA, 2003).

O discurso do analista é com efeito o que levou Lacan à elaboração dos discursos em geral. Nos seminários anteriores ao *Seminário 17*, Lacan trabalhou exaustivamente as problemáticas sobre o ato analítico, a práxis psicanalítica, a formação de analistas e o fim de análise. Consideramos que no *Seminário 16* (1968-1969/2008), com a reformulação do objeto *a* e das noções de Simbólico e Real, a questão sobre o discurso da psicanálise também estava colocada.

O discurso do analista (Figura 6) é diametralmente oposto ao discurso do mestre. O objeto *a* está no lugar de agente e dirige-se ao outro tomando-o como sujeito-barrado ($). Nota-se que esse é o único discurso que se remete ao outro como sujeito. No lugar da produção está o significante-mestre (S1), e no lugar da verdade está o saber (S2).

Figura 6 — O discurso do analista



Fonte: LACAN, 1969-1970/1992, p.40.

Ao ser o avesso do discurso do mestre, o discurso do analista é oposto a qualquer tentativa de dominação do outro. Pelo contrário, ao ser o único discurso em que o objeto *a* está no lugar de agente, ele é também o único que acolhe em seu dispositivo o "efeito de discurso que é efeito de rechaço" (LACAN, 1969-1970/1992, p.44). Com essa indicação, Lacan aponta para a função do objeto *a* no discurso do analista. Não se trata do mais-de-gozar e nem do *a*studado, mas do objeto *a* em sua função de causa de desejo para o sujeito que ocupa o lugar do outro. O analista, ao fazer semblante de objeto *a*, ocupa-se do "rechaço do discurso", daquilo que não é inscrito no campo do Simbólico, partes do Real, do mal-estar, do gozo. O sujeito é levado a interrogar-se sobre seu gozo, seu desejo, e a produzir desse lugar novos significantes-mestres.

Entretanto, a impotência desse discurso entre o saber e o significante-mestre, aponta para um novo estilo de significante-mestre, que se aproxima mais da instância de letra, da

função poética, do que da mestria do significante-mestre ligado ao campo do Outro. Nesse sentido, a impossibilidade desse discurso desvela a inviabilidade de constituir um saber que dê conta de maneira completa do Real. Em outras palavras, não há significante-mestre que preencha a fenda do Real, que inscreva a relação sexual. Se tomarmos pela perspectiva freudiana, a impossibilidade aqui localiza o impossível de se curar do inconsciente, o sujeito estará sempre dividido entre gozo e desejo.

> Fazer-se **semblante** contempla essa condição de que o analista ocupa esse lugar como um "objeto" que condensa consistências do real e do imaginário. Ou mesmo que mantém a função de causa do desejo e de um canalizador de gozo. O "objeto", como tal, aparece esvaziado de substância e desse lugar não deve fazer qualquer ostentação.
>
> Com efeito, o objeto [*a*], neste **lugar de semblante**, possibilita ao analisante [$], sob transferência, interrogar seu desejo e fazer cada vez mais uma outra leitura disso que se realiza em ato, como formação do inconsciente. As letras ou os significantes, que fazem borda nesse lugar de horror ou de gozo [...], vão ser lidos e decifrados pelo **sujeito** cada vez em sentidos diferentes dos anteriores. (SOUZA, 2003, p.129, grifos do autor).

Os discursos enquanto laços sociais são tentativas de dar conta do impossível da linguagem representar todo o Real. Por esse motivo, algo como efeito de rechaço sempre retorna ao laço (vide que no cerne do Simbólico está um furo "em forma de *a*"). A diferença desse discurso para os outros é que para tomar o outro como sujeito, isso que é rechaçado pelos outros discursos — principalmente o do mestre e o do universitário — é colocado no lugar de agente. É nesse sentido que corroboramos com Xavier (2022), que afirma a potencialidade do discurso do analista para os laços sociais em geral. O discurso do analista é aquele que permite a fluidez, a não fixação de um modo de laço social, ou seja, é a sua emergência que pode fazer com que os discursos circulem — seja em uma análise, nas instituições, nos movimentos sociais etc.

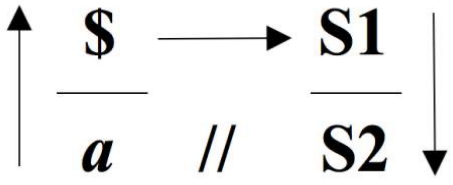
Nesse sentido, Quinet (2009; 2021) propõe que a política instaurada pelo discurso do analista é a política da "*a*-cracia". Ao tomar o objeto *a* como agente dessa política, baseado no discurso do analista, a *a*-cracia propõe uma aparelhagem entre gozo e linguagem em que o mal-estar possa ser tratado tendo em vista o mal-entendido da linguagem e a dimensão preponderante do Real. Isso não significa libertar o desejo por completo e nem findar o gozo, pelo contrário, é estar advertido da impossibilidade da cura entendida como a eliminação do sintoma.

O discurso do analista é, portanto, uma das ferramentas para se combater a política do ódio sustentada por propostas políticas autoritárias, pois revela o caráter puramente significante do significante-mestre. Em todos os outros discursos esse significante pode ser encarnado, sustentado por uma pessoa "em carne e osso" (como veremos no discurso histérico). No lugar da produção e desassociado da cadeia-significante que tenta dar sentido a ele, a faceta de puro significante do significante-mestre é revelada, denunciando o seu poder de alienação.

> A política do psicanalista [...] ao colocar o mais-de-gozar como semblante sustentado pelo psicanalista no lugar de agente da emancipação do sujeito, para que este se autorize a sair desse lugar objetalizado como também a separar-se dos significantes que o alienam à ideologia, idealizações e imperativos recebidos através do discurso do Outro. (QUINET, 2021, p.96).

Já o discurso histérico é o avesso do discurso universitário. Realizando um quarto de giro no discurso do mestre no sentido horário, encontramos seu matema (Figura 6). Aqui o sujeito-barrado está no lugar de agente e dirige-se ao significante-mestre que está no lugar do outro. De fato, esse discurso tem relação com a histeria enquanto um tipo clínico[38] e Lacan o trabalha em conjunto com a sintomatologia histérica ao longo do *Seminário 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992). Nesse sentido, o sujeito-barrado não é outra coisa senão o sintoma. Este representante do sujeito dividido que interroga o mestre (S1) para que ele produza um saber sobre a sua queixa (S2).

Figura 7 – O discurso histérico



Fonte: LACAN, 1969-1970/1992, p.40.

Entretanto, o saber produzido pelo mestre está disjunto com a causa real dos sintomas, é o que indica o objeto *a* no lugar da verdade. A impotência desse discurso aponta para o fato de que o saber produzido pelo mestre não dá conta da falta do sujeito, não toca na verdadeira

[38] O fato de o discurso histérico ter em seu nome a mesma palavra que o tipo clínico da neurose nada diz sobre o tipo clínico dos sujeitos que, por ora, podem sustentar esse laço social.

causa de seus sintomas. No nível da impossibilidade, esse discurso circunscreve a inviabilidade de se fazer desejar por completo, isto é, por mais que o sujeito tome o outro como mestre, é impossível que ele produza um saber que venha a representá-lo por completo. Novamente o objeto *a* sustentando o sujeito-barrado indica essa impossibilidade.

Em relação aos outros discursos, nota-se que o histérico revela a impossibilidade do discurso do mestre e a impotência do discurso do universitário. Ao questionar o mestre (S1), o histérico coloca em evidência a ilusão em que consiste a dominação pela via do poder, pois, ainda que o mestre produza um saber sobre o sujeito, ele não serve ao agente desse discurso. Nesse sentido, a dominação pela via do discurso do mestre nunca é de maneira absoluta, trata-se, antes, do poder de alienação do significante. No caso do discurso do universitário, a impotência do discurso histérico, a disjunção entre saber e objeto *a*, revela aquilo que se configura como impossível no discurso do universitário: o todo-saber não apreende o outro como objeto de maneira total, há o gozo que faz barreira a essa apropriação.

Voltemo-nos agora para um outro aspecto desse discurso. Ao longo do *Seminário 17* (1969-1970/1992) há algumas passagens que aproximam o discurso histérico dos atos revolucionários, da revolução. Não podemos negar que, por mais que Lacan explicite em seu seminário que não se trata de uma resposta ao contexto social da época (os eventos de maio de 1968), ele estava atento a tais acontecimentos. Sabemos que foi, na história da França, um momento de intensa contestação do modo como as Universidades estavam organizadas e que logo se expandiu para críticas ao governo, ao capitalismo, entre outras. As transformações promovidas pelo movimento de maio de 1968 em escala global são inquestionáveis e Lacan, atento a isso, aproxima o ato revolucionário do discurso histérico.

Detenhamo-nos em algumas das passagens supracitadas:

> No nível do discurso da histérica, é claro que essa dominante, nós a vemos aparecer sob a forma de sintoma. É em torno do sintoma que se situa e se ordena o que é do discurso da histérica.
>
> Isto nos dá a oportunidade para uma observação. Se esse lugar ainda é o mesmo, e se, em tal discurso, ele é o do sintoma, isso nos levará a perguntar como é que, sendo o lugar do sintoma o mesmo, pode ele servir em um outro discurso. É isto exatamente o que vemos, de fato, em nossa época **— a lei questionada como sintoma**. E não basta dizer que isso surge para nós à luz da época para reconhecer suas razões. (LACAN, 1969-1970/1992, p.45, grifo nosso).

É interessante como o autor coloca o discurso histérico como aquele que “questiona a lei como sintoma”, e que isso vai além dos acontecimentos da época. Com esse movimento,

Lacan especifica o laço social do discurso histérico como aquele que questiona o mestre, a lei. Não é surpreendente que diversos autores[39] identifiquem o início da psicanálise a partir da emergência desse discurso: foi escutando as pacientes histéricas que Freud, identificado ao lugar do significante-mestre, pôde inventar a psicanálise. Lacan (1969-1970/1992) comenta que é o discurso histérico que permite a passagem para o discurso do analista, inclusive remete à "histerização" do discurso do analisante como etapa fundamental para o início de uma análise. Isso possibilita apontar que o discurso histérico é aquele que, sustentado por sua falta-a-ser, seu real que o causa, fura o mestre tanto no divã quanto na pólis. Daí a importância desse discurso para as manifestações sociais que eclodem nas redes e também nas ruas.

Entretanto, um pouco mais à frente nesse mesmo seminário (1969-1970/1992), na Conferência de Vincennes, em uma discussão com estudantes, Lacan afirmará que:

> Se tivessem um pouco de paciência, e se aceitassem que nossos improvisos continuassem, eu lhes diria que a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isso é o que a experiência provou. É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão. (LACAN, 1969-1970/1992, p.218).

