



Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia

LEANDRO BORGES

**FUNÇÃO PATERNA, DECLÍNIO E AUTORIDADE NA CONTEMPORANEIDADE  
BRASILEIRA**

Goiânia  
2019

LEANDRO BORGES

**FUNÇÃO PATERNA, DECLÍNIO E AUTORIDADE NA  
CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia, pela Pontifícia Universidade Católica – PUC Goiás.

Orientador: Prof. Dr. Fábio J. Miranda.

Goiânia  
2019

B732f Borges, Leandro

Função paterna : declínio e autoridade na contemporaneidade brasileira / Leandro Borges.-- 2019.

72 f.

Texto em português, com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Ciências Sociais e da Saúde, Goiânia, 2019

Inclui referências: f. 68-72

1. Pai e filhos. 2. Paternidade. 3. Responsabilidade dos pais. 4. Autoridade. 5. Totalitarismo. 6. Subjetividade. I.Miranda, Fábio Jesus. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Psicologia - 2019. III. Título.

CDU: 159.9.019.4(043)

LEANDRO BORGES

**FUNÇÃO PATERNA, DECLÍNIO E AUTORIDADE NA CONTEMPORANEIDADE  
BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Psicologia, defendida e aprovada em \_\_\_/\_\_\_/2019, pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Fábio Jesus Miranda

Membro presidente (Pontifícia Universidade Católica de Goiás)

---

Profa. Dra. Vannuzia Leal Andrade Peres

Membro convidado interno (Pontifícia Universidade Católica de Goiás)

---

Prof. Dr. Moisés Fernandes Lemes

Membro convidado externo (Universidade Federal de Goiás)

---

Prof. Dr. Sebastião Benício Costa Neto

Suplente (Pontifícia Universidade Católica de Goiás)

## RESUMO

Partindo da perspectiva lacaniana, examina-se a relação entre declínio da função paterna e seus efeitos subjetivos na contemporaneidade, com destaque para as figuras de autoridade. Fez-se a pesquisa por meio de uma revisão bibliográfica crítica acerca do tema, tendo como principal fonte as ideias defendidas por Lacan, Freud e alguns de seus seguidores. Para a análise dos dados, o método escolhido foi a Análise de Conteúdo (AC). O objeto de estudo é o declínio da função paterna e seus efeitos na contemporaneidade. Para análise e reflexão sobre o objeto de estudo foram analisados os discursos do candidato à Presidência da República Jair Messias Bolsonaro, extraídos do YouTube e transcritos na íntegra e, a partir de então, construiu-se uma classe temática nomeada de “função paterna”. Nela, esses discursos foram agrupados em três categorias – identificação, proteção e ódio – e, a partir delas, elegeram-se as categorias específicas, a saber: mito, idealização, compromisso, autenticidade – segurança, confiança, ordem – inimigos, corrupção e violência.

**Palavras-chave:** Declínio da função paterna; Subjetividade; Autoridade; Totalitarismo.

## ABSTRACT

Starting from the Lacanian perspective, we examine the relationship between the decline of paternal function and its subjective effects at the present time, particularly the authority's figures. The research was done through a critical bibliographical review about the theme, having as main source the ideas defended by Lacan, Freud and some of his followers. For data analysis the method chosen was the Interpretive Phenomenological Analysis (API). The object of study was the paternal function decline on actual days. For analyses and reflection of the object of study, we analysed the speeches of the candidate for the presidency of the republic: Jair Messias Bolsonaro, his speeches were extracted from YouTube, transcribed in its entirety and from then on, a thematic class was built, named "Paternal function". They were grouped then into three categories: identification, protection and hate, and from these categories the specific categories chosen were: myth, idealization, commitment, authenticity - security, trust, order - enemies, corruption, violence.

**Keywords:** Decline of parental function; Subjectivity; Authority; Totalitarianism.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	06
<b>2</b>	<b>PERCURSO DA PESQUISA</b> .....	09
<b>2.1</b>	<b>Delineamento do estudo</b> .....	09
<b>2.2</b>	<b>Objetivos</b> .....	09
2.2.1	Objetivo geral .....	09
2.2.2	Objetivos específicos .....	09
<b>2.3</b>	<b>Material para análise</b> .....	09
<b>2.4</b>	<b>Procedimentos para a análise dos dados</b> .....	09
<b>3</b>	<b>O QUE É UM PAI?</b> .....	12
<b>4</b>	<b>O DECLÍNIO DA FUNÇÃO PATERNA E SEUS EFEITOS NA CONTEMPORANEIDADE</b> .....	27
<b>5</b>	<b>O DECLÍNIO DA FUNÇÃO PATERNA E SEUS EFEITOS NO ESTADO</b> .....	37
<b>5.1</b>	<b>A violência, segregação na constituição da civilização.</b> .....	37
<b>5.2</b>	<b>As bases do totalitarismo.</b> .....	39
<b>5.3</b>	<b>Fenômeno totalitário na democracia brasileira.</b> .....	46
<b>6</b>	<b>RESULTADOS E DISCUSSÃO</b> .....	54
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	64
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	68

## 1 INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea e suas configurações têm trazido à tona reflexões sobre a autoridade, a família e os significados dos papéis conjugais e parentais, que apontam para uma nova estruturação de sociedade, marcada por novas formas de subjetivação. Nessas discussões, várias vezes remete-se a tal estado de mal-estar e abre-se um amplo campo para a discussão. Em tal cenário, salta aos olhos uma figura para a qual muitas vezes convergem essas discussões: o pai.

O pai ocupa para Freud, desde seus primeiros escritos, um papel fundamental na estruturação psíquica do sujeito. Ao retomar os textos freudianos sobre a cultura e a organização social, observa-se que a figura paterna permeia várias de suas obras e ocupa uma função significativa nas discussões psicanalíticas e na explicitação de suas teorias. Sobre as discussões atuais em torno do pai e de sua função, há quem se refira à morte do pai, outros falam em sua falência, alguns colocam a solução para o estado de mal-estar na restituição de seu poder enfraquecido e há quem aponte para outras possibilidades de gestão do social. Em todo o caso, apresenta-se um vasto campo de discussões sobre a função paterna e sua significação.

Quando se faz referência à pós-modernidade, comparando-a ao período moderno, e a seus efeitos observados na constituição da subjetividade contemporânea, frequentemente ganha destaque o fenômeno designado por Lacan (1938) de declínio da função paterna, em função do qual novas formas de constituição da subjetividade e de patologias psíquicas seriam forjadas. Considerando a discussão em torno dessa temática, esta pesquisa objetivou investigar esse declínio da função paterna, cuja circulação no discurso teórico psicanalítico traz consequências importantes para a revisão de conceitos e a compreensão das relações socioculturais e das figuras de autoridade.

Verifica-se, na época contemporânea, a decadência dos grandes referenciais que organizavam o mundo social. Se, anteriormente, as escolhas dos sujeitos eram regidas pelos sólidos códigos de interpretação ofertados pela tradição, pela autoridade ou pela religião, hoje se observa um desmoronamento das estruturas que anteriormente conferiam coesão à sociedade. Dessa maneira, o homem contemporâneo se encontra submetido a uma nova lógica, uma nova ordem simbólica, que lhe dificulta decifrar os acontecimentos de seu mundo. Bauman (2001) chama de “modernidade líquida” a esse tempo em que qualquer convicção assumida pelo sujeito torna-se transitória, frágil, prestes a se volatilizar e dar lugar a outra.

Nos tempos de Freud, a moral da sociedade repressiva promovia até certo ponto a interdição do gozo. Na contemporaneidade, em que a sociedade encontra-se regida pela

expressão “é proibido proibir”, a barreira ao gozo parece ter sido removida e aos sujeitos cabe concluir que tudo é permitido. O filósofo Gilles Lipovetsky (2005) chama essa sociedade de pós-moralista, na medida em que estaria em jogo um crepúsculo do dever, e, sublinha não exatamente uma ausência de dever, mas uma nova qualidade de dever, em que o gozar torna-se uma obrigação moral. Certo é que há um empuxo ao excesso ao desmedido.

A par desse contexto, faz-se necessário retomar à questão essencial que norteia essa discussão: o que é, então, um pai? Essa interrogação orientou os primeiros passos desta investigação que, evidentemente, iniciou-se com a escrita de Freud. A primeira parte desta pesquisa se constituiu de uma leitura da obra de Freud, seguindo as pegadas deixadas na construção do que vem a ser um pai nas várias etapas de sua construção teórica.

A formulação da questão acerca da função paterna envolve, desde o início do percurso clínico-teórico freudiano, uma transformação decisiva com respeito às considerações até então preponderantes, centradas numa referência puramente genética. Freud se afasta da concepção de que a reprodução basta para engendrar a paternidade e propõe a necessidade de que algo além do biológico deve comparecer para que a existência de um pai seja considerada. Ultrapassando o aspecto biológico, Freud funda uma lógica do sujeito e dá um salto em direção à exploração da cultura, rompendo com a dicotomia, dominante até então, entre o natural e o cultural. Simultaneamente, traz para o primeiro plano de suas investigações a universalidade do simbolismo da linguagem, ou seja, a possibilidade de que um símbolo se sobreponha a um objeto ou uma representação simbólica a uma ação.

Freud, ao transpor o aspecto da procriação, acrescenta algo às evidências enigmáticas do que constitui um pai, colocando em pauta o valor irreduzível de uma transmissão simbólica, diferente das necessidades fisiológicas que organizam a família biológica. Ademais, retoma o conceito jurídico para indicar que do pai, ao contrário da mãe, só pode haver indícios no e pelo exercício de suas funções. Nessa medida, é o vínculo do pai com a lei a condição necessária para que uma transmissão simbólica se torne possível e que se engendre, para o sujeito, algo de memória e historicidade. Na mesma via, afirma posteriormente Lacan (1974, p. 51): “[...] na família, o Pai (com P maiúsculo) não é o genitor”.

Outro passo deste estudo foi uma consulta aos seminários de Lacan que, ao proceder a uma releitura da escrita freudiana, lançou novas elaborações sobre alguns equívocos que se impuseram ao longo de seu percurso. Em Lacan, pôde-se verificar as diferenças entre as funções do pai no social com seus diversos semblantes. Para além da concepção freudiana, Lacan vai destacar a pluralidade da função paterna, ou seja, os Nomes do Pai. De acordo com Oliveira (2010), a indagação freudiana acerca do pai e sua função se encontram intimamente ligadas ao

caráter subversivo da psicanálise e à ética que a orienta. As versões do pai oferecidas por Freud e por Lacan apontam a profunda ambiguidade que cerca o termo “pai”, evidenciada tanto na cultura quanto na composição de cada destino singular.

A pesquisa segue seu curso, lançando mão de autores contemporâneos capazes de contribuir de forma relevante para o enriquecimento deste debate. É com eles que procurou-se aprofundar e ampliar as discussões referentes ao tema, na busca de uma compreensão extensa das questões em jogo, tanto na teoria psicanalítica quanto na cultura.

## **2 PERCURSO DA PESQUISA**

### **2.1 Delineamento do estudo**

O presente estudo se classifica como uma pesquisa qualitativa, exploratória, de um estudo de caso, quando considerado seus objetivos e o processo de coleta de dados e uma análise de conteúdo quando levados em conta os procedimentos para a análise dos dados

### **2.2 Objetivos**

#### 2.2.1 Objetivo geral

Verificar o postulado lacaniano do declínio da função paterna e seus efeitos subjetivos.

#### 2.2.2 Objetivos específicos

- Mapear o percurso teórico acerca do pai e sua função em psicanálise.
- Verificar qual a relação do declínio da função paterna e seus efeitos sociais.
- Analisar o declínio da função paterna e seus desdobramentos na realidade brasileira

### **2.3 Material para análise**

Para a coleta de dados, foram selecionados vídeos do canal YouTube, do discurso de pronunciamento de lançamento de campanha do candidato à presidência Jair Messias Bolsonaro a entrevista ao Jornal Nacional, a entrevista para o Globo News e a participação no programa Roda Viva, da TV Cultura, além de entrevistas para a Rede TV, Band e Record. Todos os vídeos foram transcritos na íntegra para análise dos dados.

### **2.4 Procedimentos para a análise dos dados**

Para a análise e a interpretação dos dados, foi utilizada a metodologia de análise de conteúdo, a partir dos seguintes procedimentos: a) leituras rigorosas e detalhadas dos dados, a fim de se obter uma perspectiva holística, de modo que futuras interpretações tenham como base o relato do participante; b) identificar os temas iniciais, organizá-los em feixes e examiná-

los em relação aos dados; c) refinar os temas, condensá-los e examiná-los conforme as relações entre si; e d) exposição narrativa da interpretação entre a atividade interpretativa do pesquisador e o relato que a participante faz.

As respostas analisadas foram agrupadas em uma classe temática nomeada de “função paterna”; em seguida, as falas foram agrupadas em categorias gerais e específicas, como pode ser mais bem visualizado no Quadro 1.

Quadro 1 – Classe temática “função paterna”

<b>Categorias gerais</b>	<b>Categorias específicas</b>	<b>Exemplo</b>
Identificação	Mito	<p>Boa noite brasileiros, primeiro meu muito obrigado aos quase 50 milhões de pessoas que acreditaram em mim no último domingo. O nosso compromisso, a nossa plataforma, a nossa bandeira baseia-se em João 8:32. E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará.</p> <p>Eu respeito eles me tratem carinhosamente de mito, eu até costumo dizer como meu apelido de infância dado a minha canela ser branca era parecida com “parmito”, um dos apelidos meus, talvez esqueceram o par, que também sou “parmerense” e me chamaram de mito, é uma maneira carinhosa, antes isso que outros adjetivos, que outros políticos recebem quando dão mole no aeroporto.</p>
	Idealização	<p>Mas, algo bateu em mim, algo calou na minha alma... a reeleição da senhora Dilma Rousseff, o seu passado e de seu partido, ou melhor da sua facção, eu ouvi que algo tinha que ser feito para mudarmos o destino de nosso Brasil. E o que fazer? Eu não gozo de prestígios em grande parte da mídia brasileira, sendo fustigado o tempo todo com processos de cassação, os mais absurdos possíveis. Eu falei, eu tenho que arriscar o meu mandato, buscar uma cadeira presidencial, logicamente uma ação como essa eu estaria abdicando, botando fim à minha carreira de deputado federal, mas para quem jurou dar a vida pela pátria, o que é dar a vida por um mandato?</p>
	Compromisso	<p>Nos últimos 20 anos dois partidos mergulharam o Brasil na mais profunda crise ética, moral e econômica. Vamos juntos mudar esse ciclo, mas para tanto precisamos eleger um Presidente da República, honesto, que tenha Deus no coração, patriota, que respeita a família, que jogue pesado no tocante à insegurança em nosso Brasil. Um presidente que una o nosso povo: brancos, negros, nordestinos, sulistas, ricos e pobres, homens e mulheres, para buscarmos o bem comum no Brasil. Só falta essa união entre nós, e que o presidente indique seus ministros sem indicação política.</p>
	Autenticidade	<p>Primeiramente por ocasião da leitura do relatório da ação penal 470 mensalão, o senhor Joaquim Barbosa referiu a minha pessoa como único deputado da base aliada que não foi comprado pelo PT. Então não é porque estou no meio de laranjas podres que me contaminei.</p>

(continua)

(conclusão Quadro 1)

<b>Categorias gerais</b>	<b>Categorias específicas</b>	
Proteção	Segurança	Geralmente, quando se fala em famílias na política, são famílias enroladas em atos de corrupção, a minha família é limpa na política, sempre integrei o baixo clero em Brasília. Então eu estou na política há muito tempo, tenho 17 anos no Exército Brasileiro e mantive a minha linha, e ser honesto, Bonner, não é virtude, é obrigação.
	Confiança	Eu às vezes me pergunto: “O que o senhor Paulo Guedes viu em mim?”. Ele já me respondeu. Eu vi sinceridade e vi confiança, eu tenho que confiar nele, como tenho que confiar no ministro da justiça, da defesa, da agronomia, entre outros. E olha só, Bonner, pode ter certeza, eu sou o único desses que estão aí que estão com chances de chegar, que vai ter isenção para escolher os seus ministros. Não vai pedir benção e nem vai estar preso a indicações políticas, que os ministros geralmente trabalham para os seus partidos. Então eu tenho essa independência.
	Ordem	Mas isso, olha só, você está perguntando para um capitão do exército. Um capitão que agora é candidato à presidência da república. O exército antes de tudo é o lugar da ordem. As grandes decisões eu não posso tomar sozinho, sem ouvir ninguém, eu seria um ditador, não é essa a ideia.
Ódio	Inimigos	Bandido, esse tipo de gente, você não pode tratá-lo como se fosse um ser humano normal. Nós não podemos deixar os policiais continuarem morrendo nas mãos desses caras, nós, do Exército Brasileiro, acabamos de perder três jovens garotos para o crime. Agora nós temos que fazer o quê? Em local que você possa deixar livre a linha de tiro, as pessoas de bem da comunidade, é ir com tudo pra cima deles. O policial entra e resolve o problema, se matar 10, 15 ou 20, com 10 ou 30 tiros cada um, ele tem que ser é condecorado, e não processado.
	Corrupção	Geralmente, quando se fala em famílias na política, são famílias enroladas em atos de corrupção, a minha família é limpa na política, sempre integrei o baixo clero em Brasília. Se tivesse na forma de fazer política ocupado altos postos, com certeza estaria envolvido na Lavajato, eu mantive a minha linha.
	Violência	É jogar pesado no tocante à progressão de pena, não podemos continuar com esses saídos. Eu não tenho pena desse tipo de gente.

## 2 O QUE É UM PAI?

A psicanálise é fundada a partir dos estudos de Freud sobre a histeria, condição sintomática que leva Freud a pesquisar o papel do pai em sua etiologia. Em um primeiro momento, o pai da pessoa histérica foi considerado, por Freud, como o responsável pelo trauma, na medida em que atos de sedução partidos do pai compareciam no discurso de várias pacientes. Entretanto, a teoria do pai sedutor, primeira tentativa de Freud de compreender o estatuto do pai, revelou-se pouco confiável, a ponto de Freud (1987) confessar a Fliess, na instigante carta 69: “Não acredito mais em minha neurótica”. Então, se o pai não era exatamente o sedutor descrito pela histérica, o que ele era, afinal?

Na impossibilidade de responder a essa pergunta de forma objetiva, Freud lança mão dos mitos, narrativas ficcionais utilizadas por ele em diferentes momentos de sua obra, com a finalidade de esclarecer pontos obscuros. Sua obra contém inúmeros exemplos da importância das narrativas míticas como uma maneira privilegiada de descrever processos inconscientes, a ponto de vários de seus conceitos carregarem nomes mitológicos.

Em relação ao pai não foi diferente. Freud se serve do mito de Édipo Rei, peça escrita por Sófocles na Grécia antiga, representada, pela primeira vez, provavelmente em 430 a.C., em Atenas. Consta que Édipo era filho do Rei Laio e da Rainha Jocasta, mãe que recebeu da Pitonisa, ainda na gravidez, uma previsão de que seu filho viria a matar o pai. Para que a previsão não se realizasse, a criança, após ter seus pés perfurados, foi dada a um pastor com a ordem de ser abandonada em um lugar inóspito. O menino, chamado Édipo em alusão aos pés furados e inchados, foi salvo e acabou, tempos depois, realizando sua trágica sina: matou seu pai e tomou sua mãe como esposa sem saber de quem se tratava. Ao saber da verdade, Édipo se cega e passa a vagar pelo mundo lamentando sua sorte.

Na tragédia grega, os deuses e oráculos constituem uma espécie de metáfora do inconsciente, ou seja, revelam algo que determinaria certas ações e escolhas do sujeito, das quais ele não escapa. Em Édipo, a questão filial é colocada na forma de enigma. Após ter ouvido de um dos convidados, numa festa, o insulto de que não era um filho legítimo, uma dúvida se instala em Édipo, a partir da qual a tragédia se desenvolve. A questão colocada como central no texto grego diz respeito à busca do saber, não de um saber qualquer, mas de um saber específico, referente à filiação. Ao procurar saber sobre si, Édipo ouve do oráculo de Delfos a profecia da qual tenta escapar, mas não consegue. Afinal, seu destino de assassinar o pai e desposar a mãe acabara por se cumprir.

