



CESAR BESSA

ALÉM DA SUBORDINAÇÃO JURÍDICA NO DIREITO DO TRABALHO

CURITIBA

2014

CESAR BESSA

ALÉM DA SUBORDINAÇÃO JURÍDICA NO DIREITO DO TRABALHO

Minuta de tese de doutorado apresentada como requisito parcial para qualificação e aprovação do tema proposto, no Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Adalcy Rachid Coutinho

CURITIBA

2014

Bessa, Cesar
B557a Além da subordinação jurídica no direito do trabalho./ Cesar
Bessa.--
Curitiba, Pr., 2014.
218 f.

Orientadora: Adalcy Rachid Coutinho.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Curso de Pós-Graduação em Direito.

1. Tabu – Direito do Trabalho. 2. Totemismo – Direito do Trabalho.
3. Submissão - Direito do trabalho. 4. Trabalhador – Direito do Trabalho.
I. Coutinho, Adalcy Rachid. II. Universidade Federal do Paraná..

TERMO DE APROVAÇÃO

CESAR BESSA

ALÉM DA SUBORDINAÇÃO JURÍDICA NO DIREITO DO TRABALHO

Orientadora: Prof^a Dr^a Adalcy Rachid Coutinho
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dr. Jacinto Nelson de Miranda Coutinho
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dr. José Antônio Peres Gediél
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dr. Reginaldo Melhado
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Alessandro Severino Valler Zenni
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Curitiba, ____ de _____ de 2014

AGRADECIMENTOS

À Nanda, minha amada, que ouviu com atenção meus entendimentos sobre as teorias aqui desenvolvidas, aparando minhas lamúrias e protegendo meu estudo das adversidades externas.

Ao amigo, Prof. Renato Lima Barbosa, que insistiu para eu assistir e participar das aulas da Prof^a. Aldacy, motivando-me a ser, também, seu aluno e orientando, pois ela dizia o que eu desejava ouvir como teoria crítica no Direito do Trabalho.

À Aldacy Coutinho, a quem um dia pedi que lesse meu projeto para tentar ingressar no curso de doutoramento e ela negou-se a essa tarefa justificando que era membro da banca. Este fato aumentou a minha convicção de que estava no lugar certo e diante da pessoa certa para orientar o meu estudo, cuja experiência foi gratificante por suas aulas, valiosa orientação e referências teóricas.

Ao meu irmão Oduvaldo e à minha cunhada Luciene, que, durante todo o curso de doutorado, me receberam em sua casa com carinho, queijo e vinho.

Ao meu amigo Hélio Roberto Dias, o Helinho, que leu tudo que escrevi, ouviu minhas ponderações retribuindo sempre amizade, confiança e segurança.

Aos professores do curso de pós-graduação em Direito da UPFR, especialmente, ao Prof. José Peres Gediel e ao Prof. Luiz Fernando Lopes Pereira, que sempre dispensaram uma atenção generosa nas conversas e reflexões nos encontros acadêmicos e casuais.

Aos Professores, Joaquim, Elve e Clodomiro (Filosofia-UEL), Ricardo Flores (Psicologia-UEL), Eliandro (Matemática-UEL), Pedro Roberto (Ciências Sociais-UEL), Amaral (Economia-UEL), Jozimar (História-UEL), Erika Dimitruck, João Luiz, Marcio Zerner, Marlene Kempfer, Miguel Etinger (Direito-UEL), Claudio Ladeira (Direito-UNB), Maurício Toledo (Direito-Pitágoras), Vinicius Fernandes (Direito); Rodrigo Gasparini (Direito); à Stephanie Wakabayashi (advogada), Silvana Moreira Faria (advogada), à Glaucia (psicanalista), à Maria Cecília (psicanalista), à Eliane (bibliotecária do EAAJ-UEL), que de alguma forma indireta e motivacional contribuíram.

Seria impossível a realização deste estudo sem o auxílio, ainda que indireto, dessas pessoas.

A todos rendo meu agradecimento.

...toda descoberta é feita mais de uma vez, e nenhuma se faz de uma só vez.

(FREUD, 1996, p. 265)

Ora, é certamente fácil dizer ao indivíduo singular o que já diz Aristóteles: foste gerado por teu pai e tua mãe, portanto, a cópula de dois seres humanos, logo um ato genérico do ser humano, produziu o ser humano em ti. Vês, portanto, que também fisicamente o ser humano deve sua existência ao ser humano. Tens de manter, portanto, não apenas um dos lados sob os olhos, o progresso infinito, segundo o qual continuas a perguntar: quem gerou o meu pai, quem gerou o seu avô etc. Tens também de não largar o movimento circular, que é possivelmente intuível naquele progresso, segundo o qual o homem repete a si próprio na procriação, portanto, o ser humano permanece[ndo] sempre sujeito.

(MARX, 2010, p. 113)

...mas o tabu não é uma neurose, e sim uma instituição social. Cabe-nos então a tarefa de indicar onde se acha a diferença de princípio entre a neurose e uma criação cultural como o tabu. (FREUD, 2012, p. 117)

RESUMO

O *tabu* é forma de manipulação da ansiedade por intermédio de regras do *totemismo*, respectivamente, instituto e instituição social, das quais se abstrai o controle pela submissão na crença do desconhecido, como no caso da morte e da exogamia na horda primitiva. Por outro lado, a infância é, em si, servidão e a tentativa de fuga desta condição à maturidade que nunca chega a ser completa. Enquanto no sistema capitalista, o trabalho humano é servidão modelada por um contrato de trabalho, é uma nova fase em que o ser humano se submete. O contrato de trabalho, para o trabalhador, é um retrato da impossibilidade de escolha ou limitado no campo das exigências da vida que, simbolicamente, se apresenta como *reconhecimento da necessidade*, a *ananke*, nossa educadora que se instala, para, em troca, dispor da liberdade de forma silente e sem reação.

Palavras-Chave: Tabu. Totemismo. Instituição. Submissão. Trabalhador.

ABSTRACT

The taboo is so manipulation of anxiety through rules of *totemism*, respectively, institute and social institution of which abstracts control by submission in the belief of the unknown, as in the case of death and outbreeding in the primal horde. On the other side, childhood is, in itself, servitude and attempt to escape of this condition to maturity that it is never complete. While, in the capitalist system human labor servitude modeled by an employment contract, is a new phase in which the human submit. The employment contract for the employee, is a picture of impossibility of choice and limited the field of life demands that symbolically presented as recognition of the necessity to *ananke*, our educator that installs, in turn, be at liberty so silent, unable to react.

Keywords: Taboo. Totemism. Institution. Submission. Worker.

RÉSUMÉ

Le tabou est une forme de manipulation de l'anxiété moyennant les règles du totemisme, respectivement, l'institut et l'institution sociale, desquels on extrait le contrôle à partir de la soumission à la croyance de l'inconnu, comme le cas de la mort et de l'exogamie dans l'horde primitive. Par contre, l'enfance est, lui-même, une servitude et la tentative de s'enfuir de cette condition à la maturité que n'est jamais complète. Au pas que dans le système capitaliste le travail humaine n'est qu'une servitude modélisée par un contrat du travail, est une nouvelle phase à laquelle l'être humaine se soumet. Le contrat du travail, pour le travailleur, est un tableau de l'impossibilité de choix ou limite en ce que concerne au domaine des exigences de la vie, que, symboliquement, s'apprésent comme le reconnaissance de la nécessité, l'*anake*, notre maîtresse qui s'installe pour, en retribution, disposer de la liberté d'une façon silencieuse, incapable de réagir.

Mots-Clés: Tabou. Totemisme. Institution. Soumission. Travailleur.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Art.	Artigo
CF	Constituição Federal
CLT	Consolidação das Leis Trabalhistas
FT	Força de Trabalho
MV	Mais valia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
TST	Tribunal Superior do Trabalho
TTSN	Tempo de trabalho socialmente necessário

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 GENERALIDADES SOBRE FREUD E A TEORIA CRÍTICA.....	12
3 TEORIA DA LIBIDO.....	17
4 A CRENÇA PRIMITIVA.....	25
4.1 O tabu, a Violação e o Totemismo.....	26
4.2 Características do Tabu.....	29
4.2.1 As reminiscências do passado.....	29
4.2.2 A ambivalência sentimental.....	32
4.2.3 A ansiedade.....	34
4.3 Espécies de Tabu.....	40
4.3.1 O tabu da virgindade.....	41
4.3.2 O tabu do incesto.....	43
4.3.3 O tabu do inimigo.....	48
4.3.4 Tabu da morte.....	61
4.3.5 Tabu do rei.....	72
4.3.5.1 <i>A divindade pela força mágica régia.....</i>	<i>73</i>
4.3.5.2 <i>A autoridade do rei.....</i>	<i>77</i>
4.3.5.3 <i>O rei e a lei.....</i>	<i>83</i>
5 A INSTITUIÇÃO PRIMITIVA DA SUBMISSÃO.....	91
6 O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO.....	105
6.1 A Ilusão e o Direito em Freud.....	108
6.2 A Ilusão e o Direito em Marx.....	113
6.3 O Imaginário Social em Castoriadis.....	120
6.4 O Imaginário e a Instituição.....	125
6.5 A Teoria da Instituição e o Direito.....	128
7 A SUBMISSÃO NA SUBORDINAÇÃO JURÍDICA TRABALHISTA.....	137
7.1 A Natureza Jurídica da Relação de Emprego.....	138

7.1.1 Teoria contratualista.....	138
7.1.2 Teoria anticontratualista.....	139
7.1.3 Teoria eclética ou institucionalismo impuro.....	142
7.2 A Subordinação Jurídica e a Teoria da Dependência.....	148
7.2.1 Dependência técnica.....	149
7.2.2 Dependência social.....	150
7.2.3 Dependência hierárquica.....	151
7.2.4 Dependência jurídica.....	154
7.3 Dependência Econômica do Trabalho Assalariado.....	156
7.3.1 Conceituação e generalidades.....	156
7.3.2 A rarefação e a teoria da unidimensionabilidade.....	157
7.3.3 A extrajuridicidade como estandarte do normativismo jurídico.....	169
7.3.4 A condição de alheamento na conservação da propriedade privada.....	174
7.3.5 O assalariamento como necessidade e pulsão do ego.....	183
CONCLUSÃO.....	201
REFERÊNCIAS.....	204

1 INTRODUÇÃO

Nas aulas ministradas de Direito do Trabalho, ao explicar os elementos da relação contratual e alcançar o tema *subordinação*, deparava-me com as explicações doutrinárias que partem da variedade de classificações que procuram nela – a subordinação - a resposta para as razões do elemento de certeza e de configuração jurídica da relação de emprego. A jurisprudência segue essa direção, se comprovada a subordinação, os demais elementos serão peças de dominó em queda umas sobre as outras. Alguns dirão que a subordinação é decorrente do rigor da hierarquia militar, outros da supremacia econômica, outros da prevalência social, cultural, política e, como se o fácil estivesse oculto, dirão alguns que é uma questão jurídica que se resolve contratualmente com a previsão na lei. Todas as explicações podem se ajustar a um convencimento parcial sobre a matéria, e o objetivo deste trabalho não é rechaçá-las, mas apresentar outra vertente, de que a subordinação provém da submissão condicionada pelos afetos construídos pela mente humana.

Para que isso fosse alcançado foi necessário o mergulho em outra ciência que não a jurídica, a psicanálise. E foi a leitura de um artigo sobre o lançamento das principais obras no campo sociológico escritas por Sigmund Freud (*Futuro é uma ilusão* e *O mal estar na cultura*) e o simultâneo contato com o novo universo teórico absorvido por intermédio das Jornadas de Direito e Psicanálise promovidas pela Universidade Federal do Paraná que despertaram o interesse por essa tese: a busca pela completude da lacuna teórica descrita anteriormente. A partir daí, uma clareza sobre o comportamento humano se fez, tanto no plano individual como social, e com indicações e sugestões colhidas em tais eventos sobre outros textos da psicanálise foi se construindo a hipótese.

Com base no encosto teórico advindo da psicanálise ao Direito do Trabalho, especialmente das sementes germinadas deixadas por Freud, formulam-se respostas às indagações sobre a origem da servidão humana e, a partir daí, é possível verificar a intimidade dessa servidão com a relação de trabalho e seu desenvolvimento na forma de contrato de submissão do empregado ao empregador.

2 GENERALIDADES SOBRE FREUD E A TEORIA CRÍTICA

O veio teórico de Freud na psicanálise é o emprego do determinismo como essência da ciência, onde todos os acontecimentos têm uma causa determinante. Assim, não há nenhum estado mental que não tenha as suas causas determinantes. Mesmo aqueles acontecimentos dados ao acaso, se investigados, terão um sentido. Daí a sua incessante busca de explicação do lado obscuro da mente humana, o inconsciente, um contêiner de causas poderosas, como as paixões, as ansiedades, os conflitos que lá ficam escondidos ou procuram uma saída, mas que só saem disfarçados.

Para Freud, o ser humano deve ser capaz de fazer escolhas, mesmo considerando que essa capacidade é restrita pelas forças ocultas da mente diante de uma realidade limitadora da vontade individual de viver os desejos. Freud deixou, com sua teoria, a sua intenção de ampliar a área de liberdade - dos limites da liberdade individual - como sugere Peter Gay (1992, p. 134), ao registrar o episódio em que Freud dispensou seu estimado médico pessoal que, com a intenção de protegê-lo, não lhe revelou o verdadeiro diagnóstico sobre sua lesão na boca, o que o fez se sentir enganado e insultado em sua dignidade e liberdade.

A ocultação da verdade impede o direito de escolha, o direito ao reconhecimento das suas necessidades, tal como Freud fala sobre a necessidade, como uma força que impôs à humanidade a frustração da realidade, “as exigências da vida”, a *ananke* (*αναγκη*)¹, essa educadora rigorosa que muito exige de nós (FREUD, 2006c, p. 358). Esse *reconhecimento da necessidade* pode até não ser um elemento da liberdade, mas é um pré-requisito para sua existência e reduz a ansiedade que a incerteza provoca, podendo, a partir do *reconhecimento da necessidade*, ser dado a cada um ampliar a capacidade de fazer escolhas.

Por isso a importância da psicanálise, não apenas reconhecendo as patologias provocadas pelo inconsciente, mas pretendendo reduzir as limitações do inconsciente fazendo com que ele se torne consciente, tal como ficou registrado em “O ego e o id: a análise não pretende impedir reações mórbidas, mas sim dar ao paciente a ‘liberdade’ de fazer a sua escolha”².

O próprio Freud asseverou que não podia tomar partido da moralidade sexual convencional de sua época, que era sobrecarregada de sacrifícios por procedimentos

¹ Na mitologia grega, *Ananke*, que em grego é *αναγκη*, era a mãe das Moiras e a personificação do destino, necessidade inalterável, necessidade de restrição e fato. Em Roma, ela se chamava *Necessitas* – *necessidade*.

² No mesmo sentido, a Conferência XXVII sobre “Transferência”, de 1916 (2006c, p. 438): e também no mesmo sentido Pierre Bourdieu (2003, p. 7-15) sustenta que a imposição da *violência simbólica* está radicada no desconhecimento e na sua recriação como forma de dominação, cuja redução do desconhecido amplia a liberdade.

ignorantes e desonestos, tanto é que, o seu texto, apesar de ser essencialmente didático³ foi e ainda continua a ser rejeitado dentro e fora da academia. Essa declaração de inadmissibilidade é decorrente da moralidade conservadora e preconceituosa que suspeitou que a teoria freudiana coloca em relevo a censura social a partir do discurso do amor (LEGENDRE, 1983, p. 19). Mas nem por isso Freud se considerava um reformador, senão um observador crítico que permitia que seus pacientes fizessem seu próprio julgamento e fizessem suas *próprias escolhas* entre viver livre ou levar uma vida penitente e limitada ao aperfeiçoamento espiritual. Assim, revelou que o tratamento é um educar-se ao modo de se conduzir com a verdade referente a si mesmo a partir da tradução do inconsciente para o consciente (FREUD, 2006a, p. 436-437).

Descobrimo que a maioria das pessoas tem ideias que não correspondem à realidade e que a maior parte da realidade não é consciente, Freud, dessa constatação crítica, traça o objetivo de encontrar a verdade como chave para o tratamento individual e social, o elemento que libertará o ser humano das cadeias da ilusão (FROMM, 1965, p. 19).

Esse compromisso com a busca de respostas convincentes de aproximação com a verdade demonstra o vínculo com a ciência, que pode ser resumido com o mito do *sonho de Ícaro* do qual é valiosa a recordação nos escritos de Bulfinch (s/d, p. 50-54): em que Dédalo, artífice habilidoso, arquitetou o labirinto que aprisionou o Minotauro, na ilha de Creta, mas, após ter prestado tais serviços ao rei Minos, caiu em desagrado do soberano e, junto com seu filho Ícaro, foi aprisionado naquela ilha. Não podendo fugir pelo mar e pela terra, Dédalo construiu asas de penas coladas com cera, com as quais ele e seu filho empreenderiam fuga pelo ar. Antes do feito, porém, o Pai aconselhou o pequeno Ícaro a voar em baixa altura, longe do calor do sol, conservando-se próximo ao pai. Ícaro não seguiu o conselho e durante o percurso abandonou o pai e a rota de fuga para a Sicília. Deslumbrado pelo vôo, resolveu elevar-se ao céu em direção ao Sol, cujo calor amoleceu a cera da estrutura de suas asas. As penas se desprenderam e o jovem, agitando os braços, despencou do céu para mergulhar para sempre nas águas azuis daquele mar que passou a se chamar, *in memoriam* ao lamento do pai e de sua arte, região Icária.

Mas por que o jovem Ícaro não seguiu os conselhos de Dédalo? Por que ele voou em direção ao sol? Não bastava para Ícaro ver as coisas iluminadas pela luz do sol daquele dia de fuga empreendida com seu pai? Não bastava ficar com seu pai? Por certo tinha uma loucura, o

³ Em 1930, Freud recebeu o Prêmio Goethe da Cidade de Frankfurt, fato que lhe trouxe grande alegria, pois, até então, não havia recebido nenhuma homenagem pública. Tal premiação, contudo, vai muito além de uma gratificação literária (BRACCO, 2011, p. 253-258).

desejo oculto de contrariar o pai e de ser livre, ser independente e de descobrir o segredo da luz do astro maior, de encontrar a verdade! Encontrou a morte⁴!

A infância é a primeira servidão humana em que o crescimento mental é uma tentativa para a fuga que nunca chega a ser completa. E em cada período do desenvolvimento humano, somos obrigados a escolher nossos objetos de afetos, num campo com pouquíssimas escolhas e de desejos recolhidos e armazenados. O inconsciente é esse reservatório de forças irracionais poderosas, funcionando indistintamente como o elemento mais poderoso e influente da liberdade humana da qual não há escapatória, mas que tem na razão a melhor e a mais valiosa arma para lutar contra as ilusões (GAY, 1992, p. 36).

Não é dispensável observar que vários autores críticos, como Adorno, Horkheimer, Habermas, da Escola de Frankfurt, buscaram interpretar à luz da teoria crítica a obra freudiana e que alguns, como Reich, Fromm e Marcuse, defenderam de forma explícita um terreno comum entre a teoria de Freud e Marx, cuja aproximação pode ser destacada a partir de três aspectos levantados por Fromm (1965, p. 18-30):

- a) *a arte de duvidar*: para Freud, as pessoas, de modo geral, acreditam que o irreal é a realidade e que a maior parte daquilo que é real não é consciente; enquanto, para Marx, a maioria dos pensamentos compõe uma ilusão gerada pela ideologia;
- b) *a busca da verdade* como forma para a ação livre, para Freud deve, ser percebido o caráter fictício das ideias conscientes e a realidade atrás dessas ideias, para tornar consciente o que era inconsciente; para Marx, o indivíduo deve ter como

⁴ A afirmação da morte de Ícaro não se dá somente pela morte do jovem que desafia o pai, mas também pela possibilidade da morte do mito em si, tal como descreve Gomes (2012, p. 13-14), pois todo mito conta uma verdadeira história das origens, serve de modelo, de exemplo, o que explica o seu duplo sentido: a narrativa em si e a sua simbologia. O de Ícaro também tem um sentido literal, representado pela narrativa de um fato – a punição do pai e do filho, o empreendimento do voo e a morte do jovem – e um sentido figurado, alegórico. Desse modo, estabelece uma ponte significativa entre dois planos míticos do pensamento dos antigos: o dos humanos e o dos deuses. Esses dois planos se interpenetram e, algumas vezes, de modo conflituoso, principalmente quando acontece a invasão do ambiente divino pelos homens, devendo se considerar que o inverso não é proibido, como, por exemplo, um deus penetrar no território humano, como é caso de Zeus e Apolo, que são useiros e vezeiros em terem copulação com mulheres humanas. O mito de Ícaro também está relacionado a outros mitos (entre eles, o de Adão e Eva) com significado bastante claro: toda vez que um homem (ou mesmo um semideus) ousar adentrar o espaço do divino recebe uma punição. Por exemplo, Prometeu, por roubar o fogo dos deuses e doá-lo aos humanos, foi acorrentado a um rochedo, onde o fígado seu devorado por um abutre; Ácteon, por ousar contemplar a beleza de Diana, enquanto a deusa se banhava, é devorado pelos próprios cães e Ícaro, por se aproximar demais do Sol, um símbolo do absoluto e inacessível aos mortais, despenca no mar onde morre. Traduzindo a alegoria: o homem que tenta se alçar acima de sua condição de humano, para alcançar o *status* divino, sofre um castigo, o banimento de um mundo paradisíaco, a tortura, ou a morte. Mas, de modo geral, o castigo é representado simbolicamente por uma queda. Homens são homens, deuses são deuses, e se é permitido aos deuses invadir o espaço do homem, a recíproca não é verdadeira, e os homens, na condição de homens, devem se conformar com seu destino de humanos. Essa regra talvez tenha fundamento na aceitação da tópica da áurea *mediocritas*, que estabelece que a regra do bem viver reside na mediania. Sonhadores loucos como Ícaro e seus congêneres não têm lugar num mundo em que os homens se pautam por uma sabedoria estoica/epicurista, que sobrepõe a mediocridade à ousadia, o recolhimento à aventura.

parâmetro a exigência de abandonar as ilusões sobre a sua condição como sendo a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões (MARX, 2005a, p. 146);

- d) *humanismo* como intenção comum de libertar o ser humano das cadeias da ilusão em que a dúvida e a verdade juntas são instrumentos de compreensão do passado e, por consequência, meios para prever as alternativas do futuro. Em Freud, essa alternativa está no inconsciente, onde todos compartilham qualidades humanas e universais, portanto, na ideia de natureza humana comum a todos. Em Marx, o homem confirma a sua vida social como o ser pensante *para si*, como indivíduo particularizado, porém inserido na coletividade. É certo que a propriedade privada fez dele um cretino guiado pelo sentido do *ter*, do homem egoísta e nisso se reduz a essência humana, no *ser para si* (MARX, 2010, p. 108-109); contudo o homem necessita de significação humana e social e mesmo considerando ser ele *autocriação*, produto da sua própria história, o homem tem um significante que prescinde das suas atividades humanas, que vale para o pobre e para o rico, este significante é a *carência*, e essa significação se dá pelo elo passivo da carência que deixa sentir o *outro* como necessidade (MARX, 2010, p. 108). O homem, em Marx, é o resultado de cada etapa histórica, tem a natureza modificada pelas suas próprias necessidades, não há que se perquirir em relação à sua essência, mas às razões dessas modificações, porque falar em essência é falar de algo que tem em si um sentido abstrato e não histórico, ou seja, na atividade – trabalho – o homem modifica a natureza e, ao modificá-la, ele modifica a sua própria natureza (MARX, 1985, p. 149), sendo o homem, portanto, a raiz de si mesmo (MARX, 2005a, p. 151).