Considerando o contexto da fala acima, percebemos que Lacan, ao tomar a revolução dos estudantes a partir do discurso histérico, condena-os a um novo mestre aos moldes do discurso do mestre ou do universitário. Patrícia Ferreira (2018), ao propor uma articulação entre histeria e coletividade, reitera que uma má interpretação dessa fala de Lacan levou alguns psicanalistas a banalizarem o discurso histérico e, por consequência, os movimentos e as manifestações sociais. Como se toda manifestação social que reivindica alguma transformação fosse sempre levar a um novo mestre, uma nova alienação pela via do discurso do mestre. É nesse sentido que a autora propõe uma outra leitura do discurso histérico, delimitando aquilo que ele pode frente ao mestre, isto é, aquilo em que ele pode o questionar:

> Enquanto agente do discurso, o sujeito barrado — sustentado pela sua castração, pelo seu não-saber (*a*), fará o movimento de dirigir-se ao mestre (S1) em busca de uma produção de saber (S2). Essa dinâmica permite afirmar que o discurso da histeria coloca o mestre em questão, interpelando-o, demandando, contestando, na tentativa de provocar o desejo e também a criação de um saber. (FERREIRA, 2018, p.76-77).

[39] Lacan (1969-1970/1992), Souza (2003), Quinet (2009; 2021), Ferreira (2018), Xavier (2022).

Nessa toada, podemos assinalar a aproximação que Souza (2003) e Quinet (2009) fazem entre o discurso histérico e o fazer da ciência. Sustentados na obra de Lacan, esses autores apontam um outro tipo de fazer ciência a partir do discurso histérico. Uma maneira em que o sujeito-barrado (que aqui pode ser tanto o sujeito dividido pelo seu sintoma, como também o pesquisador guiado por sua dúvida) pede ao mestre a produção de um novo saber, porém, um saber diferente daqueles dos discursos da dominação, um que leve em conta a disjunção entre saber e gozo, entre saber e real. Em outras palavras, a ciência pela via do discurso histérico não visa dominar o outro como no discurso universitário, e sim a produção de novos saberes, levando em consideração a inesgotabilidade do Real.

De qualquer modo, todas essas discussões apresentadas são exemplos da política desse discurso: a "política do revolucionário". Esse discurso propõe uma articulação entre linguagem e gozo pela via da regulamentação do gozo do mestre (seja ele o antigo ou o moderno). É o discurso que aponta para a falácia da dominação pela via do poder e do saber. É uma política que visa a produção de um novo saber organizado pelo sujeito-barrado, pela própria castração do sujeito.

3.3 Um estranho no ninho: O matema de 1972

> "Teria havido talvez... mas de qualquer maneira não teria havido... porque agora é tarde demais... a crise, não no discurso do mestre, mas do discurso do capitalista, que é o substituto dele, está aberta."
>
> Lacan, 1972 [40]

Em 1972, em uma conferência em Milão intitulada *Do discurso psicanalítico*, Lacan apresentou um novo matema para trabalhar as mutações do discurso do mestre. Conforme colocado ao início deste capítulo, estamos advertidos sobre essa discussão se tratar de um "quinto discurso" ou de uma maneira diferente do autor abordar a transição do discurso do mestre antigo para o discurso do mestre moderno. De toda maneira, acreditamos que ao trazer

[40] (LACAN, 1972, p.48).

um novo matema, Lacan iniciou um campo de pesquisa bastante explorado pelos psicanalistas atualmente: o discurso do capitalista e suas implicações para a subjetividade contemporânea.

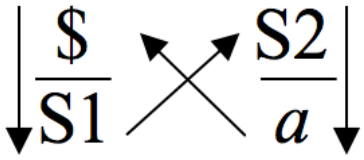
De acordo com Pacheco Filho (2015), os seminários 16 e 17 — *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008) e *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), respectivamente — foram elaborados por Lacan em um momento de intensa transformação política e social. Tratava-se de um contexto histórico em que o capitalismo estava em crise nas suas duas dimensões — tanto o capitalismo enquanto sistema institucionalizado, quanto a ideologia que o naturalizava. É nesse sentido que os acontecimentos de maio de 68 marcaram profundamente a história do ocidente, pois eles definem um momento de contestação dessa ideologia capitalista naturalizada e sua transição para uma nova forma.

Não nos esqueçamos de que foi durante as décadas de 1960 e 1970 que surgiram movimentos questionando e denunciando diretamente o *status quo* e o funcionamento do capitalismo daquela época, como o movimento hippie, o *Black Power*, a segunda onda do feminismo, o surgimento dos movimentos LGBTQIAPN+, as lutas no Brasil contra a Ditadura Civil-militar, a greve dos operários no Brasil, entre tantos outros.

Retomando o pensamento de Fraser (2018), aquele foi o momento em que o capitalismo estatalmente administrado entrou em crise de legitimação, e o início do processo que, na década de 1980, deu origem ao capitalismo financeirizado e o neoliberalismo progressista. De toda forma, foi naquele momento que Lacan (1969-1970/1992) anunciou a primeira mutação do discurso do mestre, a que originou o discurso do universitário. Todavia, alguns anos mais tarde Lacan (1972) apresentou uma nova fórmula, que se constrói a partir de uma inversão entre os elementos que ocupam o lugar de agente e o da verdade no discurso do mestre. Assim, denominou-se essa nova fórmula de “discurso do capitalista”.

Tal discurso (Figura 8, à frente) demonstra algumas diferenças em relação aos discursos radicais. A primeira é que ele não segue a lógica de rotação entre os elementos, forma-se apenas pela inversão dos termos que ocupam o lugar do agente e da verdade no discurso do mestre antigo, como já dito. A segunda é que a relação entre os lugares dos discursos é reformulada, as setas nas laterais são invertidas e há duas novas setas que levam do lugar da verdade para o lugar do outro, e do lugar da produção para o lugar do agente. Por fim, a barreira de gozo que delimitava a impotência de cada discurso não aparece nesse novo matema.

Figura 8 — O discurso do capitalista



Fonte: LACAN, 1972, p.40.

Todas essas modificações apontam para uma nova maneira de laço social, ou melhor, para um discurso que não o possibilita, pelo contrário, promove a relação direta entre o sujeito e o objeto *a*. O objeto *a* nesse discurso são os *gadgets* ou as *latusas* (que explicaremos logo abaixo). Nota-se que a lógica que veio formalizar o discurso do capitalista já estava presente no seminário 17 (1969-1970/1992). Ali, ao associar o discurso do universitário à lógica capitalista, Lacan (1969-1970/1992,p.172) posiciona o estatuto do objeto *a* nessa nova lógica:

> E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como latusas.
>
> Com absoluta certeza, todos têm que lidar com duas ou três dessa espécie. A latusa não tem razão alguma para se limitar em sua multiplicação. (LACAN, 1969-1970/1992, p.172).

A palavra "*latusa*", neologismo de Lacan, faz alusão à analogia entre mais-valia e mais-de-gozar. Não é sem espanto que, na aula em que propõe esse termo — *Os sulcos da aletosfera*, um capítulo do seminário 17 (1969-1970/1992) —, Lacan referencia diretamente o materialismo e o sujeito cartesiano. O objeto coisificado do materialismo, produzido pela lógica do fetiche do mercado, encontra seu correspondente nas *latusas*, porém de uma forma invertida em relação à do materialismo, insubstancial, uma vez que as criações da tecnociência capitalista não necessariamente precisam ser materializadas. Ressalta-se, também, que o termo faz referência aos termos gregos "*alétheia*" e "*ousia*" que se referem, respectivamente, às questões da verdade do ser e de sua substância na tradição filosófica. (PACHECO FILHO, 2015).

Ao jogar com tais noções para criar o termo "*latusa*" e associá-lo ao objeto *a*, Lacan (1969-1917/1992) introduz o sentido que esse objeto assume na sociedade capitalista. As mercadorias fantasiadas de objeto *a* em sua função de mais-de-gozar, são produzidas para

causar o desejo e, ao mesmo tempo, mascarar a falta-a-ser do sujeito. Levemos tal consideração para o matema de 1972: essas mercadorias, as *latusas*, são produzidas pelo saber tecnocientífico que ocupa o lugar do outro (S2). No lugar da verdade encontra-se o significante-mestre que aqui representa o Capital ou as leis do mercado. Nesse discurso, ele não necessariamente é encarnado por empresários ou grandes empresas multinacionais, o sentido do significante-mestre nesse ponto é, antes, dado pelo imperativo do sistema capitalista institucionalizado, diríamos, no imperativo do mestre capitalista "vai, continua a consumir". O sujeito barrado, aqui, não é senão reduzido à faceta de consumidor. É o sujeito que não faz laço com o outro, mas com as mercadorias que podem ser as mais diversas — inclusive o pequeno outro.

O discurso do capitalista, portanto, possui uma lógica de funcionamento completa. Em outras palavras, não há a impossibilidade e nem a impotência. Souza (2003) e Quinet (2009) colocam que esse discurso funciona a partir da *foraclusão* da castração, isto é, ao promover o encontro (falacioso) entre sujeito e objeto *a*, a divisão subjetiva (a castração) é foracluída. Sabemos que no discurso do mestre a divisão subjetiva também está escamoteada pela ação do significante, mas aqui, ao utilizar o termo "foraclusão", os autores apontam para a radicalidade do apagamento da divisão subjetiva. O objeto *a* na lógica do capital, ao contaminar os laços sociais, revela uma nova forma de encobrimento da questão da falta-a-ser, diferente daquela do discurso do mestre. Enquanto discurso da dominação pela via do consumo e da alienação ao objeto, Souza (2003) ressalta que não se trata da alienação no sentido do trabalho, como propõe o marxismo, mas sim pela via do gozo, do mais-de-gozar.

> Diferente de Marx, a proposta de Lacan com o **discurso do capitalista** foi sugerir que a **mais-valia** não correspondia, simplesmente, a algo que devesse ser entendido como uma alienação do trabalho do escravo ou do proletário e que estivesse condicionado a uma situação econômica. Esse "mais-de-trabalho", do escravo ou do proletário, corresponde a essa condição de que aquilo que se produz paga-se com o gozo. Trata-se de algo que o **sujeito** tem que se desembaraçar.
>
> Ele insiste que através desse novo discurso, ligado à modernidade e à própria produção capitalista, a ideia da alienação não deve corresponder a uma simples condição de que o homem é determinado pelo trabalho. Com efeito, trata-se de uma perda assimilável àquela de que o saber do escravo é transferido ao mestre. (SOUZA, 2003, p.136, grifod do autor).

É interessante a articulação que pode ser feita com a crítica de Adorno e Horkheimer à indústria cultural, trabalhada no item 2.2 desta dissertação. Segundo os autores, ela não elimina a sociedade de classes, pelo contrário, a utiliza para vender diferentes produtos: "para

todos, algo está previsto" (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/1985, p.101). O discurso do capitalista, ao sustentar o imperativo do consumo sobre as leis do capital, desvela o modo de funcionamento da indústria cultural, pois o mais-de-gozar está colocado como imperativo para todos.

Nesse sentido, Quinet (2021) propõe que a política do discurso do capitalista é a política do mais-de-gozar, que captura cada um a partir da sua promessa ilusória de gozo. Ilusória, pois não há gozo absoluto e nem objeto que venha satisfazer a pulsão de maneira completa. O que tal discurso promove é, antes, a produção em massa de pequenos objetos que venham para causar o desejo dos sujeitos-consumidores, generalizando a falta-a-gozar. Em vista disso, esse discurso corrompe todos os outros laços sociais, os outros discursos. À medida que promove a política do mais-de-gozar, produz o laço entre o sujeito e objeto, e não entre os sujeitos.