Em *Totem e tabu*, Freud ([1913]1996, p. 158) afirma: “o ponto concreto a que tudo gira em torno é a relação do homem com seu pai”. É assim que ele revela o nascimento da lei, da culpa e do recalque. Segundo esse mito, o pai primevo possuía um desejo ilimitado e gozava de todas as mulheres, expulsando ou matando qualquer outro que ousasse ameaçar sua supremacia. Isso instiga a revolta dos filhos que, obcecados pelo ódio e pela inveja, tramam e matam o pai tirano, realizando, em seguida, um banquete totêmico, ritual canibalesco em que consomem coletivamente a carne do pai, a fim de se apropriarem das marcas de sua onipotência e assumirem seu lugar; mas o parricídio, a consagração póstuma do pai, lança a horda a uma espécie de caos social. Assolados pela culpa, os irmãos tomam o pai morto como um pai ainda mais forte, pois o elevam ao lugar de santidade. Erige-se, então, o totem que, no lugar do pai morto, funciona como ponto de união do clã, a partir do remorso e do apaziguamento do sentimento de culpa. O totem promove uma reconciliação e o estabelecimento de um pacto na medida em que o sistema totêmico promete proteção, cuidado e benevolência, advertindo que a ninguém cabe assumir, individualmente, o lugar destituído do pai. Como resultado, instituem-se, como forma de tabu, as duas normas que passam a reger a sociedade: a proibição do homicídio e a interdição do incesto.

Tal mito ilustra a passagem da natureza para a cultura e estabelece distinção entre humanidade e animalidade, marcando a transição entre a era dos homens primitivos e a dos heróis e deuses. É o momento que funda a representação simbólica, o fundamento da função paterna, a partir do qual todos serão regidos e estarão submetidos à linguagem. É também o momento em que Freud apresenta os desígnios da palavra “Pai”, que, para além de se referir ao aspecto biológico ou reprodutor, se estabelece como lugar, como instância que fundamenta a estruturação psíquica de cada sujeito (FREUD, [1913]1996).

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e se casou com a mãe, assim como os dois desejos primários da criança, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. [...]. Em outras palavras, nos permitirá provar que o sistema totêmico [...] é um produto das condições em jogo no complexo de Édipo. (FREUD, [1913]1996, p. 137).

Nessa citação, Freud observa que as duas proibições de tabu que constituem o totemismo – não matar o totem e a proibição do incesto – coincidem com os dois desejos recalçados do Édipo. Nessa lógica, a história individual de cada sujeito não é nada mais que mera repetição da história da humanidade, ou seja, todos temos um pai em comum, um mal-estar em comum, o mal-estar da cultura, o mal-estar da língua.

Provavelmente o caráter mais perturbador do texto seja o de apresentar como tese central a ideia de que a humanidade surge de um assassinato cometido em conjunto e carrega, como marca do seu mal-estar, a presença persistente do desejo de assassinar. No começo não era nem o caos nem o verbo, mas o ato; e esse ato foi o assassinato do pai. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 26).

As formulações de *Totem e tabu* mostram que a morte do Pai não liberou o acesso à satisfação pulsional, ao contrário, intensificou sua interdição. Após o assassinato, ao se perceberem em estado de abandono, e devido à ausência inextinguível do pai, os filhos criaram um substituto, primeiramente encarnado na figura do totem e, posteriormente, na figura de autoridade, de Deus, um pai glorificado. O assassinato do pai primevo, afirma Freud ([1913]1996), deve ter deixado traços inapagáveis, que permanecem no decorrer do processo de civilização. Mesmo a supressão mais implacável deixa atrás de si moções substitutas deformadas. Dessa forma, o festim totêmico é apenas a repetição e a comemoração desse acontecimento fundante da humanidade, ou melhor, da humanização, dado que é o começo da organização social, das restrições morais, da religião e da lei.

Ainda acerca do que se apresenta no mito da horda primeva, é preciso ressaltar que há o assassinato do pai, a eliminação, mas também o processo de identificação. Há hostilidade, mas também temor e amor. Totem é o pai e tabus são as proibições que surgem como efeito regulador de gozo. Todos se unem contra o pai para matá-lo, todos recebem a marca, seu legado simbólico, mas ninguém encarna o pai. Em favor dele, todos o incorporam e caberá a cada um tomar um traço seu. Assim sendo, a proibição é protetora porque vela o impossível e instaura o desejo. A lei só é introduzida a partir da culpa e do remorso – retorno do amor – provocada pelo assassinato. Eis aí a condição da cultura: o pai morto institui a lei. É um lugar vazio e, ao mesmo tempo, um lugar de referência, como instituição de alteridade (FREUD, 1913/1996).

Freud ([1923]1996), em *Psicologia das massas e análise do eu*, avançou na concepção de alteridade e do Pai com um sentido de autoridade ou líder. Ao propor uma apreciação entre psicologia individual e psicologia social, vai concluir que o social está sempre inserido no sujeito. Propõe o conceito de libido, fonte energética das pulsões, que operam em tudo o que se relaciona ao amor, e acrescenta que a essência da alma das massas são as relações amorosas e os processos de identificação que se tecem nessas relações. Ao proceder a uma análise do eixo vertical (com a autoridade) no contexto das massas artificiais – Igreja e Exército – e das massas no seu estado natural (sem autoridade), cujo eixo é horizontal, Freud faz um estudo do conceito de identificação. A partir desse texto, o sujeito freudiano será sempre pensado com o grupo, ou seja, na sua relação com o outro (os outros). Ele, então, passa a considerar as questões psíquicas

individuais, integradas ao que é dar ordem do social. Isso conduz a uma ampliação da leitura do Édipo, visto que o sujeito, inserido num tempo e espaço cultural, é constituído, na sua formação, pelas marcas de seu tempo. Essa extensão abarca, além do pai de família, todas as lideranças, nos diversos grupos sociais que circunscrevem a vida do sujeito.

Em seu ensaio “Os complexos familiares na formação do indivíduo” ([1938]2003), Lacan levanta a questão sobre o modo como o pai intervém na constituição do sujeito. Nele, destaca o valor da família como formação social, ponderando que esta incide sobre a economia pulsional e, conseqüentemente, sobre a formação do indivíduo. Portanto, há uma relação explícita entre a organização familiar e a constituição psíquica. Evidencia-se que as relações sociais e familiares gravitam em torno de um ponto fundamental: a transmissão da cultura. Esta, diz Lacan (1938, p. 29), “introduz uma nova dimensão na realidade social e na vida psíquica”. Isso posto, cabe mencionar que Freud ([1930]1976) havia apontado para uma questão crucial, o fato de que as condições para a vida em civilização só se tornaram possíveis pela via de “domesticação” da pulsão e a instauração do mal-estar na cultura.

Para articular esse efeito da organização familiar sobre o sujeito, Lacan (1938) forja a noção de complexo. O pai, nesse momento, é articulado entre o que é familiar e o que é instintual, entre o que provém da cultura e o que é de natureza biológica. Com a noção de complexo, Lacan tenta resolver uma questão crucial trazida por Freud ([1913]1996) em *Totem e tabu*: tendo em vista a universalidade do Complexo de Édipo na etiologia das neuroses, como se dá sua transmissão na cultura? Como alguns elementos da história do sujeito (sobretudo a triangulação edípica) podem ser tão universais se não dependem de uma transmissão hereditária? A tese freudiana do assassinato do pai primevo, como o que permite o nascimento da cultura tal como a conhecemos, demanda um argumento filogenético. O pai da horda era de fato pai biológico dos filhos, o que, por sua vez, torna a relação do sujeito com o pai em sua origem cultural dependente de uma transmissão hereditária biológica. Esse registro primordial biológico é suficiente, para Lacan, para liberar a questão “o que é um pai?” de uma posição natural, hereditária. O que funda o cultural é contingencialmente atravessado pela biologia, de modo que o impacto alcançado com esse assassinato funda a ordem simbólica e o pai passa a ser o “deus” que regula a cultura.

Zafiropoulos (2002) defende que, no texto “*Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*”, de 1950, Lacan é ainda norteado pelas teses de Durkheim, mas a influência crescente de Lévi-Strauss se faz sentir. É o encontro com Lévi-Strauss, crítico de Durkheim desde a década de 1930, e o retorno a Freud, que tornarão possível a Lacan formular o conceito Nome-do-Pai, que o afasta definitivamente de qualquer psicologia da família ou da

filiação. Sobre isso, pode-se dizer que há uma reorganização radical da questão acerca da função pai, como se pode ver no relatório apresentado por Lacan em Roma, em 1953, “*Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*”.

Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo ‘em carne e osso’; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está para além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontro sentido no juízo final, onde o verbo absorve seu ser ou o condena – a menos que ele atinja a realização subjetiva do ser-para-a-morte. [...] Por conseguinte, vê-se que o problema é o das relações, no sujeito, entre a fala e a linguagem. (LACAN, 1953, p. 280-281).

Para forjar a função simbólica do Nome-do-Pai, Lacan se apoia na leitura que Lévi-Strauss faz, em 1950, de Marcel Mauss. Este, em seu “Ensaio sobre o dom [a dádiva]”, afirma que “a função simbólica sempre está inconscientemente indicada por um **significante flutuante** que permite o enlaçamento entre o significado e significante” (Mauss, 1950 *apud* ZAFIROPOULOS, 2002, p. 203, grifos do autor). Mauss (1950 *apud* ZAFIROPOULOS, 2002) retira esse significante flutuante das pesquisas com os povos indígenas e o chama de “o espírito das coisas” (o *hau*, o *mana*, o *naual*, no México, o *orenda*, dos iroqueses), ou seja, uma série das “coisas sagradas”.

Em *O mito individual do neurótico* ([1952]1985), Lacan introduz a noção de função simbólica como ponto essencial. É uma tese fundamental que marca todo o desenvolvimento posterior a respeito da função paterna. Lacan postula que a relação parental familiar moderna é uma relação simbólica e que todos os vínculos e formas de gozo são regulados pela encarnação de uma função simbólica essencial: “A assunção do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real” (p. 39). Lacan sugere que a neurose comporta algumas formações que levam necessariamente a articular, no mito edípico, certas mudanças de estrutura, na medida em que ele se localiza no centro da experiência analítica. Ele acredita poder encontrar, na própria vivência do neurótico, diversas manifestações que podem ser denominadas de seu mito individual: “a teoria analítica está toda ela baseada no conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade com o pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial” (LACAN, 1952, p. 14).

Nessa perspectiva, toda a constelação das relações familiares fundamentais serve de elemento para a transmissão, ou mesmo para a repetição, de uma posição subjetiva propriamente simbólica e que Lacan qualifica com a fórmula de certa transformação mítica da tradição familiar. Lacan, ao comentar o caso de Freud (1909), *O homem dos ratos*, ilustra como

o paciente repete, em sua própria história, diversos elementos que especificam a história da união de seus pais: a dívida paterna, o conflito entre a dama rica e a inclinação pela jovem linda e pobre, entre outros. O fato é que o drama pessoal do neurótico acaba por reproduzir, sob diversas formas, como nos sonhos e nos sintomas, as particularidades da situação triangular do complexo de Édipo: a proibição do pai e o desejo incestuoso da mãe (LACAN, 1952).

Lacan utiliza o termo Nome-do-Pai em referência à situação edípica somente para destacar a importância do que já se pode adiantar como uma das versões do pai. No mito individual do neurótico ([1952]1985, p. 39), responde da seguinte maneira à questão “o que é um pai?” “Seria preciso que o pai não fosse somente o **nome-do-pai**, mas representasse em toda sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função”. Ainda, adverte que, devido a esse recobrimento simbólico, o real fica completamente inapreensível e que ao menos numa estrutura social como a nossa o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai humilhado. Em outros termos, haveria sempre uma defasagem fundamental entre aquilo que é percebido pelo sujeito no nível do real e a função simbólica que o pai é levado a assumir. Existe, igualmente, um desacordo – decorrente da contradição própria do pensamento simbólico – entre o mundo e aquilo que o representa. No entanto, o que sobressai na leitura de *Totem e tabu* ([1913]1996) diz respeito às discordâncias da relação paterna. O lugar do pai está sempre em questionamento. Ora ele está destituído, em desacordo com sua função, ora ele é impensável, ora ele é assassino, ora ele é o pai morto.

No seminário sobre o Homem dos Lobos ([1952]1953), Lacan já havia introduzido uma diferença entre o pai como rival todo poderoso e o pai real. O primeiro estaria ligado ao recalçamento, por introduzir uma ameaça de castração. Freud constata que a rivalidade do homem dos lobos está longe de se realizar, sendo, pelo contrário, relação muito afetiva. Se o pai da realidade não é de fato castrador, “nem em seus atos, nem em seu ser” (p. 11), como se explica que o temor da castração atravesse toda a história da neurose do sujeito? Lacan menciona que Freud se pergunta se isso não ocorre em função de algum esquema filogenético, mas opõe a esse esquema uma função que, nos seminários iniciais, será situada como uma função simbólica:

A relação da ordem simbólica que o sujeito procura conquistar, porque ela traz sua satisfação própria, é a seguinte: Tudo se passa como se, sobre o fundamento de uma relação real, a criança, por razões ligadas à sua entrada na vida sexual, procurasse um pai castrador: que seja o genitor, o personagem que pune: ela procura um pai simbólico (não seu pai real) tendo com ele relações punitivas [...]. A criança tem uma atitude provocadora e busca uma satisfação: ser punida pelo seu pai. A diferença entre este pai simbólico e o pai real não é coisa rara. (LACAN, [1952]1953, p. 11).

Essa função castradora do pai, que interdita os impulsos sexuais da criança, é posta por Lacan como uma necessidade simbólica: o sujeito busca um pai castrador que introduza as relações punitivas. Há uma busca por alguém que encarne essa função de interdição, função que pode também ser delegada à religião. Lacan ([1952]1953) cita Freud para dizer que, se a criança não encontrar uma forma de religião, cria uma: a neurose obsessiva. Lacan prossegue afirmando que “[o] que a religião ensina à criança é o nome do Pai e do Filho” (p. 12). É essa a primeira vez que Lacan situa o pai como um nome que introduz uma função específica. Sobre o Homem dos Lobos, precisaria de uma voz plenamente autorizada, ou seja, um pai que encarnasse o pai simbólico. Por esse motivo ele não teria realizado o complexo de Édipo “normal”, identificando-se com a mãe e tomando o pai como objeto de desejo.

Um segundo ponto fundamental que Lacan (1952, p. 40) destaca a propósito de sua leitura do Homem dos Ratos é a relação narcísica fundamental à sua constituição imaginária, que o vincula com o que poderia ser denominado “a primeira experiência implícita da morte”. O autor retoma a mesma relação que já havia descrito no estádio do espelho, fundamental à constituição do Eu, e que também já havia evocado no ensaio sobre os complexos familiares, por meio da noção de complexo de intrusão. É a partir da dialética entre agressividade e idealização que, no encontro imaginário com o semelhante, o sujeito antecipa sua própria realização, por meio de uma alienação à unidade da imagem do outro. É nesse ponto que Lacan (1952, p. 42) diferencia uma vertente imaginária do pai, fundamentalmente separada da função simbólica: “É, pois, na medida que o pai imaginário e o pai simbólico podem estar fundamentalmente separados, e não só pela razão estrutural, mas também de maneira histórica, contingente particular do sujeito”. Embora a castração se introduza pela vertente imaginária de um pai todo poderoso, essa primeira ameaça surge como algo mortífero, como a contrapartida de uma agressividade radical. No Homem dos Lobos, essa relação estaria associada à imagem da cena primitiva, que identifica o sujeito à posição passiva angustiante perante o pai. O que a relação edípica deverá introduzir será uma identificação a um pai que, nas palavras de Lacan, “seja um verdadeiro pai: um mestre com riscos e responsabilidades” (p. 16).

O Seminário livro 3 – *As psicoses* (1955-1956) merece destaque especial no estabelecimento da função do pai em Lacan não por apresentar uma abordagem essencialmente diferente das descritas até aqui, mas por fundamentá-la de modo bastante firme e, de certa forma, definitivo. Pode-se dizer que, a partir da análise do caso Schreber, Lacan acentua a importância da função do pai para a constituição do simbólico, que pode ordenar um campo imaginário fragmentado. A psicose, nesse sentido, estaria vinculada a uma carência de

realização dessa ordenação simbólica no complexo de Édipo. Eis como Lacan apresenta essa ideia:

O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma está destinada ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, [...] é preciso uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação do conjunto está fundada na existência nesse nome-do-pai. (LACAN, 1955-1956, p. 118).

Sob à luz da clínica das psicoses, Lacan (1955-1956) conduz a noção de Nome-do-Pai como significante da Lei. Formula o complexo de Édipo freudiano em termos de metáfora paterna, ou seja, da operação que substitui a dimensão do desejo materno pela dimensão da lei paterna e introduz, para a criança, uma nova significação no mundo simbólico. Como resultado dessa metáfora, ocorre a recodificação da língua materna pela língua paterna. A noção dessa substituição já está implícita na perspectiva de Freud quando ele considera que a promoção do laço paterno, fundado na fé e na lei, no lugar do laço materno, fundado numa carnalidade manifesta, é um progresso na via da civilização. Enquanto o laço materno decorre de uma dimensão natural, baseada na percepção e na presença, o laço paterno introduz a dimensão do que não se vê, a dimensão da ausência. Lacan supõe a crença na palavra, Nome-do-Pai.

Segundo Dor (1991), a retomada lacaniana do complexo de Édipo acentua esse aspecto de substituição de uma dimensão por outra. A metáfora paterna traduz o complexo de Édipo nos termos da subordinação do imaginário, como campo da relação erótico-agressivo, ao simbólico, campo da relação da palavra, que caracteriza a experiência humana no primeiro momento do ensino de Lacan. É por isso que a significantização do imaginário, operada pela paternidade, diz respeito, em primeiro lugar, a seu próprio operador, ou seja, ao próprio pai. Para fazer o papel normatizante das relações imaginárias que a estrutura lhe atribui, o próprio pai, na condição de agente dessa operação normativa, deve ser anulado no plano da presença e da imagem. Ele só atinge o *status* simbólico de sua função por meio da anulação de sua própria condição de ser vivo. Sua operatividade é a de um ausente, o que os mitos freudianos expõem sob a forma de pai morto, pai assassinado. Sua função fica reduzida a um nome, ao Nome-do-Pai.

O caso do Presidente Schreber mostra toda a importância clínica da distinção que Lacan já vinha empreendendo entre as vertentes real, simbólica e imaginária do pai. Pode-se dizer que a contribuição principal do Seminário 3 para a questão é a formalização da função simbólica do pai a partir de um significante muito especial, o significante Nome-do-Pai, pivô em torno do

qual se assenta toda ordem simbólica. Como consequência, a função simbólica passa a se definir não apenas pela imposição de proibições, mas também pela introdução da metáfora do desejo, como resultado de uma substituição essencial. Mais do que proibir a mãe, o pai tem a função de nomear, de servir como ponto de referência que organiza toda a significação indicativa para “o que quer essa mulher”, a mãe. O Nome-do-Pai opera com a função significante de contenção, oferecendo um “ponto de basta” (LACAN, 1955/1956, p. 311), que permite a ordenação do campo das significações subjetivas.

Uma caracterização sumária da função do pai no *Seminário das Psicoses* pode ser esta: “Em suma, na forma normal, o destaque é dado à realização simbólica do pai por via do conflito imaginário” (LACAN, 1955/1956, p. 248). Ou, em outros termos, “é pela via de um conflito imaginário que se faz a integração simbólica” (p. 248).

Ao destacar, na experiência de Schreber, uma dissolução imaginária, Lacan (1955-1956, p. 237) explicita o modo como “a falta de um significante leva o sujeito a reconsiderar o conjunto do significante”, permanecendo à mercê de uma relação com o Outro, que é fundamentalmente diferente daquela mediada pelo simbólico. A dimensão da agressividade implicada nessa relação demarca a intrusão do outro na constituição narcísica da imagem do eu. É também a partir dessa referência que Lacan lê a relação, explicitada por Freud, entre a megalomania da paranoia de Schreber – bem como a regressão ao estágio do narcisismo – e sua aceitação da condição de objeto do gozo de Deus. A fragmentação imaginária do mundo de Schreber se expressa, por exemplo, no modo como a figura de Deus – e mesmo a de Fleischsig e de outros personagens da trama – encontra-se recortada em diversas partes.

No Seminário 5 – *As formações do inconsciente* (1957-1958), Lacan formaliza o conceito de foraclusão do Nome-do-Pai, na esteira do que já vinha desenvolvendo desde o Seminário 3 – *As psicoses* (1955-1956) e no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1958), quando foi assim nomeado. Nesse último texto, define a foraclusão como o mecanismo que estaria na origem da estrutura psicótica, estabelecendo, então, uma clínica diferencial em relação à neurose, cujo mecanismo fundante é o recalque. Sua hipótese relaciona a estrutura psicótica à rejeição do significante do Nome-do-Pai para fora do registro do simbólico, se constituindo como um fracasso da metáfora paterna. Essa falha na operação de castração conferiria à psicose sua condição essencial.

No Seminário livro 4 – *A relação de objeto* (1956-1957), Lacan traz outra contribuição crucial, a problematização acerca do pai real. Seu esforço é por estabelecer o estatuto do objeto, do agente e da operação subjetiva – tomados em suas formas real, simbólica e imaginária. Isso nos leva a perceber que sua tomada do pai e da realidade não é simples. Ele próprio ironiza,

dizendo que podemos soltar nosso “pequeno suspiro de satisfação: Enfim, ele vai falar do real, que até agora tinha ficado na sombra” (p. 30). Na expectativa de mais esclarecimentos, se propõe aqui sua questão: “o que queremos dizer quando invocamos o real?” (p. 31).