Persistem entre ambos – Freud e Marx – coincidências que transparecem na presença da necessidade como meio de escolha na direção a ser tomada, tal como apontou Freud, a influência da nossa educadora, a *ananke*, aquela que se apresenta na realidade reconhecendo a necessidade.

Em Marx, o trabalho, tomado como gênero, significando a própria expressão do homem, não é só um meio para atingir um fim. Se é por meio dele que o homem transforma a natureza e, por conseguinte, a si mesmo, então o trabalho é a atividade substancial do ser humano, o trabalho é o começo, o meio e o fim. Porém, no capitalismo, o trabalho perdeu o sentido de realização humana, o trabalho é forçado e alienado, transformando o ser humano em um estranho, numa coisa reconhecida como mercadoria. Daí a necessidade de

emancipação da completa sujeição pelo trabalho alienado e desprovido de significado proposto pela Modernidade.

Em Freud, a infância é o estágio da servidão primitiva, enquanto em Marx, na Era da Modernidade, o trabalho humano dentro do sistema capitalista é uma manifestação de servidão, mas em outro estágio, o estágio contratual capitalista de submissão pessoal, seja no plano econômico, político ou cultural, mas também de submissão mental. A tentativa de fuga à servidão, contudo, nunca chega a ser completa, como o período que foi a infância, a puberdade e a maturidade. A servidão contratual é outra fase em que o ser humano se submete. O contrato de trabalho retrata para o trabalhador o ser humano sem a possibilidade de escolha ou limitado no campo das exigências da vida que, simbolicamente, se apresenta como *reconhecimento da necessidade* que se instala para, em troca, ele dispor da liberdade de forma silente, incapaz de reagir ou adorando o empregador como seu salvador.

O percurso pretendido, portanto, é encontrar meios para não só desvendar, no plano teórico, essa submissão, mas auxiliar em mecanismos para ampliar a autonomia e a liberdade das escolhas daqueles que estão nas condições de *ananke*, bem como denunciar a *necessidade de reconhecimento* e o *reconhecimento da necessidade* que estão disfarçados pela lógica egoísta das exigências da vida de poucos em relação a muitos.

Para enfrentar essas questões, alguns caminhos hão de ser percorridos, como as noções sobre a teoria da libido, cujo propósito é facilitar e solidificar o entendimento teórico buscado para compreensão do tabu, da ansiedade e da submissão.

3 A TEORIA DA LIBIDO

Preliminarmente, uma questão técnica de tradução da literatura freudiana é necessária esclarecer. No Brasil a difusão das obras de Freud se deram pelas Delta e Imago, que não foram traduzidas do alemão. A primeira editora efetuou a tradução para o português a partir do francês e do espanhol e a segunda editora do inglês.

Renato Zwick, tradutor do alemão para o português da obra *Mal estar na cultura* (FREUD, 2010), da editora L&PM Pocket, faz uma observação em apêndice sobre os problemas terminológicos da passagem do alemão para o português, em especial do termo *Trieb*, derivado do verbo *treiben*, significando “impelir, impulsionar, tocar para frente”, em que *Trieb* tem o sentido de algo que propulsiona, toca para frente, de força irresistível que impele. Empregado por Freud para designar *as forças que supomos existirem por trás das tensões*, na tradução para o Brasil se popularizaram os termos “instinto” e “pulsão”. O primeiro, em decorrência da tradução anglo-saxã, de James Strachey ao empregar a designação “instinct”; o segundo pela tradução francesa de Jacques Lacan, que emprega “pulsion”. Renato Zwick, por sua vez, utiliza o termo “impulso” e, reforçando que Freud utilizava termos antigússimos de sua língua (FREUD, 2010, p. 189-191) e de que o termo “pulsão” reúne o entendimento de um estágio cultural posterior ao estágio animal, enquanto que instinto está vinculado ao biológico, portanto, à vida animal.

Paulo César de Souza, tradutor do alemão para o português em *Totem e tabu (1912-1913)*, em face da abordagens e percepções da psicanálise em relação a termos técnicos insatisfatórios daquelas traduções, sugere que se faça, em relação a leitura daquela traduções, um pequeno esforço de substituição mental do termo “instinto” por “pulsão”, “instintual” por “pulsional”, “repressão” por “recalque”, “Eu” por “ego” (FREUD, 2012, p. 12).

A preferência neste trabalho é seguir a sugestão dos dois últimos tradutores mencionados; contudo, o termo “instinto” permanece na citações *ipsis litteris* provenientes das traduções anteriores ao ano de 2010.

Para Freud, a natureza humana é movida pela energia sexual denominada libido. Esta potencializa uma tensão que pode se libertar pelo prazer para reduzir a tensão. Com isso, reações químicas do corpo processam a acumulação de uma nova tensão, gerando a necessidade de satisfação pelo prazer, por assim dizer, um processo de repetição. Por outro lado, por vezes se dá o impedimento ou a redução daquela tensão por intermédio de uma contenção determinada pela necessidade de sobrevivência. Essa necessidade de sobrevivência,

enquanto realidade, entra em conflito com a vontade do prazer e, desse conflito, é possível resultar um equilíbrio que passa a ser determinante para a condição da saúde mental.

Sem desprezar que as pulsões são a nossa mitologia, o que se corrobora pelo senso comum da existência de vários instintos com uma infinidade de denominações. Para Freud (2006g, p. 98), dois grupos de pulsões respondem por necessidades vitais: a fome e o amor. A *fome* está sob o domínio de intenção da autopreservação, constituindo-se nas pulsões de ego, que exercem o poder limitante e repressor; o *amor* está sob o domínio de Eros, cuja intenção é a preservação da espécie por meio da manifestação das pulsões libidinais ou sexuais, que têm seu poder limitado e reprimido pelas pulsões de ego.

As pulsões libidinosas buscam esgotar a sua satisfação, mas encontram pela frente o recalque das pulsões de ego. A satisfação das pulsões sexuais se direciona a objetos de desejo, cujo processo de fixação objetual é denominado *catexia* e possui um enorme poder de transferência diante da insatisfação, sendo perfeitamente normal que a catexia libidinal de alguém que se acha parcialmente insatisfeito venha se dirigir a uma nova pessoa semelhante à ideia libidinal antecipada da imagem materna ou fraterna (FREUD, 1976, p. 34). Assim, as pulsões libidinais, na busca do esgotamento de satisfação, têm um princípio, o princípio de prazer.

Mas, mesmo antes e mais primitivo que o princípio de prazer, existe a “*compulsão à repetição* que opera na mente e que está presente “como impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas” (FREUD, 2006d, p. 47), significando uma expressão da natureza conservadora⁵ por meio da compulsão orgânica de repetir para gerar hereditariedade.

Difícil é ignorar a conclusão de que tudo que vive morre para se tornar inorgânico, “que o objetivo de toda vida é a morte e que as coisas inanimadas existiram antes das vivas” (FREUD, 2006d, p. 49), daí a suposição de que as pulsões de morte estão associados, desde o início, às pulsões de vida (FREUD, 2006d, p. 67). Assim, a primeira pulsão é a de retornar ao estado inanimado e contra esta pulsão Eros combate, promovendo a substância da vida, enquanto a pulsão de autoconservação buscará garantir que o organismo siga seu curso para a morte por seu próprio modo, afastando todos os perigos neste sentido (FREUD, 2006d, p. 49-50).

Fica claro que Freud defende que a vida anímica é determinada pelo conflito das pulsões da vida (Eros) e da morte. E o que se vê na controvérsia entre vida e morte é, de certa

⁵ Vide a migração dos peixes na época da desova, voo migratório de aves, marcha dos pinguins etc e, mesmo nos organismos unicelulares, como bactérias, fungos e protozoários, é de ser notada a compulsão à repetição.

forma, a influência da *filosofia da Vontade* de Schopenhauer ao se pronunciar Freud que, “inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer. Para ele, a morte é o ‘verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida’, ao passo que a pulsão sexual é a corporificação da vontade de viver (FREUD, 2006d, p. 60)⁶. Doze anos depois, porém, aprofundando o esclarecimento, acrescentaria que a sua proposta não era um Schopenhauer autêntico: “Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos dois instintos [pulsões] básicos, e atribuímos a cada um deles a sua própria finalidade” (FREUD, 2006g, p. 109).

As neuroses permitiram reconhecer a importância das fases primitivas na infância da pulsão sexual/libido. O desenvolvimento da libido não é exatamente o mesmo na história de cada indivíduo (FROMM, 1965, p. 36) e passa por ciclos. O primeiro atravessa as atividades de sugar e morder do bebê, afirmando que um bebê repetirá o ato de tomar alimento sem exigir mais comida, ao que o bebê não é levado devido à fome, mas à satisfação sensual por meio da sucção para obter satisfação por repetição/compulsão da atividade de sugar, donde o seio é o primeiro objeto da pulsão sexual (FREUD, 2006c, p. 319). Depois passa pelo processo de eliminação anal e uretral, pela correspondente excitação das zonas erógenas da membrana mucosa e excreções que são valorizadas como parte de seu corpo, da qual não se separa facilmente e será seu primeiro ‘presente’ à pessoa a quem preza (FREUD, 2006c, p. 320). E, finalmente, alcança o aparelho genital, resultando no fato de que a vida sexual não emerge como algo pronto, mas que a libido passa por uma série de ciclos sucessivos, “como o da lagarta em borboleta” (FREUD, 2006c, p. 332).

Na puberdade, as pulsões libidinosas catexiam com o desenvolvimento genital, uma correspondência com a independência dos seus pais e de superação do complexo de Édipo⁷. Essa nova fase corresponde com a vontade do filho de fazer as pazes com o pai, possivelmente por uma culpa que tem de ter desejado substituí-lo; que corresponde com a vontade da filha de fazer as pazes com a mãe, possivelmente, pela culpa de ter desejado substituir a mãe e dar ao pai um novo filho. Com isso rompe-se o novo casulo com a dissolução edipiana, e o voo da borboleta vai para o campo social, o lugar das sublimações.

⁶ Precisamente Schopenhauer diz: Neste sentido, seria mais correto colocar o objetivo da vida em nossas dores do que nos prazeres [...] A dor e a aflição trabalham em direção ao verdadeiro objetivo da vida, a supressão da Vontade dela. (GERMER, 2011, p. 114).

⁷ As razões do complexo de Édipo de forma mais pormenorizada estão demonstradas mais adiante, sobre o tabu do incesto, no item Espécies de Tabus.

As pulsões libidinosas advindas do complexo de Édipo⁸, no entanto, se escondem na escuridão do inconsciente e, lá recolhidos, ficam adormecidos, podendo ser reavivados.

Na conferência XXII, denominada *Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia* (1917), Freud (2006c, p. 343) fala a respeito das *pulsões do ego* como forças pulsionais não sexuais que fazem o serviço de contenção das tendências das pulsões sexuais, mantendo a perspectiva teórica de conflito entre as *pulsões do ego*⁹ e as *pulsões libidinais*, por assim dizer, entre *ego* e *sexualidade*. E acrescenta novos aspectos ao tema, como a constatação de que as *pulsões de ego* não são independentes da libido e que, desde o início, o *ego*, em cada estágio de desenvolvimento, procura permanecer em harmonia com a organização sexual do indivíduo. Ambas as pulsões desenvolvem-se de forma paralela e com correspondência entre elas, mas, havendo distúrbio exatamente nessa correspondência das pulsões, derivar-se-á um fator patogênico. Assim, se a *libido*, no percurso de seu desenvolvimento, fixar-se em um objeto e o *ego* aceitar esta fixação, tornar-se-á o indivíduo um *perverso*, mas pode o *ego* não aceitar a fixação e adotar uma *repressão* onde a libido fixou (FREUD, 2006c, p. 357). Contudo, se a repressão formulada pelas pulsões de ego for excessiva, o indivíduo será enfileirado na fila dos neuróticos.

As *pulsões de ego* e os *pulsões libidinais* são similares no objetivo de buscar o prazer e se distanciar do desprazer, mas ambos têm suas distintas linhas de desenvolvimento, que advêm da realidade. Em razão disso, comportam-se, as pulsões de ego, em consonância com a educação dada pela realidade para obterem os objetos de autopreservação do indivíduo. Diferentemente, as pulsões libidinosas são rebeldes à educação, ligadas ao corpo e se satisfazem pela autoerotização, como sendo “irracional” (FREUD, 2006c, p. 358).

Nesse percurso, a *pulsão do ego* descobre que consegue adiar a satisfação do prazer imediato e que pode suportar um pequeno desprazer da insatisfação; contudo esse adiamento pela diminuição ou substituição da satisfação sugere que a *pulsão do ego* foi educada, tornou-

⁸ A primeira referência de Freud ao mito de Édipo é em sua obra *A interpretação de Sonhos* (1900), mas já se manifesta desde 1897, em uma carta a Wilhelm Fliess: “encontrei em mim, como em todos, aliás, sentimentos de amor para com minha mãe e de ciúme para com meu pai, sentimentos que são, creio, comuns a todas as crianças [...]. Se é assim [...], entende-se o efeito chocante de *Édipo Rei* [...]. Cada espectador [da peça de Sófocles] foi um dia Édipo em germe” (FREUD *apud* DUFOUR, 2005, p. 153) e a sua contextualização na civilização segue adiante em *tabu do incesto*.

⁹ Freud, num período anterior, vai utilizar a expressão “interesse do ego” para denominar as catexias provenientes das pulsões de autopreservação, que usou pela primeira vez em seu artigo sobre o narcisismo (1914), v. XIV (2006b) e em diversos artigos em 1915, para diferenciar da libido as forças de autopreservação, para manter a libido do ego ou libido narcísica separada do interesse do ego ou pulsão de autopreservação, mas, depois, abandonou essa nomenclatura em *Além do Princípio de Prazer* (2006d, p. 72), no sentido de que a libido narcísica necessariamente tinha de ser identificada como *pulsão de autopreservação*. E, como anota o editor James Strachey, Freud continuou a acreditar que havia pulsões objetais além de apenas as libidinais, ou seja, aqueles descritos como pulsões destrutivas ou pulsões de morte (vide a Conferência XXVI, 2006c, p. 415).

se racional e não se deixa governar pelo princípio de prazer, seu governante agora é o princípio de realidade (FREUD, 2006c, p. 360), que leva em conta a necessidade, a nossa educadora *Ananke*.

Esse processo também foi descrito anteriormente no texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911)*, esclarecendo que o funcionamento mental é regulado por dois princípios que vão estar presentes em toda a obra freudiana (LAPLANCHE, 2012, p. 364-371): *o princípio de prazer*, presente no processo mental primário e que se caracteriza no inconsciente; e o outro, o processo mental secundário, que se caracteriza no sistema pré-consciente e consciente, *o princípio de realidade*.

Existe um marco inicial do processo mental inconsciente, o procedimento mental mais antigo, que é o *resíduo primário* da fase de desenvolvimento mental em que era o único processo mental é *o princípio de prazer-desprazer*. Se, por um lado, há um esforço para alcançar o prazer, de outro, há uma repressão de todo e qualquer evento que possa produzir o desprazer (FREUD, 1976, p. 168). Por assim dizer, o princípio de prazer, por meio do aparelho psíquico, é regido pela “evitação” da tensão desagradável, tanto que a designação do princípio de prazer era de “princípio de desprazer” e daí a indagação (LAPLANCHE, 2012, p. 365-7) se o princípio de prazer não estaria “a serviço da pulsão de morte”.

Ambos os princípios (prazer e realidade) estão enleados e suas pulsões fariam progressivamente a aprendizagem da realidade procurando descarregar-se pela satisfação dos caminhos mais curtos, como a única via de acesso¹⁰ que lhes permite atingir, por intermédio de desvios e adiamentos, a satisfação procurada, é o que se denomina de *pulsões de autoconservação* (LAPLANCHE, 2012, p. 367) que representam as exigências da realidade. Assim, *o princípio de realidade* vai modificar *o princípio de prazer*, impondo-se como um regulador que coloca a satisfação fora dos caminhos mais curtos, precisamente à beira do caminho em função das condições concretas do mundo exterior.

Portanto, conforme o mundo real vai aumentando a sua significação, simultaneamente, promove-se a introdução de um mecanismo de *autodefesa* por meio do desenvolvimento dos órgãos sensoriais do aparelho psíquico, um mecanismo de adaptação ao mundo externo, de consciência, um sistema de notação que chamamos de memória (FREUD, 1976, p. 169-170).

A descarga motora daquilo que foi reprimido se dá, no processo primário por ação do corpo, ou seja, por movimentos expressivos do corpo como mímica facial e expressões de

¹⁰ Freud utiliza-se, em diversas passagens do termo “econômico” para designar esta via de acesso.

afeto¹¹. Contudo, a atividade do *pensar* recordando as notações da memória vai reprimir a descarga motora, dando-se um processo em que a tensão pelo adiamento da descarga vai sendo tolerada. Dá-se aqui, em decorrência da atividade do pensar (estruturada por resíduos verbais) uma transformação da catexia com deslocamentos em pequenas quantidades de investimento (LAPLANCHE, 2012, p. 365), demonstrando uma tendência geral de nosso aparelho mental a um *princípio econômico* de poupar consumo de energia que se apegou à fonte de prazer e da dificuldade de renunciar a essa mesma fonte de prazer (FREUD, 1976, p. 171).

A neurose tem a função de alienar o sujeito, com o propósito de arrastá-lo da realidade a ponto de o sujeito considerar a realidade insuportável (FREUD, 1976, p. 167). Contudo, não é só em pessoas neuróticas que isso ocorre, mas também em relação às pessoas sadias, por meio da substituição gradativa do *princípio de prazer* pelo *princípio de realidade* que libera a atividade do autoerotismo por meio da fantasia constituída pela imaginação, tornando possível reter o adiamento da satisfação momentânea. Como diz Freud (1976, p. 172), “no campo da fantasia é que a repressão permanece toda poderosa”.

No mesmo sentido, em outra obra denominada *Dinâmica da transferência* (1912), Freud (1976, p. 34) menciona que uma parte de nossos impulsos está dirigida para a realidade e com relação à consciência do sujeito, mas outra parte dos impulsos libidinais se mantém afastada da personalidade consciente e da realidade, impedida de evacuação, salvo na fantasia ou no inconsciente.

Nessa vertente, esclarece Laplanche (2012, p. 369) que a tensão das energias reprimidas pelo processo de investimento faz com elas tendam a circular sem barreiras de uma representação para outra, em energia ligada, assim, se, por um lado, o *princípio de realidade* garante a obtenção das satisfações no real, por outro, o *princípio de prazer* reina nas atividades psíquicas, na fantasia, no processo primário, no inconsciente.

Em sua Conferência XXXII (1933[1932]), sobre *ansiedade e vida instintual [pulsional]*, Freud (2006g, p. 105) inova sua teoria das pulsões, acrescentando uma nova perspectiva, reconhecendo uma relação dialética entre duas categorias: pulsões sexuais e

¹¹ *Afeto* é a expressão que designa qualquer estado afetivo, penoso ou desagradável e que assume importância nos primeiros trabalhos de Breuer e Freud (*Estudos sobre a histeria*, 1895), que diante da consideração tradicional do sintoma histérico e sua investigação num acontecimento traumático, delineiam que a histeria é uma descarga decorrente da separação do afeto e que a recordação provocando a “revivescência” do afeto coibido encontra eficácia terapêutica. Assim, afeto passa a ter duas perspectivas, um valor descritivo sobre um forte experiência emocional e uma teoria quantitativa dos investimentos de energia pulsional num *quantum* de afeto. Freud distingue três mecanismos de transformações de afeto: 1º o da conversão dos afetos (histeria de conversão); 2º o do deslocamento do afeto (obsessões); e 3º o da transformação do afeto (neurose de angústia, melancolia. (LAPLANCHE, 2012, p. 9).

pulsões agressivas, entre forças contrárias de amor e ódio, criação e destruição, de atração e repulsão.

A pulsão agressiva visa à destruição do orgânico para reduzi-lo ao seu estado inverso. Está presente não só na vida mental, mas na vida vegetal e pode ser constatado ante dois fenômenos que, inclusive, se encontram no comportamento sexual de pessoas consideradas normais: *o sadismo*, em que o sujeito, para obter satisfação sexual, depende da condição de seu objeto libidinal sofrer dor, maus-tratos e humilhações, em que a pulsão destrutiva é dirigida para o exterior pela agressividade, e *o masoquismo*, em que o sujeito, para obter satisfação sexual, tem a necessidade de ser o objeto maltratado e, neste caso, o objetivo da agressividade é direcionado para o interior, para a autodestruição. A intensidade dessa agressividade ante sua repressão pelas pulsões de ego, descreve Freud (2006g, p. 106):

[...] parece implicar um grave dano realmente, parece necessário que destruamos alguma coisa ou pessoa, a fim de não nos destruímos a nós mesmos, a fim de nos protegermos contra a impulsão de autodestruição. Realmente, uma triste descoberta para o moralista!

A agressividade está presente em nossa subjetividade para se expandir, seja para o exterior em catexia, cujo reconhecimento se faz na menção a Hobbes, da sua obra *Do cidadão* em que recorda a citação *Homo homini lupus* (FREUD, 2010, p. 124) proferida pelo dramaturgo romano Plauto (230 a.C.–180 a.C.). Por outro lado, a agressividade pode ser internalizada numa ação de autodestrutividade. Seja na forma externalizada ou internalizada, a agressividade é a expressão da pulsão de morte, presente em todo o processo vital, opondo-se a Eros que, por sua vez, visa aproximar as unidades para a preservação da espécie. Percebe-se neste embate o conflito da vida e da morte.

A restrição aos impulsos agressivos é obra da cultura civilizacional, um sacrifício exigido pela sociedade e por suas instituições, da qual o principal parceiro é o superego e da qual comenta Freud (2010, p. 128):

Evidentemente, não é fácil para os seres humanos renunciar à satisfação dessa sua tendência agressiva; eles não se sentem bem ao fazê-lo. Não é de se menosprezar a vantagem de um círculo cultural mais restrito, que oferece ao impulso um escape na hostilização daqueles que se encontram fora dele. É sempre possível ligar uma quantidade maior de seres humanos no amor entre si quando restam outros para as manifestações de agressão. Noutra ocasião, ocupei-me do fenômeno das comunidades vizinhas, e sob outros aspectos também muito próximas, que se atacam e zombam umas das outras: espanhóis e portugueses, alemães do norte e do sul, ingleses e escoceses etc. Dei-lhe o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, o que não contribui muito para sua explicação.