Outra consequência da política do mais-de-gozar sob a égide do discurso do capitalista é a segregação social e econômica. Se por um lado o discurso do capitalista promove o imperativo do consumo — sendo tal consumo estratificado por classes, o que já aponta para um primeiro aspecto da segregação —, por outro lado ele também aparta, exclui aqueles que não possuem condições de consumir.

Somado à ideologia neoliberal meritocrática que o acompanha atualmente, o discurso do capitalista promove o empuxo-ao-gozo do ter[41] às insígnias de sucesso da sociedade capitalista. Além disso, perpetua um modelo de culpabilização do sujeito por seus fracassos, isto é, o sucesso financeiro, o amoroso, entre outros, é de responsabilidade única de cada um. Isso, segundo o autor, leva à proliferação de estados depressivos, às autoexigências ferrenhas, a frustrações, e mais tantos adoecimentos característicos de nossa época. Conforme Quinet (2021):

> A política do discurso do capitalista promove a segregação econômica e social que é a base ou o modelo de toda segregação social. Esta é uma modalidade de separação que parte de um todo, de um conjunto totalizador que exclui, que segrega. A segregação é a ação pela qual se coloca um sujeito à parte, separa-o de um todo, de uma massa, de um grupo. A segregação, seja ela de mercado, capitalista, racial, qualquer tipo de ***apartheid***, não é uma operação de causação do sujeito [...] e sim de dessubjetivação, pois ela desconsidera o sujeito, trata-o como um rebotalho, um dejeto a ser expulso. Trata-se de uma separação comandada pelo Outro que vai da exclusão de um grupo até o aniquilamento de indivíduos. (QUINET, 2021, p.90, grifo do autor).

[41] Expressão criada por Quinet (2021), em alusão ao empuxo-à-mulher na psicose.

Após essa colocação estamos aptos a considerar que a lógica sujeito-consumo instaurada pelo discurso do capitalista ultrapassa a dimensão do fenômeno do consumo *stricto sensu*. Em outras palavras, as relações sociais de hoje estão, de uma maneira ou de outra, infectadas pelos moldes do discurso do capitalista. Não é apenas o consumismo[42], enquanto fenômeno isolado, que é resultado desse modo de aparelhagem entre linguagem e gozo, mas tudo aquilo que na perspectiva dessa ordenação se torne objeto a ser consumido.

Adorno e Horkheimer (1944/1985) denunciaram a transformação no campo das artes: sua transformação em uma indústria. Já Fraser (2018; 2020; 2022) aponta para as consequências na perspectiva da política, que sofre, periodicamente, momentos de crise que levam a uma reinvenção da ideologia capitalista, ao passo que culmina na proliferação da pobreza, na precarização das condições de vida e na destruição de recursos naturais. Segundo Lacan (1972):

> De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso.
>
> Loucamente astucioso, mas destinado a explodir.
>
> Afinal, foi o que se fez de mais astucioso como discurso. Esse último não é menos destinado à explosão. É porque é insustentável. É insustentável… num truque que poderia lhes explicar… porque o discurso capitalista está ali, vocês veem... uma pequenininha inversão simplesmente entre o S1 e o $… que é o sujeito… basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome (*consomme*), se consome tão bem que se consuma (*consume*). (LACAN, 1972, p.48).

Fraser (2022), ao analisar a versão atual do capitalismo (seu formato financeirizado), ressalta:

> O capitalismo financeirizado representa um modo historicamente específico de organizar a relação de uma economia capitalista com essas condições básicas indispensáveis. É uma forma de organização social profundamente predatória e instável, que libera a acumulação de capital das próprias restrições (políticas, ecológicas, sociais, morais) necessárias para sustentá-las ao longo do tempo. Libertada dessas restrições, a economia capitalista consome as próprias condições básicas que a possibilitam. (FRASER, 2022, p.67-68).

Fica evidente a conexão entre o pensamento de Fraser (2018) e o de Lacan (1972) no que se refere à problemática do capitalismo. A autora define a ideia de "crise" como um aspecto constante do sistema capitalista institucionalizado, que de tempos em tempos

[42] Aqui, enfatizamos o consumismo em sua faceta de consumo desenfreado.

acontecerá, caso esse sistema ainda vigore. Ela ainda afirma a radicalidade desses períodos, desassociando tal ideia de crise do viés apenas econômico e situando-a como um elemento complexo, que compreende fatores sociais e políticos. Por outro lado, ao revelar o matema do discurso do capitalista, Lacan (1972) especifica a aparelhagem entre gozo e linguagem promovida pela ascensão do capitalismo enquanto um sistema institucionalizado. O psicanalista contribui para o debate na medida em que nos fornece uma maneira de situar, algebricamente, as melindrosas relações baseadas nesse discurso.

Em ambos os casos, os autores corroboram que a lógica instaurada — seja pelo capitalismo institucionalizado, pela ideologia que o acompanha ou pelo discurso que o fundamenta — está destinada à destruição das condições de vida. Nesse sentido, se a ascensão do discurso do capitalista como discurso hegemônico de nossa época trouxe consequências devastadoras para as dinâmicas relacionais dos últimos tempos, a política enquanto cidade dos discursos também é afetada.

3.4 Uma nova aliança: O discurso do mestre e o do capitalista

Para adentrarmos este novo subcapítulo, cabe observarmos as colocações e questionamentos que Lacan (1969-1970/1992) nos traz na seguinte citação:

> O que serve bem para mostrar o quão pouco pesa a incidência das escolas é o fato de que a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. Sabe-se disso há muito tempo. **A ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo — como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos, faz esfera — foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política**. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? E o que se parece mais com o fechamento da satisfação? (LACAN, 1969-1970/1992, p.31, grifo nosso).

Conforme apresentado, o discurso do capitalista abala os diferentes laços sociais atualmente. No campo da política, da cidade dos discursos atravessada por suas manifestações ideológicas, o discurso do capitalista também apresenta suas consequências. No primeiro capítulo desta dissertação trabalhamos a aproximação entre os grupos atuais marcados pelo ódio, e a psicologia das massas freudiana.

Nosso objetivo foi delinear fatores estruturais, trans-históricos, que nos auxiliam no entendimento do ressurgimento de tais grupos nos últimos anos. No segundo capítulo exploramos, a partir de autores da teoria crítica, fatores históricos e análises críticas que colaboram para dimensionalizar nosso problema de pesquisa para além da perspectiva psíquica/subjetiva. Com a teoria dos discursos de Lacan acreditamos que podemos articular as duas dimensões e, enfim, refletir sobre os impactos da mutação do discurso do mestre para o capitalista no que tange o recrudescimento do ódio no cenário político.

Retornando ao pensamento de Fraser (2022), nas últimas décadas a ideologia neoliberal-progressista que acompanhava o capitalismo financeirizado sofreu grandes abalos devido ao desencadeamento de uma crise administrativa. A lacuna hegemônica causada pela crise abriu espaço para que propostas políticas de extrema-direita se fortalecessem e chegassem ao poder em suas diferentes esferas, a exemplo do Trumpismo e do Bolsonarismo. Porém, esse movimento não se deu de maneira imediata, mas a partir da apropriação das insurreições de insatisfações que surgiam nas ruas e nas redes sociais.

No caso brasileiro, Patrícia Ferreira (2018) localiza as Jornadas de Junho de 2013 como o período histórico em que a articulação da extrema direita se iniciou. Naquele momento diversas manifestações populares eclodiram em escala nacional. Inicialmente, o movimento surgiu a partir da insatisfação com o aumento das tarifas de transporte na cidade de São Paulo, e logo abarcou outras causas como a violência policial, a insatisfação com os gastos para obras da Copa do Mundo de 2014, o descontentamento com setores negligenciados pelos governos do Partido dos Trabalhadores, entre tantos outros. Segundo a autora, isso resultou em milhares de pessoas que não sabiam ao certo por quais motivos saíam às ruas. Nesse sentido, uma série de movimentações foram feitas, principalmente pela mídia, mas também pelas organizações coletivas (à Direita).

> No momento em que, em 2013, milhares de pessoas saíram às ruas sem ter muita ideia do que estão reivindicando — e, no Brasil, as demandas foram da genuína insatisfação tarifária do transporte à radical intervenção militar/volta da ditadura, apenas para citar tamanha disparidade —, uma leitura possível de realizar é que aquelas manifestações em larga escala teriam se dado em decorrência de uma "infecção mental", para usar o termo freudiano — "não sei muito bem o que me traz aqui, mas venho, me manifesto, participo também". (FERREIRA, 2018, p.80-81).

Inicialmente, a mídia sustentou um discurso de combate às manifestações. Após algum tempo, o discurso se transformou em uma série de críticas aos governos e governantes do PT,

o que anos mais tarde resultou nas manifestações favoráveis ao impedimento da presidenta Dilma Rousseff, sob as acusações de crime de "pedaladas fiscais". Segundo Ferreira, o caráter multifacetado das Jornadas de Junho permitiu que os sentimentos de insatisfação e de frustração que ocuparam as ruas fossem apropriados por uma nova empreitada política que começava a ser articulada pela direita tradicional na época, e que resultou, anos mais tarde, no recrudescimento do ódio no cenário político brasileiro.

Se retomarmos a trajetória das Jornadas de Junho pela via dos discursos, identificamos que seu início, as revoltas contra o aumento da tarifa e as insatisfações com as negligências por parte dos governos do Partido dos Trabalhadores, deu-se a partir do discurso histérico. Defendemos sua potencialidade para sustentar laços sociais que furam a mestria, que impedem a cristalização dos laços sociais em um discurso específico. Entretanto, a brecha hegemônica causada por uma crise administrativa, deslegitimou partidos tradicionais e cedeu espaço a um momento de instabilidade política, o que possibilitou que uma nova proposta vigorasse, a saber: a ascensão de grupos de extrema direita. Do ponto de vista dos discursos, advogamos que estes últimos se baseiam em uma articulação inédita: uma aliança entre o discurso do mestre antigo e o do capitalista. Para pensar tal articulação, separaremos em tópicos temáticos.

3.4.1 A psicologia das massas e os discursos da dominação

Seguindo o pensamento de Ferreira (2018) e Miranda (2021), as multidões que se formaram em 2013, por mais que em um primeiro momento estivessem desorientadas, logo encontraram discursos que as amarraram em diferentes nichos. Aqui entra em cena o discurso midiático e o significante "corrupção", que parece ter sempre um efeito de mobilização de massas no contexto brasileiro. As grandes emissoras televisivas brasileiras veicularam diferentes matérias e programas televisivos com críticas aos governos do Partido dos Trabalhadores, e logo formaram-se diferentes massas inflamadas pelos "ideais antipetistas"[43].

[43] O antipetismo refere-se a um sentimento profundo de aversão aos políticos do Partido dos Trabalhadores (PT), e surgiu a partir de 2013. No Brasil, a polarização foi/é tão intensa que se cunhou o termo "antipetismo" para designar tal fenômeno.

É interessante notar como “corrupção” aparece como significante-mestre na formação de uma massa. Sobre isso, Freud (1921/2011) nos alerta que:

> Verificar se as massas com líder são as mais primordiais e mais completas; se nas outras **ele não pode ser substituído por uma ideia**, uma abstração, estado para o qual as massas religiosas, com seu chefe intangível, constituem já uma transição; se uma tendência comum, um desejo partilhável por grande número de pessoas, não pode fornecer tal substituto. **Essa abstração poderia, por sua vez, encarnar-se mais ou menos perfeitamente na pessoa de um líder secundário, digamos, e da relação entre a ideia e líder resultariam interessantes variedades**. O líder ou a ideia condutora poderia tornar-se negativo, por assim dizer; **o ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva**. (FREUD, 1921/2011, p.55, grifos nossos).