O exercício empreendido por Lacan, no Seminário 4 (1956-1957), de separar o pai real de sua função simbólica tem um duplo efeito: por um lado, assenta devidamente a função simbólica do pai no funcionamento da cadeia significante e, por outro, marca a importância do pai real, na medida em que ele produz efeitos no imaginário do sujeito, permitindo seu reconhecimento da ordem simbólica. Nesse sentido, Lacan (1956-1957, p. 374) pode dizer expressamente: “O pai simbólico é o nome-do-pai. Este é o elemento mediador essencial do mundo simbólico e de sua estruturação [...]. O nome-do-pai é essencial a toda articulação de linguagem humana”.

Lacan (1956-1957) acentua a necessidade de que a entrada desse elemento mediador se faça pela participação concreta de alguém que sustente esse nome no simbólico. Ele afirma, desse modo, a importância do pai real para a efetivação do complexo de castração:

Para que o complexo de castração seja pelo sujeito verdadeiramente vivido, é preciso que o pai real jogue realmente o jogo. É preciso que ele assuma a função de pai sob sua forma concreta, empírica [...]. É na medida em que o pai, tal como existe, preenche sua função imaginária naquilo que esta tem de empiricamente intolerável [...] que o complexo de castração é vivido. (LACAN, 1956-1957, p. 374).

O pai real precisa, pois, assumir também uma função imaginária de pai castrador. Conforme Lacan, é à função que o pai do pequeno Hans não chega a assumir que os elementos imaginários de sua fobia vêm fazer suplência. Lacan aceita que essa função de castração também possa ser exercida pela mãe. A castração materna, entretanto, seria mais primitiva – “implica para a criança a possibilidade da devoração e da mordida” (p. 377) –, vindo a ser substituída pela castração paterna. Esta seria menos terrível que a materna porque, “do lado do pai, um desenvolvimento dialético é possível. Uma rivalidade com o pai é possível, um assassinato do pai é possível” (p. 377). Do mesmo modo, então, que a mãe de carne e osso produz um efeito que Lacan chama de “mãe real”, pelo fato de ela não responder conforme a expectativa da criança (frustração), assim também o pai de carne e osso, ao não responder totalmente conforme o imaginário do pai castrador, possibilita que a criança deseje outra coisa, sustentando a proibição da mãe com força de lei e introduzindo um nome para o desejo da mãe, o Nome-do-Pai.

Se no Seminário livro 4 fica patente a importância do pai real, o Seminário livro 5, *As formações do inconsciente* (1957-1958), enfatizam a outra face dessa mesma presença, na

medida em que ela se dá pela mediação do significante. Nesse momento, Lacan realça a importância a ser dada à linguagem e à fala para se compreender o desenrolar do complexo de Édipo. Explica que o déficit, na psicose, está relacionado à falta de algo que funda a própria significação, o significante que confere autoridade à lei, o Nome-do-Pai. Ele problematiza, então, essa necessidade da presença da pessoa do pai a partir de sua incidência simbólica:

Não é a mesma coisa dizer que uma pessoa deve estar presente para sustentar a autenticidade da fala e dizer que há alguma coisa que autoriza o texto da lei. Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico. (LACAN, 1957-1958, p. 152).

Lacan (1957-1958) localiza, então, na dimensão do Outro, o lugar onde se decide a significação e se situa o fundamento da lei. A instauração desse lugar depende de um significante que determina a legitimidade do código: “a dimensão do Outro como lugar de depósito, do tesouro do significante comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro” (p. 162). O importante a ser destacado é que, mesmo que essa dimensão se encarne em pessoas mais ou menos falhas, permitindo-nos falar de uma carência paterna ou de um pai fraco demais, segundo Lacan, não é isso o que importa. “O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do nome-do-pai” (p. 162).

É aqui que se encontra um esclarecimento adicional em relação ao Seminário 4. Lacan já havia afirmado que o pai real é o agente da castração. Entretanto, como objeto, “não é um objeto real, mesmo que tenha de intervir como objeto real para dar corpo à castração” (LACAN, 1957-1958, p. 180), tampouco é um objeto ideal, de maneira que a resposta mais direta à pergunta “o que é um pai?” é esta: o pai é o pai simbólico. Mais precisamente, é uma metáfora, um significante que surge no lugar de outro, substituindo-o. “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização: o significante materno, o pai vem no lugar da mãe” (p. 180)

Embora o Seminário livro 7, *A ética da psicanálise* (1959-1960), não trate diretamente do pai, traz uma formulação sobre a dimensão da Lei que não é de forma alguma indiferente à questão paterna. Desde os primeiros textos, Lacan toma como válida a tese freudiana de que cabe ao pai a função principal na transmissão da lei. Ainda que o pai seja tomado, em alguns momentos, a partir de sua função social e, em outros, a partir de sua função simbólica; ainda que ele possa ser incluído na relação edípica por intermédio da mãe; ou ainda que ele possa ser reduzido à introdução de um significante primordial; sob quaisquer que sejam suas formas, sua

incidência é imprescindível à constituição da lei. Nesse Seminário, porém, Lacan evoca a formulação kantiana da Lei Moral, introduzindo, na problemática analítica, a questão da abordagem transcendental da subjetividade. A abordagem transcendental, no sentido kantiano, indica um questionamento sobre as condições de possibilidade da experiência, ou seja, aqueles aspectos que a precedem e que, portanto, não dependem dela para se constituir.

Ora, se é o pai que introduz a dimensão da lei, e se ele não é um dado *a priori*, mas incide na experiência do sujeito das formas já descritas nos seminários anteriores, como seria possível conceber a ideia de uma lei transcendental? Poder-se-ia pensar, numa primeira visada, que Lacan rejeitaria a noção kantiana em favor de uma lei simbólica dependente da experiência sensível. Não é, no entanto, o que ele faz nesse Seminário. Após discorrer sobre o modo como Freud concebe a constituição simbólica do aparelho psíquico, Lacan (1959-1960) destaca um elemento que permanece excluído de toda essa organização e que condiciona a própria experiência da realidade:

No final das contas, é concebível que seja como trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada das relações com o indivíduo que os termos de das Ding devam apresentar-se. É aí que devemos ver, com Kant, o ponto de mira, de visada, de convergência segundo o qual uma ação, que qualificaremos de moral, apresentar-se-á, e veremos o quão paradoxalmente ela se apresenta, ela mesma, como sendo a regra de um certo *Gute* [Bem]. (LACAN, 1959-1960, p. 72).

É nesse ponto que se extrai uma tese de Lacan que apresenta um aspecto novo em relação a tudo o que ele já havia formulado até então: a Lei Moral é aquilo por meio do qual se presentifica o real. Kant será de grande auxílio para demarcar o caráter – digamos provisoriamente – transcendental de das Ding e de sua relação com a experiência do desejo. Das Ding é algo que sempre escapa à experiência subjetiva, na medida em que ela é necessariamente mediada pelo simbólico. Nenhum objeto da experiência equivale a esse objeto primordial. São sempre substitutos, que se colocam numa condição muito precária para trazer a satisfação almejada. Essa condição, entretanto, é fundamental para a vida do sujeito, pois é essa falta que o põe em atividade e que lhe permite querer agir sobre o mundo.

Lacan (1959-1960) formula, então, que a única lei incondicional proposta por Freud é a que determina a busca da repetição da experiência primária de satisfação. Em outros termos, a única lei digna de ser chamada de moral é a que confronta o sujeito com das Ding. Além disso, é justamente a exigência de satisfação que essa lei impõe que, ao ser interpolada pela lei do prazer, por cujo princípio o simbólico funciona, conduz a experiência a uma falta insuperável que Lacan relaciona com o desejo. É o desejo, pois, que passa a ter o estatuto de uma lei que

regula a relação do sujeito com o gozo de das Ding. A lei é o desejo, ou seja, deve-se manter certa distância, não se deve tocar em das Ding. É por onde se pode também reconhecer a lei fundamental da castração.

A lei do prazer, que está articulada ao simbólico e que, portanto, é dependente do complexo de Édipo, sendo veiculada por meio do pai, teria o mesmo estatuto que Kant oferece às determinações empíricas da subjetividade. A lei que está além do princípio do prazer, das Ding, por outro lado, está à altura da verdadeira lei moral, aquela que determina a vontade, mas que está, ela mesma, acima de qualquer determinação empírica ou sensível. Como consequência pode-se propor que, para além da lei do pai, veiculada pela cadeia significativa organizada pela metáfora paterna, a lei da castração – ou a lei do desejo – guardaria um elemento que funcionaria como a condição de possibilidade da entrada do pai e de sua incidência da subjetividade. Das Ding significa, então, que o gozo por excelência é impossível. É o que Lacan (1960, p. 841) aponta quando afirma que “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo”. Essa lei do desejo é o ponto crucial que concebe uma barreira intransponível entre o sujeito e o gozo. Dessa forma, a proibição do pai incidiria sobre uma impossibilidade real, *a priori*, em relação ao gozo absoluto.

No primeiro tempo do ensino de Lacan, como visto até aqui, o Nome-do-Pai, a função paterna, foi conceituada no nível antropológico, na qual a partir do mito se chega à noção de estrutura. Ele é o suporte da função simbólica que identifica a pessoa do pai à lei e que tem como função articular desejo à lei. O pai é o significante da lei que pacifica o registro imaginário e ordena o simbólico. Em seguida inserido como metáfora, introduziu a consideração pelas noções estruturais de lugar e de elemento. Isso responde o que é um pai, no primeiro ensino de Lacan.

O Seminário livro 10 é o ponto de giro entre o primeiro e o segundo ensinamentos de Lacan, pois, diante do declínio da função paterna, ele desloca o eixo do Édipo para a castração a partir da separação entre o sujeito e o órgão. Trata-se da generalização da castração sob as formas de separação entre o sujeito e o Outro, pelo declínio do falo como valor universal primário que fornece a garantia da cadeia significativa; pelo efetivo deslocamento do pai como agente de castração para o exercício da função de nomeação, entendida como nomeação do objeto causa, localização do gozo e pelo início da elevação do objeto *a* ao zênite da civilização. É a passagem do nome-do-pai aos nomes-do-pai.

O segundo tempo do ensino de Lacan se caracteriza, de início, pela redução da operação de constituição subjetiva à conjugação de quatro termos: S1, S2, S(barrado) e *a*, articulados conforme uma lógica que implica o sujeito não apenas como significação fálica, mas também

como objeto de gozo do Outro recuperado sobre a forma de mais-de-gozar, que é o gozo que escapa da regulação fálica. Essa mudança faz com que o Pai se desloque da sua função de mestre, identificação ideal que funciona como ponto de basta capaz de fundar um valor universal, para o lugar de pai portador de uma falha (S barrado), que garante a entrada de um elemento de gozo particular (*a*), heterogêneo ao campo do sentido (S1-S2). Isso organiza fantasmaticamente o ponto onde o Outro comparece sem sentido (MILLER, 2006).

A pesquisa iniciada neste capítulo sobre “O que é um Pai” encontra-se, agora, na passagem do Seminário livro 11 (1964) aos Seminários 16 (1968-69) e 17 (1969-70). Nesse novo momento do ensino do Lacan (1998, p. 889) o objetivo de saber o que significa a afirmativa segundo a qual “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz o Nome-do-Pai na consideração científica” é seu ponto nuclear.

Para Coelho dos Santos (2007), a tendência da sociedade que progride em direção ao capitalismo, à ciência, à democracia e ao individualismo é a de despersonalizar cada vez mais o outro ao qual o Nome-do-Pai, como agente de castração, esteve ligado desde de sua conceituação. Hoje, essa função reguladora de gozo é incerta porque a mestria sagrada do pai mitológico deu lugar à diversificação de saberes, efeito do discurso científico. Não se trata mais do pai primitivo de “Totem e tabu” que gozou de todas as mulheres, dono do poder da tribo. É o pai despido de ideais.

A psicanálise sempre lê o sintoma na sua contemporaneidade porque não toma o sujeito como indivíduo. Para Freud ([1913]1996), o mal-estar subjetivo acontece na civilização. “Não há clínica do sujeito sem clínica da civilização” (MILLER, 2006, p. 30). Lacan localizou a origem da psicanálise em uma relação de exclusão interna ao advento da ciência moderna e afirma, com extrema certeza, a partir do engendramento do discurso científico ancorado pelo discurso do capitalismo, que o Nome-do-Pai segundo a tradição foi tocado, e, como efeito, tem-se o desmoronamento da regra normativa. Portanto, o Nome-do-Pai, pedra angular, está fissurado. Trata-se de uma nova ordem simbólica onde o pai opera, mas a partir de outra posição, que não é mais a de ideal (MILLER, 2006).

Quando o Nome-do-Pai era uma significante da tradição, portava o peso simbólico necessário para constituir o sujeito como determinado por uma ordem antecedente que o localizava nas hierarquias das relações sociais. O modo acelerado como o discurso da ciência se introduz no mundo, pondo todo saber à prova, produz efeitos de destituição de hierarquias e, logo, de homogeneização. Disso decorre que não há saber que valha mais que outro por seu valor de uso. A crescente posição de igualdade entre os significantes que poderiam servir como

norteadores faz com que se tenha a impressão de que eles são intercambiáveis, volúveis (MALEVAL, 2002).

Isso torna toda localização subjetiva sempre fluida, questionável. A homogeneização dos saberes é correlata a dos homens sob o peso dos ideais modernos da igualdade e da fraternidade. Sem a posição de exceção que encarna a coincidência entre o eixo simbólico e o antropológico, o campo do Outro vacila, se mostra inconsistente; a verticalidade das relações impostas pelo pai enquanto metáfora torna-se pouco visível e as referências identificatórias são menos passíveis de sustentar as dessimetrias necessárias à constituição subjetiva normal. “A incompletude do Outro rompe com toda possibilidade de considerar o pai simbólico como um mestre” (MALEVAL, 2002, p. 93).

Depreende-se, do livro de Miller (2004) sobre a elevação do objeto *a*, objeto da pulsão, ao zênite social pela ciência associada ao modo de produção capitalista, é que o objeto estaria ocupando, na civilização contemporânea, um lugar correlato ao que o Outro (S1) ocupou na civilização moderna. Trata-se, então, do lugar de Deus. No lugar de agente, o mais-de-gozar seria a nova medida, “o princípio do discurso hipermoderno da civilização” (MILLER, 2004, p. 8).

É axial o fato de que a pulsão se caracteriza por ter o supereu como parceiro e que o supereu sempre corresponde a um imperativo de gozo. Desse modo, que supereu está em jogo na contemporaneidade? Quais são suas consequências para a constituição subjetiva? Coelho dos Santos (2002, p. 55) esclarece esse ponto: a ausência de pai como agente do laço social, como sintoma coletivo, dá lugar, na cultura, ao domínio daquilo que Lacan chamou de ‘desejo da mãe’, isto é a pulsão de morte, a angústia traumática e as ancoragens imaginárias da pulsão”.

#### 4 O DECLÍNIO DA FUNÇÃO PATERNA E SEUS EFEITOS NA CONTEMPORANEIDADE

Lacan (1938) defenderá um grande número de efeitos psicológicos decorrentes da evolução histórica e cultural da humanidade, abrindo a discussão de um suposto declínio nos seguintes termos:

Acaso não é significativo que a família tenha se reduzido ao seu grupo biológico à medida que foi integrando aos mais altos progressos culturais? Mas um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna. Um declínio condicionado por se voltarem contra o indivíduo alguns efeitos extremos do progresso social; um declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades mais desgastadas por esses efeitos: a concentração econômica, as catástrofes políticas. (LACAN, 1938, p. 66-67).

Lacan se refere a esse declínio em termos de “declínio social da imago paterna”, e não nos termos de declínio da função paterna. Em 1938, Lacan pensava em termos de imago, uma representação inconsciente, elemento fundamental do complexo, e os complexos enquanto instâncias estruturadoras do psiquismo. Nesse período, sustentava que o declínio da imagem paterna se relacionava diretamente à queda da família patriarcal e à ascensão social da burguesia. Ao propor a ideia de “declínio da imago paterna”, referiu-se à mudança na figura genérica do pai, que teve seu poder sobre os demais membros da família diluído em decorrência de inúmeros fatores históricos. Tal declínio gerou uma substituição dos referenciais culturais, pois, na época contemporânea, assiste-se a uma decadência dos grandes referenciais de avaliação, que cimentavam o mundo social. Se antes as escolhas dos sujeitos eram guiadas pelos sólidos códigos oferecidos pela tradição, pela autoridade ou pela religião, hoje se observa um desabamento das balizas que conferiam coesão à sociedade.

Birman (1999) aponta que, com a chegada da modernidade, há novas formas de configurações sociais que emergiram sob os pilares da Revolução Francesa, marcada pelo ideal de liberdade, igualdade e fraternidade; foi-se mapeando um enfraquecimento do poder paterno, das figuras de autoridade, de modo que, com o estabelecimento da racionalidade científica, a ordem simbólica de um Deus que rege as relações igualmente se enfraqueceu.

Lacan (1938), ao verificar o “declínio da imago paterna”, constatou duas consequências: a) que ao desinvestimento das imagens carregadas de afeto, que apresentam o pai para a criança, corresponde o fortalecimento do caráter insensato e devastador do superego; b) que a função paterna, constituinte do sujeito a partir do Édipo, se reduzia simbolicamente à função da alteridade. Em outras palavras, ao declínio da imago paterna corresponde a ascensão da

autoridade não simbolizada, a autoridade narcísica, que se pode extrair de uma leitura do texto de Freud (1921) sobre as massas. Horkheimer (1997) procurou isolar essa autoridade, no contexto da ascensão do nazismo, sob o termo “personalidade autoritária”. Tal autoridade, na convergência entre psicanálise e teoria crítica, mostra como característica fundamental a recusa ou a redução das formas possíveis de alteridade, a recusa da diferença.

As consequências disso teriam incidido diretamente no campo psicanalítico, contribuindo para o narcisismo do homem atual e, conseqüentemente, para o aparecimento de novas formas de sintomas, engendrados pelas novas carências de um pai humilhado, enfraquecido, não sustentado pelo social, e, como efeito final, o declínio das figuras de autoridade. Nesse mesmo texto, Lacan (1938) acredita que a declinação sócio-histórica do poder do pai e a queda da instituição paternalista são os elementos que mobilizam os altos índices de desajustes sociais, já que esses sintomas sociais são induzidos pela degradação das capacidades identificatórias das famílias, uma vez que a estruturação da subjetividade familiar está relacionada ao valor social atribuído ao pai, que se encontra desacreditado de poder e de autoridade.

Em sua conferência sobre o sujeito contemporâneo, Miller (2004) considera que o declínio da função paterna tem como efeito o “desbussolamento” do sujeito na relação com o desejo e o gozo. Nesse ponto, assinala que o sujeito não dispõe, hoje, de um norteamento para sua ancoragem a partir das determinações do ideal. Trata-se de um sujeito que não lança mão de uma ancoragem para buscar um caminho minimamente definido no campo do desejo. Essa concepção caracteriza as peculiaridades do sujeito frente à organização psíquica, na contemporaneidade, de uma forma mais radical.

Para Miller (2004), era a contestação ao ideal o cerne da neurose na época de Freud, resultado do declínio do poder da Igreja e do discurso da ciência que atingiu o patriarcado e a família no seu epicentro. A esse respeito, Machado (2005, p. 17) assinala:

O declínio do poder de Deus, da religião e da Igreja atingem a vida social, política e familiar. A moral vai perdendo força como o bem maior de um indivíduo. É nesse contexto que a psicanálise surge, orientada pelos conflitos em relação ao pai e à moral. [...] Sua autoridade é questionada e isto faz sintoma.

Freud (1923) propunha um ideal do eu ancorado na imago paterna. Afirmou, ainda, que o ideal do eu individual é substituído por um ideal coletivo, assumido por uma figura de autoridade – o líder, o professor, o mestre. Era a instauração definida do ideal, cuja marca fazia prevalecer uma imago assimétrica na sustentação grupal e psíquica. Nesse contexto, a neurose

aparecia como resposta à inquietação dirigida aos furos do outro, à medida que o ideal do eu era passível de contestação.

Na contemporaneidade, esses modelos ideais perdem valor, fazendo-se instaurar o sentimento de desamparo de maneira mais intensa. Os modelos ideais que, à época de Freud, alicerçavam um código predefinido sobre os caminhos a serem seguidos, encontram-se atualmente apagados em nome de uma perseguição pela imagem narcísica, bem como pelo imediatismo da satisfação pulsional. Essa prevalência da imagem de si como subjugada ao imediatismo da satisfação pulsional e à “plenitude narcísica” parece substituir qualquer possibilidade de projeção num futuro que suporte o tempo de espera na sustentação do desejo (MILLER, 2004).