Existe uma luta dos impulsos agressivos na busca de escapes à restrição cultural, cujo papel descreve (FREUD, 2010, p. 141-142):

[...] a cultura é um processo a serviço de Eros, que deseja reunir indivíduos humanos isolados, depois famílias, então tribos, povos e nações em uma grande unidade, a humanidade. Não sabemos por que isso tem de acontecer; essa é precisamente a obra de Eros. Essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si; somente a necessidade e as vantagens da comunidade de trabalho não as manteriam unidas. Mas o natural impulso agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra um, se opõe a esse programa da cultura. Esse impulso agressivo é o derivado e o principal representante do impulso de morte que encontramos ao lado de Eros, e que divide com este o domínio do mundo.

Desta feita, o papel da cultura é refrear as nossas pulsões agressivas. Este é o papel das instituições na sociedade civil, este é o papel do Estado, dominar a exteriorização da violência introjetada.

4 A CRENÇA

Para J. Kenneth Galbraith (1984) *poder* é a capacidade de obter submissão, isto é, a sua imposição e exercido se dá com a aquiescência alheia, pela ameaça de castigo físico (poder condigno), pela promessa de recompensa (poder compensatório), ou pela persuasão (poder condicionado), levando a pessoa a se sujeitar.

O *poder condicionado* obtém a submissão respectiva pela convicção de uma *crença* através da educação e do compromisso social que se dá pelo fator *organização*, tanto pelo Estado, que também tem acesso ao *poder condigno*, como pelos grupos organizados em instituições que, de acordo com a *propriedade* que possuem, têm maior ou menor acesso ao *poder compensatório*.

É nesse sentido a ascensão da *era da organização* que:

[...] está sujeita à proliferação ilimitada. E como é possível a qualquer um formar uma organização para promover seus propósitos, qualquer um ou qualquer organização pode recorrer aos instrumentos correlatos de poder condicionado. Discursos, panfletos e livros, publicidade em televisão e outros meios, notícias para imprensa, artigos em revistas e uma quase infinidade de outras formas de persuasão acham-se disponíveis. Estas são as manifestações modernas de poder; a difusão resultante será evidente. Assim será também, e ainda mais significativa, a ilusão que esta forma de exercício produz (GALBRAITH, 1984, p. 189).

Noutro plano, na investigação da teoria da libido, Freud perfaz um ousado e fundamental percurso para esclarecer as *crenças* desenvolvidas no interior da civilização, cuja enunciação estará presente em toda a sua obra, mas é em *Totem e tabu (1912-1913)*¹² que ele reúne especial análise sobre a temática da origem da submissão. E para a ilustração da temática da *crença* até a obediência no trabalho, o presente trabalho busca o esclarecimento dos tópicos desenvolvidos adiante, como o significado de *tabu e o totemismo, as características do tabu e as espécies de tabus*.

¹² A obra em si obteve a seguinte consideração do escritor alemão Thomas Mann (1875-1955), vencedor do Nobel de Literatura, no ensaio "Die Stellung Freuds in der Modernen Geistesgeschichte" (A posição de Freud na moderna história do pensamento), publicado em 1929 na revista "Die Psychoanalytische Bewegung" (O movimento psicanalítico): "A obra em si se me perguntassem quais das contribuições ousadas e inovadoras de Sigmund Freud para o conhecimento do ser humano tiveram o impacto mais forte sobre mim e quais das suas obras literárias primeiro me vêm à mente, quando escuto seu nome, eu nomearia, sem pestanejar, o grande tratado em quatro partes "Totem e Tabu" [...] e isso porque ele transcende em muito, nas suas intenções e intuições, a esfera da medicina e adentra nas ciências humanas de um modo geral e, sobretudo, por abrir de modo esclarecedor, ao leitor que reflete sobre as questões da humanidade, perspectivas incríveis sobre o passado anímico, a profunda proto-história moral, social, mítico-religiosa da pré-história e história antiga. [...] Trata-se, sem dúvidas, do ponto de vista puramente artístico, do melhor dos trabalhos de Freud, pela construção e pela forma literária é uma obra prima da ensástica alemã que se aparenta e pertence às suas maiores realizações." (trecho inédito conforme Seligman-Silva (2013), professor do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp).

4.1 O Tabu, a Violação e o Totemismo

Tabu é renúncia e obediência. Significa “santo”, “sagrado” ou “consagrado” e, em sentido oposto, “inquietante”, “perigoso”, “proibido”, “impuro”. Essa contradição do tabu entre o “sagrado” e o “impuro” era mais intensa nas sociedades primitivas e, gradualmente, foi diminuindo com o avanço da civilização. Esse sentido de ambivalência é a marca registrada sobre o tabu, para ser “o mais antigo código de leis não escritas da humanidade” (FREUD, 2012, p. 43), fixando a advertência de que o tabu ainda subsiste entre nós, tal como processo similar se opera no “imperativo categórico” de Kant, agindo como um mecanismo de coerção que rejeita a motivação consciente (FREUD, 2012, p. 15).

O castigo para a violação de um *tabu* devia sempre ser severo. Havia uma convicção generalizada por toda a comunidade de que sua violação tinha punição automática, eis que o *tabu* se vingava por si mesmo por meio de doenças graves e até com a morte. Com a evolução do conceito punitivo, porém, a própria sociedade assumiu o castigo, com a morte ou com o degredo, como se fosse afastar um perigo do contágio com o infrator que ameaça toda a comunidade. Afinal quem faz o proibido, quem viola o *tabu*, torna-se ele mesmo *tabu* (FREUD, 2012, p. 61).

Persiste em todo o estudo sobre o tabu um forte estreitamento com o *totemismo*. E o *totemismo* é uma instituição social-religiosa distinta da cultura atual. Especialistas da etnografia no estudo das antigas religiões concluem que os animais eram tomados como antepassados, como *totem*, como protetores das populações e se revestiam de uma importância capital nas crenças mágico-religiosas das sociedades primitivas. Esse culto dos animais, o qual se denominou *totemismo*, passa a ser sugerido como a primeira e mais antiga forma de religião da humanidade (ALINE; BENOZO, 2011, p. 7), que foi abandonada e substituída por novas formas de religião.

O *totem*, via de regra, é um animal comestível (em menor proporção plantas também foram referendadas como *totens*), inofensivo ou perigoso que é eleito como o ancestral comum do clã e, por isso, seu protetor; cujo termo (*totem*) foi tomado dos peles-vermelhas norte-americanos pelo inglês J. Long, na forma de “totam”, em 1791 (FREUD, 2012, p. 20).

No *totemismo* se verifica a relação a dois, em que o sujeito sente que é o outro, e outro é ele, o próprio sujeito passa a ser reflexo de si mesmo que se realiza no que é *transcendente*, tal como a imagem humana associada à imagem animal e pela interpretação do canibalismo, de não poder comer o outro, considerando que a forma mais primitiva da relação humana é a absorção da substância de seu semelhante, verificando-se, nesse foco, que a

função do “totemismo é fazer um sujeito transcendente ao semelhante” (LACAN, 2005, p. 44)¹³.

Enquanto sistema religioso, o *totemismo* se confundia com o sistema social, e o *totem*, em si, trazia consigo a proibição de ser tocado, inclusive de ser olhado ou de se mencionar seu nome corretamente. O reconhecimento da crença institucionalizada em meio a sociedades primitivas permite até sugerir que os ecos da origem do Direito tenham vindo do sistema totêmico.

O sistema totêmico é o ancestral das doutrinas religiosas que incutirão a renúncia dos desejos sexuais e da sua compensação numa existência futura, uma garantia futura para a descarga do prazer. É nessa forma de contenção repressora que se garante a submissão à autoridade do censor no comando das demais instituições apontadas pela religião. Nesse sistema existe, fundamentalmente, uma moeda de troca, a ansiedade provocada pelo desconhecido da inevitável morte!

Freud (1976, p. 173) já tinha descrito que esta forma de poder se dá pela contenção do *princípio de prazer* pelo *princípio de realidade*, o que não significa a deposição do mecanismo primário (prazer), mas somente uma maneira de protegê-lo ante o prazer momentâneo e incerto; ficando *o prazer* resguardado de forma segura para uma possibilidade futura e, por isso, tornou-se tão poderoso o mito religioso da doutrina da recompensa noutra vida pela renúncia dos prazeres terrenos desta vida.

Como foi o totemismo, são as religiões que vão se apropriar da morte, do desconhecido da morte, do *tabu da morte*, gerando uma tutela mítica na mente de seus súditos. Nesse concerto a religião torna-se a perfeita *dissonância cognitiva*¹⁴ ou, por assim dizer, o perfeito eufemismo para não pensarmos na morte, para *isolarmos* a morte do pensamento, ou seja, um mecanismo de defesa utilizado pelas pulsões de ego ante a ansiedade do desconhecido que representa a morte. A religião, enquanto instituição, portanto, se constitui como força do sutil mecanismo psíquico de defesa para desviar ou atenuar o sofrimento causado pela ansiedade da morte, bem como a reflexão sobre a morte, um perfeito instrumento de negação do perigo, pois, *isolando* a morte, é como se ela passasse a não

¹³ Lacan observa que, na relação entre crianças e adultos, para as crianças, os adultos são transcendentais na medida em que são iniciados e o mais curioso é que as crianças não são menos transcendentais para os adultos, tornando-se objeto de mistérios para os adultos, eis a sede de confusão das línguas entre crianças e adultos que devemos levar em conta quando se trata de intervenção com crianças. (2005, p. 4-5).

¹⁴ A *dissonância cognitiva* e o *isolamento* são mecanismos de defesa, entre outros, construídos pela psique. A teoria da dissonância cognitiva é desenvolvida pelo Prof. Leon Festinger (1975), com publicação em 1962. Freud não utiliza este termo, mas fala em *eufemização* o que aproxima da referida teoria. Sobre *isolamento*, esta sim, teoria específica desenvolvida por Freud como mecanismo de defesa.

existir! E esta, por certo, é a cláusula do totemismo que permanece vigente na civilização, gerando a crença de que a morte não existe.

Acrescente-se que a técnica utilizada pela religião é a de depreciar o valor da vida e depreciar a imagem do mundo real como um mundo de pecados e de pecadores, intimidando a inteligência e propagando um infantilismo psíquico, num delírio coletivo que pode poupar muitos da neurose individual como caminho para a felicidade, mas que, de forma concorrente, ao possibilitar o consolo e a fonte de prazer no sofrimento, conquista a submissão incondicional (FREUD, 2010, p. 79). Daí a lógica de que a origem da atitude religiosa é passível de ser seguida até o sentimento de desamparo infantil, um meio de autoproteção que se revela na negação do perigo que o ego reconhece como ameaça que vem do exterior (FREUD, 2010, p. 57). Nisto há uma manifesta forma de poder condicionado (GALBRAITH, 1984, p. 97) que foi herdado do totemismo e talvez a maior fonte de poder da Igreja se perpetuando até os dias de hoje, a sua promessa condicionada aos que lhe obedeciam de uma retribuição compensatória no outro mundo.

Em tempos futuros ao *totemismo*, a devoção religiosa se confundirá com o sentido de pátria, em que a violação da religião será também a violação da pátria e vice-versa, é o *dogma patriótico* citado por Freud, ao que comenta Pierre Legendre (1983, p. 183) que se o Estado se viu, *o Invisível por toda a parte e presente para todos – levado a submeter religiosamente seus sujeitos*.

Neste mesmo sentido, Coulanges (1975, p. 160) aponta os registros de Heródoto, Sófocles, Ovídio, Platão, Festo, Cícero que certificaram ao mundo que as grandes violações à pátria e à religião eram punidas com o exílio, que compreendia não só a interdição da residência na cidade e o afastamento do solo da pátria, mas também a interdição ao culto e a proibição de contato com outros. Se estes porventura tivessem em sua companhia se tocado, comido, bebido seriam também vítimas do contágio com o dever de purificação, ou seja, o exilado perdia a religião, o culto doméstico, seus bens eram confiscados. Ele perdia a cidade.

É neste sentimento religioso e de pátria comum que se esconde o processo de identificação coletiva à crença, donde se romperá o complexo ilusório para a realidade da *instituição* que tem na lei o seu instrumento normalizador e tranquilizador de censura, para ser ela, a *instituição*, o instrumento de captura regrada do conflito edipiano, tanto no aspecto geracional como sexual, que já sofria um processo de controle a partir do discurso da escola e da religião com a morte e o casamento, para a formação de uma consciência moral permitindo o aferrolhamento do sujeito à *instituição* simbolizando a absolvição do penitente que se vê

confirmado na versão do Pai onipotente, cujo discurso da salvação coincide com a teoria da ordem fálica - *a única que se garante por si mesma* (LEGENDRE, 1983, p. 111-112).

As primitivas sociedades totêmicas e suas respectivas culturas desapareceram, elas se transformaram no transcurso do tempo, mas persistem ainda em heranças inconscientes que se manifestam em formas de *tabus* conservados na civilização atual ou por meio de seus resquícios, bem como, e com mais ênfase, manifestam nos pacientes neuróticos. Esta percepção, contudo, permitirá não só uma melhor compreensão dos enigmas provindos dos tabus, mas capacidade crítica de defesa para o que fazemos ou do que nos omitimos de fazer, sem saber por que fazemos ou por que nos omitimos.

4.2 Características do Tabu

Não é possível saber com exatidão a gênese do tabu e, para Freud, este enigma não se resolve pela justificação “supersticiosa” (2012, p. 152). Para se compreender a gênese do tabu, é necessário subir os calcanhares e ver por trás do *muro das superstições*.

E o que veremos é que a gênese do tabu coincide com a ambivalência sentimental, com a ansiedade e o medo, pulsões que carregam em si as fobias humanas, as paixões e os pensamentos obsessivos que pululam nos eventos que não dominamos. A ambivalência sentimental e a ansiedade estão no interior de cada indivíduo, assim como a inevitável morte, que mesmo reconhecida por todos é desconhecida, cujo reconhecimento está além do consciente e, por assim dizer, por lembranças esquecidas no passado.

4.2.1 As reminiscências do passado

De onde vem o tabu? Qual o seu percurso para se tornar, enfim, uma crença em algo venerado e intocável?

Em *A Etiologia da Histeria, 1896*, Freud (2006a, p. 190) imagina um explorador que chega a uma área de ruínas, contentando-se em inspecionar o que está visível, interrogando os habitantes das imediações sobre o que a tradição lhes diz a respeito da história e do significado de tais ruínas, anota tudo e segue viagem; mas pode agir diferente, levar picaretas, pás, enxadas, remover os resíduos visíveis, descobrir que as ruínas são as muralhas de um palácio ou de um templo com inscrições, quiçá sejam bilíngues, revelando um alfabeto e uma linguagem que, decifrados e traduzidos, fornecem informações nem mesmo sonhadas sobre os eventos do mais remoto passado e, enfim, exclama: *saxa loquuntur!*

Existe um passado psíquico presente nas coisas do mundo - *nas pedras que falam*, que retrata os estágios intermediários de outros que se extinguiram, assim são os lugares, os animais, as técnicas, as estéticas, as fábulas, as normas jurídicas, as instituições, as crenças supersticiosas e as religiões recordando as concepções mitológicas do mundo etc. Afinal, com o tempo, as coisas desaparecem, as pessoas desaparecem, cidades inteiras desaparecem, Troia desapareceu embaixo de outras tantas Troias, Roma desapareceu abaixo de outras Romas, cujos vestígios nunca serão totalmente esclarecedores do passado civilizacional, mas os poucos restos encontrados podem auxiliar na explicação do nosso passado.

Nas *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, mais uma vez Freud (2006b, p. 294-295) retoma o tema das reminiscências do passado, acrescentando que, “quando uma aldeia se transforma numa cidade, ou uma criança num homem, a aldeia e a criança ficam perdidas na cidade e no homem” (2006b, p. 294) e que, no desenvolvimento da mente, “cada etapa anterior de desenvolvimento persiste ao lado da etapa posterior dela derivada” (2006b, p. 295), concluindo que “as etapas primitivas sempre podem ser restabelecidas; a mente primitiva é, no sentido mais pleno desse termo, imperecível” (FREUD, 2006b, p. 295). Tais reflexões permitem concluir que dentro de nós está a criança que fomos o jovem que fomos e assim por diante, em nós existem vários nós, somos a nossa própria história ambientalizada.

E, com destaque, a capacidade de articular historicamente o passado não significa conhecê-lo exatamente como foi, tal como sugere Walter Benjamin (1994, p. 224-225):

Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

No âmbito psíquico, as coisas podem ficar esquecidas, mas ficarão armazenadas, eis que a conservação do primitivo está ao lado do que dele se originou (FREUD, 2010). Neste sentido, em analogia ao corpo se desenvolvendo e se distanciando de seu próprio passado, escreve:

As primeiras fases do desenvolvimento não se conservam em nenhum sentido; elas foram absorvidas pelas fases posteriores, às quais forneceram o material. Não se

consegue encontrar o embrião no adulto; o timo¹⁵, presente na criança, é substituído por tecido conjuntivo depois da puberdade, mas ele próprio não existe mais; nos ossos longos do homem adulto posso desenhar o contorno dos ossos infantis, mas estes desaparecem na medida em que se alongaram e se dilataram até atingir sua forma definitiva [...]. O único fato ao qual podemos nos ater é que a conservação do passado na vida psíquica é antes a regra do que uma exceção extraordinária. (FREUD, 2010, p. 49).

Assim, tanto o corpo como a mente têm fases de desenvolvimento em que a fase posterior encobre a fase anterior e estas podem ficar apagadas ou conservadas na vida psíquica. A consequência comum é a mesma para o tabu, cuja verificação de sua existência em si não encontra resposta ante a recordação da sua origem, da qual a interrogação encontra aquela contumaz e provável resposta: “é assim, porque é”, tal como conduzimos as respostas das crianças quando nos perguntam compulsivamente “por quê?” E esta resposta fácil em muito favorece o condicionamento aos tabus e revela que os tabus têm como uma importante característica a ausência de crítica e de isolamento legitimado em apenas uma dimensão, daquela que não admite perguntas!

O tabu está presente no passado inconsciente, na memória hereditária daquelas ruínas a serem escavadas. Daí a importância da psicanálise que investiga metodicamente esse passado inconsciente.

Mas qual a importância da fonte do tabu se constituir no passado inconsciente? O passado psíquico inconsciente está presente no perigo e se manifesta pela ansiedade, por exemplo, de ficar sozinho, no escuro ou com estranhos, como manifestação reativa ao perigo de perder o objeto do desejo ou por outras fobias, como o pavor de animaizinhos, trovoadas etc., que também são traços de vestígios do preparo pulsional de se opor a perigos reais. No ser humano, é apropriada a parte dessa herança arcaica que tem como referência a possibilidade da perda do objeto de afeto para se constituir de alguma forma em ansiedades e fobias, fenômenos que podem vir a se tornarem fixados e mais fortes e persistirem até anos depois, revelando que o conteúdo de tais fenômenos se associou às exigências pulsionais e veio representar perigos internos (FREUD, 2006f, p. 163).

O que se apresenta, seguindo o aconselhamento de Benjamin, é valorizar as reminiscências do passado histórico-social elevando os seus momentos de perigo como especial fonte de conhecimento. E esta observação coincide com as proposições freudianas de

¹⁵ Na anatomia humana, a glândula do timo é um órgão linfático que está localizado na porção antero superior da cavidade torácica; limita-se superiormente pela traqueia, a veia jugular interna e a artéria carótida comum, lateralmente pelos pulmões e inferior e posteriormente pelo coração e é vital contra a autoimunidade, mas, ao longo da vida, o timo involui (diminui de tamanho) e é substituído por tecido adiposo nos idosos, o que acarreta na diminuição da produção de linfócitos T. (TIMO, 2013).

considerar os impulsos de perigo interno na história sexual individual e suas consequências como os tabus e disso podem se lastrear os momentos de perigo de um lado e de outro e de sua relação com as falácias da submissão no mundo externo.

4.2.2 A ambivalência sentimental

Laplanche (2012, p. 17) assinala que a ambivalência veio ao vocabulário psicanalítico por Bleuer em seus estudos e que Freud emprestou a expressão em seus estudos por toda a vida. A ambivalência designa certas afecções (psicoses e neuroses obsessivas) e em certos estados emocionais (ciúme, luto), bem como certas fases da evolução libidinal, em que coexistem amor e destruição do objeto (fases sádico-oral e sádico-anal), como “presença simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio” (LAPLANCHE, 2012, p. 18).

Simone de Beauvoir, mencionada por Japiassú (1996, p. 8) diz que:

Não devemos confundir a noção de ambigüidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar-se um sentido; dizer que ela é ambígua é afirmar que o sentido jamais lhe é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado.

É o que exatamente se dá com o nome *tabu*, que sugere uma dupla composição de coisas opostas, daquilo que é *sagrado* e daquilo que é *impuro*.

Poder-se-ia, inadvertidamente, afirmar que *o tabu* e *a proibição moral* são as mesmas proposições com nomenclaturas diferentes, mas o próprio Freud (2012, p. 116) esclarece que, apesar da semelhança de identidade entre tais fenômenos, persiste a diferença fundamental no campo da psicologia de que *o tabu* se apresenta no cerne da ambivalência sentimental, enquanto, na *proibição moral*, persiste um valor ético eleito por um grupo de pessoas a ser obedecido ou a não ser transgredido. Disso se conclui que um *tabu* deverá se tornar uma *proibição moral*, porque o tabu é uma criação cultural geradora de ambivalência sentimental, eis que, o tabu é *sim uma instituição social* (FREUD, 2012, p. 17).

Com o avanço das exigências da civilização revela-se uma correspondente diminuição daquela ambivalência que era encontrada no homem primitivo, ao que Freud afirmou:

[...] através dos tempos, é inegável que ambivalência diminuiu bastante. Agora consegue-se facilmente refrear, sem necessidade de uma maior dispêndio psíquico, a

hostilidade [...] devemos conceder aos impulsos psíquicos dos homens primitivos um maior grau de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado de hoje. Decaindo essa ambivalência, desapareceu lentamente o tabu, o sintoma de compromisso do conflito de ambivalência. (FREUD, 2012, p. 109-110).

Diminuir, contudo, não significa suprimir o tabu e muito menos a sua característica ambivalente, até porque as reminiscências do passado não são suprimíveis pela vontade humana. Mesmo porque as proibições do tabu sempre foram constituídas para conter os impulsos da ambivalência sentimental, assim como sempre foi necessária a contenção dos sonhos em que se dava o assassinato ao rival abominado que, ao mesmo tempo, era adorado, numa substituição daquele que ocupa, de alguma forma, o lugar de onde se exerce a função paterna.

Freud atenta para o fato que o tabu sugere a satisfação pelo desejo que é reprimido pela consciência, pois *a consciência é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes entre nós* (FREUD, 2012, p. 112). Assim, a consciência advém dos sentimentos oriundos da ambivalência emocional que decorre das relações humanas, como percepção interna da rejeição de alguns desejos que se apresentam em forma de *consciência de culpa*, e esta se caracterizada como *angústia de consciência* da libido que foi contida (FREUD, 2012, p. 113). Ou seja, daquilo que é atraente e ao mesmo tempo temido e de onde se extrai a inclinação inconsciente do desejo ante a proibição.