É nesse sentido que compreendemos o antipetismo e a corrupção como significantes-mestres ou ideias condutoras capazes de formar massas quando agenciadas na esfera social. Esse debate amplia a concepção de líder e está de acordo com aquilo que Adorno, Löwenthal e Massing (1945/2015) descobriram ao afirmar que o agitador fascista é apenas o porta-voz de uma articulação muito maior. Desse lugar, o Bolsonarismo e o Trumpismo vão muito além das figuras de Jair Bolsonaro e Donald Trump, e possuem diferentes líderes secundários que funcionam como porta-vozes de uma ideia mais ampla. Se pensarmos no caso brasileiro, figuras políticas como Carla Zambelli, Nikolas Ferreira, Damares Alves e, de certo modo, os integrantes da família Bolsonaro, configuram-se como pequenos líderes que articulam massas em que a ideia condutora está além de suas próprias pessoas.

Esse raciocínio permite associar a psicologia das massas aos dois discursos da dominação apresentados no início deste capítulo. Pela via do discurso do mestre antigo, a ideia condutora funciona como um significante-mestre que põe o outro — seus seguidores — a trabalho pela via da dominação. O que resta de fora, o que é produzido, é o objeto *a* ou os *out-groups* da massa freudiana. Quinet (2021) propõe o termo “*a*bjeto” na junção entre objeto e objeto *a*, indicando a lógica de “bode expiatório” que uma massa pode assumir quando se forma a partir da via do discurso do mestre.

> Uma comunidade não se faz apenas pela via das identificações laterais e da identificação com um S1, significante-mestre que pode ser ocupado por um líder. Uma comunidade também se faz ao constituir seu rebotalho, em exclusão interna, cujo paradigma seria um grupo de linchamento daquele que é escolhido como resto a ser excluído. Aquele que encarna o abjeto é alvo de perseguição achincalhado ou até mesmo apedrejado até a morte. (QUINET, 2021, p.97).

Assim, a distinção entre o "nós" e "eles", essencial na constituição de uma massa, é preservada. Cabe lembrarmos que as plataformas bolsonaristas vão além do antipetismo e da corrupção, isto é, abarcam pautas tradicionalistas no que diz respeito a temas como gênero, sexualidade, racialidade, distribuição de renda, religião, entre outros. Durante os anos do governo Bolsonaro — e também em outros momentos — ficou evidente uma proposta política que buscou ressaltar ideais conservadores e reacionários, como a heteronormatividade e os papéis de gênero tradicionais, o movimento contra o aborto, o armamento da população, e pautas afins. Em um evento em Juiz de Fora (Minas Gerais) em 2022, quando candidato à reeleição presidencial, Bolsonaro afirmou:

> Outro dia falei que a mãe quer que o Joãozinho continue Joãozinho. "Ah declaração homofóbica". Meu Deus do céu. Para onde nós iremos cedendo às minorias? **As leis existem, no meu entender, para proteger as maiorias. As minorias têm que se adequar**... (PODER360, 2022, grifo nosso).

O Bolsonarismo enquanto um movimento de massa que se forma pela via do discurso do mestre faz uso da unicidade do significante para sustentar uma identidade que seja igual a si mesma. É a lógica universalizante desse discurso que corrobora com a dinâmica do narcisismo da unidade. Conforme trabalhado no item 1.4 desta dissertação, o narcisismo promove a ideia imaginária do todo, da unidade. Na supracitada fala do ex-presidente é notável a lógica que opõe uma "maioria" (a unidade) a uma "minoria" (o que perturba a unidade). Também fica evidente um *quantum* de afeto, mais especificamente a agressividade, que instaura o fenômeno da intolerância — o narcisismo das pequenas diferenças. O que está no lugar da verdade do discurso do mestre, o sujeito barrado, e que indica que o mestre é castrado e permitiria uma certa relativização da faceta totalizante do líder, fica escamoteado diante da mestria do líder no lugar do significante-mestre. Os líderes do Bolsonarismo, portanto, aparecem como "pais terríveis", fortalecendo o discurso do mestre antigo que retorna à cena social. (PACHECO FILHO, 2022).

No que diz respeito ao discurso do universitário salientamos a relação do saber (S2) com o significante-mestre (S1). O todo-saber é representante do significante-mestre, um mensageiro, um porta-voz do imperativo do mestre. Os líderes bolsonaristas parecem ocupar esse lugar na medida em que o verdadeiro significante-mestre, a ideia condutora que comanda as massas, encontra-se no lugar da verdade. O outro no lugar do objeto ressalta a dessubjetivação causada por esse discurso e nos aponta para um movimento ideológico que

toma o outro como objeto, a mobilização das massas. Como resultado desse laço, tem-se o descarte do sujeito-barrado, isto é, o processo mesmo da dessubjetivação.

Nos dois casos percebemos a política da colonização e da burocratização em ação. Entretanto, de acordo com o que foi trabalhado anteriormente, o discurso do mestre sofreu uma nova mutação e deu origem ao discurso do capitalista. Com efeito, novas questões se apresentam para pensar os movimentos de massa.

3.4.2 A psicologia das massas e o discurso do capitalista

Se na época em que Adorno, Horkheimer e outros realizaram suas pesquisas, o rádio, a mídia impressa e a (ainda em ascensão) televisão representavam os principais meios de comunicação social. Atualmente os celulares e computadores representam os meios preferidos de comunicação em massa. Produtos da tecnociência, esses dispositivos, aliados ao fortalecimento da internet e das redes sociais, revolucionaram as relações sociais nos últimos anos. Segundo Souza (2003), enquanto produtos do discurso do capitalista, ou seja, *gadgets*, eles introduziram uma ampliação das possibilidades de comunicação nunca vista em períodos anteriores.

Conforme Xavier e Ferreira-Lemos (2013), as redes sociais e a internet têm gerado debates no meio acadêmico e na sociedade como um todo. Aparecendo como aliadas em alguns momentos e inimigas em outros, elas certamente introduziram uma nova maneira de se relacionar, de se informar e, também, de se manifestar. É o que é comprovado pelos movimentos Primavera Árabe, *Occupy Wall Streat* e as Jornadas de Junho, que contaram com as ferramentas digitais para sua propagação, organização e fortalecimento. Sem dúvida, o ativismo digital já é uma realidade permanente em nossas sociedades. Além disso, as autoras apontam a similaridade entre a conexão na rede virtual e a estrutura libidinal das massas freudianas:

> Esta descrição grupal refere-se à definição freudiana de “grupo primário”, na qual os indivíduos elegem um único objeto no lugar de ideal de eu e se identificam a partir do eu. Acreditamos ser este tipo de formação que comporta críticas à alienação grupal em torno de um líder ou uma ideia e que também nos permite pensar na “prática” e “confortável” militância que vemos nas redes sociais. Sem esforço, as pessoas podem se engajar em causas políticas ou reivindicações, “compartilhando” publicações e delineando seu “eu ideal” nas redes. (XAVIER; FERREIRA-LEMOS, 2013, p.65).

Por outro lado, o uso das redes sociais e da internet para manipulação política e divulgação de conteúdo falso e/ou que incite o ódio também é uma realidade. O filme polonês *Rede de ódio* (2020) ilustra esse cenário de maneira exemplar ao contar a história de um jovem que começa a trabalhar em uma agência de marketing especializada na construção e divulgação de conteúdo falsos com o objetivo de desmoralizar figuras públicas ou grandes empresas. O que começa com ataques a influenciadoras digitais e a algumas marcas comerciais, toma proporção a ponto de o protagonista, Tomasz Giemza, tornar-se o administrador virtual de duas páginas políticas rivais na internet, incentivando o conflito e o ódio dos dois lados. Ele chega, inclusive, a marcar manifestações nas ruas e organizar o assassinato de um eminente político candidato à eleição.

Todavia, não necessitamos recorrer à ficção para refletir sobre tal realidade. Nos últimos meses o aplicativo Telegram tem sido investigado e alvo de sanções por parte da justiça brasileira. Em partes, a plataforma já era alvo das investigações da CPMI das *Fake News* devido à suspeita de sua utilização para divulgar conteúdo falso relativo às eleições de 2018 e à pandemia de Coronavírus. Recentemente veio à tona a utilização da mesma plataforma para divulgar conteúdo contrário ao Supremo Tribunal Federal (STF) e incitamento aos atos de vandalismo do dia 08 de janeiro de 2023, bem como o compartilhamento de notícias falsas relativas à eleição de 2022. Conforme apresentado na decisão do Inquérito 4.781 [44]:

> O Inq. 4.874/DF foi instaurado em virtude da presença de indícios e significativas provas apontando a **existência de uma verdadeira organização criminosa — "milícias digitais" —, de forte atuação digital e com núcleos de produção, publicação, financiamento e político absolutamente semelhantes àqueles identificados no Inq. 4.781/DF, com a nítida finalidade de atentar contra a Democracia e o Estado de Direito.** (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2021, p.1, grifo do autor).

E também:

> Lamentavelmente, a empresa TELEGRAM INC. é reincidente em práticas que, por ação ou omissão, permitem a proliferação criminosa de mensagens fraudulentas. Em decisão de 17/3/2022, este SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, diante de diversas recusas do referido serviço de mensageria privada em atender às ordens judiciais de remoção de mensagens com discurso de ódio e antidemocráticos, determinou a suspensão completa e integral de seu funcionamento. (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2021, p.10).

[44] O Inquérito 4.781 foi instaurado pelo STF com o objetivo de investigar atos antidemocráticos, bem como a divulgação de fake News, de desinformação, de informações fraudulentas, ameaças caluniosas e incitamento a atos de ódio e violência contra os ministros do Supremo Tribunal. (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2021).

A situação torna-se mais grave quando consideramos o escândalo da Cambridge Analytica e sua intervenção tanto nas eleições presidenciais dos Estados Unidos da América em 2016 quanto no movimento do Brexit no Reino Unido[45]. A empresa britânica coletou, desde 2014, dados de diversos usuários do Facebook a partir dos seus "*likes*", compartilhamentos, ciclo de amigos, tempo de tela etc. Esses dados foram categorizados, transformados em estatísticas e utilizados para traçar diferentes "perfis psicológicos". Alguns anos depois, a organização vendeu as informações para políticos que puderam, com base nelas, criar propagandas personalizadas para atrair o eleitorado.

Aqui, nota-se a diferença em relação às propagandas políticas estudadas por Adorno. Se o rádio, a televisão e a mídia impressa possuem um limite de alcance — não apenas um limite territorial, mas também conteudista, uma vez que é o mesmo conteúdo difundido para uma certa parcela de pessoas —, as redes sociais e a internet permitem não apenas um maior alcance territorial, mas a criação de mensagem personalizadas, que captam um a um. Cabe lembrar que a questão não são as ferramentas tecnológicas por si só, como se seus adventos fossem os responsáveis por tais acontecimentos, e sim a utilização dessas ferramentas. Em outras palavras, que lógica discursiva (no sentido lacaniano) sustenta a "milícia digital" e o disparo de informações falsas? A que(m) elas servem?