Nesse cenário, o ideal do eu constitui-se de um modo singular do sujeito se relacionar com o gozo e seus imperativos. É importante que se definam os parâmetros de análise sobre essa questão, a respeito da constituição do ideal do eu e da identificação em relação à autoridade parental. O sujeito de hoje apresenta predominantemente, em seu discurso, uma dificuldade de dinamizar afetos que, de outra sorte, seriam capazes de superar as representações primárias da constituição do eu ideal, subjugado à experiência jubilosa do narcisismo. Trata-se, nessa circunstância, de uma fugacidade na identificação secundária edípiana que não implica o pai como sustentáculo dessa identificação na trama familiar atual. Nessa conjuntura específica, não é a imago paterna o ponto de identificação ao ideal do eu. A circunstância em pauta se situa num nível em que a relação com o ideal do eu assinala uma condição peculiar frente a essa fugacidade identificatória (MILLER, 2004).

Partindo desse pressuposto do declínio do ideal do eu entende-se, assim, haver um desvio ao identificatório edípiano, cuja função seria a de permitir ao sujeito afastar-se do narcisismo primário (FREUD, [1914]1980) e reaparecer “editado” após as identificações secundárias. O sujeito contemporâneo encontra grandes dificuldades de ligar presente e futuro num processo psíquico de integração que o filiará a uma ação descolada da idealização narcísica. Logo, verifica-se, no discurso do sujeito atual, muito caracteristicamente, a projeção, no futuro, de um “eu ideal” impossível de se realizar – isso quando há essa projeção. Sem o estabelecimento de qualquer construção narrativa a partir da qual o sujeito dispor-se-ia a agir, a idealização de si mesmo no futuro é similar à própria idealização. Ela é de tal ordem que o sujeito muitas vezes deprime-se como expressão de seu próprio fracasso narcísico. A imagem de si no presente é sempre insuficiente perante a exigência do eu ideal absoluto e perdido, incapaz de reaparecer transformado mediante a identificação ao ideal do eu na saída do complexo de Édipo (MILLER, 2004).

Aprofundando a discussão, propõe-se refletir a respeito do fracasso do pai em posição de ideal do eu. Nesse sentido, cabe afirmar: o pai, em muitos aspectos da trama familiar na contemporaneidade, subtrai-se da posição de detentor do falo, ou a criança não credita ao pai o direito de posse do falo. Localiza-se, nesse nível, uma ruptura precoce com o pai ideal, à medida que este não se apresenta como figura com a qual o sujeito buscará identificar-se. O ideal do eu engendra a fantasia do pai “impotente” – impotente diante do desejo da mãe – e assinala, em casos diversos, uma tentativa compulsiva de restabelecimento da imagem de si conflagrada no narcisismo, cujo desfecho é o retorno da fantasia primária de onipotência do eu. Nesse nível, é a imagem narcísica que passa, muitas vezes, a ser colocada no lugar do ideal do eu, funcionando ali como um sintoma. Assiste-se hoje a uma tal proliferação de patologias que atos impulsivos parecem substituir a palavra (QUINET, 2003).

No que concerne à neurose, pode-se situar importantes diferenciais circunscritos à relação com o desejo e o sintoma, bem como os imperativos de gozo na experiência pulsional. A diferença, na neurose atual, é que o supereu não funciona tanto como autopunição, como se observa na neurose obsessiva; tampouco prevalece o gozo da privação, cuja característica é a marca do sintoma histérico clássico. O supereu engendra, hoje, um imperativo de gozo característico das experiências de excesso tão presentes na clínica contemporânea (compulsões, toxicomania, depressão, anorexia), as quais se evidenciam, guardadas suas devidas especificidades sintomáticas, como formas peculiares de responder ao mal-estar na cultura atual (QUINET, 2003).

Nessa conjuntura, o supereu não vai funcionar comparando o eu com seu ideal, tal como considerou Freud ([1933]1961). Isso porque o respaldo nos valores mediados pelo ideal, que o supereu buscava para sustentar sua punição ao eu e satisfazer o masoquismo moral, se encontram em declínio. Na contemporaneidade, há um desatrelamento entre o supereu e o ideal do eu que marca o caráter muito mais desmedido, violento ou compulsivo do primeiro. Uma agressividade culposa, antes eminentemente dirigida ao eu na constituição da exigência superegoica, passa a ser dirigida mais intensamente para objetos externos, sob a forma de compulsão, numa tentativa desesperada de introjeção perante o fracasso identificatório a esse ideal do eu. Zizek (1999) aponta essa figura do supereu como a raiz da voz obscena que exige, irracionalmente, o gozo sem cálculo, que funciona mais severamente como empuxo desmedido em direção à própria morte.

Miller (2004) aponta o ideal, na mudança em questão, como submetido ao gozo do objeto. Não se trata, nesse sentido, de inexistência do ideal, mas do nivelamento desse último a uma fugacidade de experiências e mercadorias ofertadas no meio social como promessa de

encontro com o objeto perdido. Observa-se, aí, certa “exterioridade” na relação objetal, em que a busca pela perfeição imagética do eu toma o outro semelhante como ancoragem permanente da imagem de si, subtraindo-se o sujeito, cada vez mais, de uma experiência autoreflexiva e interiorizada que caracterizava o sujeito do tempo de Freud, em que a ordem simbólica assumia, ali, seu valor de alteridade radical.

Considera-se, com Lacan (1999), que é na ancoragem identificatória ao ideal do eu que se internalizam os valores da cultura, mediante os traços do pai, cuja figura de autoridade assumia o representante dos valores culturais na trama familiar, atestando o valor da ordem simbólica inscrita no complexo de Édipo. Nessa apreensão percebe-se a faceta contingente do pai no âmbito do lugar de ideal. A negação radical do ideal do eu na contemporaneidade engendra novas formas de imperativo de gozo, em seu aspecto mais compulsivo e mortífero. Isso implica a necessidade de uma apuração minuciosa sobre a relação com o supereu na contemporaneidade, bem como do lugar que a ordem simbólica assume na subjetividade atual (MILLER, 2004).

Não se trata, com isso, apenas da ideia de um “gozo sem freios” ou absoluto na subjetividade contemporânea – o que implicaria a supressão da própria civilização. Não é sem motivo que muitas dessas experiências de excesso implicam um apelo ao pai – uma busca pelo limite que remete à própria lei da interdição do incesto. Assinala-se, nesse contexto, um paradoxo que situa, por um lado, a interdição ao gozo engendrado pela metáfora paterna e, por outro, a própria condição do gozo, tal como apontou Lacan (1992) no avanço de seu ensino. Este é, sem dúvida, um dos mais importantes avanços da teoria de Lacan sobre a relação significante gozo. Num determinado período de sua teorização, Lacan (1999) colocava ênfase no significante fálico como barra do gozo e função do desejo, destacando o interdito paterno articulado a essa função. Posteriormente, Lacan (1992, p. 113) assinala que “o assassinato do pai é a condição do gozo”, abordando o mais-de-gozar como algo que escapa à regulação fálica. Mais-de-gozo implica, por um lado, a renúncia primordial, que faz aparecer o objeto como causa de desejo, e, por outro, como resposta à perda de gozo, uma condição em que a própria renúncia fomenta a exigência do supereu (FREUD, [1930]1976). Implicada na renúncia e na perda, essa dimensão do gozo reaparece na forma de um resto a ser recuperado, que retorna ao nível do supereu, cuja outorga é o próprio imperativo de gozo – goza! (LACAN, 1993).

O empuxo ao gozo, que nas experiências de excesso na contemporaneidade insiste em se fazer presente, aparece como medida transgressiva que apela ao pai simbólico como forma de assunção da lei. O apelo ao pai, em que o excesso empurra o sujeito aos limites da morte, é o que passa a valorar o lugar da lei como ponto de basta e barra do gozo. As experiências de

excesso se evidenciam ainda mais na contemporaneidade, com algumas especificidades subjacentes ao fracasso do pai em posição de ideal: trata-se de um sujeito inscrito na ordem simbólica, mas cujo pai fracassa ao nível da formação do ideal do eu. Se o pai, hoje, não assume posição de suporte do ideal na família, é justamente porque fracassa em apresentar-se como preferível à mãe – o pai que priva e constitui a mola da identificação ao ideal. Esse último evanesce-se cada vez mais como vetor concomitante do fracasso do pai como pai potente, suposto detentor absoluto do falo. Embora achando-se interditado e inscrito na trama edípica, o sujeito empurra-se ainda mais ao gozo que extrapola a regulação fálica (LACAN, 1993).

Nessa perspectiva, ao considerar o declínio do pai não se aborda apenas a dissolução progressiva dos papéis tradicionais da autoridade na sociedade, mas também uma mudança no próprio estatuto paterno, que, da noção de ordem simbólica e do portador do interdito, desloca-se para uma multiplicidade de nomes que fazem suporte à sua função, tornando-se apenas um artifício, uma suplência da não relação sexual (MILLER; LAURENT, 1998).

O declínio da função paterna, do ideal, com o advento e o desenvolvimento da ciência, promoveu uma ruptura entre o Estado e a religião. O Deus da Antiguidade e da Idade Média, que sustentava certa coesão entre os domínios econômico, social, político e religioso, declinou no mundo atual. Se o discurso religioso era até então hegemônico, integrando os domínios da vida pública e privada, agora decaiu e a religião passou a ser assunto da consciência privada. Como observa Santos (2006), os representantes no poder não se autorizam da palavra de Deus e não apresentam uma verdade única, plena. Eles não fundam a verdade e não têm autoridade simbólica. Esses representantes paternos estão marcados pela impotência. O pai da contemporaneidade é, por definição, alguém que não está à altura da sua função e distante do lugar ideal (MILLER; LAURENT, 1998).

Santos (2006) comenta que esse novo regime de discurso, o da ciência, o qual exige que o sujeito faça valer a verdade pela argumentação e demonstração, retirando dele a potência de emitir o significante enquanto fundador de uma verdade oracular, demonstra a função paterna como esvaziada do objeto. Contudo, segundo o autor, Freud descobre que há um regime de discurso em que essa potência paterna retorna. O discurso do inconsciente faz valer o nome-do-pai, com sua potência ordenadora e fundadora da verdade. O mito do complexo de Édipo é o último grande mito que a ciência abriga e que traz de volta o pai com valor divino, oracular, à margem do discurso da ciência que o recalçou, porém, como bem salienta Santos (2006), o valor do pai de família não excede o domínio familiar, pois sua potência ou palavra está limitada a um novo regime discursivo dentre os vários existentes na ciência. Mesmo tendo potência no nível inconsciente, ela não é assegurada ou validada nas demais instâncias sociais.

Assim, na contemporaneidade, o poder não tem poder (SANTOS, 2006). De acordo com Miller e Laurent (1998), o reino do nome-do-pai é o domínio freudiano. Lacan consagra a inexistência do outro e, inicialmente, formula essa inexistência através do matema  $S(A)$ , significante do outro barrado, que posteriormente culminará na formulação pluralista dos nomes-do-pai. Inaugura-se a época da errância, a psicanálise da época dos não tolos. Miller e Laurent (1998) apontam que eles não são nem mais nem menos tolos quanto ao nome-do-pai, quanto à existência do outro. Eles sabem, explícita ou implicitamente, desconhecendo-o, mas sabem que o outro não é senão semblante. Inaugura-se, portanto, a era em que tudo não é senão semblante. Nesse ritmo acelerado contemporâneo, há uma desmaterialização vertiginosa, época em que o sentido do real tornou-se uma questão. A imersão do sujeito contemporâneo nos semblantes faz do real uma questão para todos, que se desenha sobre fundo de angústia.

Desde a idade clássica, o discurso da ciência tem fixado o sentido do real para a civilização. O mundo dos semblantes, resultado do próprio discurso da ciência, tem levado à destruição da ficção do real. A globalização tem efeitos decisivos sobre a subjetividade contemporânea. Miller denuncia o surgimento de uma civilização no singular, de uma hegemonia científica e capitalista, de uma ascendência totalitária, que se designa como globalização. “Essa globalização acarreta, atravessa, fissura e mesmo, talvez, já fusione as civilizações” (MILLER; LAURENT, 1998, p. 7). Os autores observam que a subjetividade contemporânea é arrastada, cativada e enrolada num movimento que a submerge numa escala industrial, com semblantes produzidos de forma cada vez mais acelerada. O simbólico, longe da condição de perfurar o imaginário, é escravizado ou funciona em continuidade com o imaginário, submetendo-se à imagem. Esta se torna, portanto, a única forma de transmissão de conhecimento que pode se adequar a essa demanda de rapidez e imediatez. A ficção apaga a dimensão da verdade. Miller e Laurent (1998) destacam que, se a verdade sempre tem estrutura de ficção, na contemporaneidade, a estrutura de ficção fez submergir a verdade, engolindo-a.

Para Miller e Laurent (1998), não se está na época do mal-estar da civilização, mas na do impasse, patente no nível da ética. A ética capitalista das virtudes, solução vitoriana que ainda existia na época de Freud, foi transportada e, quando retorna, hoje, é sob formas inconsistentes e irrisórias. Quando não se encontra mais uma nova ética, ela passa a ser procurada pela via dos comitês de ética. Há uma falência do humanitarismo, que não consegue resistir ao cálculo universal da mais-valia e do mais-de-gozar. Há uma horizontalidade das identificações. A inexistência do outro implica a promoção do laço social no vazio que ela abre. A identificação faz laço social. Ao comparar a identificação na Europa e nos Estados Unidos, Miller e Laurent (1998) observam que, enquanto na Europa se pratica a identificação vertical

ao líder, o qual aciona a sublimação de uma forma poderosa, os Estados Unidos sacrificam em benefício do que se pode chamar de identificação horizontal dos membros da sociedade entre eles (não identificação ao mais-um, mas aos membros da sociedade entre eles).

Essa identificação horizontal é ampliada pela informática. Atualmente, vive-se em rede, tendo a possibilidade de acesso a qualquer tipo de informação, não há barreiras geográficas para a comunicação, e isso leva qualquer um a se autorizar pela informação que oferece. São milhares de informações na rede, multiplicando-se a cada instante. A civilização, segundo Miller e Laurent (1998), é um sistema de distribuição de gozos a partir de semblantes e, relacionando-se com o conceito de supereu, formulam que uma civilização é um modo comum de gozo, uma repartição sistematizada dos meios e das maneiras de gozar. A inexistência do outro leva o sujeito a sair em busca do mais-de-gozar. Os mesmos autores diferenciam o supereu freudiano do lacaniano: o primeiro produziu o interdito e a culpabilidade; o segundo produz o imperativo: “goza!”. Esse é o supereu da nossa civilização. Os grandes ideais declinam na sociedade globalizada.

Miller e Laurent (1998) comentam que, na contemporaneidade, o sujeito é confrontado com uma perda de confiança nos significantes mestres e uma nostalgia dos grandes ideais. Para eles, os comitês de ética generalizados são onde a subjetividade de nosso tempo tenta restaurar o sentido moral do outro nos tempos de fuga do sentido, do paradoxo da fusão dos gozos e de sua segregação. De diferentes maneiras, tenta-se constituir comunidades suficientemente estáveis para fazer face ao gozo do sujeito. Acompanhamos o resultado da mercantilização dos objetos construídos para o gozo pela tecnologia. Esses objetos prolongam a satisfação pulsional e favorecem a ilusão de uma possível plenitude de satisfação. Os sujeitos ficam servos de um mais-de-gozar insaciável, diferentemente do que se passa na estrutura perversa, em que o sujeito tem uma relação fixa com o objeto fetiche; na perversão generalizada, o sujeito joga com objetos intercambiáveis disponíveis na cultura.

Soler (1998) comenta que o declínio da função paterna leva a uma perda de desejo e, na contemporaneidade, vive-se uma fragmentação do significante amo, acompanhada da multiplicação dos significantes amos, que corresponde à queda dos ideais, na modernidade, do matrimônio, da responsabilidade paterna, da responsabilidade no âmbito da vida familiar, da educação, da vida dos cidadãos etc. A queda dos ideais clássicos e a pluralização de novos ideais leva a uma fragmentação e, como consequência da fragmentação dos significantes amos, tem-se que “nenhuma proibição é universalizante” – tudo é permitido ou nada é proibido. Há o desaparecimento do desejo, pois as proibições não têm o papel de sustentá-lo. Assim, o gozo é oferecido na mídia de maneira praticamente universal por intermédio dos objetos da ciência.

Retomando o texto de Freud, *O mal-estar na civilização* (FREUD, [1930]1976), Lacan (2008) comenta que, na teoria dos discursos, aquilo que se acha excluído da civilização – esse resto de gozo – é, na verdade, o que estrutura toda a civilização. O supereu, como imperativo de gozo, é uma instância crítica e de vigilância. Essas funções de crítica e de vigilância são encontradas exatamente nas representações dos objetos “a” por excelência: o olhar e a voz. Esses objetos “a”, como resquícios de gozo e instâncias de controle, estão presentes de forma contundente na cultura. Lacan (1995), ao comentar a diferença entre visão e olhar, ressalta que o mundo, o espetáculo do mundo, é *onivoyeur*, mas não é exibicionista. “Quando começa a provocá-lo, então começa também o sentimento de estranheza” (LACAN, 1995, p. 76). “No estado de vigília, há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que isso mostra” (LACAN, 1995, p. 76). Assim, a divisão entre a visão e o olhar aponta para o real, o estranho, aquilo que, para além do fascínio, mostra o horror.

A possibilidade de se “penetrar” no cotidiano alheio através desse olhar exerce grande fascínio sobre as pessoas, como demonstram os programas “de grande audiência” da televisão chamados *reality shows*, como o “Big Brother”, e as diferentes formas de exibição pública no ciberespaço, como as exposições de fotos pessoais e as diversas formas de escrita de si nas diferentes redes sociais da internet. É exatamente ao buscar o mais íntimo do outro que o sujeito se depara com o *êxtimo*, que causa estranhamento e horror. Na contemporaneidade, o discurso do capitalismo tem produzido, sem cessar, objetos sob a forma de olhar e de voz, objetos que parecem vigiar e comandar os sujeitos através das câmaras instaladas em ruas, prédios e elevadores, ou através dos aparelhos eletrônicos que anunciam os produtos a serem consumidos ou a direção a seguir no trânsito.

As incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos à inexistência do outro se tornam evidentes e os ideais se desvanecem, observando-se formas de satisfação marcadas pela promoção do objeto “a”. O declínio do viril, a solidão, a segregação e a degradação do amor são resultados dos efeitos do discurso capitalista sobre o sujeito. A ciência moderna não se interessa pela dimensão subjetiva, oferecendo objetos que fazem calar o sujeito, como os remédios que prometem solução para o mal-estar da cultura e tentam obscurecer a questão do desejo. O sujeito busca se satisfazer por meio dos objetos ofertados pela cultura (QUINET, 2003).

Com o declínio da função paterna, a singularidade tende a desaparecer. A globalização promove a homogeneização de pessoas e valores. Nessa cultura global, uma forma que o sujeito encontra de se particularizar é se servindo da particularidade do objeto do seu gozo. Esse objeto é particular, mas não singular; não é o resultado da produção de um sujeito. Ele é industrializado

e oferecido a todos, transformado em um objeto ideal pela mídia e colocado à disposição pela indústria do consumo. São criados vários grupos que, no lugar de terem o nome-do-pai como ponto em comum, isto é, no lugar de terem colocado um nome próprio na posição de ideal, colocaram o objeto do seu gozo. Comunidades inteiras são criadas com base num certo mais-de-gozar que se caracteriza pela não particularidade, como ressalta Santos (2006). O objeto mais-de-gozar apaga a distinção, reduzindo os grupos à comunidade de adictos. Colocar o objeto “a” no lugar do nome-do-pai e criar um grupo tem o efeito de abolir as diferenças, porque a relação do sujeito com o ideal do eu requer uma operação de recalque. Só assim surge a interpretação, a subjetivação. Se um objeto é promovido no lugar de agente, o resultado é o surgimento de um laço que dispensa a singularidade do sujeito, apaga-a, prescindindo da interpretação e da subjetivação.

## 5 O DECLÍNIO DA FUNÇÃO PATERNA E SEUS EFEITOS NO ESTADO

### 5.1 A violência, segregação na constituição da civilização.

A violência e o poder são máscaras do supereu que incidem sobre a sociedade. O conceito de violência é amplo, diverso e está longe de existir um consenso a respeito. Ademais, o conceito de violência se confunde com os de caos, de transgressão, de desordem de agressividade de coerção e segregação. A violência não se encontra na natureza, sendo, portanto, um produto da civilização, da linguagem e do humano. No assassinato do pai primevo, nessa violência fundadora está contida o primeiro ato que institui a cultura (FREUD, [1913]1996), tornando-se a violência um ato fundador da cultura. Assim, a sociedade tem o papel de civilizar a natureza do homem (FREUD, [1913]1996).