A ambivalência é uma característica do tabu, por ser este revestido de um considerável poder, tanto para bem como para o mal, chegando ao ponto de que qualquer pessoa que entre contato com o tabu venha a se confundir com o tabu, isto é, a pessoa referida se torna uma extensão do tabu.

Essa “proibição de tocar” resulta da fantasia que dissimula a proibição de expressar a agressividade humana de transgredir. Noutras palavras, a simples renúncia do desejo “de tocar” não é suficiente como mecanismo de resistência, sendo necessário uma força suplementar que advém do esforço repressor contido no cerimonial de interdição e que se introjeta pelo sentimento de culpa revestido em forma de *consciência moral*:

Esta consciência é a percepção interna da rejeição de um determinado desejo, fluindo dentro de nós. A ênfase, contudo, é dada ao fato de esta rejeição não precisar apelar para nada mais em busca de apoio, de achar-se inteiramente segura de si própria. Podemos descrevê-la, sem nenhum receio, como uma ‘consciência angustiante’. Quais são estes desejos, senão os desejos de agressão, o desejo de matar? Deste modo, Freud constantemente volta a seu ponto fundamental, o desejo de matar os poderosos, e suas implicações lógicas: a renúncia necessária, a impossibilidade de renúncia definitiva, a aparição do sentimento de culpa e a emergência da cultura. O crime não apenas vagueia: ele é fundador. Só sonhá-lo já acarreta os mesmos efeitos. Não basta somente renunciar uma vez, é preciso

aprofundar-se na renúncia. Não pode haver limites à invenção de tabus, de rituais obsessantes, de ‘proibições de [...]’. Talvez este processo chegue um dia a alcançar um ‘nível de tensão intolerável’. Mas, no momento, parece que a humanidade não finalizou seu caminho por esta via (ENRIQUEZ, 1990, p. 38).

A ambivalência sentimental do tabu revela o mecanismo de proteção contra o seu próprio efeito, através do *isolamento*, um mecanismo de defesa que tem como padrão o abandono investigatório em relação a algo que reveste um fato, ou uma pessoa, ou um conceito que isolamos porque de alguma forma tememos e desejamos. É como se o fato gerador de ambivalência não existisse e, por isso, dele nada se discute, ficando isolado da comunicação social o seu conteúdo, como fazemos em relação ao incesto, um pecado incomunicável; ou como se não discutir sobre inimigo, que pode ser morto, escravizado, ridicularizado ou excluído; ou como não se falar abertamente sobre os recentes ancestrais e sobre a própria morte, isolando-a, mas, aproximando-a, por vezes, pela banalização e pela fantasia.

A primitiva ambivalência sentimental resulta na culpa oriunda do complexo de Édipo. Assim o sentimento de “culpa é expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre Eros e o impulso de destruição ou de morte. Esse conflito é atizado tão logo seja colocada ao homem a tarefa da convivência” (FREUD, 2010, p. 161) que, primeiramente, é reconhecido na família para depois ter sua ampliação na comunidade por meio da cultura.

4.2.3 A ansiedade

Em sua Conferência XXV, *A ansiedade*, proferida em 1917, Freud (2006c) discorre sobre o termo *ansiedade*. A tradução do alemão *anxiety* gerou interpretações como “temor”, “temer”, “ter medo” e, em alguns substantivos compostos, ficou consagrado como “angústia”, como “neurose de angústia” e “histeria de angústia”.

A *ansiedade* é o sofrimento psíquico determinado, genericamente, pela presença de um conflito interno descrito como a *ansiedade* e que pode se transformar em uma *ansiedade neurótica* ou no que ele denomina de *ansiedade expectante* ou *expectativa ansiosa*, tais como aquelas decorrentes de um excesso de pessimismo ou de um estado de elevada ansiedade por pessoas que interpretam os eventos casuais com presságio do mal e com possibilidades terríveis (FREUD, 2006c, p. 399).

A “ansiedade constitui moeda corrente universal pela qual é ou pode ser trocado qualquer impulso, se o conteúdo ideativo vinculado a ele estiver sujeito a repressão”

(FREUD, 2006c, p. 404), e isto tem estreita vinculação com a limitação ou restrição sexual, cuja fonte de geração está ligada ao sistema inconsciente, daí porque os objetos de ansiedade se estabelecem em conexão com o perigo por ligação simbólica, apresentando-se como descarga (de ansiedade) causada pela libido que foi reprimida pelo ego, cujo processo de anticatexia permitirá estabilidade à repressão, numa tentativa feita pelo ego de fugir da libido sentida como um perigo, tal como um entrincheiramento contra o perigo externo que agora representa a libido temida (FREUD, 2006c, p. 411). Esse sofrimento psicológico pode ocorrer em dois planos, como *ansiedade realista* e como *fobia*.

A *ansiedade realística* é manifestação da pulsão de *ego* que se apresenta como uma reação racional à percepção de um dano esperado e previsto, um reconhecimento precoce à ameaça de um perigo e que se manifesta como reflexo de fuga ou de defesa; como um mecanismo em que a pessoa se protege do medo por meio da ansiedade, afinal *onde existe ansiedade, deve haver algo que teme* (FREUD, 2006c, p. 402).

As peças de William Shakespeare atormentavam as interpretações de Freud e, no caso de *MacBeth*, em especial o personagem Macduff, que detinha uma história incomum, já não fora nascido de mãe, mas rasgado extemporaneamente de seu ventre e por esse motivo era o único e possível algoz de MacBeth, já que este acreditava e difundia estar protegido por um feitiço e que nenhum homem nascido de mãe teria o poder de matá-lo (GAY, 1992, p. 75). De forma relacional ao destino de MacDuff, Freud (2006c, p. 398) admite que o primeiro estado de ansiedade se dá quando o filho se separa da mãe e que este é um fato do qual ninguém pode escapar, deste afeto de ansiedade, mesmo aqueles que tenham sido expulsos do útero antes do tempo certo. E chegou a esta conclusão pela correlação da ingenuidade da mente popular, que ele captou no relato contado como anedota entre jovens médicos, numa refeição hospitalar, da resposta de uma candidata, reprovada para a função de parteira, sobre o aparecimento de mecônio no nascimento, quando da expulsão das águas. Ela respondeu que os excrementos significavam que a criança estava com medo. Além do mais, é corrente o entendimento de que 60% da atividade parassimpática se direciona para o sistema gastrointestinal e, em uma situação de perigo iminente, acelera-se a atividade parassimpática, daí o porquê de alguns terem problemas com diureses e defecação irresistível em situações de forte ansiedade.

Acompanhando o mesmo raciocínio, no final de *O Ego e o Id* (1923), reafirma ser o nascimento o primeiro grande estado de ansiedade, bem como a ansiedade infantil do desejo devido à separação da mãe protetora - a *ansiedade de separação* (FREUD, 2006e, p. 71). Freud segue desenvolvendo a mesma teoria no texto *Inibições, sintomas e ansiedade*

(1926)[1925])¹⁶ e, posteriormente, em suas conclusões na *Conferência XXXII sobre Ansiedade e Vida Instintual [Pulsional] (1933[1932])*¹⁷.

Tudo isso significa, antes de uma possibilidade de nascer, o medo de se separar da mãe, especialmente, de sua proteção e afeto, daí a ansiedade como um aviso ante ao desamparo, como o trauma originário que se repetirá na vida de todos em forma de ansiedade que sugere a perda do objeto amado.

Por sua vez, a ansiedade da *fobia* se manifesta pela ligação psíquica a determinados objetos e situações. As primeiras fobias são provocadas pelo medo da solidão e da escuridão, desenvolvidas pela ausência da pessoa amada. Por assim dizer, a *ansiedade realista* compartilha a libido não empregada, a partir da consideração de que, inicialmente, as crianças ignoram os perigos, uma vez que a *ansiedade realista* advém da educação. Freud conclui, portanto, que a ansiedade infantil tem uma frouxa ligação com a *ansiedade realística*, mas também com a *ansiedade neurótica*, uma vez que a libido não é utilizada, ela substitui o objeto de amor ausente e se catexia noutro objeto externo ou por uma situação (2006c, p. 408-409).

Em *Além do princípio de prazer (1920)*, Freud (2006d, p. 24) traduz as influências do desprazer como um sinal – a *ansiosa expectativa* – para impedir a grave ansiedade (2006d, p. 29), como construções da mente humana para tentar dominá-la. Neste sentido, referindo-se às brincadeiras das crianças, em especial, a observação de uma criança precoce em seu desenvolvimento intelectual que contava com ano e meio de idade. Com um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele, essa criança arremessava-o sobre a borda da sua cama, de forma que o carretel desaparecia, expressando a sonoridade de um lamento e após puxava o carretel, saudando o seu reaparecimento com satisfação. Era a brincadeira do desaparecimento e do retorno, uma analogia da renúncia da satisfação pulsional da imagem da mãe indo embora e a encenação de seu alegre retorno, e neste último final agradável residia o propósito do jogo (2006d, p. 26).

Nessa obra, Freud (2006d, p. 23) retrata uma distinção conceitual da ansiedade, medo e susto, comumente empregados como sinônimos, mas que possuem distinção em relação ao perigo. A *ansiedade* é um estado particular de espera do perigo ou de preparação para um perigo desconhecido; enquanto o *medo* é a relação de perigo com um objeto definido e do qual se tem temor; e o *susto* é uma reação de surpresa de alguém que entrou em perigo sem estar preparado para ele.

¹⁶ FREUD, 2006f, vide págs. 97, 129, 130, 132, 133, 136, 157 e 161.

¹⁷ FREUD, 2006g, p. 85.

Ressalte-se que, a partir daqui, há importante distinção, que se tornou uma questão pululante em toda a obra freudiana¹⁸, a questão da origem da ansiedade. Neste trabalho, o argumento sustentado é que a *gênese do tabu* é a ansiedade, uma manifestação de desprazer, portanto um sintoma que, para ser reconhecido enquanto tal, não pode desprezar as conclusões freudianas. Nesse sentido, o editor inglês das *Obras Completas de Freud*, James Strachey (FREUD, 2006f, p. 83), em texto introdutório de *Inibições, sintoma e ansiedade (1925[1926])*, comenta a fidelidade da origem da ansiedade a partir da libido, como sendo a *libido transformada*, mas que, a partir dessa última obra (*Inibições...*), passa a considerar a ansiedade como uma reação do *ego* a situações de perigo. Esse novo ponto de vista sustenta que a origem da ansiedade não é considerada a partir da libido, mas da resposta proporcionada pelo *ego*, tal qual, literalmente, manifesta Freud (2006f, p. 97):

O problema de como surge a ansiedade em relação com a repressão pode não ser simples, mas podemos legitimamente apegar-nos com firmeza à ideia de que o *ego* é a sede real da ansiedade, e abandonar nosso ponto de vista anterior de que a energia catexial do impulso reprimido é automaticamente transformada em ansiedade. Se eu me expressasse antes no segundo sentido, estaria dando uma descrição fenomenológica e não um relato metapsicológico do que ocorria.

O propósito aqui não é solucionar a questão da exatidão da origem da ansiedade, mas somente esclarecer o mecanismo da ansiedade traçado por Freud. Assim, a instigação da pulsão libidínica na busca de satisfação e a instauração da repressão àquela possibilidade de satisfação têm no prazer que era esperado a sua transformação em desprazer. E, em decorrência da possibilidade de satisfação que se transforma em desprazer, o que se vê é um conflito entre *ego* e *id*, tal como descrito metaforicamente por Freud (2006f, p. 96), de um país em que uma minoria política é contrária a uma medida proposta e apoiada pelas massas populares, contudo aquela minoria obtém o controle da imprensa e manipula a ‘opinião pública’, almejando a não aprovação da medida proposta.

Para Freud (2006f, p. 100), a separação entre o *ego* e o *id* é a separação do mesmo, ou seja:

¹⁸ O editor inglês das *Obras Completas de Freud*, James Strachey, em texto preliminar à leitura de *Inibições, sintoma e ansiedade (1925[1926])*, dispõe o extenso percurso bibliográfico nos textos freudianos confirmando o dilema da busca da origem determinada da ansiedade, da *libido transformada* ou como uma reação sobre um modelo específico a situações de perigo (FREUD, 2006f, p. 83-90), acrescenta James Strachey à obra citada o *Apêndice A* com a lista de textos escritos por Freud, num total de treze textos que tratam predominantemente da ansiedade, a partir de 1893 com o Rascunho B, *The aetiology of the Neuroses*, Seção II até sua última menção em 1933 com a publicação de *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Conferência XXXII (Primeira Parte) (FREUD, 2006f, p. 171).

[...] o ego é idêntico ao id, sendo apenas uma parte especialmente diferenciada do mesmo [...] se o ego permanecer vinculado ao id e indistinguível dele, então ele exibe a sua força. O mesmo se aplica à relação entre o ego e o superego. Em muitas situações os dois se acham fundidos; e em geral só podemos distinguir um do outro quando há uma tensão ou conflito entre eles. Na repressão, o fato decisivo é que o ego é uma organização e o id não. O ego é, na realidade, a parte organizada do id. Estaríamos inteiramente errados se figurássemos o ego e o id como dois campos opostos e se supuséssemos que, quando o ego tenta suprimir uma parte do id por meio de repressão, o restante do id vai em socorro da parte que se acha em perigo e mede sua força com o ego, isto poderá amiúde ser o que acontece, mas por certo não é a situação inicial na repressão, em geral, o impulso inicial que irá ser reprimido permanece isolado.

Logo o *ego* é uma organização centralizadora, inclusive tentando incorporar os próprios sintomas causados por ele mesmo por meio da repressão às satisfações pretendidas e provocadas pelas pulsões libidinosas.

Na ansiedade, a luta entre o organizado *ego* e o desordeiro *id* dá-se em duas etapas:

- 1^a) *a primária* - em que há a repressão à satisfação pretendida, mas esta mesma satisfação transborda pelas beiradas da contenção do *ego*, tal como se o *ego* não fosse capaz de reprimir totalmente o *id*;
- 2^a) *a secundária* - que se perfaz a partir daquilo que não é possível de ser contido e renova suas exigências de satisfação pretendida, desta forma, imprime ao *ego* a obrigação de dar o sinal de desprazer, passando, assim, para uma luta defensiva contra o sintoma que assume muitas formas, em diferentes campos, fazendo uso de uma variedade de métodos (FREUD, 2006f, p. 102-103). Por assim dizer, existe o impulso reprimido e um sintoma que se sobrepõe à causa que desencadeou aquele impulso reprimido.

Pode parecer até contraditório dizer que a ansiedade é a fonte do tabu, pois a ansiedade em si é um sintoma, uma manifestação de desprazer causada por outra fonte, o conflito entre aspirações libidinosas e as repressões do ego que se dão no plano primário e no plano secundário.

É inevitável a ilustração do caso de *Little Hans* apresentado por Freud como um garotinho que tinha fobia de cavalos, especialmente pelas mordidas do animal, o que o impedia de sair às ruas. Seu pavor advinha da ambivalência entre o sentimento de ciúmes contra o pai em relação à mãe e do embate com os sentimentos de ternura a favor do pai. O pavor de ser devorado pelo pai é análogo ao pavor que os ancestrais arcaicos depositavam nos animais e nos pais em relação aos seus *totens*, devendo se considerar que nas crianças esse processo mnemônico é bem menos distante do que nos adultos. Em outras palavras, uma

manifestação do complexo de Édipo repreendida pelo ego eliminou a agressividade contra o pai e o excesso de afeição pela mãe, seu medo era ser castrado pelo pai, e este medo é o medo da morte e do afeto.

Freud (2006f, p. 114) fala em *satisfações substitutivas* que se apresentam como disfarces simbólicos. A defesa da pulsão de ego provoca uma reação reprimida de satisfação que, para se realizar, de alguma maneira substitui sua forma para buscar satisfação a partir da ação repressora, tal como aquilo que foi proibido encontra nessa condição (de estar proibido) outro motivo de satisfação. A repressão às exigências libidinais do complexo de Édipo podem provocar a “desfusão pulsional”, uma ação contrária à fusão dos elementos eróticos da fase genital, que passam em regressão para a fase destrutiva da fase sádico-anal (FREUD, 2006f, p. 116), tal como se deu no caso *Little Hans*.

Por certo fica enfraquecida a diferenciação genérica entre *ansiedade realística* e *ansiedade neurótica* tal como aponta James Strachey (FREUD, 2006f, p. 84). Eis que Freud aproximou-as das fobias: na *ansiedade realística*, como reação protetiva do ego ao perigo que se manifesta como projeção substituta de um perigo interno pulsional por outro externo e perceptual, cujo perigo deve ser assinalado como o perigo da castração (FREUD, 2006f, p. 126); e na *ansiedade neurótica* proveniente do medo que o ego tem do pai despersonalizado - o superego, apresentando-se sem qualquer vestígio de projeção para internalizar o perigo que impõe a fuga de tal hostilidade, cujo medo é o castigo da castração, medo análogo ao medo da morte, uma reação do ego de ser abandonado pelo superego protetor (FREUD, 2006f, p. 127-129).

Desta feita, a ansiedade é dotada de um caráter específico de desprazer, já que essa manifestação também se encontra em outros sentimentos como a tensão, a dor ou o luto, porém apresentará atos de descarga e percepções desses atos ao longo de trilhas específicas, especialmente, como um estado emocional que remonta uma reprodução do ato do nascimento, uma reação a um estado de perigo que se reproduz sempre que algo análogo ao nascimento se repete (FREUD, 2006f, p. 132).

Na *Conferência XXXII, New Introductory Lectures (1933)*, também sustenta que, na neurose de angústia, a ansiedade é uma reação em face de um evento traumático (FREUD, 2006g, p. 84-85), ou seja, a ansiedade como uma reação de autopreservação da pulsão do ego em resposta a um perigo interno ou externo.

Diante da impossibilidade de lidar com o perigo, a psique é dominada pela ansiedade como uma resposta do ego, um sinal de uma ameaça representada simbolicamente por uma situação traumática de perigo de origem interna e externa, mantendo a característica comum

do envolvimento com a separação ou perda de um objeto amado (FREUD, 2006g, p. 91), acarretando a situação de desamparo pelo acúmulo de desejos insatisfeitos. Nesse passo, a instituição que mais tempo mantém seu domínio sobre a humanidade, indiscutivelmente, é aquela que projeta a proteção mítica da mente contra a ansiedade da perda do objeto de afeto, a religião!

De tudo isso que foi compilado, é possível reconhecer na metáfora do horror ao Minotauro que este medo não é natural, mas provocado pelo isolamento da morte e da reflexão de sua causa, tanto é que as crianças inexperientes não têm medo, assim como os animais inexperientes também não têm, pois o medo é uma formulação da experiência provocada pela realidade que impediu um desejo. Com isso, reconhecendo também que a vulnerabilidade do sistema defensivo ante o perigo que vem de fora e o perigo que vem de dentro do indivíduo é a *ansiedade* um mecanismo de defesa que nos acompanha desde os tempos mais remotos e deslocados nas reminiscências do passado, constituindo-se seguramente na gênese dos tabus.

4.3 Espécies de Tabus

Na vereda teórica do *tabu*, escrevendo, em 1917, “Tabu e virgindade”, Freud deu informações pertinentes e descritivas sobre esse *tabu* em si e discorreu sobre o sentido do *tabu* em linhas gerais. Mas é em “Totem e tabu”, publicado anteriormente, em 1913, que se verá mais detalhadamente sua pesquisa sobre a matéria do tabu. A partir de estudos de antropologia de várias etnias, em especial dos aborígenes australianos, faz uma breve classificação: *tabu da morte, do inimigo, do incesto, dos chefes*. E essa eleição de categorias deve ser entendida como necessária para a afirmação e resposta que se busca neste trabalho de que a obediência em si e, inclusive nas relações de trabalho, tem sua razão intermediada pelo tabu.

A despeito da divisão por tais categorias, tal como sugerido por Freud e das particularidades de cada tabu sugerido, é devida a atenção ao fato de que cada tabu recortado como categoria em si continua mantendo um liame com os demais tabus, por assim dizer, uma convergência, em que o *tabu da morte* se entrelaça, inevitavelmente, com o *tabu do inimigo* e, da mesma forma, o *tabu do inimigo* se envolve com o *tabu dos chefes e soberanos*, o *tabu do incesto* se vincula ao *tabu do sangue* que se vincula com quaisquer outros tabus em algum momento. A categorização é, portanto, no contexto deste trabalho, uma ferramenta metodológica com o objetivo de compreensão das razões da submissão a partir do tabu.

4.3.1 O tabu da virgindade

Especificamente no *tabu da virgindade*, Freud (1970, p. 179-192) relaciona várias hipóteses para valorizar a virgindade: o direito de posse do homem sobre a mulher deflorada; a *sujeição sexual* como prêmio para aquele que venceu a resistência sexual; a crença da fraqueza de caráter a serviço do egoísmo de outrem; como fator indispensável para afastar tendências poligâmicas.

Nas sociedades primitivas, a causa do *tabu da virgindade* tem dois fatores conjugados que se destacam, a dor proveniente da lesão do rompimento do hímem e a imagem do horror ao sangue insinuando a prática de um ato perigoso, que pode ser relacionado com a proibição de assassinar como medida de proteção contra o prazer primevo de matar (FREUD, 1970, p. 182). O horror do sangue derramado libera forças perigosas que apenas o clã tem o poder de dominar, pois a terra por onde ele se espalhou fica má, os gênios do lugar pedem reparação (ROULAND, 2003, p. 117).

Quanto à lesão em si, esta pode causar a possibilidade de repugnância da mulher ao marido que lhe causou dor e lhe tirou sangue.

Há que ser considerada também a possibilidade da *inveja do pênis* ou o desejo de ser como o pai. Esse desejo de ser masculino, na fase infante, é demonstrado pelas meninas, que não fazem segredo de sua inveja tentando urinar de pé, como seus irmãos, a fim de provar a igualdade a que aspiram. Só mais tarde a libido da menina é dirigida a seu pai para, em vez do pênis, desejar ter um filho, o que poderia, por hipótese, gerar frustração e posterior agressividade contra o marido (FREUD, 1970, p. 189).

Todos estes motivos sugerem a necessidade do homem de se afastar a fobia de permanecer com alguém que poderia lhe causar um mal por conta de uma hostilidade gerada pelo ato causador do defloramento, por assim dizer, o “perigo que se levanta pelo defloramento de uma mulher consiste em atrair sua hostilidade para si próprio, e o marido em perspectiva é exatamente a pessoa que teria toda razão para evitar tal inimidade” (FREUD, 1970, p. 187).

O risco ao perigo, constituído a partir da hipótese da dor ou do sentimento de perda ocasionado no defloramento da mulher, talvez seja a razão para a realização do defloramento das moças fora do casamento e antes do primeiro ato de relação sexual marital. Freud (1970, p. 180-189) descreve que a função de perfuração do hímem passava a ser de alguém da comunidade com esta missão específica e que variava conforme o estágio cultural da tribo ou clã, como mulheres mais idosas que rompiam com as mãos o hímem de jovens na puberdade

ou mesmo na infância; sacerdotes destinados a deflorarem as noivas; o pai da noiva; os padrinhos que copulavam antes do noivo; os deuses totemizados na língua de madeira ou o falo de pedra como instrumentos de incisão.