Fraser (2022) destaca que, durante o contexto político em que Donald Trump se elegeu, parte do eleitorado estadunidense se via "abandonado" pelas políticas dos governos anteriores. Conforme discutimos no capítulo anterior, o capitalismo financeirizado — sua fase atual — é extremamente predatório e desestabilizador do poder do Aparelho de Estado frente às grandes organizações financeiras. A tese da autora é a de que, com a demanda incessante de globalização e financeirização, o governo de Barack Obama acabou por negligenciar parcelas da população, majoritariamente de classe média trabalhadora. Ao mesmo tempo, o então candidato Trump adotou um discurso *anti-establishment*, com promessas de redistribuição e, inclusive, críticas às políticas econômicas neoliberais adotadas por governos anteriores. Entretanto, após sua eleição, Trump não adotou tais políticas, permanecendo na velha e conhecida política neoliberal de redistribuição do Partido Republicano. A novidade de seu discurso veio no eixo do reconhecimento, que adotou uma postura extremamente reacionária (em oposição ao neoliberalismo-progressista).

[45] A empresa também teve participação nas eleições de 2018 no Brasil.

> Tendo abandonado a política populista de distribuição, Trump passou a redobrar a aposta na política reacionária de reconhecimento, imensamente intensificada e cada vez mais perversa. [...] As políticas do presidente Trump divergiam totalmente das promessas de campanha do candidato Trump. Não apenas seu populismo econômico desapareceu, como também sua utilização de bodes expiatórios se tornou cada vez mais cruel. Aquilo em que seus apoiadores votaram, em suma, não é aquilo que eles receberam. O resultado não foi o populismo reacionário, mas o neoliberalismo hiper-reacionário. (FRASER, 2022, p.54).

Nossa leitura é que o caso brasileiro ocorreu aos moldes do estadunidense. De acordo com Ferreira (2018) o período das Jornadas de Junho denunciou um momento de instabilidade política no Brasil. Uma crise administrativa em que partidos políticos tradicionais estavam deslegitimados frente à população e, de maneira geral, fervilhavam insatisfações a respeito das mais variadas demandas (vide a pluralidade de queixas que surgiram no início do período de manifestações). Todavia, esse sentimento de frustração logo foi organizado em torno de pequenas massas reacionárias, catalisadas pelo discurso midiático da "anticorrupção" e do "antipetismo". Entretanto, ainda resta uma questão: como esse discurso, que começou com ataques ao governo, aos representantes do PT, progrediu para uma rede de ódio cada vez maior e mais violenta?

Primeiramente, gostaríamos de retomar o Bolsonarismo enquanto um movimento de massa formado pela via do discurso do mestre. Sustentado na lógica universalizante desse discurso, de uma identidade que seja igual a si mesma, as massas bolsonaristas promovem a política do "nós" contra "eles", ou melhor, do "cidadão de bem" conta os "bandidos/marginais/comunistas". O narcisismo das pequenas diferenças aparece no fomento a uma rivalidade que se dá no eixo imaginário. Vale ressaltar que os períodos dos governos do Partido dos Trabalhadores foram marcados por transformações sociais, isto é, não apenas a diminuição da pobreza (o que modifica a questão de classes no Brasil), mas também a inclusão de pautas antirracistas, de gênero, a favor dos direitos LGBTQIAPN+ etc. Ao trazer em seu discurso elementos que direta ou indiretamente se opunham a esse movimento, a extrema direita mobiliza a rivalidade imaginária. É como se a lógica da corrupção, que indica a apropriação de um bem público por outrem, fosse expandida para as questões sociais.

Pensemos nos argumentos contrários à Lei nº 12.711/2012, que instaurou a política de cotas nas universidades brasileiras: em sua versão mais simplista a fala que se desprendia dos opositores era "um outro está tomando um lugar que é meu, por direito". A política colonizadora do discurso do mestre entra em ação.

Entretanto, a novidade aparece justamente no eixo da propaganda política, na utilização de plataformas digitais para disseminar conteúdo personalizado que atinja um a um. Doris Rinaldi (2021) defende:

> No que diz respeito aos efeitos da comunicação pelas redes sociais na esfera política, tornou-se público o escândalo da Cambridge Analytica, envolvendo o Facebook, que influenciou decisivamente o resultado das últimas eleições americanas, assim como a decisão de saída da Grã-Bretanha da Comunidade Europeia, no chamado Brexit. A partir de informações colhidas entre os usuários do Facebook, foi criado um modelo estatístico que permitia traçar o perfil de cada um desses usuários com base em suas manifestações na rede — *likes* — sobre temas diversos e, com isso, abordá-los, um a um, através de mensagens personalizadas, que tocavam justamente em seus interesses particulares; de pacotes de mensagens anônimas, cujo objetivo era atingir cada um e, ao mesmo tempo, formar um discurso comum que atendesse a determinados fins políticos. **Bem ao estilo de como opera o discurso do capitalista, tal como formulado por Lacan em 1972, que busca tocar cada um em seu gozo, alimentando a expectativa de gozo com a promessa de gozo garantido**. (RINALDI, 2021, p.60, grifo nosso).

Nessa nova perspectiva, a propaganda política alcança um nível mais íntimo do sujeito, algo jamais visto em outro momento da história. Essa propaganda vai além do laço sustentado pelo discurso do universitário, pois sob o funcionamento "completo" do discurso do capitalista ela ultrapassa a dimensão burocrática instaurada pelo primeiro. A política do mais-de-gozar evidencia a estratégia de segregação — e, posteriormente, de agrupamento — necessária à mobilização das massas. Decerto, cada um é tomado por aquilo que o causa, seja o antipetismo, a revolta contra a corrupção, o anticomunismo ou até mesmo seus preconceitos individuais, mas todos são contemplados por um discurso comum que os unifica: a proposta política de destruição sustentada pela extrema direita. Dessa forma argumentamos que as massas marcadas pelo ódio de hoje não podem ser pensadas apenas pela via do discurso do mestre, mas sim a partir de uma aliança entre o discurso do mestre e o do capitalista.

> Algo novo surgiu no ordenamento discursivo do capitalismo atual. O discurso que acompanhou a sua hegemonia, com o S2 no lugar dominante (saber da ciência, do marketing, da administração estatal da economia), agora divide o espaço com o discurso do amo, recém-fortalecido. No lugar dominante desses discursos, seus representantes, em aliança (p. ex., Paulo Guedes, o "mago" do Mercado, e Bolsonaro, o "Pai severo" da massa), apresentam-se como sujeito suposto saber (SSS) capaz de adiar a derrocada de uma ordem social [...]. (PACHECO FILHO, 2022, p.222).

É interessante notar as semelhanças entre a campanha política dos grupos atuais e aquelas estudadas pelos frankfurtianos. Todas as características discriminadas por eles se

encontram nas propagandas políticas atuais: a personalização do líder, a linguagem repetitiva e estereotipada, a substituição dos fins pelos meios, a realização do sacrifício e sua relação com o desejo, a ritualização. Salientamos, principalmente, a promessa de renovação social e política que sustenta a expectativa de gozo, o tempo que há de vir, sempre no futuro. Todavia, como vimos, o projeto político da extrema direita não é outro senão a destruição como causa social e subjetiva. Aliada ao potencial explosivo do capitalismo financeirizado fundamentado no discurso do capitalista e sustentada na aliança entre o discurso do mestre e do capitalista, a extrema direita condena a sociedade à destruição.

Nós não compreendemos o recrudescimento do ódio e o aumento significativo dos atos de violência somente como fenômenos espontâneos, fundamentados em uma contradição social, econômica ou até mesmo biológica, mas sim como resultado da materialidade da ideologia. Em outras palavras, não é a frustração ou a insatisfação que desencadeiam tais atitudes, e sim uma ideologia que legitima e incentiva tais atos. O Bolsonarismo enquanto ideologia se materializa em atos de violência e discurso de ódio: é a dimensão simbólica da ideologia que entra em questão. Desde 2013 até os dias atuais, a direita e a extrema direita no Brasil mobilizaram os sentimentos de frustração e insatisfação de parte da população em direção a um novo projeto: o neoliberalismo hiper-reacionário. Assim, aquilo que poderia ter desencadeado uma crise de legitimação do sistema capitalista, foi, antes, canalizado para sua própria reinvenção.

3.4.3 Notas sobre as paixões e os afetos

Uma diferença entre as massas reacionárias de hoje e as de antigamente está na sua não homogeneidade, isto é, na segregação promovida pela lógica do discurso do capitalista, que cria uma massa despedaçada, um espelho fragmentado, com nichos diferentes que parece se juntar apenas a partir de uma disposição afetiva, sem ter muita ideia dos verdadeiros motivos pelos quais adere a esse movimento, a não ser o sentimento de aversão a algo ou alguém. Freud (1921/2011) frisou que um mesmo estado afetivo é eficiente na constituição de uma massa, entretanto, questionamo-nos se, atualmente, não seria o estado afetivo um dos principais catalizadores de um movimento de grupo, principalmente quando este é caracterizado pela intolerância.

Os grupos extremistas atuais, constituídos a partir de uma aliança entre o discurso do mestre e o do capitalista, demonstram uma nova maneira de construir artificialmente os laços das massas. Segundo Quinet (2021):

> Isso se torna ainda mais evidente quando o líder vem se dirigir através de vídeo para o cidadão que está na sua cama acordando e ligando seu celular — é ainda mais eficiente do que o Grande Irmão falando na televisão na casa do espectador do romance de George Orwell. Na nova psicologia das massas, é o objeto *a*, como mais-de-gozar, que se presentifica um a um, não sendo mais necessário nem mesmo um pensamento, uma reflexão, um sistema de valores ou uma filosofia para constituir o grupo. Isso não quer dizer que esses não sejam utilizados para impor um pensamento único. Mas a estrutura da massa prescinde da identificação ao líder que tem por base o ideal do Eu, pois o líder vem no lugar da causa de desejo, como olhar e voz, e como supereu. (QUINET, 2021, p.146).

Lacan (1964/2008), ao retomar a relação analítica e a função do objeto *a*, introduz uma nova maneira de pensar o esquema freudiano da psicologia das massas. Nessa ocasião, o autor recupera a representação gráfica proposta por Freud (Figura 1, p.37 desta dissertação) e afirma que o "fascínio coletivo" decorre de uma sobreposição entre o ideal de Eu e o objeto *a*. O ideal de Eu, aqui, é entendido como o significante que representa o sujeito aos olhos do outro, isto é, como o sujeito se vê pela vista do Outro. Nesse sentido, Lacan propõe a reformulação do termo, que passa de "ideal do Eu" para "ideal do Outro" à medida que o que está em questão não é puramente a identificação especular, imaginária, mas a base do que posteriormente constituirá "a perspectiva escolhida pelo sujeito no campo do Outro, de onde a identificação especular pode ser vista sob aspecto satisfatório" (LACAN, 1964/2008, p.259).