Contudo, tanto em *Totem e tabu* ([1913]1996) como em *Mal-estar na civilização* ([1930]1976), Freud é enfático no sentido de que a culpa e a violência são fundadoras da lei e, portanto, da civilização. Freud ([1930]1976) ressalta que a pulsão de morte expressa pela instância do supereu se manifesta sob as diversas formas de violência sobre o mundo externo. A violência, que tem no seu substrato a pulsão de morte, é expressa em toda sua magnitude com a guerra. Freud, então, escreve dois artigos sobre a guerra: o primeiro, “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915), foi escrito logo após a Primeira Guerra Mundial; o segundo artigo, bem conhecido, denominado “Porque a guerra?” (1932), foi escrito em resposta ao convite de Albert Einstein para que se juntasse a ele em prol da Liga das Nações, de maneira a constituir um esforço conjunto pela paz mundial.

Freud (1932), em virtude de sua descoberta sobre as incidências do supereu, se sentia um tanto pessimista nessa empreitada, pois a pulsão de morte se encontra na base do ser humano e as leis são feitas pelos governantes, fato que deixa pouco espaço para aqueles que se encontram em estado de sujeição. Afinal, os senhores da guerra e das armas são justamente os responsáveis por zelar pela paz. Além disso, Freud (1932) conclui para Einstein que está destinada ao fracasso toda tentativa de substituir a força real pela força das ideias.

Um sobrevoo realista na história revela que a violência está na origem da constituição de todo e qualquer poder de estado e permanece inseparável dele. Na implantação de todo regime, o poder se apresenta sob a forma de violência, porém, uma vez estabelecido o regime, a violência é autolegitimada como poder. O Estado, como aquele que detém o monopólio da violência, a legitima, purifica e transmuta em poder, de tal sorte que a obediência e a

subordinação política podem ser livremente aceitas e até certo ponto livremente perdidas (AGAMBEN, 2004).

Assim, a violência de certo modo foi recalçada pela civilização, pelo estado, mas não ficou esquecida, pois ela retorna de diversas formas, como uma espécie de retorno do recalçado. Uma das maneiras de retorno da violência dentro do estado e fora da lei é conhecida como estado de exceção, geralmente autoproclamado por quem se julga acima da lei e pretende poderes excepcionais, tratando-se, então, de uma legalidade ilegítima. Com efeito, o estado de exceção constitui estrutura topológica, de tal sorte que o soberano é aquele que decide do estado de exceção, de dominação. Portanto, surge um deslocamento do que era para ser apenas uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo permanente, que ameaça a estrutura das diversas constituições. Nesse sentido, mostra-se como lugar de indeterminação entre a democracia e o absolutismo (AGAMBEN, 2004).

A violência também pode aparecer como esforço da lei com a finalidade de defesa de ordem pública. Portanto, a violência nega, mas também afirma a lei e a ordem. Entretanto, quando a violência está a serviço da lei e da ordem, não se pode dizer exatamente de violência, mas de dominação e poder de Estado, salvo os estados de exceção, como o próprio nome afirma (AGAMBEN, 2004).

A violência é um meio, não um fim; o ato violento produz um gozo e, em virtude disso, a violência produz fascinação e, também, ilusão de poder, mas não é poder. Ela causa fascinação porque sugere um método para obtenção de poder. No contemporâneo, quando impera o declínio do Pai, quando impera o declínio dos ideais, prevalecem os pequenos ideais ou os ideais individuais narcísicos, que promovem crescentes paixões fundamentalmente de poder e de posse, de prestígio com o desejo de notoriedade, inclinação a exclusão do outro (MILLER, 2013).

O século XXI traz consigo a marca de acirramento de muitas modalidades de segregação, marcadas pelos excessos, nas diversas formas de eclosão de violência no âmbito do público e do privado, numa expansão de movimentos fundamentalistas, entre tantos. A crescente intolerância é o ingrediente nesse contexto: não se tolera o diferente e o ato violento é o extermínio dessa diferença. Lacan antecipou os fenômenos de segregação numa época em que as manifestações da civilização não indicavam a emergência desse fenômeno. O fim dos anos 1960 e o início de 1970 foram marcados por uma perspectiva hedonista, uma sociedade de irmãos, o sonho de um amor universal e um grande interesse pelos mercados comuns. Havia um desejo de mudança no mundo sustentado pelos ideais de liberdade e igualdade de transformação de sociedade (LAURENT, 2011).

Sem embargo, já na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, Lacan (2003, p. 263) apontava para um porvir temeroso, dizendo que “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação”. A humanidade não é definida por um atributo positivo, e sim por uma rejeição, por um traço de segregação. É preciso acentuar que essa segregação também implica aquilo que, no discurso, não é linguagem, ou seja, remete ao gozo. Sustenta, então, os modos de gozar.

A segregação reaparece enquanto resultado da homogeneização dos modos de gozo que se produzem nas sociedades que buscam, cada vez mais, incitar os mercados e padronizar sujeitos e objetos de consumo. A segregação é, então, para Lacan, estrutural, porque o simbólico tem como natureza segregar. Na ordem simbólica, significante só existe em oposição a outro significante, sendo a ordem simbólica basicamente um sistema de diferenças. A linguagem consiste nisso, ou seja, na diferença das palavras e no modo de enunciá-las, de dizê-las. Quando se cria uma ordem social que não respeita esse dado estrutural da segregação no interior do simbólico produz-se mais segregação. A ideia de Lacan é que ela é efeito do fato de que nós constituímos uma ordem: o programa da civilização se institui pela via do capitalismo, que não respeita a segregação própria do simbólico (SANTIAGO, 2011).

Segundo Jesus Santiago (2011), o laço social tende a ser segregativo e uma sociedade que busca a homogeneização do gozo tende a produzir mais segregação. Quanto mais se destroem os semblantes da civilização, quanto mais se dissolvem os ideais, maior a tendência de fazer retornar o pai na sua modalidade mais feroz, mais autoritária e repressiva. E nessa perspectiva a pesquisa se desdobra na busca de saber sobre o regime totalitário e a figura de seu líder, que encarna justamente essa figura autoritária e repressiva.

## **5.2 As bases do totalitarismo**

O pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt (1990) sobre o totalitarismo parte de uma análise histórico-política em busca das bases de construção e sustentação desse modelo político. Ela faz uma verdadeira e lúcida narrativa do que seja o totalitarismo, estabelecendo uma vinculação entre o pensar e o acontecido, porque, para ela, o acontecimento desperta o pensar. Dessa forma, a autora passa a analisar o hitlerismo e o stalinismo não mais sob a égide dos estados modernos absolutistas, mas como uma nova forma de movimento, que chama de totalitarismo, um movimento político fundado na organização das massas a partir de figuras políticas e de propaganda contra os inimigos. No que toca a Abbagnano (2012, p. 1147),

[...] totalitarismo é teoria ou prática do Estado totalitário, vale dizer, do Estado que pretende identificar-se com a vida dos seus cidadãos. Esse termo foi cunhado para designar o fascismo italiano e o nazismo alemão. Às vezes também é usado para designar qualquer doutrina absolutista, em qualquer campo a que se refira [...]. Muitas vezes, por extensão, entende-se por T. qualquer forma do absolutismo doutrinário ou político.

A perspectiva narrativa escolhida por Arendt (1990) põe-se entre o objetivismo reductor de tudo ao econômico e o subjetivismo explicador da história a partir da perspectiva moral, cultural e linguística. São narrativas que tentam alcançar o paradoxo e o paroxismo da situação contemporânea: o alto desenvolvimento da capacidade humana de dominar e controlar a realidade e o perigo da aplicação dessa potência ao universo humano, tais como a crise da autoridade, o fim da política, a redução da palavra “signo”, a devastação da natureza, a solidão, o medo, a violência, a purificação e o extermínio humano, entre outras tendências do nosso tempo.

A percepção do surgimento de uma nova modalidade de controle e dominação dos humanos, perpassada pela lógica da violência, guerra e morte, foi a grande intuição da autora em *Origens do totalitarismo*. Essa é a razão de ela ter ido muito além de uma visão judaica da experiência totalitária. São os campos de concentração que colocam em cena o genocídio naquele momento, um tipo de crime sem nenhuma tipificação nos códigos do direito, na literatura ética ou na filosofia política. Trata-se, pela primeira vez na história do Ocidente, da instauração de uma forma de governo erguida em contraposição ao próprio gênero humano (ARENDR, 1990).

Um governo totalitário ultrapassa, assim, o preconceito, a perseguição a um agrupamento humano específico ou a expropriação territorial. Não se tratava mais, evidentemente, de um preconceito social ou religioso, mas de um Estado que alterava a essência mesma da política, e foi justamente isso que os judeus não entenderam. Presos à mentalidade da Nação escolhida e da perseguição religiosa, eles não perceberam que estavam diante de algo muito diferente, e não apenas de proporções maiores. Holocausto, o sacrifício não dá conta da novidade desse acontecimento (ARENDR, 1990).

Uma nova forma de governo, com ambição de dominação total, surge baseada na ideia de purificação, extinção de raças e outros setores da população. O temor de Arendt, muito bem percebido por Giorgio Agamben (2002), é de que essa nova instituição pairasse como um espectro exemplar e se constituísse como parte essencial da vida contemporânea. Arendt (1990) é enfática em *Origens do totalitarismo* e afirma estarem diante de uma nova forma de governo. A caracterização do totalitarismo que se apresenta à frente representa uma maneira de chamar

a atenção para a similaridade entre as atuais condições e formas sociais predominantes e aquelas que nasceram com a experiência totalitária apresentada em *Origens do totalitarismo* (AGAMBEN, 2002).

Para Arendt (1990), os eventos totalitários apontam retroativamente para três grandes eixos, que possibilitam a compreensão dos fenômenos totalitários: o antissemitismo, o imperialismo e o domínio total. O totalitarismo converteu o antissemitismo de preconceito social, comum na história europeia, em discriminação política legal. Tal preconceito era alimentado pela ideia de que os judeus eram ricos, manipulavam o Estado e estavam organizados internacionalmente. O imperialismo, guiado pela conquista global dos territórios e pela expansão dos mercados, levou a Europa para outros continentes, provocou a decadência do Estado nacional e assumiu o racismo como justificativa biológica para dominação dos povos na África, América, Ásia e Oceania. A dominação total recebe mais atenção, pois nela se encontram os aspectos que mais podem interessar à filosofia política, isto é, a uma reflexão interessada em captar a novidade produzida pelo totalitarismo em relação ao tema do poder e autoridade.

Segundo Arendt (1990), os movimentos totalitários basearam seu poder no apoio das massas e das sociedades massificadas. Nesse sentido, qual seria a compreensão da autora sobre as massas? Com efeito, ela se alia à maioria dos filósofos políticos contemporâneos no modo de percepção das massas como pedra de toque da política. Como a base do poder não é constituída por sujeitos de direitos e deveres, capazes de contratar, representar, julgar, deliberar etc., para ela as massas são resultado da decadência burguesa e de suas instituições profundamente marcadas, no caso alemão, pela humilhação proveniente da derrota na Primeira Guerra Mundial, objetivada no Tratado de Versalhes (com multas, indenizações, anexação da Lorena e Alsácia etc.). Tal cenário caótico propicia o surgimento do totalitarismo enquanto um modo, um regime que salva a massa.

A situação de massificação social vai provocar o que a autora chama de psicologia do homem de massa, facilitando enormemente seu aparelhamento por meio dos movimentos totalitários. A marca dessa psicologia é o desprezo aos padrões morais e à vida pública. Seu conteúdo é preenchido pelo racismo, pelo antissemitismo, pela busca do sucesso e da fama, na atribuição de grande valor ao mito e a tudo que é abstratamente considerado superior, grandioso. Esse é o esteio para o “culto da personalidade”, tão comum a todos os regimes totalitários. Os grandes líderes intensificam esses valores e nutrem o ódio às instituições burguesas por não lhes darem lugar, nem os reconhecerem socialmente. Eles compartilham a mesma psicologia

do homem de massa que, sem nenhum interesse e pertença ao mundo comum, vive isolado e solitário, portador de uma consciência de menos-valia e dispensabilidade (ARENDDT, 1990).

As massas encontram-se fora de qualquer ramificação e representação política. Outra característica da mentalidade do homem de massa, capturada pelos movimentos totalitários, se deve ao fato de ele ser atraído por explicações científicas. A coerência e a necessidade científicista eliminam a contingência, naturalizam a realidade humana, apresentando-a guiada pela “força das coisas”. Diante dessa situação, nada pode ser feito a não ser colocar-se na direção do fluxo natural. O veredicto científico funciona como suplência do poder e a raça superior santifica essa força e o fluxo natural. Trata-se de um elemento abstrato diminuidor do caráter supérfluo das massas e doador de sentido à sua existência, colocando-as ao lado dos mais fortes, melhores e puros, além de justificar o assassinato daqueles que não se situam ao lado dos vitoriosos. Ligar-se a esse fluxo é atrelar-se à “boa sorte” na corrente da fatalidade natural ou histórica. Sendo assim, o governo totalitário nutre-se das massas e tanto se apoia nelas como as devora vorazmente (ARENDDT, 1990).

A mudança introduzida na comunicação política pelos regimes totalitários representa outra característica desses governos. A filósofa alemã percebe a novidade e a centralidade da propaganda como forma de comunicação política, como muito bem exposto no item “A propaganda totalitária”, do capítulo “O movimento totalitário”, da terceira parte de *Origens do totalitarismo*. O texto mostra que os movimentos totalitários não criaram algo original, apenas importaram dos Estados Unidos as técnicas publicitárias utilizadas para vender mercadorias. Sobre isso, Arendt (1990, p. 394) afirma: “[...] os nazistas aprenderam tanto com as organizações dos gângsteres americanos quanto a sua propaganda aprendeu com a publicidade comercial americana”.

Tal aprendizado tornou-se um pressuposto na comunicação publicitária estabelecida com a sociedade, visto que esta lida com os homens como meros seres vivos, isto é, segue o princípio da manipulabilidade, pois não possibilita a formação de uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação. Esse é o ponto axial em *Origens do totalitarismo*. Subjaz à propaganda tanto política quanto comercial a ideia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas, por isso, toda e qualquer propaganda tem um traço de coerção. Desse modo, “[...] não apenas a propaganda política, mas toda a moderna publicidade de massa contém um elemento de coerção” (ARENDDT, 1990, p. 390). O objetivo da propaganda não é a persuasão, mas o rigor da organização. O uso da violência pode ser parte da propaganda, está para a força da mesma forma que o poder está para a política. A propaganda e suas ficções são alimentadas pelo segredo, pelo mistério e pelo invisível. A coerção aqui abordada não é

necessariamente física, mas segue o princípio da manipulabilidade dos homens e utiliza-se de qualquer instância capaz de induzir o comportamento, como, por exemplo, os argumentos religiosos e científicos, os preconceitos e, muito frequentemente, a mentira (ARENDDT, 1990).

O sucesso da propaganda nos regimes totalitários e nas sociedades de massas contemporâneas reside no controle da realidade prometida e na ideia de onipotência humana a ela subjacente. O que seduz as massas é a possibilidade de “[...] eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo [...]” (ARENDDT, 1990, p. 395). A promessa do controle é a razão pela qual a coerência da ficção atrai profundamente. A ficção garante não só a certeza, mas também a vitória. As massas desejam o sucesso, importando-se não com a causa vitoriosa, mas sim com a vitória em si mesma. Daí o motivo da infalibilidade ser a principal qualidade do líder totalitário e, para manter esse dogma de infalível, várias correções foram feitas na realidade durante a vigência dos regimes nazista e estalinista.

A onipotência sobre os fatos atraía profundamente as massas no totalitarismo. “O que convence as massas não são os fatos, mas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte” (ARENDDT, 1990, p. 401). Os episódios são sempre tomados, então, como exemplos de leis gerais. “As massas recusam compreender a fortuidade de que a realidade é feita” (ARENDDT, 1990, p. 401). Esse mundo coerente, o da ficção, é importante porque dá uma explicação convincente para sua superfluidade. Gera-se, assim, um mundo através do qual “[...] as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas” (ARENDDT, 1990, p. 402).

A organização totalitária se estabelece a partir do princípio da liderança e o movimento segue o desejo do líder (Führer), que é a lei suprema num Estado totalitário. Portanto, o líder é um elemento de extrema relevância nesse sistema, pois entra como realização de um desejo e assume um personagem que capitaneia os anseios da massa, tornando-se um modelo para a sociedade civil. Com isso, ele passa a ter não somente seguidores, mas uma verdadeira escola de difusores de seus ideais, sempre em harmonia com os que representam essa parcela da massa contemplada em suas ações. A figura que lidera não é um homem sedento de poder, que impõe a seus governados uma vontade tirânica e arbitrária, pelo contrário, seu semblante é o de um funcionário do Estado, que executa o que a sociedade civil espera dele (ARENDDT, 1990).

Com a massa, o líder forma um conjunto. Ele a contempla e ela se vê representada. O líder cria no seu entorno toda a figura de fascínio e a imagem do poder. Seu perfil é de eficiência, de carisma. Bem-sucedido, ele se mostra uma pessoa convicta de seus deveres e de que precisa cada vez mais do apoio da multidão, que o admira como tal. Há, portanto, uma interdependência

entre o líder e as massas, pois a submissão se comporta de forma recíproca: um se faz submisso ao outro em vista do sucesso de um programa, de um movimento que ocupou o governo e se tornou Estado. Assim, “Hitler, que conhecia muito bem essa interdependência, exprimiu-se certa vez num discurso perante a AS: ‘tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês’”. Dessa forma, expõe plenamente a profunda interpenetração e dependência relacional entre o Estado totalitário e o desejo da massa (ARENDDT, 1990).

Arendt (1990) associa diretamente a pretensão de dominação global à crença totalitária na onipotência humana e ao desdém para tudo que é limitador: os fatos, as leis, os limites geográficos, a doença e a morte. Para ela, não existe totalitarismo sem campo de concentração. O campo é o espaço da certeza de que o objetivo final pode ser alcançado: a sistematização da infinita pluralidade de experiências e diferenciações dos seres humanos, a fabricação da espécie humana com a mesma identidade. Com isso, almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da espontaneidade na conduta humana. Esse confinamento atesta que os governos totalitários se alimentam do extermínio dos humanos indesejados, doentes, racialmente inferiores, naturalmente deformados e socialmente desempregados. Sempre vai existir um setor da população a ser sacrificado em nome do controle total, pois o processo de expansão da dominação não tem limite. No entanto, o campo não é sinal de punição, banimento ou escravidão. As experiências ali vividas se realizavam no contraponto do mundo comum, ou seja, de alguma forma, mantinham-se dentro do raio de visibilidade, de proteção dos seus semelhantes. No campo, as massas humanas são tratadas como se já não existissem, como meros cadáveres vivos.

O governo totalitário baseia-se não no mundo comum, na troca de experiências imprevisíveis, alimentadora da espontaneidade humana, na tentativa de transformar o caráter dos homens, a sua natureza específica, tornando-o previsível, “animal” e supérfluo nas suas características específicas, no modo de agir e pensar. Por isso, “[a]s soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDDT, 1990, p. 511).

Esse caráter central e emblemático dos campos de concentração na tipificação do totalitarismo também é exposto no texto *“Ideologia e Terror”* (1958). A questão posta inicialmente pela filósofa alemã refere-se à novidade desse regime em relação à tirania, ao despotismo e à ditadura, aos regimes arbitrários e violentos tradicionalmente classificados pela filosofia política. Trata-se, para ela, de que os governos totalitários constituíram uma nova forma de regime de governo. Isso implica que uma experiência completamente nova da

humanidade passou a se constituir na essência do novo regime político. Essa experiência jamais foi tida como base dos regimes catalogados pela tradição. Para Arendt, a essência dessa nova forma de governo é o terror, possibilitado pela solidão disseminada nas sociedades de massas contemporâneas, isto é, pela experiência de não pertencer de modo algum ao mundo, de não estar protegido pela visibilidade humana própria ao mundo comum. Nessa situação, a fonte de autoridade não é o povo, o contrato, mas o movimento natural ou a força da história.

Os regimes tradicionais se organizavam a partir de princípios de ação (honra, virtude e medo) e os governos totalitários a partir de princípios do movimento: a ideologia. É a ideologia e sua disseminação que vão possibilitar a existência dos campos de mortes como algo normal e desejável. Diante disso, Arendt (1990) ressalta a importância da ideologia para caracterizar os regimes totalitários. Em sua compreensão, o conceito não se reduz à falsa consciência, à percepção equivocada determinada pelos interesses hegemônicos. Mesmo nessa compreensão, há a liberdade de interação com a realidade. Para ela, o reino da ideologia é o reino da ficção, no qual o real é fabricado, e não fruto de experiências vividas espontaneamente. A ideologia articula, conforme afirma, a ficção e a fabricação da vida. Como doutrina, explica tudo; como propaganda, realiza-se, na prática, através das organizações. Por meio dela, é possível o cálculo e o controle do real a partir da ficção. Ideologia é sinônimo de doutrina, mas também de disciplina. O totalitarismo é o regime das massas solitárias organizadas ideologicamente (ARENDR, 1990).