Para concluir (FREUD, 1970, p. 192), o defloramento não tem a consequência de amarrar a mulher ao homem e a dor ou horror ao sangue pode desencadear reações arcaicas e opostas de sujeição e hostilidade da mulher em relação ao homem, reações essas que ainda não completaram a sua vingança porque tais impulsos estão recolhidos no inconsciente.

O tabu da virgindade tem forte aproximação com o sentido da exogamia, em que casamentos e relações sexuais só eram permitidos com pessoas de outros clãs. Clastres (2012, p. 80) apresenta informações de pesquisas realizadas com etnias da América do Sul que confirmam a tendência nas sociedades primitivas de prevalência das relações exogâmicas, o que coincide com a conclusão de Freud, ao afirmar que tais dados permitem uma quase-universalidade da exogamia, se não uma certeza absoluta, pelo menos uma probabilidade extremamente alta, em vista do registro de 130 etnias contatadas, com 32 tribos com estatuto do casamento, das quais 26 eram adeptas à exogamia local e apenas 6 à endogamia.

Disto se conclui que não foi um acaso a proibição severa de relações endogâmicas nas sociedades primitivas, ou seja, a proibição da endogamia e a afirmação da exogamia representa um verdadeiro “comércio do hímen” como forma de integração entre comunidades distintas. Neste sentido, Clastres (2012, p. 84-86) vê que a função da exogamia, muito mais que assegurar a proibição do incesto, era de obrigar o casamento fora da comunidade de origem, *a exogamia é o meio da aliança política* que traz um poderoso reforço das relações de afeição e de solidariedade entre os parentes em linha patri ou matrilinear.

Nos casos de conflitos, tem-se que a lança separava os irmãos que já não podiam mais herdar uns dos outros e, como vingança clânica, ficavam vedados os intercasamentos, o que, por certo, passava a ser uma fonte de tormento para essas sociedades, daí o provérbio mencionado por Rouland (2003, p. 117): *o parentesco da vara separa, o da vagina reúne*. É exatamente esta a pretensão de Henrique V, rei da Inglaterra, ao tentar pôr fim à “guerra dos 100 anos” e unir os reinados da França e da Inglaterra ao casar-se com Catarina de Valois, filha do rei da França, cuja façanha é bem retratada no final da peça “Henrique V” de William Shakespeare.

4.3.2 O tabu do incesto

Do *totem* descendiam os laços de família, em geral pela linhagem da mãe, com restrição dos membros do clã de se casarem ou terem relações sexuais entre si. Essa exogamia pulverizou o horror ao incesto às futuras gerações pela crença de punições com a morte pelos próprios membros do clã e pelos ancestrais mortos.

A primeira escolha sexual do ser humano é incestuosa, e aquele que não consegue se libertar das fixações infantis será atormentado pela neurose (FREUD, 2012, p. 41). Daí deduz Freud (2012, p. 41) que somos submetidos à repressão desses antigos desejos incestuosos que se tornaram inconscientes, enquanto que, para os povos selvagens, devido à ausência de pressupostos morais de repressão, há um favorecimento à aproximação do incesto. Por consequência, essa incitação libidinosa consciente passava a ser uma ameaça e, portanto, merecedora de rigorosas medidas sociais e culturais de defesa.

No *tabu do incesto*, a resposta apropriada do mecanismo de defesa tem na exogamia a instituição de sua prevenção, isto é, de proibição do casamento e relações sexuais com membros da mesma família ou do mesmo clã. Apesar de opiniões divergentes no sentido de que o totemismo é uma instituição anterior à exogamia, em que o *totem* é o pressuposto social das sociedades primitivas, Freud (2012, p. 223) conclui que a exogamia e o *totemismo* tiveram origem simultânea.

O incesto tem em si a roupagem enigmática, mas há uma tendência antropológica e psicanalítica descrevendo que os primeiros impulsos sexuais são incestuosos em relação à mãe, tal como descreve a teoria da neotenia¹⁹. Essas forças pulsionais são reprimidas pelo costume em forma de horror, com proibição e severa punição. A tendência da proibição do incesto tem em vista a sua propensão natural em face do desejo afetivo, proíbe-se o que é desejado para impor pudor ao despudorado.

Nos animais, em face da ausência de pudor, inexistente o conceito de incesto e, na descoberta do desejo genital, o filho desapegado a pré-conceitos morais, procura o afeto materno para saciar o seu desejo, comportamento este que, se transportado para o comportamento humano, será no percurso da civilização reconhecido como perversão. Assim, a civilização pressupõe a proibição ao incesto.

Em algum momento, no percurso da sociedade primitiva se vê uma fundamental ação corretiva de proibição à satisfação do desejo do incesto, favorecendo, principalmente, a

¹⁹ Mais adiante, no percurso deste trabalho, a teoria da neotenia é retratada como parte significativa do desenvolvimento sexual infantil.

melhor depuração genética em decorrência das deficiências biológicas oriundas da eugenia. E, por certo, essa conclusão foi impulsionada pelo imaginário daquelas sociedades e não por uma razão lógica, pois não se pode auferir que criaturas primitivas e descuidadas, que sequer faziam relação entre o ato sexual e a conseqüente gestação, fossem ter esclarecimentos de caráter biológico para a sua proibição (FREUD, 2012, p. 190-192).

A constatação do enfraquecimento biológico da eugenia só passa a ser relevante cientificamente após a publicação da obra *A origem das espécies* (1859), em que Darwin discorre sobre a sobrevivência dos mais adequados (ou seleção natural – capítulo IV), cuja conclusão reside nos resultados obtidos em um grande número de experimentos, coincidindo com a crença quase universal dos criadores de que animais e plantas cruzados “entre variedades diferentes, ou entre indivíduos da mesma variedade, mas de outra estirpe, dá vigor e fecundidade à descendência e, pelo contrário, que o filhote provindo do cruzamento entre parentes ‘próximos’ diminui o vigor e fecundidade” (DARWIN, 2009, p. 92).

E em Darwin que Freud busca o reforço para sua teoria considerando outro aspecto, as condições da horda primitiva advinda dos longínquos ancestrais, na lógica de que o homem primitivo vivia em pequenas comunidades com várias esposas, e o ciúme do pai, como sendo o macho mais velho e mais forte, era o fator impeditivo à promiscuidade, tal como se dá na convivência em pequenas comunidades de gorilas, que contam com apenas um macho adulto no bando. Quando o macho jovem desenvolve sua aptidão sexual, promovendo a disputa entre os machos no bando, que resulta na morte ou expulsão da comunidade do mais fraco que, por probabilidade, será o mais jovem. Os jovens expulsos fundariam hordas semelhantes com a mesma proibição sexual àqueles que lhes seriam mais jovens, e o ciúme do líder consagra-se como a proibição do sexo que teria se transformado na proibição das relações sexuais no interior da comunidade totêmica (FREUD, 2012, p. 194). Desta constatação pode se extrair o processo de identificação por transferência, em que o totem passa a ser, em si, a representação simbólica do pai e da censura.

Aproveitando o ensinamento nietzschiano de que os mitos gregos foram superficiais por profundidade, Dufour (2005, p. 43) menciona que o inconsciente mergulhado na superfície fez Freud ser o catalizador do “nó edípico”, que não poupou de repetições em seus textos. Nas palavras de Diderot, no diálogo *le neveu de Rameau*:

Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécilleté, et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des

*passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère*²⁰ (FREUD, 2006c, p. 341).

Freud decifrou que o filho jovem, renunciando seus desejos sexuais em relação à mãe, enxergava no pai o concorrente e que é desse complexo que se forma o núcleo das neuroses (FREUD, 2012, p. 199-200), cujo reconhecimento parte do mito de Sófocles para se consagrar no *complexo de Édipo*²¹, um conjunto organizado de desejos da criança destinado a todos, cujo complexo deve ser superado por todos. Desse conjunto organizado de desejos da criança se abstrai a ambivalência de sentimentos de afeto e admiração pela liderança do pai como possuidor do genital grande e ameaçador ao seu genital, produzindo o medo da castração ou seu substituto que, na narrativa do mito, se dá pelo *enceguecimento*²², um autoflagelamento em que se desenvolve num mecanismo de reforço da submissão e, em sentido oposto, o sentimento de hostilidade e ódio que vem da rivalidade na disputa pela mãe.

Os desenvolvimentos sociais concorreram com os desenvolvimentos emocionais. O hábito de viver junto fez germinar no homem primitivo os mais doces sentimentos, como o amor conjugal e o amor paterno (ROSSEAU, 1993, p. 185), constituindo tal manifestação no que o próprio Freud denominará como uma forma de expressar a *ambivalência sentimental*.

O sistema totêmico resulta das condições do *complexo de Édipo* que pode ser observado por dois traços de importância teórica, a completa identificação dos membros do clã com o animal totêmico e o sentimento de característica ambivalente em relação ao totem. É aqui que Freud dá um ousado passo para explicar que o pai toma o lugar do animal totêmico, pois o totem não é só o ancestral, mas também o pai primevo, que traz consigo a repressão moral ao filho para não matá-lo e a repressão moral ao filho para não ter relações sexuais com suas mulheres, tal como os dois crimes de Édipo (FREUD, 2012, p. 203).

²⁰ “Se o pequeno selvagem fosse abandonado a si mesmo, mantendo toda a sua loucura, e juntasse ao pouco de discernimento de uma criança de berço as violentas paixões do homem de trinta anos, ele estrangularia seu pai e se deitaria com sua mãe.” Freud citou essa passagem, traduzida na versão em francês, em sua ‘Conferência XXI – o desenvolvimento da libido e as organizações sexuais’ (1917), na versão alemã por Goethe em ‘O parecer do perito no caso Halsmann’ (1931) e, mais tarde, em francês, no fim da parte II de sua obra póstuma ‘Esboço de Psicanálise (1938) (FREUD, 2006c, p. 341).

²¹ Laplanche (2012, p. 77) observa que Freud nunca apresentou uma exposição sistemática de sua descoberta que se deu a partir de sua autoanálise em reconhecer em si o amor pela mãe e um ciúme pelo pai, relacionando este conflito de afeição com o mito grego em carta a Fliess, em 15 de outubro de 1897 e que a expressão “complexo de Édipo” só aparece nos seus escritos em 1910.

²² Freud relaciona as neuroses de amputação de partes do corpo com o Complexo de Édipo. Édipo ao se cegar tornou-se submisso, mas não se castrou, carregando consigo o recalque do gozo. Como o rei cego, também a deusa da Justiça, para os romanos, era cega.

A ação simbólica de comer e beber o sangue em sacrifício ao mesmo animal que era totem venerado do clã²³ ritualiza o luto imposto pelo medo da ira sobrenatural do pai primevo, como sendo um meio de afastar quaisquer responsabilidades por sua morte (mesmo como mera intenção). Mas era também a forma de reavivar a semelhança com ele e de demonstrar o desejo de reconciliação numa forma narcísica que espera ganhar favores do pai elevado à condição de Deus, consagrando o instrumento egocêntrico de autopreservação com a promoção da união da comunidade do clã em torno do totem.

E após o luto, a festa. E na festa a liberação do proibido, a ambivalência do ódio ao pai, que privou os filhos do sexo e do amor, e da admiração ao pai pelo seu poder, por sua autonomia, por sua independência. Depois que matam o animal totêmico, os filhos satisfazem o ódio num primeiro momento e depois liberam os impulsos afetuosos que estavam reprimidos, que se manifestam na forma de arrependimento e de culpa. É dessa forma que o pai morto torna-se mais forte do que era em vida! Essa potência do pai morto revela o que Freud (2012, p. 222) denominou de *obediência a posteriori*. Assim, com a proibição de se matar o substituto do pai (o totem), reprime-se o *primeiro desejo de Édipo*: o desejo do filho de matar o pai. Ocorre, porém, que, por serem todos iguais os irmãos que venceram o pai, a nenhum deles é concedido o poder de tomar o lugar do pai e, assim, fica *reprimido o segundo desejo de Édipo*: o de fornicar com as mulheres do pai.

Os dois desejos de Édipo, portanto, são reprimidos pelo fenômeno que Freud chamou de *consciência de culpa do filho* (2012, p. 221) e, desta culpa do crime de parricídio, advém a *obediência a posteriori* que, com isto, institui a proibição ao incesto, fundindo-se no totemismo um contrato de reconciliação com o pai na preservação da organização que agora é sacralizada pelo sangue comum do sentimento social da fraternidade de não se fazer uns aos outros o que fizeram com o pai, e a horda paterna é substituída pelo clã fraterno (FREUD, 2012, p. 223). Do fundamento religioso da proibição de matar o totem ao fundamento social da proibição de matar um irmão (FREUD, 2012, p. 222), assim se dá o triunfo do filho sobre o pai, dos sentimentos afetuosos sobre os hostis.

O adágio freudiano de que o inconsciente ignora o tempo não contraria a conclusão de que a condição subjetiva sofre a variação histórica (DUFOUR, 2005, p. 35), permitindo o ajuste de que o pai se confunde com o totem e, possivelmente, com a ação do tempo no decorrer das mudanças culturais, tal como a domesticação dos animais provocou o

²³ O ritual com animais totêmicos foi notado e tolerado pelos cristãos, por volta do século V, entre os bárbaros francos que passaram a conviver nas proximidades dos limites dos territórios romanos, já que eram utilizados como forças militares auxiliares contra invasões de outros povos bárbaros.

afastamento psíquico com o animal e a degradação do próprio totemismo²⁴, conjuntamente com outras alterações culturais, instigou a *ânsia pelo pai*. O que significa que o *pai* não vai mais ser imaginado como animal, o pai, agora, vai se confundir com deus na configuração humana²⁵. E dessa inclinação, a veneração aos irmãos que se destacaram aos demais, que os transformará em divindades e em mitos, que é ao mesmo tempo uma forma de reviver o ideal do pai, de o homem torna-se deus. E assim, em combinação com a *ânsia pelo pai*, fez-se a submissão: “após um longo período pode se abrandar a irritação contra o pai, que impelira ao ato, o anseio por ele pode aumentar, e foi possível nascer um ideal que tinha por conteúdo o ilimitado poder do pai primevo, outrora combatido, e a disposição de a ele sujeitar-se” (FREUD, 2012, p. 226). Subsistindo no inconsciente a origem da *consciência de culpa* vai persistir nos filhos, tanto quanto a disposição de reconciliação pela *ânsia do pai*, o que se dá por meio da sujeição a deus e pela renúncia às mulheres. É a consagração da *obediência a posteriori* dos filhos ao simbólico pai.

Corroborando com o complexo de Édipo, tem-se a *pacta corvina*, uma vez que a acumulação de patrimônio, por tradição e costume, centraliza-se em nome do pai e este, também por costume, diante da contrariedade e do distanciamento dos jovens que desejam seu quinhão, não abre mão dessa centralização, justificando a sobrevivência de todos ao seu redor, tal como as varas juntas que não se quebram. No conto *Senhor e servo*, Leon Tolstoi (2012, p. 41) retrata essa questão:

E essa conversa obviamente não se referia a um assunto abstrato, mas tratava da partilha dentro da própria casa, uma partilha exigida pelo segundo filho, sentado ali mesmo, taciturno e calado. Obviamente este era um ponto doloroso, e o problema preocupava todos os familiares, os quais, por decoro, não discutiam seus assuntos privados diante dos estranhos. Mas por fim o velho não agüentou mais e, com lágrimas nos olhos, começou a dizer que não deixaria fazerem a partilha enquanto estivesse vivo, e que, graças a Deus, a casa estava com ele, e, se fossem dividi-la, acabariam todos pedindo esmola.

Existe uma busca de autonomia individual que é assombrada pelo alcance simbólico fálico. No complexo de Édipo advirá um conflito interno para consagrar o desejo sexual pelas mulheres do clã, mas também um conflito externo, no conflito geracional (vide Dufuor), quando a apatia e a agressividade se alternarão na ambivalência de culpa e de afeto para depois arrefecer na *ânsia do pai* e, no campo social, projetar a *obediência a posteriori*.

²⁴ Freud (2012, p. 210) relata, a partir dos estudos sobre história da religião do filósofo britânico Frank Byron Jevons, que a inferência é que a domesticação, como a pecuária, é fatal ao totemismo puro e rigoroso.

²⁵ No cristianismo, a configuração humana de deus confunde pai e filho numa mesma pessoa que sacrificou a própria vida para livrar os seus irmãos da culpa do pecado original, cujo ritual religioso, tal qual o totêmico, beber o seu sangue e comer a sua carne, é um símbolo de santificação e identificação com o deus-pai.

4.3.3 Tabu do inimigo

A função mais importante dos grupos humanos sempre foi a de se proteger contra os perigos e, entre os maiores perigos, estavam outros seres humanos de outros grupos, constituindo-se a ameaça de destruição uma forma de autoproteção, tal como as duas faces de *Janus*²⁶, de pacificação para dentro e de ameaça para fora (ELIAS, 2001, p. 10).

O brocardo “não matarás” sugere que o desejo dos nossos ancestrais era aniquilar o inimigo e que “brotamos de uma série interminável de assassinos, que tinham a sede de matar em seu sangue, como, talvez, nós próprios tenhamos hoje” (FREUD, 2006b, p. 306). O mandamento, contudo, impunha nas tribos selvagens aos seus guerreiros que, quando matassem o inimigo, ao retornarem à comunidade, deveriam sofrer diversas restrições: abstinência alimentar de determinados alimentos, não podiam tocar nos alimentos com as mãos, não podiam se aproximar de suas mulheres e de seus filhos e, só após determinado período de isolamento, purificações, banhos e reparações, o homicida poderia retornar à vida comum. Tais medidas eram precauções devidas a uma crença e a um medo comum de que os espíritos abatidos dos inimigos poderiam retornar para assombrá-los (FREUD, 2012, p. 70-73).

Esse horror era provocado pela ansiedade de proteger-se da hostilidade do inimigo vencido. Constata-se uma ambivalência de sentimentos que conduz à ansiedade e que manifesta, de um lado, a satisfação consciente com a morte do inimigo e, de outro, no inconsciente, que o objeto da hostilidade era deslocado para a figura do morto; indo aos píncaros da ansiedade percebida internamente gerando até, para o mundo externo, o fenômeno da *projeção* (FREUD, 2012, p. 105) ilusória de imagens dos mortos.

O mecanismo denominado pela psicanálise de *projeção* está ilustrado, mais de uma vez, nas peças de Shakespeare. Em *Hamlet* (SHAKESPEARE, 2000a), há o episódio em que o Príncipe vê a alma de seu pai, cuja assombração lhe relata que fora assassinado pelo seu próprio irmão e que este se casou com a Rainha. Pode parecer, *a priori*, sem sentido que a projeção do fantasma do Rei ao seu filho Hamlet não possua qualquer liame com o *tabu do inimigo*. Contudo, uma das interpretações possíveis da peça é que o Príncipe Hamlet fica atormentado pela ambivalência sentimental provocada pela admiração e pelo ciúme oriundo

²⁶ Jano ou *Janus* em latim foi um deus romano que deu origem ao nome do mês de Janeiro. Sua figura é associada às portas de entrada e de saída, como as transições. A sua face dupla também simboliza o passado e o futuro, pois é o deus dos incios, das decisões e escolhas. O maior monumento em sua glória se encontra no Vaticano e tem o nome de *Ianus Geminus* (JANO, 2014.)

do desejo edipiano de matar o seu próprio pai e, a partir daí, a ansiedade lhe revela a projeção assombradora do Rei e Pai. É possível considerar que, para Hamlet, que venera sua mãe - e isso fica explícito na trama -, em seu inconsciente das fantasias edipianas e da sua alta ansiedade, a imagem de seu pai, simbolizada pela projeção de um fantasma, represente o maior inimigo do próprio Príncipe da Dinamarca. Essa tese ganha força diante do fato de que Hamlet não mata imediatamente o seu tio após ouvir do fantasma de seu pai todo o plano de traição realizado pelo sórdido irmão que matou o Rei, que tomou o lugar do Rei e que agora dorme com a Rainha. Ora, o homem que está no lugar do Rei e de seu Pai realizou o desejo do Príncipe Hamlet, o desejo de matar seu próprio pai. O lugar do pai é o lugar do totem, para onde se direciona os sentimentos de culpa, ânsia do pai e obediência *a posteriori*.

Esse fato torna-se lógico e possível diante da ambivalência sentimental, eis que o Tio realizou um desejo inconsciente de Hamlet ao assassinar o seu Pai, aquele com quem concorria em afeto por sua mãe. Somente ao final da peça, instigado pelo sentimento de culpa por ter desejado a morte do próprio pai e pelos ciúmes em relação à Mãe, o que de fato se constrói durante todo o desenrolar do enredo, na sua agonia estertorante, enfim, Hamlet torna-se o algoz do Rei.

A projeção retorna ao tablado em *MacBeth* (SHAKESPEARE, 2000), quando Lady MacBeth, atormentada pela ansiedade gerada pela culpa do assassinato do Rei Duncan, vagava pela noite vendo o fantasma do Rei que retornava do mundo dos mortos para assombrá-la. E também em *Ricardo III* (SHAKESPEARE, 2001), quando a tirania e a covardia de ter matado todos os que podiam concorrer ao trono, na noite que antecede a derradeira batalha, os fantasmas das jovens vítimas vêm à Ricardo para perturbá-lo.

No período de início da estratificação social em tribos situadas na América do Sul (Chibcha, Aruque das ilhas), em especial os Tupinambás, conforme pesquisa, Clastres (2012, p. 89) verificou entre eles a existência de aristocracias que controlavam os poderes religiosos e militares e que dominavam uma classe de “plebeus”; e que essa mesma aristocracia possuía uma classe de escravos conquistados por guerras com populações vizinhas, o que representava tanto prestígio aos conquistadores, que estes “senhores” passavam até fome, em períodos de crise, para que seus escravos fossem bem alimentados; mas o que mais absorve a atenção é o fato de que esses escravos ou eram integrados à comunidade pelo seu senhor com a entrega de sua irmã ou filha em casamento ou incorporados pela morte, matando-os para ingeri-los em forma de alimentação.

O canibalismo, enquanto procedimento de incorporação do inimigo também é demonstrado no filme brasileiro de Nelson Pereira dos Santos, “Como era gostoso meu

francês”, baseado no diário do viajante alemão Hans Stadem que, feito prisioneiro pelos índios tupinambás, no Brasil do séc. XVI, consegue escapar, voltar à Alemanha e publicar a sua história. Além da narrativa de Hans Staden, o filme também insere elementos relatados por outro viajante da época, o francês Jean de Léry, de quem a mensagem ilustra a película brasileira menciona acima: “certo na imortalidade da alma, no trovão e nos espíritos malignos que os atormentavam, tenho que esta semente de religião brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem.”