O objeto *a* em conjunção com a instância ideal é o que responde pelo fascínio exercido pelo líder. Enquanto objeto escópico, o objeto *a* é anterior à imagem especular, é sua sustentação. Em outras palavras, ele não aparece no campo da imagem, mas funciona como base para ela. É o sujeito sendo olhado por outrem, mesmo que ele não saiba quem está olhando e nem de onde está sendo olhado. A conjunção do objeto *a* com o significante do ideal do Outro responde por isso, que aparece como uma boa forma da satisfação, da ideia do todo, da completude pela via do ideal, do Um. Sabemos que, nesse momento do seminário de Lacan, o objeto *a* ainda não corresponde ao mais-de-gozar. Entretanto, Quinet (2021), já advertido das transformações do ensino, aponta que no esquema das psicologias das massas o objeto *a* em questão é o mais-de-gozar, que retorna sob a forma de objeto olhar e objeto voz.

Pensemos agora o laço social das massas formado pela via do discurso do capitalista e as implicações para o campo das paixões. O discurso do capitalista e o discurso do analista

são os únicos nos quais há um vetor que liga objeto *a* e sujeito barrado ($). Todavia, se no discurso do analista trata-se de fazer semblante de objeto *a*, exatamente aquilo que permitiria a disjunção entre o significante do ideal do Outro e o objeto *a*, o discurso do capitalista age de maneira contrária, isto é, na junção entre o significante do ideal do Outro e o objeto *a* mais-de-gozar. Sob essa lógica, o sujeito é impelido à busca de um gozo pleno como forma de tamponar a divisão subjetiva do sujeito, de foracluir a castração. Baima (2011) coloca:

> Ao difundir a ideia de que todo gozo é possível pelo consumo, a sociedade caracterizada pelo incentivo ao consumo nega o sujeito enquanto sujeito dividido, faltante, barrado. O capitalismo atual esmaga o sujeito tal qual a psicanálise o define, ou seja, anula o sujeito do desejo. Em oposição à falta estrutural do sujeito que o constitui como desejante, há na sociedade capitalista contemporânea a fantasia de completude pelo consumo. O consumo como ideal do Outro prega a crença na possibilidade do encobrimento da falta, que é a condição necessária para a constituição do desejo. (BAIMA, 2011, p.109).

No que diz respeito à disposição afetiva, Quinet (2021) retoma a tese das três paixões do ser para pensar como elas se articulam atualmente, mais precisamente o ódio e a ignorância. Primeiramente, cabe ressaltar que as paixões do ser se diferenciam dos afetos à medida que se constituem como uma posição em relação à falta-a-ser, e não como um conjunto de sensações que acometem um corpo — apesar de essa dimensão também se fazer presente. Tal perspectiva nos permite situar tais paixões para além da ideia imaginária do corpo, e restituí-las na relação do ser com a falta-a-ser. É um interessante ponto de vista introduzido por Lacan em seu primeiro seminário, pois difere da tradição filosófica que costuma separar corpo e mente, reintroduzindo as questões da paixão — e, indiretamente, do afeto — na perspectiva do ser. (SOLLER, 2022).

> [...] é somente na dimensão do ser, e não na do real, que podem se inscrever as três paixões fundamentais — na junção do simbólico e do imaginário, essa fenda, se vocês quiserem, essa aresta, que se chama amor — na junção do imaginário e do real, o ódio — na junção do real e do simbólico, a ignorância. (LACAN 1953-1954/2009, p.352-353).

Tomar as paixões como posições em relação à falta-a-ser nos permite associá-las a modos de negação da falta introduzida pela estrutura de linguagem. Colete Soller (2022) as diferencia: o amor nega a falta ao levar o ser a buscar seu complemento no outro pela via da ilusão; o ódio nega a falta no outro que o perturba, isto é, busca erradicar o ser do outro que desvela a falta; e a ignorância configura-se como um não querer saber da falta, seja no próprio

ser ou no outro. Como as três paixões se articulam às massas intolerantes de hoje? Haveria uma relação entre os modos de negar a falta pela via das paixões e a psicologia das massas fundamentada no discurso do capitalista?

Para pensar essas questões, Quinet (2021) cria a expressão "ignoródio", uma mescla da paixão da ignorância com a do ódio. Segundo o autor, a ignorância está relacionada ao saber, ou melhor, ao não querer saber sobre a falta, a castração ou qualquer figura que remeta a elas, sendo as diferenças entre os seres uma delas. Trata-se de uma posição do sujeito que nada quer saber sobre o ser do outro, pois isso o leva ao reconhecimento daquilo que foi negado: a falta-a-ser. Como resultado da junção da ignorância com o ódio, o ignoródio vai além do não querer saber, ele comporta o desejo de eliminação, de extermínio dessa diferença. É recobrir a falta a partir da aniquilação do outro objetalizado.

A hipótese do autor é que os grupos extremistas de direita utilizam a junção dessas paixões para a manipulação das massas, e também como projeto político. Isso fica evidente quando, ao início de 2023, a crise humanitária em terras indígenas Yanomami veio à tona. Após quatro anos do governo Bolsonaro, os povos originários Yanomami encontravam-se em situação de grave miséria e vulnerabilidade, necessitando de intervenções emergenciais para a sobrevivência. Ali, de fato, percebe-se o não querer saber aliado à política de extermínio.

> O ignoródio visa o outro pela ofensa ou pela violência como um "sem-nome" para destruí-lo do nome que o humaniza, despojá-lo do nome que o institui como sujeito para tratá-lo como um objeto, seja ele mulher, no caso da ignorância odienta do machismo e da misoginia, seja gay, no caso de homofobia e atos homoterroristas, seja negro, pardo, índio, no caso de racismo. A dupla paixão do ignoródio que faz do outro um radicalmente outro a ser violentado é uma modalidade de gozo regida pelo supereu, que com sua ferocidade ordena: **Ignora e Goza!** (QUINET,2021, p.119, grifo do autor).

Nosso argumento consisti em algo do ignoródio também atuar na propaganda política em prol da formação das massas. Por certo, quando Freud discorreu sobre a disposição afetiva como um "contágio", ele se referia aos afetos que acometem o corpo. Contudo, situar as paixões do ser como uma posição do sujeito diante do saber implica em retomar a "dis-posição" afetiva de um outro lugar: é colocá-las na ordem do discurso. Conforme Lacan (1953-1954/2009) salienta, as paixões do ser só podem aparecer pela via da palavra, assim como o ser, e estão condicionadas ao tripé Imaginário, Simbólico e Real que as subsidiam. Nesse sentido, sustentamos ser possível uma articulação entre as paixões e os discursos, pois,

mesmo que as duas construções se situem em momentos distintos da produção de Lacan, ambas dizem de um certo posicionamento do sujeito nos laços sociais.

> Esse buraco no real chama-se, segundo a maneira pela qual o encaramos, o ser ou o nada. Esse ser e esse nada são essencialmente ligados ao fenômeno da palavra. É na dimensão do ser que se situa a tripartição do simbólico, do imaginário e do real, categorias elementares sem as quais não podemos distinguir nada na nossa experiência. (LACAN, 1953-1954/2009, p.352).

Tomando os discursos como estruturas sem palavras que geram palavras, perguntamos como o esquema do discurso do capitalista auxiliaria para o entendimento do ignoródio na formação das massas. Estamos advertidos da materialidade da ideologia, que contribui para que o ignoródio tome forma, mas o discurso do capitalista introduz algo de novo nos laços sociais: a dinâmica sujeito-consumo que contamina todos os outros laços. Desse lugar, o saber em tal discurso se transforma nos artifícios da tecnociência — a ciência em benefício da produção de *gadgets* para causar o desejo do sujeito-consumidor. Esses *gadgets* — ou as *latusas*, para utilizar o termo de Lacan — estão além dos objetos de consumo palpáveis, tendo em vista que o objeto *a* no lugar da produção indica a insubstancialidade que eles podem assumir.

Souza (2003) afirma que o saber no discurso do capitalista não tem quaisquer conexões com o não saber do inconsciente, pelo contrário, é referido pelo capital como um saber completo que tem como única finalidade a produção dos meios e dos produtos para o consumo. É interessante como o saber no discurso do capitalista se aproxima à razão instrumental definida pelos frankfurtiano: os dois referenciam a utilização do avanço tecnológico para a sustentação da sociedade capitalista. Se retornamos à atuação da Cambrige Analytica nas eleições ou, até mesmo, do dispositivo do Telegram para a transmissão de conteúdos antidemocráticos e intolerantes, perceberemos que as mensagens personalizadas são como *latusas*, o "sujeito-eleitor" é tomado, tal como no discurso do capitalista, como o "sujeito-consumidor".

Nessa linha de raciocínio, o ignoródio não está apenas no conteúdo das falas, naquilo que é da ordem da significação e do sentido, mas também na forma do produto que transmite uma posição possível para o sujeito frente à alteridade. Uma dupla negação da divisão subjetiva, da falta introduzida pela linguagem e da alteridade, pois se o funcionamento do discurso do capitalista por si só já apresenta essa exclusão, somado a negação pela via das paixões do ser, a intolerância é potencializada.

A questão das diferenças, do reconhecimento do outro como alteridade, conforme nos relembra Jacqueline Moreira (2004), está relacionada à capacidade de questionar. A psicanálise é aprazível ao demonstrar a relação entre o questionamento e a falta estrutural — vide o sujeito barrado como agente no discurso histérico. A propaganda política sustentada pela via do discurso do capitalista e potencializada pela paixão do *ignoródio* tampona a possibilidade de colocar em questão, de relativizar, de furar o mestre — tal como o discurso histérico e o do analista possibilitam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final desta pesquisa que teve como tema o recrudescimento do ódio no cenário político e social do momento presente. Percorremos um caminho que se iniciou com o estudo da psicologia das massas, de Freud, buscando delimitar fatores subjetivos que estão em jogo quando consideramos fenômenos como a ascensão de governos autoritários marcados pelo discurso de ódio. Em seguida, exploramos as teses de Adorno, Horkheimer e Fraser sobre razão instrumental, indústria cultural, propaganda fascista e capitalismo. Por fim, retomamos nossa questão sob a luz da teoria dos discursos, de Lacan, incluindo o aspecto discursivo do gozo.

Primeiramente gostaríamos de pontuar o quanto a interlocução da psicanálise com outros saberes é importante e frutífera para pensar as questões sociais. Como salientamos desde a Introdução, o nosso problema de pesquisa — a intolerância, as massas, o ódio — demandou o diálogo com campos diferentes que nos auxiliaram a situar nossa problemática a partir de outros referências, principalmente aqueles que são de ordem histórica. Nesse sentido, acreditamos que a troca entre a psicanálise e outras teorias se faz fundamental para potencializar não somente a teoria psicanalítica, como também o entendimento de nossa sociedade.

Desse intercruzamento entre a psicanálise e a teoria crítica pudemos nos aproximar de alguns tópicos importantes na reflexão sobre os grupos intolerantes atuais. O primeiro item a ser considerado é a não culpabilização do laço social das massas como principal fator da ascensão de grupos de extrema direita. Em outras palavras, não é pelo tipo do laço social que podemos pensar essa questão. Se, enquanto psicanalistas, defendemos a não patologização dos quadros clínicos, podemos defendê-la também em relação aos laços sociais coletivos.