Arendt atribui três características à ideologia: 1. A pretensão de explicação total; 2. A liberdade de toda experiência e o funcionamento na forma de propaganda; 3. A coerência total produtora da coerção argumentativo-organizacional. A coerência e a coerção provêm da força da “objetividade” do argumento, da tirania da lógica. Por essa razão, ela afirma que a violência é imanente à ideologia. Todas essas características são reunidas na experiência da solidão, jamais aceita como base de qualquer regime político.

Em outras palavras, o totalitarismo inaugura, pela primeira vez na história do Ocidente, uma forma de governo sem política. O desenraizamento, a desnacionalização, o fato de não pertencer ao mundo comum e a superfluidade das massas tornam os homens meros animais, cuja vida se resume à atividade de mero ser natural, visando apenas reproduzir-se como ser vivo. O totalitarismo quer dos homens a vida biológica, nada mais. A identidade é apenas natural. Nesse estado de solidão, o homem mostra-se incapaz de estabelecer uma relação humana para confirmar a própria identidade. Torna-se, desse modo, vulnerável e agarra-se a identificações fictícias como última possibilidade de sobrevivência da identidade. O outro já

não é condição da constituição, da realização e do reconhecimento da identidade (ARENDDT, 1990).

É válido dizer que a centralidade da ideologia nos governos totalitários provoca uma mudança enorme no estatuto da política, pois o poder deixa de ser pensado a partir da lógica do direito, da lei e da autoridade, isto é, do povo nos seus diversos modos de vida, culturas e costumes, e passa a ser organizado em função da força bruta da multidão. Assim, o poder torna-se uma grandeza natural e a ideologia a ponte que conduz a essa prática política ao exacerbar o preconceito, fixar a identidade e padronizar os comportamentos. Portanto, o governo totalitário tem como emblema a segregação e o ódio à diferença.

### **5.3 Fenômeno totalitário na democracia brasileira**

Analisando o desenvolvimento temático das ciências sociais brasileiras, pode-se observar que a democracia é um tema recente (de meados da década de 1980). Não se pode argumentar que a emergência dessa reflexão foi proporcionada exclusivamente pela existência de um regime autoritário-militar tão duradouro, na medida em que outros momentos autoritários no país não conduziram ao pensamento sobre a democracia.

Observando a evolução da temática no Brasil abordada por autores como Carlos Nelson Coutinho, Francisco Weffort, Leandro Konder, Fernando Henrique Cardoso, e fundamentada na análise do referido conceito feita por J. Habermas, N. Bobbio e, especialmente, Hannah Arendt, destacam-se distinções qualitativas (conceituais) entre três abordagens – não excludentes, porém diferentes – da democracia como valor, como processo e como conteúdo substantivo.

Segundo Cardoso (1989), a democracia, pensada como valor, determina onde se quer chegar (conteúdo) e de que forma (processo). Essa abordagem ultrapassa a formalidade – necessária e importante – dos procedimentos eleitorais e representativos, diz respeito à cultura política do país e, como tal, permeia todas as relações estabelecidas entre indivíduos, entre sujeitos coletivos e entre a sociedade e o Estado. Portanto, parece ser um bom início observar rapidamente as características que conformam um padrão autoritário de absorção da temática tanto no pensamento liberal quanto no pensamento socialista no Brasil.

O liberalismo, que em sua versão clássica inglesa advoga a existência de um conjunto de direitos civis e políticos, veio a ser a tese das oligarquias nacionais, que promoveram uma série de fenômenos como o coronelismo, o clientelismo, um Estado privatizado por seus interesses, uma participação restrita, manipulada e fraudada e uma preferência por regimes que

mantivessem sob controle as “massas insatisfeitas”, com sua modalidade particular de dominação. Democracia para os liberais-conservadores era apenas “de fachada” (KONDER, 1991).

Por sua vez, a absorção do pensamento socialista no Brasil, através dos partidos, reduziu a democracia à dimensão de insuficiência; representativa das “liberdades burguesas” insuficientes para remodelar o padrão de dominação. Ao abandonar a dialética pelo determinismo, o pensamento socialista brasileiro também adotou uma “modalidade de não-reflexão” sobre as interpretações partidárias do pensamento marxista. Essa depreciação pela democracia em seu sentido formal caracterizou o que foi denominado de “visão instrumental”: um meio de se atingir o poder. Ambos os pensamentos, portanto, ao longo de mais de 50 anos, fomentaram uma concepção autoritária de democracia, de fachada ou instrumental, enfim, uma cultura golpista (KONDER, 1991).

A introdução da abordagem da democracia como um valor universal feita por Coutinho (1984) e Weffort (1985) “abriu uma cunha” no pensamento autoritário, especialmente da esquerda brasileira. Considerar as categorias de luta pela hegemonia num espaço de diversidade e pluralidade, de debates e confrontos, de formação de consenso é pensar as possibilidades de transformação da sociedade brasileira a partir de um terreno/espaço democrático. A ideia da democracia enquanto valor (como essência, “mola” de ação, princípio de conduta) confronta-se com a cultura ainda hoje dominante, mesmo no interior da esquerda brasileira, caracterizada por seu autoritarismo e conservadorismo, e é desses “choques” que surge uma nova cultura. A democracia pensada como processo de construção social também rompe com os elementos golpistas tradicionais em nosso pensamento político.

Bobbio (1992) identifica esse processo como a construção das “regras do jogo”, capaz de garantir a legitimidade do poder expressa no direito. Habermas (1987, 1990) advoga o processo de uma construção social comunicativa, em que a democracia é um procedimento que possibilita a existência de um diálogo exercido pelos indivíduos, reunidos como público em espaços públicos. As “regras do jogo”, para Bobbio, e o “espaço público comunicativo”, para Habermas, são os mecanismos através dos quais é possível estabelecer o consenso entre posições diferentes que permitem construir democraticamente a hegemonia. Partem da proposição, então, do pluralismo social e da legitimidade do conflito.

Examinando o restabelecimento de uma situação democrática no Brasil, a transição democrática, Coutinho (1991) a denomina de “fraca”; Weffort (1985), de “conservadora”; e Cardoso (1989), de “transformismo”. Sob essas diferentes intitulações surgem as características comuns: reformas pelo alto (ainda que com pressões de baixo) – a “via prussiana”; o

rompimento com a ditadura, mas não com os traços autoritários, conservadores e excludentes que caracterizam o modo de fazer política no Brasil; a ausência de ruptura com a estrutura decisória pré-existente; a “conversão” da elite para manter-se dominante, um eterno continuísmo com o poder anterior.

A “nova” democracia, em construção desde 1985, assentou-se sob um solo autoritário que consegue retardar e mesmo impedir as reformas necessárias para conformar um regime político e social essencialmente diferente do padrão estabelecido pelo autoritarismo militar. Uma situação até hoje não enfrentada pelos governos democráticos pós-85 é a de *apartheid* social estabelecida no país e as profundas desigualdades sociais tão enfatizadas por Weffort (1992). Essas condições são impeditivas do exercício de uma cidadania estabelecida através do Estado de Direito, fruto de determinadas opções de desenvolvimento econômico e da profunda e duradoura crise econômica. Ademais, são consequências de opções políticas que promoveram o surgimento, a manutenção e o crescimento cotidiano de uma imensa parcela da população brasileira vivendo em condições de miséria (WEFFORT, 1992).

De acordo com Bobbio (1983, 1987, 1992), esse é um ponto crucial da reflexão atual e um imenso obstáculo à consolidação da democracia no país. A imensa massa de brasileiros que vive abaixo do limite da pobreza é produto de um “processo brasileiro” construído socialmente, com um padrão autoritário que lhe é característico. A extinção da miséria e a abolição da situação de *apartheid* social fazem parte de um processo de desconstrução e construção social que altera o “padrão brasileiro”. Isso conduz à terceira abordagem da temática. Desse modo, a democracia, quando conceituada como ideal, é pensada como conteúdo substantivo, como aquela que incorpora elementos formais e substanciais, estes últimos significando igualdade social e econômica.

Mas é em Arendt (1991) que se encontra um conteúdo substantivo para a democracia com base na análise da forma desigual de existência, da diversidade de possibilidades de exercício das potencialidades da condição humana. Ao considerar que os seres humanos não são iguais e que individualmente são de uma heterogeneidade múltipla, a igualdade surge da cidadania, do direito a ter direitos (iguais), princípios constitutivos da democracia. Uma cidadania plena (uma democracia “integral”) significa ter condições concretas e cotidianas de exercício de seus direitos civis, políticos e sociais. Para esse exercício, “[...] os requisitos do processo vital, que são próprios a cada um individualmente, precisam ser atendidos para que o ser humano tenha condições de mover-se e distinguir-se na esfera pública, que é comum a todos” (ARENDRT *apud* LAFER, 1991, p. 152).

Privar pessoas de suprirem necessidades vitais como alimento, moradia e lazer é uma forma de eliminação do espaço público. Esses sujeitos constituem, na prática, grupos excluídos da cidadania, haja vista que essas privações, em seus diferentes graus e modalidades, hierarquizam a cidadania, criando “classes de cidadãos”. Weffort (1992, p. 23) considera que a sociedade brasileira não integra cerca da metade de sua população, o que constitui a base de um “sistema dual” de dominação no qual, “[...] para os indivíduos que estão integrados, existem mecanismos efetivos de participação e influência, ao passo que para os que ficam de fora há um regime de coerção e, em casos extremos, de terror. ”

A Constituição de 1988 aprovou um conjunto muito amplo de direitos sociais (institucionalização formal) (BRASIL, 1988). Apesar disso, uma significativa parcela da população brasileira está marginalizada do processo econômico e excluída do processo político-social. Numa sociedade teoricamente sem castas, os indivíduos sequer conhecem “seu direito a ter direitos” e, quando o simples sobreviver é uma tarefa tão difícil, torna-se quase impossível esperar uma forma de organização, mobilização, participação e pressão por mudanças que os “promovam” a cidadãos de primeira classe. De tal modo, não existe o mínimo vital definido por Arendt para que possam emergir no espaço público; o que fazem, quando o fazem, é por meio de explosões e da violência (ARENDDT, 1991).

As políticas públicas não tratam esse conjunto de brasileiros como cidadãos, mas como clientes, numa dupla acepção do termo. Por um lado, podem eventualmente ser considerados clientes-consumidores de certos serviços públicos, sem qualquer interferência sobre o conteúdo e a forma de prestação desses serviços, exigindo que adaptem suas necessidades ao formato de prestação desses serviços. Por outro lado, são clientes-políticos, objetos de manipulação, a quem pedem que troquem seus votos por favores (benefícios) e seus direitos por lealdade (BOBBIO, 1992).

Assim, se há com efeito uma imensa dificuldade para o exercício pleno da cidadania por parte da população de marginalizados do sistema social e econômico, há também uma atuação concreta e cotidiana do Estado no sentido de mantê-los nessa condição. É essa última abordagem que permite indagar se não haveria, no Brasil, um padrão de exclusão social com o uso da violência, uma exclusão totalitária, cuja expressão se dá através de um processo crônico, lento e cotidiano (BOBBIO, 1992).

É essa categoria, a de exclusão social, tal como construída e analisada por Arendt (1991), que permite refletir e compreender melhor a situação em que se encontram amplas parcelas da população “não-integradas”, nos dizeres de Weffort (1992). Ao avaliar a condição

humana, Arendt (1991) diferencia três atividades fundamentais na *vita activa* (no espaço da ação humana) distintas da *vita contemplativa* (no espaço do pensamento).

Uma atividade humana é voltada para a própria manutenção da vida, é o processo biológico que não nos distingue muito dos mamíferos em geral ou da espécie animal. É a ação que menos nos qualifica de propriamente humanos. Para Arendt, a atividade do animal é denominada de *laborans*, de modo que o espaço de atuação se dá na esfera do que alguns autores, como Later, traduzem como *labor*, determinado por Weffort como “atividade da labuta”. Outra prática humana voltada para a produção de coisas é a esfera do trabalho, na qual o *homo faber* interfere e interage com a natureza, produzindo seu próprio mundo. Esse mundo de coisas, esse artefato humano, transcende a vida dos indivíduos, mas não é na esfera do trabalho que o homem realiza a potencialidade máxima de sua condição humana (ARENDDT, 1991).

É na esfera pública, por meio da capacidade de ação e fala, através da política, no modo de vida do cidadão, no *bios politikos*, que o homem realiza plenamente sua condição, assim como na construção do mundo comum. Arendt (1991) estabelece, portanto, uma diferenciação valorativa entre as atividades da *vita activa*, a qual, partindo da ação que mais se assemelha aos animais (o labor ou a labuta), identifica uma ação mais específica da condição humana, a do homem produtor, que atinge a forma mais elevada, a ação política, a atividade do cidadão pleno, autônomo e criativo (ARENDDT, 1991).

Nessa escala de valores situa-se também a diferenciação feita por ela entre as esferas pública e privada. À primeira competem a cidadania, a liberdade, a democracia e a igualdade. À segunda detém a necessidade, a família, a hierarquia e a desigualdade. Em seu arcabouço teórico, fundado sobre uma “nostalgia helênica” (O’SULLIVAN, 1982), a filósofa estabelece uma tipologia axiológica, uma ordem de preferência, na qual é na esfera pública, por meio da liberdade e da cidadania, que existe realização plena da condição humana. Ingressar nessa esfera, ser cidadão, significa ser/estar incluído numa comunidade, pertencer a uma Nação, estar protegido pela lei e pelo governo, ser membro de uma sociedade. Trata-se de uma lógica de inclusão, que é avessa à lógica totalitarista (ARENDDT, 1991).

A exclusão é a impossibilidade de realizar plenamente a condição humana: é não poder ser um cidadão de sua *pólis*. De modo distinto da abolição de direitos políticos e da supressão do espaço público levado a cabo pelos regimes autoritários e ditatoriais, trata-se de uma condição que não apenas impossibilita o exercício das potencialidades máximas da condição humana, como ainda reduz os indivíduos à condição de animal, cuja única ação é sua preservação biológica. Essa conservação da espécie é uma preocupação unicamente do

indivíduo; para a sociedade, para o governo, passa a ser um “metabolismo” supérfluo, cuja existência não preocupa ninguém, quanto mais sua produtividade ou participação cidadã. Essa massa de excluídos pode ser eliminada das mais diferentes formas e ninguém dela sentirá falta (ARENDDT, 1991).

Através do longo histórico realizado por Arendt (1990), observa-se que a lei constitui uma categoria determinante de seu pensamento: de demarcadora dos limites que estabelecem a inclusão ou a exclusão do ser humano na esfera pública. As situações sociais analisadas são situações à margem da lei, de seres humanos abandonados de proteção legal, em condição de “párias” dos judeus; do negro nas sociedades raciais; dos apátridas e minorias emergentes após a Primeira Guerra Mundial e da própria condição de colonizados sob o domínio de um governo arbitrário, o governo por decreto. No totalitarismo, contudo, essa exclusão é levada às últimas consequências por intermédio do terror, que elimina fisicamente os inimigos e estabelece premissas lógicas de pensamento através da ideologia, tais como a incontestabilidade. Não há mais qualquer lei, mas sim a “lei do movimento”, o arbítrio puro, a instabilidade permanente, o puro acaso.

Arendt (1990) se firma no papel desempenhado pela ideologia totalitária como um modo de impedir a capacidade de agir e pensar, como mecanismo de preparação para a atuação de papéis determinados em alguma instância, longe do alcance de seu arbítrio. Essa atmosfera social, por um lado, é de suspeição, de delação e de conspiração; por outro, é um ambiente de aparente cegueira social, em que “todo mundo finge que ninguém vê”, mesmo se tratando da existência de campos de concentração e de trabalhos forçados que eliminavam seres humanos em massa. A sociedade não apenas acostumou-se com a “ideia de que há gente sem direitos”, mas também com o pensamento de que essas pessoas são supérfluas e podem ser eliminadas. É nas sociedades contemporâneas, num processo cujo desenvolvimento remonta ao advento da Revolução Industrial, que Arendt identifica os elementos do solo pré-totalitário: o desraizamento (não ter raízes, não ter proteção) e a superfluidade (ser supérfluo, não ter lugar no mundo) das massas modernas.

Num tratamento filosófico muito particular, ela relaciona a emergência desses seres humanos em grandes quantidades, que não pertencem a nenhuma “comunidade” e são inteiramente dispensáveis como seres produtivos e políticos, com a passagem do fenômeno do isolamento para o da solidão. O primeiro ocorre na esfera política, quando os homens são impossibilitados de agir em conjunto, destrói a capacidade de agir, mas deixa intactas as atividades produtivas (*homo faber*). O segundo ocorre na esfera da vida humana como um todo,

representa a experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas que o homem pode ter (ARENDDT, 1990).

Segundo Coutinho (1991), os fenômenos totalitários não constituem um regime totalitário enquanto não aconteceram simultaneamente em determinadas sociedades. Expressões dos fenômenos totalitários existiram em sociedades distintas e antes mesmo da existência de uma forma de governo totalitária. Assim, em governos não totalitários, podem ser observados fenômenos sociais totalitários. Pode-se observar expressões de fenômenos totalitários quando determinado padrão de desenvolvimento econômico e diferentes políticas adotadas constituem, mantêm e ampliam cotidianamente uma massa de pessoas não apenas à margem do processo econômico, mas excluídas social e politicamente. Calcula-se que cerca de 38 milhões de pessoas sofrem com fome, necessidade básica, e vivem em condições de miséria. Um quinto da população sequer atinge as “franjas” do espaço público e não possui a igualdade de direitos que o regime político democrático potencialmente lhe ofereceria. São massas desraigadas e supérfluas constituídas por indivíduos isolados uns dos outros e, portanto, impotentes.

A atmosfera social é também expressão de fenômeno autoritário que parece caracterizar a reação da sociedade brasileira frente ao crescente número de excluídos no país, onde “todo mundo finge que ninguém vê” e parece ter se acostumado à ideia de que tem gente que não tem direitos. Pode-se afirmar, seguramente, que não há, no Brasil, uma forma de governo propriamente totalitária. Já se afirmou a existência de um Estado de Direito, com uma Constituição ampla em relação aos direitos sociais. Tampouco existe uma ideologia do terror a serviço da “pureza da raça”, da “eliminação das classes” ou da “nacionalidade”, ainda que elementos ideológicos dessa natureza possam ser evidenciados em alguns movimentos, por exemplo; contra os venezuelanos recém-chegados, contra os nordestinos e de cunho antisemita surgidos recentemente em São Paulo. Essas manifestações expressam a existência de condições sociais propícias à propagação de uma ideologia totalitária, mas ainda não permitem diagnosticar o seu emprego como instrumento de dominação (BOBBIO, 1980).

Mas o que explica a permanência de formas cotidianas de extermínio de determinadas camadas da população brasileira? Não existem no Brasil campos de concentração, mas sim formas de eliminação de grupos de população rurais e urbanas em particular: de meninos de rua, mendigos, homossexuais, dependentes químicos, prostitutas e tantos outros. Não se trata de um fato agudo, nem de um episódico isolado, mas de um processo de constituição e eliminação de massas tidas como desnecessárias (BOBBIO, 1980).

A exclusão social, ainda que em um regime democrático, chega ao seu máximo. Longe da esfera pública, do exercício da cidadania, afastado da esfera do trabalho, da construção do mundo das coisas, essas massas são constituídas apenas por animal *laborans*, de modo que o “metabolismo”, a sobrevivência e o processo biológico não se constituem como objeto de interesse de ninguém, nem da sociedade, nem do governo. A exclusão social, na acepção de Hannah Arendt, é uma categoria da esfera cultural e política que pode chegar a dizimar a vida íntima do indivíduo, ainda que se inicie pela exclusão do espaço social, e permite uma análise mais abrangente das relações sociais, particularmente dos valores culturais que a permeiam, quando comparada à categoria de marginalidade que caracteriza a exclusão de uma esfera econômica, mas não do mundo dos homens, de uma sociabilidade mínima (BOBBIO, 1980).

Logo, pensar a democracia como um valor pode definir onde se quer chegar (conteúdo) e de que forma (processo), pois trata-se de um elemento cultural de base para os procedimentos formais e para o exercício de uma construção social coletiva. No Brasil, um processo com regras democráticas convive com um conteúdo substantivo totalitário, o extermínio de parcelas da população. Nesse sentido, a análise da realidade brasileira permite observar expressões de fenômenos totalitários que não são fatos isolados, pois integram um processo social, crônico e cotidiano de exceção social com violência de parcelas da população (BOBBIO, 1980).

Portanto, incorporar a categoria arendtiana de “exclusão social” à sua acepção de um impedimento constante de exercício das potencialidades humanas que todo ser humano traz em si ao nascer significa reagir contra a inumanidade das formas de convivência social, contra as expressões de uma cultura totalitária negligente em relação a milhões de vidas, e ainda denota a necessidade emergencial de dar uma nova direção às políticas para os não cidadãos, os não integrados, os excluídos. Sendo assim, o cenário brasileiro é muito fértil para a instalação de fenômenos totalitários e até mesmo de um regime totalitário.