Esses rituais, tal como os rituais totêmicos, são as primeiras formas de integração do prisioneiro ou escravo a gens do clã e manifestam os desejos narcísicos de demonstração de superioridade submetendo o inimigo, inclusive, em ter bons escravos por meio de seus serviços prestados. Nesse sentido, em setembro de 1932, em resposta à carta em que o Professor Einstein indaga sobre o que poderia ser feito para proteger a humanidade da maldição da guerra, Freud (2006g, p. 197-208) responde que o direito se construiu pela violência na civilização, a partir de conflitos na horda humana entre os homens e grupos de homens onde a superioridade se dava pela força muscular no emprego da violência física contra o outro. Entretanto, com o uso da técnica no desenvolvimento de melhores armas e habilidades de luta e de guerra, a superioridade intelectual começa a substituir a força muscular, contudo, permanece o objetivo de eliminar pela morte o inimigo. A morte do inimigo não só apaziguava o sentimento de insegurança provocado por aquele que também ansiava pela morte dos outros, como também satisfazia a agressividade pulsional com a morte do outro. Em algum momento, todavia, adveio a utilização do inimigo para a realização de serviços necessários e úteis. A escravidão do inimigo, por outro lado, representava a constante intimidação em face da obscura possibilidade de vingança do inimigo agora escravo, ou seja, o conquistador e seu grupo sacrificavam parte da sua segurança para exercer o poder de submissão.

No estudo do tabu, Eugène Enriquez (1990, p. 37) prefere o termo *tabu dos estrangeiros*, para referenciar o temor em relação ao inimigo como estrangeiro da tribo e que poderá nos matar; ou para o soberano como estrangeiro ao grupo da qual pertencemos e que poderá nos subjugar; ou para o morto como estrangeiro à vida e que poderá nos chamar para a morte; concluindo que provém daí a concentração do desejo incontido de destruir tais estrangeiros e de recriar um mundo que seja protegido contra o medo deles derivado.

E é essa manifestação de sentimento narcísico de superioridade em relação ao inimigo, proveniente da condição de ter a sua vida nas mãos, que permite ao vencedor, conscientemente, poder fazer do inimigo derrotado na guerra um escravo. Este tabu persistiu

hegemonicamente na cultura até o século XVII. E, ilustrando e constatando a força da persistência desse tabu, mesmo que de forma ilegal, em vários povos²⁷, a despeito da repressão internacional, a escravidão do estrangeiro continua existindo.

A força da admissão da escravidão do inimigo oriunda de guerra é manifesta na opinião de grandes pensadores da antiguidade à modernidade que, por ironia, buscaram fundamentos teóricos para a escravidão na importância da liberdade. Tal como, Aristóteles admitindo a escravidão por natureza:

[...] alguns instrumentos são inanimados, outros são vivos (por exemplo, para o piloto o timão é um instrumento inanimado e o marinheiro vigilante na proa das naus é um instrumento vivo, pois o elemento auxiliar em qualquer atividade é um instrumento); assim, os bens são um instrumento para assegurar a vida, a riqueza é um conjunto de tais instrumentos, o escravo é um bem vivo, e cada auxiliar é por assim dizer um instrumento que aciona os outros instrumentos [...] os bens são instrumentos de ação [...] existe uma diferença específica entre produção e ação, [...] a vida é ação, e não produção, e portanto o escravo é um auxiliar em relação aos instrumentos de ação [...] Estas considerações evidenciam a natureza do escravo e sua função; um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo; uma pessoa é um ser humano pertencente a outro se, sendo um ser humano, ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono; [...] a natureza dos animais domésticos é superior à dos animais selvagens, e portanto para todos os primeiros é melhor ser dominados pelo homem, pois esta condição lhes dá segurança. Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior; aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo gênero humano [...], são naturalmente escravos, e para eles é melhor serem sujeitos à autoridade de um senhor, tanto quanto o é para os seres já mencionados. É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isso é de outrem) [...]. Na verdade, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais; [...] (ARISTÓTELES, 1997, p. 18-9).

Para Aristóteles, alguns homens não nasceram para servir e para fazerem o que são mandados, o que os diferencia dos néscios, aqueles que não possuem capacidade de autogoverno, tal como alguns ainda creem em relação aos índios, logo eles seriam inferiores por natureza e podem, como tal, ser objeto de apropriação por outros homens.

Entretanto, ao tratar do inimigo aprisionado pelo estado de guerra, Aristóteles (1997, p. 20) faz uma importante distinção:

[...] os termos ‘escravidão’ e ‘escravo’ são ambíguos, pois há escravos e escravidão até por força de lei; de fato, a lei de que falo é uma espécie de convenção segundo a qual tudo que é conquistado na guerra pertence aos conquistadores... só se encontra uma força superior onde há um mérito superior de alguma espécie, o mérito parece

²⁷ Na China, com a pressão internacional para o desenvolvimento de legislações trabalhistas e previdenciárias nos meios de produção, há denúncias de trabalho escravo por parte dos chineses de trabalhadores vietcongs; no Brasil, em várias regiões, existem diversas denúncias de trabalhadores latino-americanos não brasileiros trabalhando em regime análogo ao escravo no setor de confecção de roupas e construção civil.

inerente à força.... de que homem superior em mérito deve comandar e ser o senhor. Algumas pessoas... afirmam que a escravização de prisioneiros de guerra é justa; ao mesmo tempo, todavia, elas contradizem a afirmação, pois há a possibilidade de as guerras serem injustas em sua origem, e não se admitiria de forma alguma que um homem que não merecesse a escravidão pudesse tornar-se realmente escravo – de outra forma, pessoas da mais alta nobreza passariam a ser escravos e descendentes de escravos se fossem aprisionada em guerras e vendidas. Elas, portanto, não querem dizer que os próprios helenos, se aprisionados em guerra, são escravos, mas que os bárbaros são. Quando falam assim elas estão apenas buscando os princípios de uma escravidão natural, da qual falamos no princípio, pois são compelidas a dizer que existem certas pessoas essencialmente escravas em toda parte e outras em parte alguma.

Das reflexões aristotélicas é possível a seguinte abstração: que alguns serão escravos por natureza enquanto outros serão escravos por decorrência da lei, como no caso da guerra, em que o inimigo se transforma em escravo.

É de se observar que, para Aristóteles, a escravidão decorrente da guerra deixa transparecer o objeto da argumentação de que o vencedor seja superior e o outro, o inimigo, seja inferior, fato este reforçado pela conquista, mas que é na verdade uma forma de encobrir a sobrevivência aristocrática e sua “lei eterna” de que servo é servo e senhor é senhor por natureza!

No segmento temporal a partir do século XVI até o século XIX, Manuel Alonso Olea (1990, p. 20-140) elaborou um estudo com a opinião de vários pensadores sobre o escravo e a escravidão, cuja síntese, em razão da *escravidão decorrente da guerra*, segue adiante.

Francisco de Vitória, teólogo espanhol do século XVI e um dos fundadores da “Escola de Salamanca”, dizia que mesmo a guerra justa não autoriza escravizar mulheres, crianças e cristãos (VITÓRIA, 1960).

Domingo de Soto, frade dominicano, importante teólogo do século XVI, Professor da Universidade de Salamanca e integrante da mesma Escola, considerava a servidão do prisioneiro de guerra como admitida pelo Direito das Gentes já que a liberdade pode valer mais que o ouro, contudo vale menos que a vida, mas que essa premissa só valia para os cativos que não fossem cristãos. (SOTO, 1922, p. 6)

Thomas Morus, século XVI, diplomata, escritor, advogado, tendo ocupado vários cargos de estado, entre eles o de Chanceler do Reino de Henrique VIII da Inglaterra, considerado um dos grandes humanistas do Renascimento, em sua mais famosa obra, “Utopia” (1516), narra a existência de um reino numa ilha imaginária. Naquele reino a vida se fazia feliz e a escravidão continuava sendo uma instituição legal com todas as suas variantes, incluídos os escravos de guerra e os servos de pena que não só trabalham continuamente, mas permaneciam algemados. Para alguns autores modernos, essa fantasia era uma proposta

idealizada de Estado e, para outros, como uma sátira da Europa do século XVI (MORUS, 1990).

Francisco Suárez, pensador dos séculos XVI e XVII, foi uma das principais figuras do jusnaturalismo e do Direito Internacional da Idade Moderna. Suárez defendeu que a escravidão não é um direito natural, mas apenas um instituto do Direito das Gentes que se impunha aos cativos da guerra justa, mas que não se aplicava tal proposição aos cristãos devido ao antigo costume de um direito obrigatório já estabelecido para o povo fiel (OLEA, 1990, p. 34).

Jean Domat, jurisconsulto francês, advogado do rei, responsável pelo movimento racionalista na França do século XVII, afirmou que homens caem na escravidão pelo cativo de guerra entre nações nas quais seja costume do vencedor poupar a vida do vencido e fazer-se seu amo, acrescentando que, se o escravo fosse mulher, os filhos desta também, porque o escravo pertence ao amo que pode vendê-lo, dispor da sua pessoa e do seu trabalho (OLEA, 1990, p. 31).

Giovani Campanella, filósofo renascentista italiano, do século XVII, poeta e teólogo dominicano afirmou que a natureza cria os débeis de corpo e de ânimo para a servidão e, com referência à etnia, sugere que dos filhos de Caim procedem os servos e se não querem vir a tua religião os vencidos, faça-os escravos, que prisioneiros de guerra podem ser vendidos como escravos ou para trabalhos duros extramuros, para que não contaminem a cidade com seus costumes viciosos (CAMPANELLA, 1941).

Hugo Grocio, do século XVII, jurista a serviço da República dos Países Baixos, precursor junto com Vitória do Direito Internacional, teórico do Direito Natural, filósofo, dramaturgo, poeta e um grande nome da apologética cristã, perseguido pelos calvinistas, afirma que todo direito devia ser dividido entre o que é divino e o que é humano. Distingue leis primárias das leis secundárias da natureza. As primeiras são as leis que expressam a vontade divina e as segundas são as regras da esfera da razão.

Para Grócio (1925), a guerra é um modo de proteger direitos, punir os erros e um modo de procedimento judicial. Mesmo considerando a guerra justa para se obter um direito como um mal necessário, a sua regulamentação se deve pela mesma necessidade, porém admite, ainda que implicitamente, a escravidão do prisioneiro de guerra quando aborda pela primeira vez os efeitos da guerra justa ou solene.

Thomas Hobbes (século XVII), matemático, teórico político e filósofo inglês, autor do *Leviatã* (1983), *Do cidadão* e *Os elementos da lei natural e política* (2003), entre outras obras, discorreu sobre a natureza humana como um estado em que alguns são mais fortes,

mais inteligentes. Essas virtudes, porém, não podem se sobrepor a ponto de estar além do medo de que outro homem lhe possa fazer mal. Considerando que todas as coisas são escassas em meio a uma constante guerra de todos contra todos e contrapondo-se um desejo comum de procurar a paz tão forte a ponto de que se faça a guerra para conquistar a paz, por isso, para evitar a guerra, as sociedades vão se consubstanciar num contrato social com a transferência mútua de direitos e deveres (HOBBS, 1983, p. 78).

Hobbes (1983, p. 80) rejeita a servidão contratual como instituição possível, por vício de consentimento implícito decorrente de erro ou ignorância, eis que não é alienável o direito de resistência a ser acorrentado ou aprisionado. Isso, contudo, não impede Hobbes de admitir a escravidão derivada da guerra, pois a sua vida foi salva pelo senhor em troca do compromisso da servidão, cujo pacto que é uma transferência de expectativa de obrigações foi obtido pelo medo da morte ou da prisão, assim descrito:

Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca da vida, a meu inimigo, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato em que um recebe o benefício da vida e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Conseqüentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido. Portanto os prisioneiros de guerra que se comprometem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com o outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la, a não ser (como acima ficou dito) que surja algum novo e justo motivo de temor para recomeçar a guerra. E mesmo vivendo num Estado, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper (HOBBS, 1983, p. 83).

E mais adiante confirma:

O domínio é adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o iminente gole de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais de sua vontade, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, mas não antes. (...) por servo, entende-se alguém a quem se permite a liberdade corpórea e que, após prometer não fugir nem praticar violência contra seu senhor, recebe a confiança deste último. Portanto não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este (HOBBS, 1983, p. 124).

Acrescente-se ainda que Hobbes distingue a servidão oriunda da guerra da dos escravos nas prisões, que trabalham para evitar a crueldade dos guardas, enquanto o servo de guerra o faz por obrigação ao domínio do senhor, domínio este que se estende aos bens do

servo, de seu trabalho, de seus filhos etc. (HOBBS, 1983, p. 125). A justificativa hobbesiana se pauta por uma “escolha natural” do mal menor ante o mal maior, que, no caso da guerra, referido mal maior é considerado a morte certa e imediata.

Barão Samuel Von Pufendorf (século XVII), jurista e precursor do iluminismo na Alemanha, tornou-se famoso por seus comentários e revisões das leis naturais das teorias de Thomas Hobbes e Hugo Grócio.

Pufendorf descreve que depois da guerra era comum, na maioria dos povos, que os prisioneiros perdoados da execução da morte fossem transformados em escravos perpétuos, mas este modelo começou a ser abolido para subsistir a possibilidade do pacto de prestação de serviços perpétuos, mediante o consentimento do servo, considerando a servidão em si originária da miserabilidade humana por meio da necessidade alimentar do servo ou pela consciência da falta de entendimento do próprio submisso (PUFENDORF, 2007, p. 277-279).

Ele classifica a servidão a partir de uma gradação: *a servidão temporária*, caracterizada pelo salário pago a servos mercenários, sendo passível de castigos físicos no servo desde que não houvesse mutilação ou morte; *a servidão perpétua voluntária*, que também era passível de castigos até com a pena capital por parte do chefe da família em casos de práticas criminosas do servo; e os *escravos cativos*, que eram os prisioneiros de guerra, tratados com maior severidade por terem atentado contra os destinos do vencedor da guerra, cuja agressividade ia sendo esquecida com o passar do tempo. Ao contrário do *servo perpétuo voluntário*, o cativo podia ser comprado e vendido, pois o seu corpo era considerado um bem do seu Senhor. Essa condição servil também se estendia a seus filhos, tanto “que esses escravos não passaram a uma condição de servidão por qualquer culpa deles próprios, não pode haver pretexto para serem tratados de outro modo, se não como se sua condição fosse de servos contratados perpétuos” (PUFENDORF, 2007, p. 280).

Gottfrid Wilhelm von Leibniz, filósofo, matemático e diplomata do século XVIII, aceitava, de acordo com o Direito das Gentes, um direito natural ou algo similar em que os escravos são propriedade dos seus amos, mas esta propriedade se expressava como um direito real sobre o corpo do escravo, com conteúdo limitado por considerações jurídicas, citando o instituto do usufruto como paradigma e por considerações éticas, tal como promover a liberdade do escravo por meio de sua educação (OLEA, 1990, p. 55). É de ser notado, no entanto, que a maior parte dos textos em que Leibniz propõe a liberdade do homem, esta se apresenta com um desvio para a simples liberdade de Deus (DELEUZE, 1991, p. 120).

John Locke, filósofo inglês do século XVIII e ideólogo do liberalismo, foi considerado o principal representante do empirismo britânico e um dos principais teóricos do

contrato social. Ele entendia que, em razão da guerra, independente da causa originária ser justa ou injusta, pois a guerra será sempre justa para o vencedor e com a tendência de ser injusta para o vencido, o poder absoluto sobre a vida é renunciado com o estado de guerra; logo a escravidão torna-se sujeição ao direito absoluto e ao poder arbitrário a seus respectivos amos (OLEA, 1990, p. 57). Faz parte da sujeição dos conquistados não discutir as condições impostas pela espada conquistadora, até porque, colocando-se em estado de guerra, o derrotado renunciou à sua própria vida, mas o direito de conquista estende-se às vidas daqueles que tombaram na guerra e não as suas propriedades, a não ser para reparação de danos causados pela própria guerra (LOCKE, 2005, p. 547-549), preservando-se os bens da esposa ou dos filhos do derrotado, pois estes também têm um título de propriedade sobre os bens (LOCKE, 2005, p. 550).

Charles de Montesquieu ou Barão de Montesquieu, político, filósofo, magistrado e escritor francês do séc. XVIII, com formação iluminista, que ficou famoso pela Teoria da Separação dos Poderes, negava a escravidão tanto na monarquia, na democracia ou na aristocracia. Para Montesquieu (1996, p. 253-255), a escravidão só servia para dar aos cidadãos um poder e um luxo que eles não deviam possuir, de cunho antinatural, eis que a liberdade de cada cidadão é uma parte da liberdade pública, inclusive a escravidão decorrente de guerra. Nesta situação, pondera a escravidão como um pouco pior do que a condição do súdito (MONTESQUIEU, 1996, p. 253). Excetua, porém, a escravidão necessária para a conservação da conquista do povo dominado pelo vencedor, não no sentido de que a servidão fosse objeto da conquista, mas por ser o meio necessário para conservar a conquista, proporcionando ao povo escravo a oportunidade de se tornar sujeito para deixar de ser simples objeto de domínio, cujo processo de emancipação, mesmo se dando a longo prazo, se daria pelo auxílio dos costumes, matrimônios mistos e outros tipos de associações até que cessasse a escravidão (OLEA, 1990, p. 61). Esse processo conciliatório é declarado em “O espírito das leis” quando trata dos tributos nos países onde parte do povo é escravo da gleba por força da conquista pela guerra, caso em que o escravo deveria ser arrendatário do Senhor, numa sociedade de perda e ganho entre conquistador e conquistado, para que nesse modelo, por meio do trabalho e do gozo, fosse almejada a reconciliação entre ambos (MONTESQUIEU, 1996, p. 223).

Montesquieu afirma ainda que o direito à escravidão é decorrente do desprezo que uma nação tem por outra, cujo fundamento advém da diferença de costumes. Os homens nascem iguais e, por isso, a escravidão é contra a natureza, dizendo-nos que na vida de

Numa²⁸, na época de Saturno, não havia nem senhor nem escravo, mas que já em seu tempo presente era constatado que o cristianismo trouxe a escravidão: “[...] a religião dá àqueles que a professam o direito de reduzir à servidão aqueles que não a professam, para trabalhar mais facilmente à sua propagação” (MONTESQUIEU, 1996, p. 259).

Pode-se abstrair, portanto, a partir das ideias de Montesquieu frente às posturas dos autores anteriormente mencionados, duas assertivas: *a primeira*, que a sua posição é a mais avançada em relação à escravidão proveniente da guerra; *a segunda*, que esta mesma posição teórica é a que mais coincide com o comportamento das sociedades primitivas de integrar inimigo à horda vencedora!

Jean-Jacques Rousseau, suíço radicado na França do século XVIII, um dos principais filósofos do Iluminismo, nega veementemente a desigualdade natural de que alguns nasçam para a escravidão e outros para a dominação.

Para Rousseau, o Direito se consubstancia num conceito moral fundamentado na razão que parte da convicção de que o Direito é legítimo ou não. Daí o exemplo do bandido armado que obriga a vítima a dar-lhe a bolsa, ponderando que o bandido tem a arma que é a força e não o Direito, então a força não faz o Direito e aqueles que são livres só obedecem aos poderes legítimos (ROUSSEAU, 1999, p. 60). Em suas palavras “a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 61). O Direito, portanto, deriva da convicção de seu poder ser ou não legítimo.

A guerra, por sua vez, é uma relação de Estado contra Estado em que os particulares não são inimigos como homens, nem como cidadãos. Na declaração de guerra tem-se o direito de matar enquanto o inimigo estiver de armas na mão, mas havendo rendição os inimigos deixam de sê-lo para tornarem-se homens, pois os direitos de guerra estão alinhavados com a sua finalidade, estabelecendo a seguinte crítica:

Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem nenhum direito. Não é claro que se cai um círculo vicioso

²⁸ Pelos registros de Plutarco, Numa era um sabino, o quarto filho de Pompos (ou Pompônio) que nasceu no mesmo dia em que Roma foi fundada por Rômulo, 21 de abril. Após o desaparecimento de Rômulo, de modo a evitar um conflito entre romanos e sabinos, decidiu-se que os romanos escolheriam um rei entre os sabinos, e o escolhido foi o Sabino Numa, que não havia emigrado para ser um rei, um homem celebrado por suas virtudes. A Numa, conforme Plutarco, é creditada uma série de reformas destinadas a consolidar as instruções da nova cidade, a primeira das quais as religiosas (NUMA, 2014).

fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte? (ROSSEAU, 1999, p. 64).

Por esta razão, o prisioneiro escravizado é a continuação da guerra, sendo até factível que a guerra faça escravos, no entanto, é inadmissível que seja fundamentado seu objeto enquanto direito, ou seja, a escravidão é nula não só por ser ilegítima, mas por ser absurda, pois a escravidão e o direito são contraditórios e se excluem mutuamente (ROSSEAU, 1990, p. 65).

Pelo estudo de Olea fica explícito para os grandes pensadores do século XVIII a XIX, especificamente para Rousseau, Adam Smith, Turgot, Kant, Marx, Betham, Beccaria, Condorcet, Fichet e Hegel, que a escravidão passou a ser condenada em todas as suas formas, inclusive a escravidão decorrente da guerra contra o inimigo. Por outro lado, também fica demonstrado que a escravidão decorrente da guerra a partir da *doxa* de grandes pensadores é um entendimento corrente, persistindo na cultura de forma hegemônica até o século XVIII.

Para justificar essa lógica teórica no campo do direito formal, é possível escorar facilmente os termos dos argumentos *a fortiori*, conhecidos como os que possuem uma “força a mais”, como complementação da interpretação da norma jurídica, de um possível vazio que foi deixado pelo legislador e que é reconhecido como *lacuna*; um caso, portanto, não regulado, mas que por si só encontra mais razão para sua aplicação que a hipótese prevista na norma. E, neste caso, como o argumento *a fortiori* se diz *a maiori ad minus* (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 341), no sentido de que se a lei autoriza *o mais*, de forma implícita permite *o menos*. Em outras palavras, se algo menor do que está autorizado pela lei, tal como se eu tenho o direito “a mais” de matar meu inimigo, tenho também o direito “a menos” de escravizá-lo. O que parece prevalecer é que a posse sobre o prisioneiro prevalece e se incorpora no direito de propriedade privada e que este direito é que se sobrepõe à dignidade, liberdade, igualdade.

Assim, o prisioneiro de guerra é tratado como o outro diferente e inferior passível de escravização. Mas, conforme se percebe dos argumentos dos pensadores elencados por Manuel Alonso Olea, eles defendiam esta moralidade modal de escravidão com a tendência de que, caso o inimigo entrasse para a religião do vencedor, deixava ele de ser inimigo, deixava de ser o outro inferior, tal como se mudasse a sua natureza de outrora para um presente e um futuro de encontro com o narcisismo social. Era como se o inimigo vencido passasse a ser filho do mesmo pai e, por consequência, irmão e, assim, igual. Essa situação ficou conhecida pela conversão religiosa dos judeus para o cristianismo, reconhecida como a

conversão dos cristãos novos²⁹, sob a imposição de terem que abandonar Portugal ou qualquer de suas colônias ultramarinas caso não aceitassem a nova religião, cujo processo se iniciou no final do século XV e findou somente no final do século XVIII.