Reconhecemos que o texto freudiano tende, na maior parte das vezes, a situar os aspectos negativos da psicologia das massas. Entretanto, Freud também pontuou os aspectos positivos, mesmo que tenha ampliado pouco essa vertente. Para o desenvolvimento deste trabalho, entendemos que a psicologia das massas nos auxiliou a compreender um tipo específico de agrupamento que encontramos nas sociedades, delimitar sua dinâmica subjetiva, seus aspectos econômicos, topológicos e dinâmicos. Cabe lembrar que a teoria psicanalítica sempre esteve em movimento, como a própria trajetória de Freud nos atesta. Em outras palavras, trata-se de uma teoria incompleta, que está sempre em (re)construção.

Isto posto, acreditamos que no que diz respeito à nossa questão, os grupos intolerantes de hoje parecem se organizar como as massas freudianas, isto é, estruturados a partir das figuras de líderes e de identificações entre os pares. De certo modo, as características listadas por Freud aparecem nos agrupamentos de hoje, mas gostaríamos de ressaltar que, no que tange a questão do senso crítico, acreditamos que não haja um "rebaixamento", como a leitura pode sugerir, mas, antes, que o juízo de valor está em função do ideal e da fantasia. Nesse sentido, em qualquer tipo de laço coletivo, seja ele sustentado por ideologias à Direita ou à Esquerda, o senso crítico persiste em função da fantasia. Em outras palavras, não é por meio de uma maior ou menor capacidade de raciocínio que podemos diferenciar as massas, e nem pela via maniqueísta do bem e do mal.

Tivemos, portanto, a necessidade de buscar outros fatores que pudessem diferenciá-las. Por esse ângulo, o narcisismo das pequenas diferenças como um fenômeno que acomete as massas é primordial no entendimento da intolerância ao outro. Observar um maior ou menor grau dessa manifestação foi uma maneira que encontramos para diferenciar os grupos que foram foco deste estudo, pois, se ela acomete todos os agrupamentos, não é em todos que a hostilidade é colocada em ato. Concluímos, então, que o narcisismo das pequenas diferenças pode ser agenciado na constituição de uma massa e nas características que ela assume quando constituída.

Nessa linha de raciocínio, recorremos aos trabalhos de Adorno, Horkheimer e outros, a respeito da propaganda política fascista, que permitiram expandir nosso entendimento sobre como a hostilidade ao outro pode ser utilizada para fins políticos. Para além de todo repertório sobre o funcionamento da campanha fascista, Adorno e Horkheimer também contribuíram para a elucidação das mudanças sociais e de como elas dialogam com aquilo que é trans-histórico, da ordem da estrutura. Destacamos o livro *Dialética do esclarecimento*, no qual os autores apresentam o conceito de razão instrumental como produto das mudanças sociais e como, de alguma maneira, a mudança no estatuto da razão foi um dos fatores que permitiu a ascensão da sociedade capitalista, do Nazismo e do Fascismo.

Em continuidade à linha desses autores, as produções de Nancy Fraser sobre o capitalismo e a sua leitura sobre a conjuntura política atual foi de extrema importância para o entendimento da conexão entre o histórico e o trans-histórico. Com sua tese de que a crise é necessária para a manutenção do capitalismo enquanto sistema institucional, a autora apontou para uma dimensão estrutural do próprio capitalismo, que independe da ideologia que o legitima em cada tempo histórico. Todavia, ela também demonstrou como essa dimensão

estrutural é intrínseca aos fatores históricos. Portanto, a nossa questão, retomada pela ótica dos autores da teoria crítica, expandiu para além dos aspectos metapsicológicos das massas, ou seja, fez-se necessário situá-la dentro de um tempo histórico, político, territorial, social e econômico.

Por fim, recorremos à teoria dos discursos, de Lacan, para transitar entre os fatores históricos e trans-históricos que estão em jogo nas análises das massas intolerantes e na ascensão de governos autoritários. Ressalta-se que nosso objetivo principal era compreender como as mutações do discurso do mestre para o do universitário e, posteriormente, para o do capitalista, podem lançar alguma luz no que tange a exasperação do ódio no cenário político. Os discursos, enquanto estruturas causadas pelo Real que funcionam como laços sociais, permitiram adentrar em outros aspectos tanto no que se refere ao funcionamento das massas quanto às questões da subjetividade contemporânea.

Como acompanhamos com o ensino de Lacan, os discursos funcionam como base para os diversos laços sociais e estão intrinsecamente ligados às mudanças históricas. O discurso do mestre, por exemplo, sofre sua primeira mutação com a transição da sociedade medieval para a moderna, em que houve o nascimento da ciência moderna e o enfraquecimento da religião como Aparelho de Estado. É o que fez surgir, no curso da história, o discurso do universitário. Posteriormente, com o avanço e as transmutações das sociedades capitalistas, uma nova forma do discurso do mestre surgiu: o discurso do capitalista. Ao longo dos anos o discurso do universitário deixou de ser hegemônico, cedendo espaço para o do capitalista. Consequentemente, a forma de organização das relações sociais também se alteraram.

É nesse sentido que nossa aposta de pesquisa recaiu na alteração, também, da organização das massas. Quando pensamos nas multidões de hoje, certamente há algo que se parece com as de antigamente, entretanto, há também novidades, principalmente no que diz respeito à utilização de ferramentas digitais, tanto para a propagação da propaganda política quanto para a identificação entre os pares. Concluímos que os novos meios de divulgar a propaganda política alcançam o público de uma maneira jamais vista em outras épocas, não somente por conta dos dispositivos, como também pelo próprio funcionamento do discurso do capitalista que permite abordar o sujeito pela via do que lhe é mais "êxtimo"[46]. A maneira de abordar as pessoas também se altera sob esse discurso, o eleitor não é mais tomado como um "sujeito-eleitor-cidadão", e sim como um "sujeito-consumidor".

[46] Neologismo criado por Lacan para dizer sobre o objeto *a* que é íntimo ao sujeito, mas está externo, fora.

Esse modo de transmissão da ideologia altera a maneira de organização das massas. Inferimos por meio dos exemplos da Cambrige Analytica e das repercussões das Jornadas de Junho que essa abordagem divide os indivíduos em diferentes grupos, separando-os por temas de interesse para depois disparar conteúdos personalizados que aticem o interesse de cada um. Nesse sentido, a massa se constitui antes como um espelho quebrado: separada em nichos de interesses específicos que encontram na cena social uma oratória política vaga que compreende a todos. É nesse ponto que consideramos o afeto e as paixões do ser, mais especificamente o "ignoródio", como um dos elementos principais que unem esses grupos. Em outras palavras, uma das qualidades em comum que unem as massas é sua hostilidade contra algo, alguém ou uma ideia. Para os efeitos de formação de massa, pouco importa qual é o "alvo", desde que o ignoródio esteja presente como paixão que une.

Nessa perspectiva, também concluímos que o discurso do mestre recém fortalecido também volta à cena social. Ele está presente no retorno de discursos políticos que defendem pautas conservadoras no que tange as questões de reconhecimento, aquilo que Fraser denominou como "neoliberalismo hiper-reacionário". Também está presente quando analisamos os discursos dos novos grupos de extrema direita que sustentam um projeto identitário que seja igual a si mesmo, isto é, narcísico e sem levar em conta a diferença. A política colonizadora do discurso do mestre mostra sua face. Assim, sustentamos que as massas de hoje se formam a partir de uma aliança entre o discurso do capitalista e o discurso do mestre.

O recrudescimento do ódio, portanto, acontece devido a uma dupla negação da castração, da diferença. Primeiro, pelo próprio funcionamento do discurso do capitalista que foraclui a castração. Segundo, pelo ignoródio transmitido na propaganda política atual, que convida o sujeito não somente a ignorar a diferença, como também a exterminá-la. Do ponto de vista histórico, nos últimos tempos o capitalismo sofreu uma crise administrativa que não levou a uma crise de legitimação do sistema capitalista enquanto tal, apenas a uma crise da ideologia que o legitima. Nessa perspectiva, uma brecha hegemônica cedeu espaço para que essa "nova" proposta política da extrema direita vigorasse. Aquilo que poderia ter sido uma potência em 2013 pela via do discurso histérico foi apropriado pela nova aliança, dando início a um período conflitoso na história da democracia brasileira.

A exasperação do ódio nos diferentes contextos sociais foi algo que esteve presente durante toda a escrita desta dissertação, isto é, durante esses dois anos presenciamos em âmbito nacional e internacional milhares de acontecimentos que assolaram nosso cotidiano. A

cada dia, se tornava pública uma nova notícia, um novo escândalo, uma nova polêmica envolvendo atos violentos ou falas preconceituosas. Nesse sentido, reconhecemos a importância deste trabalho na contribuição para o entendimento de tais fenômenos que, infelizmente, tornaram-se corriqueiros. Por parte do autor, acrescentamos que escrever sobre o tema foi algo que consumiu aos poucos: "houve dias em que eu mesmo fui tomado pelos afetos, mas aprendi a transformá-los em combustível para o trabalho de pesquisa, buscando direcioná-los para o lugar do questionamento".

Dessa maneira, gostaríamos de colocar uma última questão que nos acompanhou (e ainda acompanha) durante este trabalho. Certamente, as organizações coletivas podem levar a conjunturas desastrosas, todavia elas não são as únicas opções. Conforme aprendemos com o discurso histérico e o discurso do analista, há maneiras de furar os mestres de cada época, de pôr o laço social em movimento, não os deixando cristalizar em uma determinada forma. Acreditamos que a psicologia das massas também pode contribuir para esse deslizamento, na medida em que é uma organização coletiva que não pode ser suprimida de nossas sociedades.

Embora não seja o tema desta pesquisa, salientamos que diversas produções acadêmicas estão desenvolvendo uma nova perspectiva de pensar o laço coletivo a partir da psicanálise. Pesquisadoras como Cevasco (2014) e Ferreira (2018) defendem formas diferentes de organização coletiva.

Cevasco (2014) desenvolve aquilo que Lacan elaborou sobre a lógica coletiva e o cartel, buscando delimitar uma política do real que opera na cena social pela via do corte e da inserção da pressa. De acordo com a autora, uma organização coletiva que priorize a identificação horizontal — o Mais-Um como uma alternativa à função de líder e à lógica do ato — pode ser uma saída interessante para um novo tipo de organização. Já Ferreira (2018) afirma que pela via do discurso histérico é possível agrupar-se a partir de uma "organização questionante". Interessada em colocar o mestre em questão a fim da produção de um novo saber, esse tipo de organização se dá a partir da possibilidade de colocar questões, de dialogar, motivada pelo retorno do mal-estar na cena social.

Nossa contribuição para esse debate é a colocação dos afetos como fator-chave. Lacan certamente desenvolve que o discurso do analista pode fazer frente ao discurso do capitalista, bem como o discurso histérico também o faz. Todavia, frente ao ignoródio, haveria outro(s) afeto(s) capazes de o desestabilizar?

A via pelo amor nos parece interessante, mas, enquanto paixão do ser, ele também é uma forma de camuflar a diferença. Indubitavelmente, uma emoção menos exterminadora do que o ódio, porém ainda assim com seus potenciais para a universalização e para a unificação. Talvez a aposta deva ser na angústia, cujo surgimento é sempre um índice do mal-estar e do Real. Como única paixão que não se refere ao significante, a angústia é aquela que não mente.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Aspectos do novo radicalismo de direta**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. [1975] Virgínia Helena Ferreira da Costa. (Org.) Tradução: Virgínia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, e Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. [1951] *In*: ADORNO, Theodor W. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise.** Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p.153-189.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. [1944] Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W.; LÖWENTHAL, Leo; MASSING, Paul. Antissemitismo e propagada fascista. [1946] *In*: ADORNO, Theodor W. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p.137-152.