## 6 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Por meio das falas dos vídeos, foi possível estabelecer três categorias gerais: identificação, proteção e ódio. As três dizem respeito à função paterna, que é o marco principal do lugar da fala do objeto de estudo desta pesquisa. Na categoria da identificação, destacaram-se quatro pontos a serem explorados: mito, idealização, compromisso e autenticidade. Na categoria proteção, foram identificadas três categorias específicas: segurança, confiança e ordem. Por fim, na última categoria, ódio, foram identificadas três: inimigos, corrupção e violência. Cabe esclarecer que os resultados a serem discutidos não seguem necessariamente a ordem das categorias gerais e específicas mencionadas.

Em uma época como a atual, chamada por Miller (2004) de hipermoderna, na qual as figuras tradicionais do outro estão enfraquecidas, ausentes ou em declínio, a angústia produzida por essa falta de referenciais simbólicos é facilmente manipulável por ditadores transitórios que, designando um inimigo, a metabolizam em medo. O século XX já criou, em vários países, diversos totalitarismos e governos de exceção, obscenos e bizarros, de duração limitada, porém, de enorme poder mortífero. Basta lembrar Hitler, Mussolini, Stalin, Pinochet e Videla. Os sujeitos, por sua vez, se empenham em fazer existir a exceção faltante e, para se assegurarem de que ela existe, lhe conferem poderes cada vez mais brutais. Seguindo essa linha de pensamento, o sujeito pesquisado apresenta, em seus discursos, falas violentas, que denotam ‘ódio’ e instituem até mesmo uma política do medo. Em sua entrevista ao Jornal Nacional, isso fica bem evidente em seu discurso:

Com mais violência ainda eu declarei sim, isso que você falou aí. É que se o bandido lá está com uma 762 atirando, o policial do lado de cá, tem que ter uma .50, e, se ele tá com uma .50, você tem que ter um tanque de guerra do lado de cá. Eu já fui vítima de violência, você já foi vítima de violência, Bonner, você também infelizmente. Bandido, esse tipo de gente, você não pode tratá-lo como se fosse um ser humano normal. (BOLSONARO, entrevista Jornal Nacional, 28/08/2018).

Em relação ao ‘mito’, pode-se compreender que o sujeito da pesquisa, em suas falas, tenta ocupar o lugar mítico, se apresentando como um novo líder, como aquele que irá reestabelecer a ordem:

O sentimento que eu tenho nas ruas, tá, é que eu tenho muito mais votos do que até o Lula. Eu sou recebido de uma forma completamente diferente que Lula foi em suas caravanas. Em qualquer lugar que eu vá, em qualquer canto do Brasil. Isso é uma realidade. Há uma aceitação enorme para com meu nome. O que estão vendo em mim é confiança, é credibilidade, alguém diferente dessas pessoas que tem se apresentado. (BOLSONARO, entrevista Roda Viva, 30/07/2018).

Tanto Lacan (1956-57) quanto Freud (1921) usam do mito para explicar a questão do pai. O mito exprime o pai único, o pai supremo, antes de qualquer história morto, fato primordial que abre a possibilidade de que outro pai possa vir a tentar tomar esse lugar. É sabido que, para a psicanálise, a função paterna se desdobra na figura de autoridade, de liderança. Ademais, é notório, no discurso do sujeito pesquisado, como ele se encarrega de ser alguém que, pela via da ‘idealização’ e da ‘autenticidade’, recebe “um chamado” para salvar o Brasil dos ‘inimigos’. Logo abaixo, seu discurso de pronunciamento da campanha:

Mas, algo bateu em mim, algo calou na minha alma... a reeleição da senhora Dilma Rousseff, o seu passado e de seu partido, ou melhor da sua facção, eu ouvi que algo tinha que ser feito para mudarmos o destino de nosso Brasil. E o que fazer? Eu não gozo de prestígios em grande parte da mídia brasileira, sendo fustigado o tempo todo com processos de cassação, os mais absurdos possíveis. Eu falei, eu tenho que arriscar o meu mandato, buscar uma cadeira presidencial. Logicamente, uma ação como essa eu estaria abdicando, botando fim à minha carreira de deputado federal, mas para quem jurou dar a vida pela pátria, o que é dar a vida por um mandato. (BOLSONARO, 23/08/2018).

A idealização é um dos elementos constituintes que estruturam a função paterna. No discurso, a ‘idealização’ aparece como a promessa de garantia e reestabelecimento da ‘ordem’ e da ‘segurança’, como pode-se observar na fala do sujeito pesquisado no debate entre os presidenciáveis no Sistema Band de televisão:

Entre os franquizados só tem um que pode mudar o destino do Brasil, esse se chama Jair Bolsonaro. Nós precisamos de um presidente honesto, que tenha Deus no coração, que seja patriota e seja independente, para que, pelo exemplo, possa governar esse grande país. Um presidente que honre e respeite a família, que trate com consideração criança em sala de aula, não admitindo ideologia de gênero, impondo escola sem partido. (BOLSONARO, entrevista BAND 11/08/2018).

Em sua entrevista para o Jornal Nacional, o sujeito pesquisado se posiciona como exceção, se apresentando numa posição de ‘autenticidade’ em relação aos demais políticos. Embora tenha uma carreira política prévia, argumenta nunca ter se envolvido em ‘corrupção’:

Bonner nunca recebi dinheiro de empresa nenhuma pra campanha, sempre fiz a minha campanha usando aquilo que consegui ao longo do mandato, em especial, as minhas conquistas, eu tenho um reconhecimento popular para isso. Geralmente quando se fala em famílias na política, são famílias enroladas em atos de corrupção, a minha família é limpa na política, sempre integrei o baixo clero em Brasília. Então eu estou na política há muito tempo, tenho 17 anos no Exército Brasileiro e mantive a minha linha, e ser honesto, Bonner, não é virtude, é obrigação. (BOLSONARO, entrevista Jornal Nacional, 28/08/2018).

De acordo com Freud, no texto *Psicologia das massas e análise do eu* ([1923]1996), a questão da psicologia de massa está intimamente relacionada com um novo tipo de padecimento psicológico, característico de uma era que, por motivos políticos e socioeconômicos, testemunha o declínio do indivíduo e seu subsequente enfraquecimento. Assim, a ‘idealização’ de uma figura pública faria com que ela ocupasse um lugar de um líder, que reunisse a massa. Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais em curso pode ser dito que, mesmo se limitando ao indivíduo, ele conseguiu identificar traços relevantes no que concerne à questão dos grupos sociais e do modo como se regem.

O outro ponto que pode ser destacado no discurso do sujeito pesquisado é o ‘compromisso’. Ele se descreve como alguém que é compromissado com o povo, com a massa, com seus anseios em busca de melhores condições, e se oferece como garantia de mudança, de ‘proteção’, um modelo ideal:

Nos últimos 20 anos dois partidos mergulharam o Brasil na mais profunda crise ética, moral e econômica. Vamos juntos mudar esse ciclo, mas para tanto precisamos eleger um Presidente da República honesto, que tem Deus no coração, patriota, que respeita a família, que jogue pesado no tocante à insegurança em nosso Brasil. Um presidente que una o nosso povo – brancos, negros, nordestinos, sulistas, ricos e pobres, homens e mulheres –, para buscarmos o bem comum no Brasil. Só falta essa união entre nós, e que o presidente indique seus ministros sem indicação política. (BOLSONARO, *Jornal Nacional*, 28/08/18).

Freud (1921) aponta que, em um cenário de crise social, econômica, política é até mesmo moral, os indivíduos se vinculam por terem algo em comum. Em tais momentos, criam uma espécie de identidade ao medo. Às vésperas das eleições, o Brasil estava lidando com uma série de escândalos consecutivos: a cassação do mandato de Dilma Rousseff, o mensalão, o escândalo da Petrobrás, das empreiteiras, enfim, uma sequência de inúmeras denúncias e desordem social. O discurso do sujeito pesquisado enfatiza a crise momentânea e gera ‘identificação’, na medida em que coloca todos numa massa temerosa em profunda crise. É evidente também o fato de ele se juntar a essa massa em seu discurso. Ele nunca usa a palavra eu, é sempre nós, sempre em terceira pessoa, se incluindo como alguém do povo, ou seja, por meio do medo e da fé identifica-se com o povo.

Eu quero primeiramente agradecer a Deus que a partir desse momento da confirmação da minha candidatura, passa a ser uma missão, se estou aqui é porque acredito em vocês, e, se vocês estão aqui é porque acreditam no Brasil. Não temos um grande partido, não temos um fundo eleitoral, não temos tempo de televisão, mas temos o que os outros não têm, que são vocês, povo brasileiro [...]. Estamos todos com medo do futuro do Brasil, mas precisamos ter fé. (BOLSONARO, 23/08/2018).

A ‘autenticidade’ é outro ponto do discurso do sujeito pesquisado, que busca o tempo todo dizer que ela faz parte da sua forma de ser. A todo o momento, procura a ‘confiança’ da massa por meio de sua autenticidade, o que garantiria a ‘segurança’ de que ele não trairia o povo brasileiro. Em sua entrevista ao Jornal Nacional, ele afirma ao público que é confiável.

Eu às vezes me pergunto: “o que o senhor Paulo Guedes viu em mim?”. Ele já me respondeu. Eu vi sinceridade e vi confiança, eu tenho que confiar nele, como tenho que confiar no ministro da justiça, da defesa, da agronomia, entre outros. E olha só, Bonner, pode ter certeza, eu sou o único desses que estão aí que estão com chances de chegar, que vai ter isenção para escolher os seus ministros. Não vai pedir benção e nem vai estar preso a indicações políticas, que os ministros geralmente trabalham para os seus partidos. Então eu tenho essa independência. (BOLSONARO, Jornal Nacional, 28/08/18).

Freud (1921) registrou tendências históricas ao desenvolver seu trabalho, escolheu seus objetos de estudo e modificou seus conceitos orientadores. O principal, entre eles, é o conceito de sugestão que, casualmente, ainda desempenha grande papel quando analisamos o fascínio exercido sobre as massas por Hitler e outros líderes totalitários. A partir disso, Freud se pergunta: o que converte as massas em massas? Ele rejeita a hipótese simples de que há um instinto social ou de grupo, porque, para ele, isso confirma o problema, e não a sua solução. Em adição às razões puramente psicológicas que ele dá a essa rejeição, poder-se-ia dizer que ele também está a salvo do ponto de vista sociológico. É precisamente o que Freud deseja fazer; ele busca desvendar quais são as forças psíquicas que resultam na transformação do indivíduo em massa. “Se os indivíduos de um grupo se combinam em uma unidade, precisa haver algo que os una, e esse laço precisa ser a coisa que caracteriza o grupo” (FREUD, 1921, p. 37). Freud acredita que o vínculo que integra os indivíduos na massa é de natureza libidinal. Casualmente, os primeiros psicólogos haviam apontado esse aspecto da psicologia de massa. Considerando o discurso do sujeito pesquisado, percebe-se a vontade de unir as massas por meio de um vínculo de ‘confiança’, ‘segurança’ e ‘idealização’.

Primeiro eu quero agradecer a Deus pela oportunidade e ao sistema Band de televisão. Daciolo, eu tenho 46 anos de serviço público e 16 de Exército Brasileiro com muita honra. A nossa missão aqui é mais que dar esperança para o povo, é de dar certeza, que faremos um governo realmente diferente. (BOLSONARO, Entrevista à Band, 11/08/2018).

Segundo McDougall, em grupo, as emoções dos homens atingem um ponto que elas raramente ou nunca atingem sob outras condições. Esse excesso constitui experiência agradável

para os participantes do grupo, que, entregando-se irrestritamente às suas paixões, perdem o senso dos limites de sua individualidade e fundem-se ao grupo. Freud procura explicar a coerência de conjunto das massas em termos de princípio do prazer, isto é, das gratificações reais que os indivíduos obtêm de sua rendição à massa.

Sendo assim, o significante ‘mito’, a ideia de que o povo, a grande maioria anseia por ele como porta-voz, é constantemente enfatizada em seu discurso. Isso fica evidente ao se dirigir aos jornalistas no programa Roda Viva, em 30/07/2018:

Então comecei a me preparar andando pelo Brasil, uma das viagens mais emocionantes foi em Recife, hoje a imprensa local, que há dois anos e meio disse que uma recepção igual àquela apenas Miguel Arais teve quando veio do exílio. Mas em todos os locais essas manifestações vieram fortes, nessas andanças e palestras, mesmo debaixo de chuva como aconteceu em Belém do Pará.

Segundo Freud (1921), o que é peculiar às massas não é tanto uma nova qualidade quanto a manifestação aberta das velhas. Do seu ponto de vista, não é preciso atribuir muita importância ao aparecimento de novas características; bastaria dizer que, em meio a um grupo, o indivíduo é submetido a condições que lhe permitem desembaraçar-se das repressões impostas aos seus instintos inconscientes. O entendimento não somente dispensa hipóteses auxiliares como faz justiça ao simples fato de que aqueles que se perdem nas massas não são homens primitivos, mas, antes, homens que demonstram atitudes primitivas, opostas a seu comportamento racional normal. Entretanto, as descrições mais triviais não deixam dúvida sobre a afinidade de certas peculiaridades das massas com os traços arcaicos. Especialmente, deveria ser feita, aqui, menção à sua possibilidade de rapidamente converter a violência emocional em ações violentas, sublinhada por todos os autores que escreveram sobre psicologia de massa. Trata-se de um fenômeno que, segundo os escritos freudianos sobre a cultura primitiva, permite levantar a hipótese de que, nas hordas primitivas, o assassinato do pai não é imaginário, mas algo que corresponde à realidade pré-histórica.

O discurso do sujeito pesquisado deixa isso em evidência, pois, segundo Bolsonaro, ‘violência’ se combate com violência; os bandidos devem ser punidos com a morte, o que é, para muitos sociólogos estudiosos de violência, uma forma primitiva e arcaica de lidar com a questão. Ao ser perguntado, no JN, sobre como pretende combater a violência, o sujeito pesquisado responde:

Nós não podemos deixar os policiais continuarem morrendo nas mãos desses caras, nós do Exército Brasileiro acabamos de perder três jovens garotos para o crime. Agora nós temos que fazer o quê? Em local que você possa deixar livre a linha de tiro, as

pessoas de bem da comunidade, é ir com tudo pra cima deles. O policial entra e resolve o problema, se matar 10, 15 ou 20, com 10 ou 30 tiros cada um, ele tem que ser é condecorado, e não processado. (BOLSONARO, JN, 28/08/18).

Mais adiante, completa:

Vocês dizem que estamos em guerra. Que guerra é essa que só um lado pode atirar? Vamos falar do Rio de Janeiro, não é diferente de lugar nenhum do Brasil. Se um policial militar do Rio de Janeiro, se ele atira num vagabundo, dificilmente ele não vai pra cadeia; se não atira, dificilmente não vai pro cemitério. O que é isso que está acontecendo? Vamos continuar poupando a vida desses caras? (BOLSONARO, JN, 28/08/18).

Ao ser questionado pela jornalista, que diz que muitas pessoas inocentes morrem por balas perdidas e que a intervenção do exército não diminuiu a violência no Rio Janeiro, o sujeito pesquisado mantém sua posição firme: “Renata, você se depara num bonde aqui no Rio de Janeiro com 20 homens de fuzil. Como que você tem que tratar essas pessoas? Pedindo pra elas levantarem as mãos? Dar uma florzinha pra eles? Você tem que atirar, se não atirar não vai resolver nunca!” (BOLSONARO, JN, 28/08/18).

Em termos de teoria dinâmica, o ressurgimento desses traços deve ser entendido como resultado de um conflito: esse conceito ajuda a explicar algumas manifestações da mentalidade arcaica que seriam muito difíceis de entender sem a postulação de um antagonismo entre as várias forças psicológicas. Nesse sentido, deve-se pensar, acima de tudo, na categoria psicológica da destrutividade, que Freud ([1930]1976) tratou em seu texto *O mal-estar na civilização*. Enquanto rebelião contra a civilização, contra o modelo vigente, percebe-se que o sujeito analisado não concorda com o *status quo* em vários aspectos e enfatiza, na entrevista para a rede Record, o ‘ódio’ e a ‘violência’, visando o reestabelecimento da ‘ordem’: “É jogar pesado no tocante à progressão de pena, não podemos continuar vivendo com os saídos. Eu não tenho pena desse tipo de gente.” (BOLSONARO, JN, 28/08/18).

Lacan, no Seminário livro 5, *As formações do inconsciente*, aponta que o que articula a autoridade à submissão à lei pelo desejo é o medo. O professor de ciências políticas Corey Rubin, de Nova York, em entrevista recente ao jornal francês *Le Monde*, disse que as sociedades se voltam para o medo em momentos que correspondem a uma perda de confiança nos ideais políticos. Em sua entrevista para o Globo News, o sujeito pesquisado denota a questão mencionada e se oferece como solução mítica para os problemas.

A população está endividada. Hoje em dia, me desculpem, ninguém quer fazer um negócio no Brasil, vai investir pra produzir o quê? Pra vender pra quem, se o povo está sem poder aquisitivo? A gente está numa situação falimentar, estamos

praticamente quebrados, na lona, agora quase que um milagre tem ser feito para mudar o Brasil. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

Segundo Freud (1921), o mecanismo que transforma a libido em vínculo entre o líder e seus seguidores e entre os seguidores e eles mesmos é o da identificação. Grande parte do livro de Freud se dedica à análise desse mecanismo. É impossível discutir, aqui, diferenciações teóricas muito sutis, particularmente a existente entre identificação e introjeção. A identificação é a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa; ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo. Pode até ser, inclusive, que esse componente pré-edípico da identificação ajude a produzir a separação da imagem do líder como pai primitivo todo poderoso da imagem do pai realmente existente. Considerando que a resposta ao complexo de Édipo pela identificação da criança com o pai é um fenômeno secundário, pode ocorrer que a regressão infantil, bem mais além dessa imagem paterna e por meio de um processo “anaclítico”, chegue a uma fase ainda mais arcaica. Além disso, o caráter narcisista e primitivo da identificação existente no ato de devorar, de fazer do objeto amado uma parte de si mesmo, pode nos servir de indício do fato de que, frequentemente, a imagem do líder moderno assume a aparência de uma ampliação da própria personalidade do sujeito, assume a forma de uma projeção coletiva de si mesmo mais do que propriamente a imagem do pai.

O papel essencial do narcisismo em relação às identificações em jogo na formação dos grupos é conhecido na teoria freudiana por idealização. É precisamente essa ‘idealização’ de si mesmo que o líder tenta promover em seus seguidores, no que é ajudado por sua posição ideológica. Considerando o sujeito pesquisado, surge o significante ‘mito’, a partir do qual a grande massa é chamada à ‘identificação’. Esse líder, esse “pai” honesto em sua ‘autenticidade’, livre de qualquer ‘corrupção’, na qual todos os outros políticos estão envolvidos.

No tocante ao novo eu nunca fui ministro, secretário em estados, nunca concorri a qualquer cargo eletivo, no poder executivo. Então eu sou um novo sim, nessa nova possibilidade de disputar um cargo no executivo e teria mais passagens ainda dentro da Câmara, para demonstrar que eu sou diferente da velha política que imperou por lá. Como por exemplo, eu fui citado por Alberto Youssef, por ocasião também de sua delação premiada, que eu fui um dos três deputados que não foi pegar dinheiro na Petrobrás. Em 2014, eu fui o único parlamentar, entre 1.428 candidatos, que não aceitou dinheiro do partido vindo da JBS. (BOLSONARO, JN, 28/08/18).

E estava de férias, tá certo. Eu não tenho nada de anormal, eu sou uma pessoa normal nessa situação. Não é como os demais, você, eu sou normal. Eu acho que não é normal, olha só, o que os outros fazem. Eu te contei a passagem do Joaquim Barbosa, ser honesto, isso daí não é virtude, eu nunca me envolvi, raramente eu votava no meu partido, sempre fui dono do meu voto. (BOLSONARO, JN, 28/08/18)

A tendência a esmagar os que estão por baixo, que tão desastrosamente se manifestou na perseguição das minorias fracas e desassistidas, é tão franca como ódio dirigido àqueles que estão de fora da estrutura. Na prática, porém, o mais comum é ambas as tendências atuarem juntas. A teoria freudiana lança luz sobre a distinção rígida e profunda existente entre os que são amados dentro do grupo e os que, por estarem fora, são tratados como ‘inimigos’. Em nossa cultura, esse modo de pensar e de se conduzir passou a ser visto como evidente em tal grau que a questão de saber por que as pessoas amam os que se lhes assemelham e odeiam o que é diferente raramente é posta com seriedade. O pesquisado expõe deliberadamente em seu discurso, sem nenhuma reserva, seu ‘ódio’ aos da esquerda, seu repúdio aos envolvidos em ‘corrupção’.