Sem que fosse intencional, por outro lado, ecoando pelo espaço de vinte quatro séculos depois das conclusões aristotélicas, Lênin (1977, p. 301) reflete sobre a conquista de uma nação vencedora em relação à vencida, afirmando que:

Nos enseñaban: ocurre a veces que un pueblo conquista a otro, y el pueblo conquistador es el vencedor, y el que ha sido conquistado es el vencido. Esto es muy sencillo y comprensible para todos. Pero qué sucede con la cultura de esos pueblos? Esto no es tan sencillo. Si el pueblo conquistador es más culto que el pueblo conquistado, impone a éste su cultura; pero si es al contrario, acontece que el vencido impone su cultura al vencedor.³⁰

A despeito da dominação pela cultura, a Segunda Grande Guerra, registrou, por parte do Nazismo, um plano de escravização em massa, a maior operação de trabalho escravo na história da humanidade, contando com mais de cinco milhões de pessoas de outros países.

O volume da mão-de-obra associada à escravidão proporcionou aumento da produção na fabricação de armamentos e munições, fato que manteve em funcionamento a imensa máquina de guerra alemã e a sua imensa força bélica.

O reconhecimento da escravidão praticada como crime contra a humanidade foi formal e meritório por meio dos julgamentos do tribunal de Nuremberg, especialmente nas condenações à prisão por vinte anos do carismático arquiteto de Hitler, Albert Speer, que foi

²⁹ Em março de 1497 é imposta a expulsão da comunidade judaica de Portugal por meio de uma lei que entrou em vigor naquele mesmo ano. Para impedir a saída de tanta gente do Reino, D. Manuel decreta a conversão forçada de muçulmanos e judeus ao Cristianismo no prazo de dez meses, criando assim o conceito de cristão-novo. Caso não o aceitassem, teriam que abandonar Portugal e as suas colônias ultramarinas. A medida foi uma tentativa de homogeneizar a religião na Península Ibérica e consta do acordo de casamento entre D. Manuel e a Infanta Isabel de Aragão, à data herdeira dos Reis Católicos. Apenas a 25 de Maio de 1773, já em plena época das luzes, Sebastião José de Carvalho e Melo, primeiro-ministro de D. José I, promulga uma lei que extinguiu as diferenças entre cristãos-velhos e cristãos-novos, tornando inválidos todos os anteriores decretos e leis que discriminavam os cristão-novos. Foram queimadas as listas de cristãos-novos no Reino, foi abolida a *limpeza de sangue* e passou a ser proibido usar a palavra cristão-novo, quer por escrito, quer oralmente. Algumas fontes referem que Sebastião José de Carvalho e Melo tomou estas medidas a favor dos cristãos-novos devido ao facto de estes, sendo na sua grande maioria comerciantes, darem um grande contributo económico a Portugal. A partir daí, os cristãos-novos passaram a poder exercer todos os cargos e empregos públicos, a par do domínio da burguesia, eliminando-se as estruturas do Antigo Regime. Em 1779, no reinado de D. Maria I, o Papa Pio VI concedeu autorização aos cristãos-novos para desempenharem cargos eclesiásticos, tendo ainda lhes sido concedida autorização para aderir às ordens militares. Os cristãos-novos acabaram por ser, em sua maioria, absorvidos pela sociedade católica portuguesa. (CRISTÃO NOVOS, 2013),

³⁰“Nos ensinavam: ocorre às vezes que um povo conquista outro, e o povo conquistador é o vencedor, e o que tinha sido conquistado é o vencido. Isto é muito simples e compreensível para todos. Mas o que sucede com a cultura desses povos? Isto não é tão simples. Se o povo conquistador tem um nível cultural superior ao do povo vencido, impõe a este último a sua própria cultura; se for ao contrário, ocorre que o povo vencido impõe a sua própria cultura ao vencedor” (tradução nossa).

Ministro do Armamento nos três últimos anos da guerra e, com a condenação à força, pelos mesmos motivos, à Fritz Sauckel que dirigia o recrutamento, deportação e distribuição de mão-de-obra estrangeira para as fábricas alemãs (BBC, 1996).

Cumpra indagar qual a relação da escravidão com o tabu do inimigo?

O objetivo parece ser de acumulação de forças para autopreservação da comunidade, isto é, integrar o inimigo e com isso potencializar a segurança de forma ampla na comunidade vencedora.

No caso dos primitivos, além do ritual canibal de integrar o inimigo pela sua ingestão em forma de alimento, tal como faziam com o animal totemizado, outras formas também se difundiram, como a integração do cativo pelo casamento com a filha ou irmã de seu possuidor, argumento que ganha o reforço pelo que já foi mencionado sobre o tabu da virgindade e sobre o tabu do incesto.

Já na civilização ocidental dominada pelo cristianismo, há a intensificação da religião como instrumento de integração, em que a assunção do inimigo o transforma em irmão e filho do mesmo pai de seu possuidor.

No caso de guerra, persiste um modelo de coação da incorporação do cativo ao clã, uma coação que não leva em consideração a vontade subjetiva do escravo, mas a vontade subjetiva da comunidade vencedora. Com isso, mantém-se fortalecida a hegemonia de um clã em relação ao clã dominado ou inimigo, mas também se potencializa o narcisismo constituído pela vaidade do senhor e de seu *status* de possuidor, de dominador, da condição de se sentir superior.

Estimulado pelo discurso sobre as guerras e por seus espólios que transformam vencedores e vencidos, respectivamente, em senhores e escravos, Freud (2006g, p. 198-224) adverte que o regime da violência bruta ou da violência apoiada no intelecto tem uma modificação no transcurso da sua evolução, passa da violência bruta para outra esfera, a do direito de que a força da união de diversos indivíduos fracos pode se opor à força superior isolada; é a possibilidade da violência ser derrotada pela união.

Assim a união faz a lei e *a lei é a força de uma comunidade*, que, apesar de ser outra forma de violência, não é proporcionada isoladamente por um indivíduo. Essa violência é decorrente da união de diversos indivíduos.

O direito é essa nova forma de violência e traz consigo a condição de ser a lei da união, estável, respeitada, instituída e imposta por autoridades que representam essa mesma união, mantendo a condição psicológica de segurança em relação ao indivíduo que se opõe à união, o que leva ao reconhecimento de uma instituição de interesses e de vínculos

emocionais entre os membros daquela união, “sentimentos comuns, que são a verdadeira fonte de sua força” (FREUD, 2006g, p. 199).

4.3.4 Tabu da morte

Uma frase perturbadora encobre o portal da entrada do cemitério da Cidade paulista de Paraibuna: *Nós que aqui estamos por vós esperamos*. Essa mesma frase é título do documentário brasileiro de Marcelo Masagão, baseado na obra *Era dos Extremos* do historiador britânico Eric Hobsbawn.

Em Portugal existem três igrejas com frases similares, sendo a mais conhecida a Capela localizada na Cidade de Évora, no Alentejo. Essa Capela foi construída na passagem dos séculos XVI para o XVII e conhecida como a *Capela dos Ossos*. É a maior no gênero decorativo, com mais de cinco mil ossos retirados das valas existentes na parte externa da igreja, local onde eram enterradas as pessoas que não pertenciam à nobreza e ao clero. Consta na fachada da porta da entrada a seguinte frase: *Nós ossos que aqui estamos, pelos vossos esperamos*. Essa mensagem, inserida pelos monges franciscanos, era para fazer daquele local um santuário para meditação sobre a transitoriedade da vida.

O mesmo sugere Guimarães Rosa (ROSA, 2010) alertando para a melancolia de Riobaldo Tatarana: *viver é muito perigoso [...], viver é etcétera [...]*; ou como na *Divina Comédia* de Dante Alighieri (2003, p. 17), quando o poeta que percorria os umbrais e se considerava eterno junto com todas as demais coisas eternas, ao adentrar no Inferno, lê à porta: *lasciate ogni speranza voi che entrate*.

Nada mais atormentador do que a morte. O medo da maior de todas as tragédias e que levou diversos estudiosos a negarem a inevitabilidade do trágico no mundo cristão como dissonância cognitiva responsável por tornar possível a acomodação da cegueira à *contradição inconciliável* decifrada por Goethe (LESKY, 2001, p. 31) e vociferada pelos espasmos ébrios do príncipe da Dinamarca: *to die, to sleep, no more*.

Tentamos, só tentamos tirar a certeza da morte de nosso destino, envelhecendo, como se o terror mortífero tivesse ficado no passado, eis que “essa agonia a cada dia mais relegada à pré-história evoca uma ruptura radical da história de vida, dessa memória cujos fios todos tentam reatar antes de adormecer”. Não só a maior, mas a primeira tragédia, cujo pavor tornou-se a própria fonte de milagres e metáforas na qual a morte se confunde em todas as sociedades, certificando pelos primeiros vestígios da arte funerária que o túmulo é o primeiro e o único símbolo cultural (MÉTRAUX, 2011, 35-37).

O valente guerreiro Heitor, para salvar a sua família e Troia, sai de seus muros para enfrentar o melhor dos aqueus que reclama vingança pela morte de Pátroclo.

Heitor levava consigo a fagulha da esperança de poder vencer, mas entre a coragem e a hesitação como reconhecimento da sua humanidade, assim que viu Aquiles, o medo o dominou e daí para suas pernas e não se atreveu a ficar onde estava, correu em fuga assustado para ser alcançado, dominado e morto.

Esse episódio, contado em *Ilíada*, pode causar certa decepção com o heroísmo que Heitor desperta na narrativa de Homero, mas mesmo aqueles que são fortes, como Heitor ou como Aquiles, demonstrarão que serão temerários quando penetrarem naquele labirinto e multiplicarão mil vezes os perigos que o viver traz consigo. E o principal desses perigos é o fenômeno que ninguém pode ver como se extravia, como se isola e como é ser despedaçado por algum Minotauro da consciência, supondo ser este desaparecimento um lugar tão longe dos homens que não sentem nem compadecem e mesmo os homens fortes não podem voltar à compaixão dos outros homens (NIETZSCHE, 2005, p. 34).

E, indo *Além do bem e do mal*, a reflexão nos arremessa para a inevitável *ansiedade da morte*, tal como aquela voz que soa em *The Raven*, de Edgar Allan Poe, nos lembrando sombriamente por mais de cem versos a recorrência do som noturno da palavra *nevermore*, donde a saudade e o amor não serão dela vencedor.

Rousseau, em seu discurso *Da desigualdade entre os homens*, sobre os elementos que permanecerão e os que não permaneceram do homem primitivo no homem civilizado, fez uma importante intervenção sobre a morte:

Digam o que disserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só buscamos conhecer por desejarmos usufruir, não sendo possível conceber por que aquele que não tivesse desejos nem temores se daria ao trabalho de raciocinar. As paixões, por sua vez, originam-se de nossas necessidades, e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas conforme as ideias que se pode ter delas, ou pelo mero impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de qualquer tipo de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie; seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o descanso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo a dor, e não a morte, pois nunca o animal saberá o que é morrer, e o conhecimento da morte e de seus terrores é uma das primeiras aquisições que o homem fez ao distanciar-se da condição animal. (ROUSSEAU, 1993, p. 157).

Além da faculdade de aperfeiçoar-se, a qual Rousseau denomina de teoria da *perfectibilidade*, que diferencia o ser humano dos animais, para Rousseau, o conhecimento da

morte é um saber que gera o terror, e esse conhecimento e esse terror nos tiraram da condição e da natureza selvagem³¹.

O elemento apavorante da morte é a impossibilidade de compreender o seu agir que tem a qualidade específica de tornar todas as demais qualidades pensáveis e impensáveis como não mais negociáveis diante da inevitabilidade desse limite intransponível à imaginação humana, o desconhecido; portanto, e por isso, configura-se como o fato aterrador que não tem concorrentes (BAUMAN, 2008, p. 44). Daí o pressuposto de que todas as “culturas humanas podem ser decodificadas como mecanismos engenhosos calculados para tornar suportável a vida com a consciência da morte” (BAUMAN, 2008, 46).

A consciência da morte, por sua vez, é o inverso da pulsão de sobrevivência ante a possibilidade da ocorrência fatal. E, diante dela, compartilhamos com os animais³² o medo inato da possibilidade de nossa própria destruição; mas, diferentemente dos animais, temos consciência da sua inevitabilidade, isto é, de que tudo que nasce traz consigo a morte. Esse temor, explica Shopenhauer (2004, p. 62), é o impulso da *Vontade da vida* que está intrínseco na essência do ser, em que o conhecimento desempenha um fundamental objetivo, o de aliviar o apego à vida, proporcionando um acalanto ante o temor da morte:

Com a razão apareceu, necessariamente entre os homens, a certeza assustadora da morte. Mas, como na natureza, a todo mal sempre é dado um remédio ou, ao menos, uma compensação, então a mesma reflexão, que originou o conhecimento da morte, ajuda também nas concepções metafísicas consoladoras, das quais o animal não necessita, nem é capaz. Sobretudo para esse fim estão orientadas todas as religiões e sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto da certeza da morte, produzido pela razão reflexionante a partir de meios próprios (SHOPENHAUER, 2004, p. 59-60).

Com outra leitura, mas no mesmo sentido, Freud (2006g, p. 205), em correspondência com Einstein, diz-lhe que a pulsão de morte está presente em toda criatura viva à procura do aniquilamento da vida e, em oposição, nas pulsões eróticas que reforçam a

³¹ Para Rousseau a qualidade específica que distingue os homens é a faculdade de aperfeiçoar-se e esta marca humana era o anúncio dos “vícios” da civilização e a origem da desigualdade entre os homens, chegando a afirmar que *entre o homem e o animal, há outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se* (ROUSSEAU, 1993, p. 156).

³² A respeito do animal irracional, Shopenhauer distingue: “O animal vive sem conhecimento verdadeiro da morte: por isso o indivíduo animal goza imediatamente de todo caráter imperecível da espécie, na medida em que se conhece como infinito da espécie, na medida em que só se conhece como infinito. Com a razão apareceu, necessariamente entre os homens, a certeza assustadora da morte” (2004, p. 59); mas, mais adiante, afirma: “De fato, o temor da morte é independente de todo o conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte.” (SHOPENHAUER, 2004, p. 62).

vontade de viver³³. Essa vontade de viver é responsável pelas primeiras realizações teóricas do ser humano assim como as primeiras restrições morais são preceitos advindo dos *tabus* e, possivelmente, da reflexão do sobrevivente em relação ao morto, um ritual de sua onipotência aos espíritos para sacrificar algo do livre-arbítrio, da sua autonomia. Ou seja, na morte há o primeiro reconhecimento da “DnAgkh”³⁴ – da necessidade - se contrapondo ao narcisismo primitivo, submetendo-se à supremacia da morte para negá-la na forma dualista da projeção das almas, de que somos dois em um. Afinal lançar a crença da vida após a morte é negar a própria morte. Portanto a morte conduz e potencializa a ansiedade e é a causa das primeiras normas éticas na horda primitiva (FREUD, 2012, p. 146).

Vários argumentos tentam aliviar a ansiedade da morte e Freud reforça, especialmente, que o sistema totêmico está presente nas doutrinas religiosas, na forma de inculcação da renúncia dos desejos sexuais como uma compensação para a existência futura, como garantia para a descarga do prazer. E é essa forma de contenção repressora que acaba garantindo a submissão à autoridade do censor no comando das demais instituições apontadas pela religião. A herança do sistema totêmico, portanto, é o alívio contra a ansiedade provocada pela inevitável morte! E essa força da morte se faz pelo pavor do desconhecido de abandonar a vida e não encontrar mais os nossos afetos. Assim como, se a morte chegar antes para os nossos afetos, por eles ser abandonados na vida. Tudo isso recalcando as pulsões sexuais e por fantasias de imortalidades que se são como *mecanismo de defesa de isolamento*, por assim dizer, isola-se a morte e dela a sua nenhuma existência.

As sociedades primitivas, para suprir o contágio da morte, àqueles que tinham contato físico com cadáveres, impunham rituais de *isolamento* até que cessasse o credo do contágio. Da mesma forma, as viúvas sofriam rituais de luto para superar o contágio da morte, como a obrigação de se vestir com palhas secas para impedir que o fantasma do morto tivesse relações com ela. Isso revela a crença da permanência da alma do morto nas proximidades durante o luto. Noutras sociedades, as viúvas eram obrigadas a permanecerem vários dias de luto, sem sair de casa, porque as demais pessoas não poderiam vê-las sob o perigo da morte (FREUD, 2012, p. 92). Confirmando o tabu, os vivos se proibiam de falar o nome do defunto ao ponto de mudarem o seu nome por outro nome quando era inevitável a sua referência (FREUD, 2012, p. 94).

³³ Tal como observado anteriormente neste trabalho, no tópico sobre *A teoria da libido*, fica claro que a *vontade de viver* em Freud é consequência da sua leitura em Shopenhauer sobre a *filosofia da Vontade*.

³⁴ A *necessidade* vai aparecer nos textos de Freud ora pelo vocábulo “DnAgkh” ora pelo vocábulo “ananke”.

Esse comportamento demonstra que temiam que o parente amado retornasse da morte ao ponto de se camuflarem pela linguagem para confundir o fantasma do morto no reconhecimento dos seus familiares, confirmando que a pessoa em vida era amada, mas, depois da morte, era inimigo, porque o que vem da morte só pode ser o demônio, tal como explicou Freud (2012, p. 102): “Essa hostilidade oculta por trás do amor, no inconsciente, existe em quase todos os casos de intensa ligação afetiva a determinada pessoa, é o caso clássico, o paradigma da ambivalência dos afetos humanos. Essa ambivalência se acha, em maior ou menor grau, na constituição de todo indivíduo.”

Não só o *tabu da morte*, mas o tabu de uma forma geral se desenvolve no território dos sentimentos ambivalentes que representam a luta da vida contra a morte, ou a luta entre Eros e Tanatos³⁵, do amor e do ódio, da dor consciente e do prazer inconsciente, aliás, reafirmando o que já foi dito sobre o próprio conceito do termo “tabu”, ele é ambivalente em si, sugerindo dois sentidos opostos: do *sagrado* ou do *impuro*!

O homem primitivo não tinha quaisquer escrúpulos em matar e aniquilar a existência do inimigo, mas, em relação aos seres amados, que pertenciam ao seu próprio eu amado, foi forçado, em revolta, a fantasiar que as pessoas amadas eram restituídas à vida pela alma, o que significava, narcisicamente, negar a sua própria morte. Em referência a essa *nossa atitude para com a morte*, Freud (2006b, p. 304) anota:

Foi ao lado do cadáver de alguém amado por ele que inventou os espíritos, e seu sentimento de culpa pela satisfação mesclado à sua tristeza transformou esses espíritos recém-nascidos em demônios maus que tinham de ser temidos. As modificações [físicas] acarretadas pela morte lhe sugeriram a divisão do indivíduo em corpo e alma.

Com base na *Odisséia* e na resposta à Ulisses pelo lamento da alma de Aquiles ante a sua morte, Freud (2006b, p. 304) conclui que só “mais tarde as religiões conseguiram representar essa vida futura como a mais desejável, a única verdadeiramente válida e reduzir a vida que termina com a morte a uma mera preparação.”

Mas, tal como os primitivos que se camuflavam dos demônios, a sociedade moderna se consome em desejos compulsivos a fim de silenciar a morte, não crendo na morte, mas na imortalidade; como se a morte não pertencesse ao mundo natural, mas tivesse sempre outra causa que não a sua inevitabilidade.

³⁵ *Thanatos* é o termo grego utilizado para designar as pulsões de morte em contraposição ao termo Eros que designa as pulsões de vida, sendo que Eros foi empregado por Freud em sua teoria, ao contrário de Tanatos que não é encontrado sem seus escritos, embora Laplanche (2012, p. 501) registre que Freud utilizava o termo referido em conversas.

E, a inevitabilidade da morte se esclarece na afirmação de Freud quando escreve “Sobre a história do movimento psicanalítico” (1914): “para mim, porém, o importante não tinha sido a interpretabilidade dos sintomas, mas, sim, o mecanismo psíquico da entrada da doença”, isto é, da escolha da neurose. Christiane Lacôte (2000, p. 55) arremata que essa frase de Freud é um marco divisório da diferença entre hermenêutica e psicanálise, “porque quando Freud se faz a pergunta do por que uma pessoa entra numa doença, ele se pergunta por que outra coisa está se produzindo. E não há outra obra?” Sim, ele estava antecipando a ideia de pulsão de morte em dissimetria com a pulsão de vida.

É certo que, com o desenvolvimento do processo civilizatório, da cultura, os tabus vão diminuindo suas razões de incidência, mas, no caso da morte, diante da sua inevitabilidade, o seu processo de isolamento persiste como na forte expressão latina, *memento mori*, que significa “lembre-se da morte”. Bauman (2008, p. 47) descreve o brocardo como a proclamação da eternidade da vida para ser vivida de maneira a ganhar a felicidade após a morte. Elias (2001, p. 12) nos diz que a crença prometia que a morte não era o fim, e os mortos poderiam assegurar a vida eterna, desde que realizados os rituais adequados. Os rituais funerários eram tão importantes como unificadores de pessoas e grupos sendo, em alguns casos de divergência de ideais aos ritos, elementos devastadores do poder, tal como em *Ilíada*, no desejo do Rei Príamo em relação ao seu filho Heitor, ou em *Antígona* que mesmo na sua condição de mulher desafia o Rei Creonte para ritualizar a morte de seu irmão.

Galbraith (1984, p. 97) enfatiza que, a despeito de outras fontes de poder da Igreja, como a soberba organização, a riqueza das propriedades, o poder abstraído das personalidades retratadas e perpetuadas como Cristo e o Ser Supremo, toda essa devoção decorre do *poder compensatório* da promessa à obediência em troca da retribuição no outro mundo, talvez a maior fonte singular de todo o poder dessa mesma Instituição. Esse argumento é repetido na doutrina, constitui-se a perfeita eufemização para alívio ao perigo maior da morte, por meio da fantasia de uma vida repleta de felicidade depois da ocorrência fatal. A morte passa, nesse turno, a ser um trunfo para o exercício de poder enaltecido da vida, especialmente na busca da eternização da vida³⁶.

A morte, seja pela imaginação ou fantasia compensatória da imortalidade que se constitui desde a infância, é, quiçá, o mais forte elemento no processo civilizatório. Este

³⁶ Na obra recontada por Goethe, *Fausto*, um similar contrato aparece de forma invertida diante da promessa de devoção do diabo como companheiro, como lacaios, como criado, concedendo virtudes, amor e estima para gozar a vida, Fausto lhe pergunta sobre a paga, e Mefistófeles lhe responde: - Obrigo-me, eu te sirvo, eu te secundo, aqui, em tudo, sem descanso ou paz; no encontro nosso, no outro mundo, o mesmo para mim farás (GOETHE, 2002, p. 82-85).

processo se dá pelo *recalcamento da morte* (ELIAS, 2001, p. 15), identificável pelo afastamento dos vivos em relação à morte e aos moribundos. Essa relação de estreitamento aos moribundos se deve porque eles lembram a mortalidade e a sua sensação quase insuportável. E do *recalcamento da morte* advém a crença da imortalidade de que, agindo dessa forma, fica preservado o controle dos terríveis medos infantis em especial a ideia de sua própria morte para negá-la por sentimentos recalcados e, possivelmente, imbricados aos desejos de morte do pai, da mãe, dos irmãos e da ideia de vingança deles, mencionando ainda Elias (2001):

A associação do medo da morte a sentimento de culpa pode ser encontrada em mitos antigos. No paraíso, Adão e Eva eram imortais. Deus os condenou a morrer porque Adão, o homem, violou o mandamento do pai divino. O sentimento de que a morte é uma punição imposta a mulheres e homens pela figura do pai ou da mãe, ou de que depois da morte serão punidos pelo grande pai por seus pecados, [...] (ELIAS, 2001, p. 17).