ALBERTI, Sônia. O discurso universitário. **Trivium**. Online, v.1, n.1, 2009. Disponível em: http://www.uva.br/trivium?edicao1/artigos/11-o-discurso-universitario.pdf. Acesso em: 17 set. 2021.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. [1970] *In*: ŽIŽEK, Slavoj. (Org.) **Um mapa da ideologia**. cap.5. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.105-142.

BAIMA, Ana Paula da Silva. **O supereu como estrutural do sujeito e o consumo como o ideal do Outro na contemporaneidade**. 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BARROS, Regina Duarte Benevides de; JOSEPHSON, Silvia Carvalho. A invenção das massas: A psicologia entre o controle e a resistência. *In*: FERREIRA, Arthur Arruda Leal; JACÓ-VILLELA, Ana Maria; PORTUGAL, Francisco Teixeira. (Orgs.) **História da psicologia: Rumos e percursos**. cap.26. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2007. p.441-462.

BRASIL. Congresso Nacional. **Requerimento n.11**, de 2019-CN. Brasília, DF, p.1, 2019. Disponível em: https://legis.senado.leg.br/comissoes/txtmat?codmat=137594. Acesso em: 04 set. 2021.

CARRETERO, Gustavo Henrique. **Um estudo frankfurtiano sobre a relação indivíduo e sociedade em Freud**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

CHAUÍ, Marilena. Neoliberalismo: A nova forma do totalitarismo. **A terra é redonda *eppur si mouvre*...** São Paulo, 6 out. 2019. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/. Acesso em: 19 jan. 2023.

COMPORTAMENTO geral. Intérprete e compositor: Gonzaguinha. *In*: **LUIZ Gonzaga Jr.** [*S.I*]: EMI-Odeon, 1973. 1 disco vinil, faixa 9 (3 min, 01 s).

COTTET, Serge. **Freud e o desejo do psicanalista**. [1982] Zahar: Rio de Janeiro, 1989.
DIAS, Mauro Mendes. **O discurso da estupidez**. Iluminuras: São Paulo, 2020.

FERREIRA, Patrícia do Prado. Coletividade e histeria: Psicanálise e manifestações sociais. **Revista Polis e Psique**. Porto Alegre, v.8, n.2, p.67-92, 2018. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/73791. Acesso em: 12 abr. 2023.

FRASER, Nancy. Contradições entre capital e cuidado. **Princípios: Revista de Filosofia**. Natal, v.27, n.53, p.261-288, 2020.

FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. São Paulo, v.23, n.2, 2018.

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

FREUD, Sigmund. A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno. [1908] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 359-389.

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. [1915] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 209-246.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. [1914] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.13-50.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. [1939[1934-1938]] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p.13-188.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. [1927] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p.231-301.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. [1930] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.13-123.

FREUD, Sigmund. O tabu da virgindade. [1917] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p.364-388.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. [1921] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.13-113.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. [1912-1913] *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.13-244.

FUKS, Betty Bernardo. O pensamento freudiano sobre a intolerância. **Psicologia Clínica**. Rio de janeiro, v.19, n.1, p.59-73, 2007.

G1. É #FATO que deputados eleitos pelo PSL quebraram placa com nome de Marielle Franco em comício de Wilson Witzel. Caderno Fato ou Fake. **Portal G1**. Rio de Janeiro, out. 2018. Disponível em: https://g1.globo.com/fato-ou-fake/noticia/2018/10/08/e-fato-que-deputados-eleitos-pelo-psl-quebraram-placa-com-nome-de-marielle-franco-em-comicio-de-wilson-witzel.ghtml. Acesso em: 17 set. 2021.

G1. Manifestantes fazem ato a favor de Jair Bolsonaro no 7 de Setembro. Caderno Política. **Portal G1**. Rio de Janeiro, set. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/09/07/manifestantes-fazem-atos-a-favor-de bolsonaro-no-7-de-setembro.ghtml. Acesso em: 17 set. 2021.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. [1947] São Paulo: Centauro, 2002.

JÚNIOR, Hélio Cardoso de Miranda. As massas, o populismo e a corrupção no Brasil: Uma leitura psicanalítica. *In*: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; SILVA, Ana Carolina Dias. **100 anos Psicologia das Massas: Atualizações e reflexões**. Curitiba: CRV, 2021. p.153-164.

LACAN, Jacques. Da mais-valia ao mais-de-gozar. *In:* LACAN, Jacques. **O seminário livro 16:** De um Outro ao outro. [1968-1969]. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p.11-25.

LACAN, Jacques. **Do discurso psicanalítico**. [1972]. Tradução: Sandra Regina Felgueiras. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5767159/mod_resource/content/1/DO%20DISCURSO%20PSICANAL%C3%8DTICO%20-%20Lacan.pdf. Acesso em: 25 mai. 2023.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 1:** Os escritos técnicos de Freud. [1953-1954] 2.ed. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 11:** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. [1964] 2.ed. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 17:** O avesso da psicanálise. [1969-1970] Tradução: Ary Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. Uma mulher de não-receber. *In*: LACAN, Jacques. **O seminário livro 5**: As formações do inconsciente. [1957-1958] Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p.126-145.

LEE, Henrique de Oliveira. A psicologia das massas e as técnicas de construção equivalência povo-líder no populismo digital. *In*: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; SILVA, Ana Carolina Dias. **100 anos Psicologia das Massas:** Atualizações e reflexões. Curitiba: CRV, 2021. p.165-183.

MAIA, Gabriel Monteiro da Fonseca Leal. **A estratégia do marketing viral no laço social contemporâneo**. 2014. 99f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

MARTINS-FONTES, Yuri. Neofascismo, forma política do capitalismo em crise: Antinacionalista, neoliberal, racista. **Crítica e Sociedade: Revista de Cultura Política**. Uberlândia, v.11, n.2, p.173-186, 2021. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/view/65675. Acesso em: 19 jan. 2023.

MAYA, Beatriz Elena. Psicologia das massas: Método analógico? **Stylus - Revista de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n.32, p.181-190, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/stylus/n32/n32a17.pdf. Acesso em: 13 dez. 2021.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. A alteridade no enlaçamento social: Uma leitura sobre o texto freudiano "O mal-estar na civilização". **Estudos de Psicologia**. Natal, v.10, n.2, p. 287-294, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/epsic/a/SkZrvYm5kDQr3yd4QtHYcTm/abstract/?lang=pt#. Acesso em 20 out. 2021.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Édipo em Freud: O movimento de uma teoria. **Psicologia em Estudo**. Maringá, v.9, n.2, p.219-227, 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pe/a/9HW3v6rz3q6hxDnyx6QQ9JB/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: 19 out. 2021.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Revisitando o conceito de eu em Freud: Da identidade à alteridade. **Estudos e pesquisa em psicologia**. Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.230-244, 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&nrm=isso. Acesso em: 21 out. 2021.

PACHECO FILHO, Raul Albino. A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. **A Peste**. São Paulo, v.1, n.1, p.143-163, 2009. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/issue/view/207. Acesso em: 10 ago. 2021.

PACHECO FILHO, Raul Albino. Compra uma Mercedes Benz prá mim? **Psicologia Revista**. São Paulo, v.24, n.1, p.15-44, 2015. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/24227. Acesso em: 20 fev. 2023.

PACHECO FILHO, Raul Albino. Ideologia e alienação do sujeito no Brasil do século XXI: Lacan com Marx. *In*: PERON, Paula; AMBRA, Pedro. (Orgs.) **Provocações para a psicanálise no Brasil: Racismo, políticas identitárias, violências e colonialismo**. São Paulo: Zagodoni, 2021. p.86-96.

PACHECO FILHO, Raul Albino. Neofascismo do século XXI: A parcela de determinação que cabe à estrutura do sujeito e ao aparelhamento do seu gozo. *In*: ESCOLA DE PSICANÁLISE DOS FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO. (Org.) **O sintoma e o psicanalista: Topologia, clínica e política.** São Paulo: Aller, 2022. p.215-229.

PETRY, Franciele Bete. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. São Paulo, n.22, p.31-48, jul./dez. 2013.

PODER360. **Bolsonaro cita Ustra no voto pelo impeachment de Dilma Rousseff**. YouTube, 17 abr. 2021. 1 vídeo (1 h 30 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WvN7nYxbH-o Acesso em: 17 set. 2021.

PODER360. Bolsonaro diz que minorias precisam se adequar às leis. **PODER360**. 15 jul. 2022. Disponível em: https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-diz-que-minorias-precisam-se-adequar-as-leis/. Acesso em: 1 jun. 2023.

QUINET, Antonio. **A descoberta do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

QUINET, Antonio. **A política do psicanalista:** Do divã para a pólis. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2021.

QUINET, Antonio. O campo do gozo e seus discursos. *In*: QUINET, Antônio. **Psicose e laço social:** Esquizofrenia, paranoia e melancolia. cap.2. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p.24-46.

RAMOS, Conrado. **O imperativo de gozo e a propaganda no laço social da sociedade de consumo:** Uma contribuição lacaniana para o estudo da ideologia e da adesão à indústria cultural. 2010. 229f. Relatório de Pesquisa (Estágio de Pós-doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

REDE de ódio. Direção: Jan Komasa. Produção: Jerzy Kapuściński. Distribuição: **Netflix**, 2020. (135 min).

RINALDI, Doris. Psicologia das massas, mais ainda: Fraternidade, ódio e segregação. **Trivium**. Rio de Janeiro, v.13, n.Especial, p.56-62, 2021. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912021000100009. Acesso em: 15 mai. 2023.

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

SILVA, Maria Cecília da; CAVALCANTE, Elton Emanuel Brito. Domínio cultural, razão instrumental e esclarecimento em Adorno e Horkheimer. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Juiz de Fora, v.7, n.16, p.62-26, 2013.

SOLER, Colette. **Os afetos lacanianos**. Tradução de Cícero de Oliveira. São Paulo: Aller, 2022.

SOUZA, Aurélio. **Os discursos na psicanálise**. Salvador: Companhia de Freud, 2003.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Inquérito nº 4.781**. Brasília: STF, 2021. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5651823. Acesso em: 27 mai. 2023.

XAVIER, Karla Rampim. **Os discursos em Lacan e a práxis feminista:** Lélia Gonzales para seguir adiante. Orientador: Raul Albino Pacheco Filho. 2022. 249f. Tese (Doutorado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2022.

XAVIER, Karla Rampim; FERREIRA-LEMOS, Patrícia do Prado. Sujeito e sintoma social: Da rede às ruas. ***Affectio Societatis***. Medellin, v.10, n.19, p.60-70, 2013. Disponível em: https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/issue/view/1644. Acesso em: 02 mai. 2023.

WORDS HEAL THE WORLD. **Mapa do ódio no Brasil:** Percepções e recomendações para políticas públicas. Manchester, 2021. Disponível em: https://www.wordshealtheworld.com/wp-content/uploads/2021/01/HATE-MAP-IN-PORTUGUESE-2019-final.pdf. Acesso em: 04 set. 2021.