Primeiramente por ocasião da leitura do relatório da ação penal 470 mensalão, o senhor Joaquim Barbosa referiu a minha pessoa como único deputado da base aliada que não foi comprado pelo PT. Então não é porque estou no meio de laranjas podres que me contaminei. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

Eu detesto o PT como regra, desde há muito tempo, eu acho que até desde que o PT não era PT, que eu conheço esse pessoal. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

Freud (1921) assinalou que a dicotomia entre dentro e fora do grupo possui uma natureza tão enraizada que afeta até mesmo os círculos cujas ideias aparentemente excluem tais tipos de reação. Segundo ele, o progresso da civilização não nos traria um aumento da tolerância e um afrouxamento da violência contra os círculos externos. O líder ou a ideia dominante poderiam também, por assim dizer, ser negativos, o ódio contra determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva. Dito de outro modo, cabe ressaltar que o papel de coesão que a integração negativa pode gerar em um grupo é tão marcante quanto a positiva.

Em seu texto *Mal-estar na civilização*, Freud ([1930]1976) explica a hostilidade contra o grupo externo com o conceito de narcisismo. Nas antipatias e aversões indisfarçadas que as pessoas sentem por estranhos com quem têm de tratar é possível identificar a expressão do amor a si mesmo, do narcisismo. Esse amor a si mesmo trabalha para preservar o indivíduo e comporta-se como se a ocorrência de qualquer divergência de suas próprias linhas específicas de estruturação envolvesse sua crítica e a exigência de sua alteração. Em seu discurso de pronunciamento de campanha, o sujeito pesquisado declara quem são seus ‘inimigos’ e seu ‘ódio’ por eles:

Eu sei o desconforto que venho causando, alguns poucos políticos e amigos, naquilo que chamo de máquina, ou sistema, sabemos disso. Eu sou um patinho feio nessa história, mas que tenho certeza seremos bonitos brevemente; de um lado está aqui a esquerda, do outro o centrão. Eu quero agradecer a Geraldo Alckmin, por ter juntado a nata do que há de pior do Brasil ao seu lado. Quanto ao outro lado, eu costumo dizer que algo tão mais grave que a corrupção é a questão ideológica, que tomou conta de grande parte do Brasil. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

Adorno (1951), em seu livro intitulado *A teoria freudiana e o modelo fascista de propaganda*, nos diz que os líderes fascistas usam o conhecido “truque da unidade”. Eles salientam suas diferenças em relação aos de fora e as minimizam dentro de seu próprio grupo, tendendo a nivelar suas qualidades distintivas com a exceção daquelas hierárquicas. “Estamos todos no mesmo barco”; “ninguém deve ser melhor”: o esnobe, o intelectual, os hedonistas sempre são atacados. O famoso comando de Hitler é seu símbolo. O que se torna importante mencionar é a ‘identificação’ básica entre líder e seguidor: o líder pode adivinhar as necessidades e os desejos psicológicos daqueles suscetíveis a sua propaganda porque se assemelha a eles psicologicamente. A distinção entre eles reside mais na capacidade de o líder expressar sem inibições o que neles está latente do que em algum tipo de superioridade intrínseca.

De acordo com Adorno (1951), os chefes fascistas são em geral tipos orais, com uma compulsão a falar sem parar e a ludibriar os outros. O famoso fascínio que eles exercem sobre seus seguidores depende em muito de sua oralidade. Destarte a linguagem mesma, desprovida de seu significado racional, funciona de uma maneira mágica, favorecendo as regressões arcaicas que reduzem os indivíduos a membros da multidão. Como essa desinibição oratória é sobretudo associativa, pressupõe um relaxamento temporário dos controles do ego, o que pode indicar mais fraqueza do que força. O discurso do sujeito pesquisado alcança tamanha envergadura por sua ‘autenticidade’ e ‘violência’, por sua capacidade de soltar frases tidas como irracionais, que foram chamadas de “mitadas”, por razão de seu grande impacto.

Todo cidadão de bem que quiser ter uma arma no que depender de mim terá, e para os homens do campo fuzil, cartucho 762. Invasor tem que ser recebido assim. Afinal de contas a propriedade privada é sagrada ou não é? Se não é, se é do estado, aí estamos no comunismo e não temos que discutir isso. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

Freud (1921) está atento para outro aspecto da imagem do líder. Embora apareça como um super-homem, o líder também precisa fazer o milagre de parecer uma pessoa comum, fazer como Hitler, que posava como um misto de barbeiro suburbano e King Kong. Também isso Freud explica com sua teoria do narcisismo. De acordo com ele, o indivíduo abandona ego e o

substituí pelo ideal do ego, tal como é corporificado no líder. E temos de acrescentar, a título de correção, que o prodígio não é igualmente grande em todos os casos. Todavia, em muitos indivíduos, a separação entre o ego e o ideal do ego não se acha muito avançada e os dois ainda coincidem facilmente; o ego amiúde preservou sua primitiva autoconsciência narcisista. Em outro momento de seu discurso de pronunciamento, o sujeito pesquisado ‘identifica’ com uma figura pública “questionada”, uma pessoa comum.

Veio até mesmo uma pessoa que, gente, quando alguém fala, mas esse cara? É esse cara sim, Alexandre Frota. Já conversei muito com Frota, quantas coisas que fizemos no passado, não faríamos hoje, nós somos seres humanos, nós evoluímos, mudamos algumas coisas, o que ele quer é o mesmo de todos nós, um Brasil melhor. (BOLSONARO, 23/08/2018).

Segundo Adorno (1951), em conformidade com isso, tem-se que um dos expedientes básicos da propaganda personalizada fascista é o conceito de “pequeno grande homem”, da pessoa que sugere, ao mesmo tempo, onipotência e a ideia de que ele é apenas mais um na multidão, um americano simples e de sangue vermelho, imaculado pela riqueza material ou espiritual. Assim, porém, a ambivalência psicológica ajuda a fazer o milagre social. Em relação à posição que Adorno menciona, o sujeito pesquisado orienta grande parte do seu discurso assim, como se fosse alguém do povo, alguém de ‘identificação’ com o povo.

O tempo foi passando, já falei sim no passado há 20 anos, que gostaria de fechar o congresso, momentos de indignação e revolta que todos, que todos nós passamos e eu sou um humano exatamente igual a todos vocês, tenho uma alma, tenho um coração, tenho sentimentos, me revolta assistir certas coisas e não ter como mudá-las. (BOLSONARO, Globo News, 03/08/18).

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso percurso, foi possível perceber as diversas posições que o pai ocupa: a) o lugar de uma instância simbólica responsável pela transmissão da cultura, da lei, da autoridade, e que tem como função mediar o desejo da criança e o da mãe, ocupando o lugar de interditor, privador da vivência edípica, compondo uma das primeiras identificações do sujeito, com base na função fálica e na atribuição de que só ele supostamente a possui, tendo como herdeiros o superego e o ideal do ego; b) o da instância psíquica, que, ao ser edificada, permite o acesso do sujeito ao simbólico de forma satisfatória, de sorte que o sujeito do desejo pode vir a emergir. Nesse sentido, passamos por um caminho em que diferentes funções são exercidas pelo pai, colocando-nos diante, também, da ligação dessa função ao individual e ao social.

O pai, além de desempenhar a função de estruturação psíquica do sujeito, configura-se como a base para a civilização, para a organização dos laços sociais. Ele é a base de sustentação do pacto social, uma vez que a civilização nasceu pela repressão coletiva do desejo de assassinar e ocupar o lugar de pai. O pai é a ordem simbólica que nos impõe a necessidade de uma renúncia pulsional, a fim de vivermos em sociedade.

Com o advento da modernidade, do capitalismo e da racionalidade científica, vivemos um declínio do poder do pai, que ressoa para as formas de subjetivação na contemporaneidade. O laço social que existe nos dias atuais é marcado por mudanças subjetivas. A cultura contemporânea não é mais orientada, como antes, pela alteridade do pai ou pela intervenção simbólica. O pai da autoridade, da lei, já não predomina, são autoridades desabonadas.

O mundo atual mostra a queda dos ideais e da autoridade. Na contemporaneidade, prevalece o imperativo pulsional do superego laciano – Goza! –, que é o superego da nossa civilização, onde é proibido proibir. Portanto, a civilização passa a ser orientada pela promoção do objeto “a”, da individualização, o laço social se modifica e os sujeitos são determinados como objetos da ciência, objetos de consumo do capitalismo. Na contemporaneidade, uma vacilação do pai no simbólico produz-se gerando sujeitos “desbussolados” pela falta de referência sustentada pelo ideal, esse que até então operava como âncora para o sujeito, na civilização (MILLER, 2004).

Seguindo os passos de Miller (2004), a pesquisa considera a atualização da Psicanálise, de seu contexto, de suas condições, de suas coordenadas inéditas no século XXI, quando cresce o que Freud chamou de “O mal-estar na civilização” e que Lacan decifrava como os impasses da civilização. Trata-se de deixar para trás o século XX, pois o mundo foi reestruturado por dois fatores históricos, dois discursos: o discurso da ciência e o discurso do capitalismo. Esses

dois discursos dominantes da modernidade começaram, já em seu aparecimento, a destruir a estrutura tradicional da experiência humana. A dominação combinada desses dois discursos, cada um apoiando-se no outro, tomou tal amplitude que consegue destruir, e talvez estilhaçar, os fundamentos mais profundos da tradição.

A pesquisa nos aponta para transtornos advindos da nova ordem simbólica, cuja pedra angular, o Nome-do-Pai, está fissurada e, como diz Lacan com extrema precisão, o Nome-do-Pai, segundo a tradição, foi tocado, desvalorizado pela combinação dos dois discursos, o da ciência e o do capitalismo. Esse nome-do-pai, essa função chave, o próprio Lacan a rebaixou, ao longo de seu ensino, acabando por fazê-lo nada mais do que um *sinthoma*, uma suplência do furo.

A combinação dos dois discursos, o da ciência e o do capitalismo, tem como efeito a segregação. A segregação é definida de maneira mais geral, como separar uma parte do todo, que, por fins e efeitos, significa marginalização, racismo, exclusão; avaliações baseadas em diferenças reais ou imaginárias e que buscam, em benefício do acusador e em detrimento da sua vítima, justificar uma ação, uma agressão que tem por base a rejeição ao outro, a seus traços ou signos de diferença. Não há margem de erro em afirmarmos a presença persistente da segregação no século XXI e não se trata de futurologia, mas da leitura de uma constante no mal-estar da cultura, questão situada por Lacan (seminário 17), com a afirmação que tudo que existe se baseia na segregação.

Freud abordou o tema por meio do narcisismo das pequenas diferenças e da dificuldade de contato com o semelhante. Suas diversas articulações sobre irmãos, pais, cônjuges, comunidades, ressaltam a hostilidade e a segregação. Com o tema da identificação, Freud situa as formas coletivas desde o ideal do eu e, a partir disso, racismo e segregação são considerados como o diverso que altera o sujeito a partir do estranho e que faz ou gera aliança com o parceiro contra o diferente. Nesse sentido, podemos afirmar que o que aglutina é a relação com o ódio ao estrangeiro, ao outro diferente, portador de outro gozo.

Nos textos posteriores à Segunda Guerra Mundial e ao nazismo, Lacan caracteriza a segregação antecipando os acontecimentos posteriores à década de 1970 e também nos dando uma perspectiva para situar a nova ordem simbólica vigente, ancorada no declínio da função paterna. Para Lacan, a coletividade não começa apenas por um vínculo identificatório que constituiria uma classe, e sim por uma rejeição, uma exclusão.

Nesse contexto, a pesquisa se alia ao conceito de totalitarismo fundamentado por Arendt (1990), para quem o totalitarismo se funda na exclusão máxima; o antissemitismo, o imperialismo e o racismo –, como visto a autora analisa a construção de uma situação social e

de uma forma de governo única, com traços distintivos e singulares. No governo totalitarista, há um processo constante, sem fim, de exclusão de grupos sociais e uma forma específica de exclusão: o extermínio do indesejado, isto é, o domínio do terror. Tais governos constroem seu poder nas massas, na sua força, e não nas classes, nos partidos ou cidadãos. O colapso do sistema de classes, estruturador dos Estados Nacionais europeus após a Primeira Guerra, está na base da percepção de Arendt a respeito da enorme importância que as massas passaram a desempenhar nos movimentos totalitários que as reivindicavam como inspiradoras. A inflação, o desemprego, os refugiados e apátridas, contingentes enormes de pessoas sem raiz e lugar na Europa, corroeram o tecido social e fizeram surgir novas categorias, as massas, a ralé, a elite, o filisteu, exemplos de camadas segregadas sustentadoras dos movimentos totalitários. Na interpretação do *Dicionário de obras políticas*, o totalitarismo se apresenta realmente como uma proposta de renovação, de reconstrução a partir da experiência de desmoronamento de toda uma realidade social, aproveitando-se do estado frágil da sociedade e colocando-se como solução plausível. Há um apelo da massa por um salvador e o regime totalitário se apresenta como tal.

Há uma verdadeira onda de massificação, hoje profundamente aperfeiçoada pela mídia, em especial pelas redes sociais. Informações inverídicas, convocações e dados distorcidos que vão gerando uma massa movida pelo ódio, mesclado de esperança; a esperança de superação de uma crise. Porém, a superação normalmente passa pela lógica do extermínio, de “liquidar” aquilo que não está contemplado na ontologia do Um.

No tocante ao papel da propaganda totalitária, hoje as redes sociais e a grande mídia podem cumprir bem a função de conquistar as massas. Com a produção de heróis e a difamação de outros, esse suporte midiático tem o potencial até mesmo de elencar alguns elementos desse sistema e impô-los à sociedade. A crítica à Escola de Frankfurt, à indústria cultural, vai exatamente nessa direção e trata da influência da mídia no mundo da política.

A mídia cria a necessidade de punições severas ao diferente. No âmbito político, produz verdadeiros messias, líderes infalíveis do movimento totalitário. As pessoas sentem-se representadas, o maior de todos os perigos e ingenuidades. A propaganda é eficaz e produz mais do que espectadores, produz militantes que vão às ruas sustentados pelos dados da grande mídia e esperançosos de colocarem um “salvador” no governo. Ao acontecer isso, a ideologia vence a inteligência e o povo torna-se uma massa amorfa.

No Brasil, o cenário atual não é tão diferente do cenário europeu pós Primeira Guerra Mundial apresentado por Hannah Arendt. Estamos em crise; fome, miséria, altos índices de desemprego, manifestações populares, refugiados, incessantes escândalos da corrupção

envolvendo políticos, a operação Lava-jato, o impeachment de Dilma, a prisão do ex-presidente Lula, a desqualificação do PT. Enfim, uma avalanche de fatos que atestam o pensamento arendtiano de que um Estado fragilizado em suas diversas esferas propicia a inscrição de um regime totalitário, ou, como visto, de fenômenos totalitários. Outro apontamento da pesquisa é a fragilidade de nossa democracia. Coutinho (1991) a denomina de fraca, Weffort (1985) de conservadora e Cardoso (1989) de transformismo, o que denota o rompimento com a ditadura, mas não com os traços autoritários, conservadores e excludentes, que caracterizam o modo de fazer política no Brasil. Ou seja, a “nova” democracia, em construção desde 1985, se assentou sobre um solo autoritário.

Entre as contribuições proporcionadas por este trabalho podemos notar a importância da função paterna na estruturação psíquica do sujeito e no estabelecimento dos laços sociais, além das configurações dessa função nas figuras de autoridade. Verificamos, ademais, que o declínio da função paterna foi engendrado pelo discurso da ciência ancorado no discurso capitalista, que fez ruir as balizas que sustentavam a tradição, onde a função paterna e seu ideal eram o epicentro. Isso aponta para novas formas de subjetivação, de laços sociais, assim como novas figuras de autoridade, que emergem frente à nova ordem simbólica vigente. Então, podemos formular a hipótese de que falar do declínio da função paterna na vida social é uma maneira de falar de todas as mudanças que assistimos na cultura contemporânea.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia. Totalitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ADORNO, T. *A teoria freudiana e o modelo fascista*. 1951. Disponível em: <https://fabiomesquita.wordpress.com/2015/05/12/a-teoria-freudiana-e-o-modelo-fascista-de-propaganda-1951/>.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207p.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Ed. UnB, 1980.
- BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- BOBBIO, N. *Qual socialismo? Debate sobre uma alternativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- BRASIL. Congresso Nacional. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- CARDOSO, F. H. A construção da democracia no Brasil. In: CEDEC. *Visões da transição*. São Paulo, 1989.
- COUTINHO, C. N. *A democracia universal e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- COUTINHO, C. N. Democracia e socialismo no Brasil de hoje. In: Weffort, F. et al. *A democracia como proposta*. Rio de Janeiro: IBASE, 1991.
- DOR, J. *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

- FREUD, S. História de uma neurose infantil. *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de S. Freud.* v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1980. p. 19-151. (Texto original publicado em 1918[1914]).
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise – conferência XXXI: a dissecação da personalidade psíquica. *In: STRACHEY, J. (ed.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1961. (Originalmente publicado em 1933).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. *In: Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 81-179. (Texto original publicado em 1930).
- FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. *In: STRACHEY, J. (ed.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1923).
- FREUD, S. Totem e tabu. *In: STRACHEY, J. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud.* v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obra original publicada em 1913).
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente.* 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP,* v. 18, p. 103-14, 1987.
- HABERMAS, J. Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público. *Novos Estudos CEBRAP,* v. 26, p. 100-13, 1990.
- LACAN, J. A ética da psicanálise. *In: MILLER, J.-A. (Ed.). O seminário 7 de Jacques Lacan: 1959-1960.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 9-294.
- LACAN, J. A relação de objeto. *In: MILLER, J.-A. (Ed.). O Seminário 4 de Jacques Lacan: 1956-1957.* Trad. D. D. Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 254-273.
- LACAN, J. As formações do inconsciente. *In: MILLER, J.-A. (Ed.). O seminário 5 de Jacques Lacan: 1957-1958.* Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 166-255.
- LACAN, J. O avesso da psicanálise. *In: MILLER, J.-A. (Ed.). O seminário 17 de Jacques Lacan: 1969-1970.* Trad. A. Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 9-132.
- LACAN, J. *O mito individual do neurótico.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1952]1985.
- LACAN, J. *O Seminário livro 3, As psicoses.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1961-62). *O seminário, livro 10: A angústia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- LACAN, J. (1964). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo: Ensaio de análise de uma função em psicologia. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 29-90. (Obra original publicada em 1938).
- LACAN, J. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: MILLER, J.-A (ed.). *O seminário 11 de Jacques Lacan: 1964*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 69-118, 177-189.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LAURENT, É. *Loucuras, sintomas e fantasias na vida cotidiana*. Belo Horizonte: Scriptum, 2011.
- MACHADO, O. M. R. *A clínica do sinthoma e o sujeito contemporâneo*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- MALEVAL, J.-C. *La forclusión del nombre del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- McDOUGALL, J. *As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MILLER, J.-A. Os objetos *a* na experiência analítica. *Opção Lacaniana*, n. 46. São Paulo: Eólia, out. 2006. p. 30-34.
- MILLER, J. A. Piezas sueltas. In: MILLER, J. A. *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- MILLER, J.-A. Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, v. 42. São Paulo: Eólia, 2004. p. 7-18.
- MILLER, J.-A.; LAURENT, E. O outro que não existe e seus comitês de ética. *Revista Curinga*, v. 12, p. 4-18, 1998.
- O’SULLIVAN, N. Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- QUINET, A. Histeria, sujeito, corpo e discurso. In: COLÓQUIO DA ESCOLA DE PSICANÁLISE DO CAMPO LACANIANO – FÓRUM RIO, 1, 2003, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: FPCL, 2003. [CD-ROM].
- SANTIAGO, J. Jacques Lacan e a política, uma antibiografia. *Curinga*, n. 33. Belo Horizonte: EBP-MG, 2011.
- SANTOS, T. C. O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis. *Latusa*, n. 7. Rio de Janeiro: EBP-RJ, 2002. p. 153-168.
- SANTOS, T. C. dos. *Sintoma, corpo e laço social*. Rio de Janeiro: Sephora, 2006.

SANTOS, T. C. Versões lacanianas do amor analítico. *Opção Lacaniana*, n. 48. São Paulo: Eólia, mar. 2007. p. 99-105.

SANTOS, T. C. dos. Violência na teoria psicanalítica: ruptura ou modalidade de laço social? *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 12, n. 20, p. 165-180, dez. 2006.

SOLER, C. *Sintomas*. Bogotá, Colombia: Comisión de Publicaciones/Asociación del Campo Freudiano de Colombia, 1998.

WEFFORT, F. *Porque democracia?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

WEFFORT, F. *Qual democracia?* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan y las ciencias sociales, la declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

ZIZEK, S. O superego pós-moderno. *Folha de S. Paulo*, Mais! Jornal Folha de São Paulo, p. 5-8, 23 maio. 1999.