No mesmo sentido e muito antes, Freud (2006b, p. 302-303) já tinha revelado que:

O obscuro sentimento de culpa ao qual a humanidade tem estado sujeita desde épocas pré-históricas e que, em algumas religiões, foi condensado na doutrina da culpa primeva, do pecado original, é provavelmente o resultado de uma culpa de homicídio em que teria incorrido o homem pré-histórico. [...] E, se o pecado original foi uma ofensa contra Deus Pai, o crime primevo da humanidade deve ter sido um parricídio, a morte do pai primevo da horda humana primitiva, cuja imagem mnêmica foi depois transfigurada numa deidade.

Esse *recalcamento da morte* é dominado muito mais pelo sentimento de culpa do que pelo medo da morte (FREUD, 2006b, p. 307), para constituir a representação de um perigo biossocial. É assim que o processo da vida comunitária rechaça os perigos para fora do lugar da vida social por meio de regras sociais, fato este considerado por Elias (2001, p. 19) como *um aspecto do impulso civilizador*. Por outro lado, esse aspecto civilizador de excluir a morte das nossas vidas também excluiu os moribundos que lembram a aproximação da morte, e deles se excluem o afeto e o contato com as crianças, denotando a falta de consciência dos adultos, que foram, no passado, crianças e que se tornarão, no futuro, moribundos e estarão próximos da morte e depois, bem depois, *que assim seja [...] Certo é que todo esse círculo da vida descompromissada com a morte engendra um problema social*.

Esse problema social originado pela exclusão da morte, próprio das sociedades desenvolvidas, é reconhecido por Norbert Elias (2001, p. 54-76) por meio de recortes em quatro características:

Primeira Característica - é a distância da morte, principalmente pela expectativa média de vida, o que se contrapõe às sociedades menos desenvolvidas em que a morte está mais próxima.

Segunda Característica - é a naturalização da morte como resultado do conhecimento científico no campo da medicina e da saúde caracterizando a morte como resultado de um processo natural, aliviando a angústia da aproximação da sua ocorrência.

Terceira Característica - é o grau relativamente alto de pacificação interna na sociedade conquistada pelas sociedades desenvolvidas, diante da coerção do Estado, que, mesmo com contradições que podem ser apontadas³⁷, atingiu um padrão de controle relativo das violências e das paixões humanas no processo civilizador.

Quarta Característica - se deve ao alto grau e padrão específico de individualização. Os indivíduos se veem como sujeitos isolados em relação ao mundo externo, cujo processo – de individualização – é o isolamento na busca de um sentido próprio que só se dará na morte. Trata-se do *homo clausus*, apresentado à sociologia por Elias como o homem fechado no seu interior, o homem enclausurado em si mesmo em relação ao mundo externo. Essa busca pelo sentido da vida advém da nossa principal ferramenta cultural: a *fala* com seus sinais que produzem associações de imagens mnemônicas; isto é, daquilo que no campo social pode se dizer: *o mesmo sentido* para as mesmas imagens entre as pessoas que coexistem. Saliente-se que o sentido da existência de cada um por si, mesmo isolado dos outros, prevalece numa tendência desequilibrada e com preferência narcísica tal como já descreveu Freud para o homem da horda primitiva. Essa prevalência narcísica corresponde à ideia de que cada um deve ter o seu sentido exclusivo, o que, por outro lado, acarreta o distanciamento do afeto com outras pessoas representando um isolamento *per si*.

A morte depende do modo de vida, da realização de significados deixados ou da frustração nas tentativas para tais realizações ou ainda na melancolia de que a morte que advirá é sem sentido (ELIAS, 2001, p. 72). Tais argumentos revelam dois percursos para o fim: a *morte sem sentido*, conforme a *quarta característica* proposta pelo próprio Elias e visto anteriormente e a *morte significativa*.

A *morte significativa* ou *com sentido* perpassa pela ideia de “eternização da vida” como mecanismo de superação da morte ou de exclusão da morte que são constituídos desde a tenra idade, quando os adultos inculcam nas crianças, diante da possibilidade de diminuir a angústia sofrida para si e para a criança, a fantasia de que a morte não existe, tal como

³⁷ Tais como números elevados de mortes decorrentes de acidentes automobilísticos, homicídios, conflitos grupais, suicídios etc.

demonstra os conhecidos exemplos de que “a mamãe agora está lá no céu olhando por você ou sua irmãzinha agora é um anjinho ou ele foi pra junto do papai lá do céu”. A esse tipo de procedimento Elias (2001, p. 48) denomina de *fantasias coletivas de imortalidade altamente institucionalizadas*. E, acompanhando similar postura teórica, considerando a aflição do fim da vida e a busca de um sentido para a morte, Bauman (2008, p. 50) reduz a duas classes: a *imortalidade pessoal* e a *imortalidade impessoal*.

A *imortalidade pessoal* é conquista de alguns poucos que almejavam preservar a fama de identidade de sua singularidade por algum feito que se preservou após a sua morte. Bom exemplo é a narrativa de *Ilíada*, já mencionada, sobre a Guerra de Tróia ocorrida aproximadamente há 1300 a.C., que consagra o quase invencível guerreiro Aquiles, que, por sua vez, poderia ter ficado em seu reino, casar, ter filhos e desfrutar da vida de um príncipe ou proceder como fez, aceitar o convite para a Guerra, matar Heitor e não retornar do mundo de Hades; mas, apesar dessa escolha, por conjectura, ele está na lembrança, na história e imortalizado.

A *imortalidade impessoal* é a imortalidade buscada por aqueles que não conseguirão a fama da *imortalidade pessoal*. É uma imortalidade despersonalizada da individualidade do ser humano, mas que se imortaliza na preservação das instituições às quais pertenciam com os valores morais e as crenças de seus defensores mortos. Tais instituições são reconhecidas como a Nação, o Estado, a Religião, a Família ou outras formas de associações humanas.

É nesse processo de *imortalidade impessoal* que se dá a captura da subjetividade do indivíduo pelas instituições sociais, isto é, um condicionamento que se transforma na captura da vida pela morte anônima, cujo bom exemplo se tem no condicionamento do soldado na guerra, pois, afinal, seria sem lógica e inútil o exército composto de soldados que não acreditassem na causa pela qual estão lutando, ao que Galbraith (1984, p. 28) sustenta:

Todavia, há muito que se aceita que os bons soldados têm um compromisso com a causa pela qual lutam – essa disposição para aceitar a morte e a mutilação exige o moral elevado que provém da crença. Os mercenários, motivados apenas pelo poder compensatório, ou os recrutas despreparados, motivados só pelo poder condigno, sempre foram considerados guerreiros de segunda categoria.

Neste caso, apesar da renúncia à individualidade, a imortalidade gera marcas profundas junto às instituições às quais pertenceram tais indivíduos sem rostos. O Estado, por exemplo, necessita de uma nação com identidade cultural através do passado, de homens sem nome e sem rosto que sacrificaram suas vidas pela sobrevivência da *comunidade imaginada* (BAUMAN, 2008, p. 53). Retomando o sacrifício do soldado, daquele que morreu pela

comunidade, cujo referencial se estende nos memoriais do soldado desconhecido instalados nas capitais dos países ocidentais e comumente referenciados em rituais diplomáticos, não se descarta que tais memoriais também tenham o condão de inculcar ideologicamente o poder militar e seu passado de morte a fim de que seja a causa imaginária de vida futura, mas servem, também, para dignificar simbolicamente a morte daqueles que lutaram no passado e morreram por uma razão coletiva.

O percurso proposto por Bauman (2008, p. 56) tem no medo o conceito de desenvolvimento na Era Moderna, da sociedade líquido-moderna, num estratagema de marginalização das preocupações, mediante a desvalorização de tudo que seja durável de longo prazo.

Num sentido próximo ao percurso sugerido por Bauman, Elias (2001, p. 13) justifica que a busca de alívio em sistemas de crenças sobrenaturais contra o perigo da morte está cada vez mais se afrouxando, eis que o desenvolvimento tecnológico³⁸ vem possibilitando o aumento da vida no curso do tempo, num processo cada vez maior de adiamento da morte, acarretando um sentimento de menos perigo em relação a ela.

Na Idade Média, no século XIII, por exemplo, a morte estava muito mais próxima e a expectativa de vida era muito baixa. Um homem de quarenta anos era considerado velho e as pessoas morriam em casa junto aos familiares, velhos, adultos, jovens e crianças, sendo a morte tema corrente nas conversas, nos pregões, nas pestes, nos poemas, nos túmulos.

Resumindo: sendo a vida mais curta, com menor controle humano sobre os perigos, com a morte sendo mais dolorosa, tem-se que estes fatores contribuíram para a formação da doutrina oficial da culpa e do medo da punição depois da morte (ELIAS, 2001, p. 23).

O medo é um sentimento de toda criatura viva. Vinculado à incerteza e à ignorância da ameaça ao corpo, o medo habita a escuridão presente lá fora, no lugar externo ao nosso abrigo.

Com a modernidade, segundo Bauman (2008, p. 8-9), os humanos têm também um medo de *segundo grau*, um medo social e culturalmente “reciclado”, como a sensação de insegurança e vulnerabilidade à propriedade, à ordem social ou mesmo da sobrevivência ou dos perigos que ameaçam o lugar da pessoa no mundo, tal como sua posição hierárquica social, de identidade etc. E, por conta das reciclagens, ele aponta para uma nova qualidade de

³⁸ Como exemplo cito a descoberta da penicilina em 1928 por Alexander Fleming, cuja forma purificada só se deu em 1940 por Howard Florey, Ernst Chain e Norman Heatley, da Universidade de Oxford. A penicilina salvou milhares de vidas de soldados dos aliados na Segunda Guerra Mundial e, durante muito tempo, o capítulo que a penicilina abriu na história da saúde repercutiu e ainda repercute como uma das maiores descobertas de fármacos para o tratamento de doenças infecciosas de origem bacteriana, causa de mortalidade humana.

medo, *o medo líquido*, o novo estágio de estratégias da sociedade globalizada para fugir do medo da morte. Nesse estágio se dá um processo em que a própria sociedade cria os medos da morte e, para enganar tais medos, reproduz desejos compulsivos na ordem do consumo e, como o medo da morte é inevitável, novo desejo se reproduz e assim por diante, num círculo vicioso.

A modernidade e suas invenções trouxeram uma nova forma de vida, agora vivida num ambiente líquido que se distancia da morte, como uma bandeja repleta de satisfações e prazeres. Estamos vivendo, portanto, contos morais que espalham medo sem redenção, porque a morte foi marginalizada e banalizada por meio de uma visão geral travestida de exclusão como vacinas banalizando a visão de morrer (BAUMAN, 2008, p. 44). Vivemos um tempo de exclusão da morte e de exclusão dos moribundos³⁹ da vida social dos adultos e das crianças.

O jovem Marx (2010, p. 108), nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afirma que o indivíduo particularizado persiste como um indivíduo da coletividade:

Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua. A *morte* aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado* e contradiz a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um *ser genérico determinado* e, enquanto tal, mortal.

A ansiedade da morte, parar de falar com o outro e parar de falar consigo mesmo, não é possível de se imaginar! Como imaginar que se pare de pensar?

Estes sinais de incerteza podem ser desviados, marginalizados e até podem ser banalizados pela vida vivida, como bem demonstra o fato de ser menos difícil dialogar com as crianças sobre sexo do que sobre a morte. Contudo, com a mesma certeza de que cada indivíduo é um *ser genérico determinado*, a morte terá a sua certeza sempre reconhecida como constante na vida humana de qualquer época. Dela não escapou o ser humano barbarizado e, da mesma forma, não escapará o ser humano civilizado. Dela não escapará ninguém.

³⁹ Norbert Elias (2001, p. 36), sobre as exclusões dos moribundos, menciona que “as rotinas institucionalizadas dos hospitais dão alguma estruturação social para a situação de morrer. Essas, no entanto, são em sua maioria destituídas de sentimentos e acabam contribuindo para o isolamento dos moribundos”. Também nas discussões do aproveitamento sustentável do solo urbano, os cemitérios passaram a ser um problema sem solução. Mas é perceptível a velocidade com que os sistemas de crematórios vêm tomando cada vez mais espaço comercial no mercado funerário, não só pelo resultado ambiental contraposto ao sistema tradicional, mas também por consequência de seus módicos preços sem, inclusive, taxas de manutenção.

4.3.5 Tabu do rei

No descampado onde a batalha foi travada, enquanto os ventos sopravam a proclamação da derrota, aquele que arditosamente matou todos os seus parentes que poderiam galgar ao trono e todos os demais que lhe opunham, estava agora isolado de todos os súditos e o seu corcel estirado morto no campo. Restava-lhe ainda a agressividade envergonhada, o título de Rei e a espada à mão que não impediriam a escuridão da garganta da morte que se aproximava pelos passos de seus inimigos, mesmo assim, um último sopro de desencanto ante a solidão provocou o seu brado desesperador: - *Um cavalo, meu reino por um cavalo!* (SHAKESPEARE, 2001, p. 208).

A *imortalidade pessoal* e imaginária, considerando o que já foi mencionado sobre o *tabu da morte*, com certeza foi almejada e conquistada pelos reis. Aliás, os reis, rainhas, príncipes e a corte em si sempre exerceram um tabu eficaz sobre os súditos por intermédio de uma veneração coletiva ao poder fundamentado em si mesmo como resultado natural destinado aos mais abastados que aproximavam a sua humanidade à perfeição⁴⁰, horizonte este que será radicalizado pela cultura renascentista e na filosofia de Rousseau com a teoria da perfectibilidade.

Reis e chefes são possuidores de imenso poder misterioso, definido como *mana*, podendo significar até a morte para os súditos, daí a razão de os súditos não se dirigirem diretamente ao rei, para não se arriscarem desnecessariamente, pelo medo de seu toque, de seu olhar ou do contato direto com seu corpo, o que poderia gerar a possibilidade de contágio, tal como descreve Freud (2012, p. 63-64):

O tabu de um rei é forte demais para seu súdito, porque a diferença social entre eles é muito grande. Mas um ministro pode ser o inofensivo intermediário entre os dois.

⁴⁰ É certo, contudo, que a percepção da “diferença” entre nobres e súditos é arcaica e a sua naturalização se expande para a modernidade pela tentativa de uma racionalidade teórica racial bem mais recente, para, a partir do século XIX, com a teoria das raças de “naturalizar as diferenças” correlacionando os atributos morais às características físicas, um projeto biológico ambicioso que objetivava desprezar da crença e da cultura a diversidade humana para pousá-la na ciência determinista (SCHWARZ, 1993, p. 65). A noção de “perfectibilidade”, do século XVIII, desenvolvida por Rousseau, de que a qualidade humana distinta e específica é a sua faculdade de se aperfeiçoar, persistiu no século XIX, mas com um novo atributo disperso em duas escolas que buscavam se escorar na teoria de Darwin, da qual se redefinirá o conceito de *desigualdade* e de *diferença*. Para a escola *monogenista*, a *desigualdade* passa a ser a continuidade da concepção humanista de uma unidade indivisível, donde a diversidade é apenas transitória e remediável pela modificação da cultura através do tempo, onde o darwinismo sob a ótica evolucionista desemboca na antropologia cultural ou etnologia social como disciplina; para a escola *poligenista*, a redefinição advém da *diferença* a partir de espécies humanas, as diversidades não compartilham a mesma origem e desenvolvimento, ou seja, as “raças civilizadas” têm a tendência à civilização, enquanto as “outras raças” tendem à degeneração pela mestiçagem à semelhança da infertilidade das mulas, com isso, as diferenças seriam definitivas e a igualdade ilusória, cuja tese de um *determinismo* será reconhecida como “darwinismo social” ou “teoria das raças” (SCHWARZ, 1993, p. 58-62).

Isto significa, transposto da linguagem do tabu para a da psicologia normal: o súdito, que teme a formidável tentação do contato com o rei, pode suportar o trato com o funcionário que não precisa invejar tanto, e cuja posição talvez venha a alcançar. Já o ministro pode atenuar sua inveja do rei pela consideração do poder que ele próprio exerce. Assim, diferenças pequenas na força mágica que induz à tentação são de temer menos do que as especialmente grandes. Fica igualmente claro por que a violação de determinados tabus envolve um perigo social, que tem de ser conjurado ou expiado por todos os membros da sociedade, a fim de não prejudicar a todos. [...]. O contato é o começo de todo controle, de toda tentativa de servir-se de uma coisa ou pessoa. Traduzimos a força de contágio própria do tabu em sua capacidade de induzir à tentação, de incitar à imitação.

É certo que o reconhecimento do *tabu do rei* é um fenômeno histórico e jamais se explicará totalmente a partir de qualquer estudo distante de seu momento, mas, buscando uma compreensão pela aproximação da doutrina, assim como o fez Freud na citação acima mencionada, é possível abstrair algumas assertivas como: a *divindade pela força mágica régia*; a *autoridade do rei*; e, *o rei e a lei*.

4.3.5.1 A divindade pela força mágica régia

No percurso da civilização se reconhece a necessidade prática do ser humano de sujeitar o mundo, e onde o animismo⁴¹ deve participação nesse esforço, considerando que é de onde se extraem instruções e procedimentos para assenhorear-se de homens, animais, coisas. A despeito da denominação de “feitiço” e “magia”, Freud (2012, p. 125) preferiu o termo “técnica”.

E a *força mágica régia* advém do *mana*, a qual coincide com a lembrança da proibição e da tentação de infringir o tabu, tal como a representação ambivalente do contágio e da sua possibilidade mediante um cerimonial para afastar os temores do contágio com o tabu. Acompanhando essa tendência, os reis se tornaram inacessíveis aos demais indivíduos da comunidade com cerimoniais de aproximação e de submissão ao seu poder, pois o toque do rei poderia ser a morte, o remédio, a proteção ou a titulação aristocrática, tal como a vontade dos deuses interferindo nos destinos humanos.

O poder mágico oriundo do *mana* dava ao rei o poder transcendental e sacerdotal do desconhecido, por isso o súdito devia se proteger do rei e, de forma correlata, era devida toda proteção ao rei com seu isolamento para que ele garantisse o bem-estar de seus seguidores; e

⁴¹ Freud (2012, p. 144) expõe, ainda, que “o animismo era natural e evidente para o homem primitivo; ele sabia como eram as coisas do mundo, ou seja, eram tal como ele as percebia. Estávamos preparados para saber, portanto, que o homem primitivo deslocava relações estruturais de sua própria psique para o mundo exterior, e, por outro lado, podemos fazer a tentativa de colocar de volta na psique humana aquilo que o animismo ensina sobre a natureza das coisas.[...] A experiência não nos permite dizer muito acerca do pré-animismo, pois ainda não foi encontrado nenhum povo que dispensasse a noção de espíritos.”

mais, toda vigilância a fim de que o rei não se desviasse da razão da sua existência, que deveria ser a sua dedicação ao súdito (FREUD, 2012, p. 86).

Tais conclusões, Freud (2012, p. 87) abstrai, confessadamente, do antropólogo inglês Sir James George Frazer, que publicou em 1910, em quatro volumes, *Totemism and exogamy*, cujo estudo analisou os reinados primitivos onde o rei existia apenas para os súditos, que o veneravam religiosamente, mas que transformavam sua devoção em ódio, desespero e, geralmente, o executavam como um criminoso para ceder seu lugar a outro rei que executasse divinamente a lei, numa demonstração expressiva de ambivalência em relação ao rei.

A realeza “mística” está presente na história da civilização ocidental como resultante de uma herança mais antiga e perdida na obscuridade da pré-história das realezas bárbaras, muito mal conhecidas por falta de literatura escrita anterior ao cristianismo, que estavam impregnadas de caráter religioso de reis como seres divinos originados dos deuses, de famílias hereditariamente sagradas, que exerciam funções sacerdotais e com poderes sobre a natureza e, inclusive, com o exercício do toque pelos reis bárbaros nas crianças e nos cereais quando concediam a boa progenitura e a boa safra (BOLCH, 1998, p. 71).

La Boëtie (1999, p. 30) conta que, por volta de 300 a.C., os súditos acreditavam piamente no dedão de Pirro, rei de Épiro e da Macedônia, que com seu toque fazia milagres e curava doentes e que o povo ainda cultuou o conto de que, mesmo depois da incineração fúnebre do rei, seu dedo continuou intacto; também o rei romano Vespasiano, do século I, endireitava os coxos, tornava clarividentes os cegos.

Noutro exemplo, La Boëtie diz que os reis da Assíria e os reis de Medos eram misteriosos e apareciam tardiamente ao público para que cultuassem neles algo de sobre-humano construído pela imaginação sobre o que não se via e que, no Egito, os faraós só se mostravam com ramo ou fogo sobre a cabeça para mascararem a imagem de mágicos para inspirar respeito, admiração e temor nos súditos (LA BOËTIE, 1999, p. 96).

A intensidade dessa mágica, resultante do tabu do rei, propagou-se no tempo e submerge nas tragédias shakespearianas. E em relação ao poder taumaturgo e do cerimonial, em *Henrique V (1599)*, o Rei, no prelúdio da Batalha de Azincourt (século XV), desabafa:

HENRIQUE V⁴² - Recaiá tudo sobre o Rei. Que nossas vidas, nossas almas, nossas dívidas, nossas zelosas esposas, nossos filhos e nossos pecados recaiam sobre o Rei.

⁴² Henrique de Monmouth, que foi retratado por Shakespeare, nasceu no castelo de Gales e foi criado longe da corte, uma vez que não era descendente de um pretendente à coroa. Em 1399, o seu pai revoltou-se contra o primo Ricardo II da Inglaterra, acabando por depô-lo e subir ao trono, consagrando-se Henrique IV. Esta mudança conferiu um novo estatuto ao filho Henrique, agora herdeiro da coroa, vindo a tornar-se, com a morte de seu pai, rei da Inglaterra entre 1412 e 1422 (HENRIQUE V, 2014).

Devemos responder por tudo. Oh, que dura condição. Irmã gêmea da grandeza. Sujeita às críticas de qualquer imbecil. À quanta paz deve o Rei renunciar, e os demais podem desfrutar. E o que têm os reis que os demais não têm, exceto o cerimonial? E o que és tu, inútil cerimonial? O que bebes em vez de homenagem doce, senão lisonja envenenada? Adoece, grandeza, e ordena que teu cerimonial te cure! Podes tu, quando mandas no joelho do mendigo manda que tenha saúde? Não, sou altivo que brinca tão sutilmente como o repouso do rei. Sou um rei que te conhece bem e eu sei.

O poder mágico do rei, pela leitura shakespeariana, é repetido em *MacBeth* (1610):

MALCOLM – Chamam-lhe o mal. Miraculoso feito realiza este bom rei, já presenciado várias vezes por mim, desde que me acho no reino da Inglaterra. De que modo consegue o céu mover, só ele sabe. Mas pessoas tocadas de moléstias estranhas, cheias de úlceras, tristíssimo espetáculo a todos, desespero da medicina, sãs ele tem posto com lhes pôr ao pescoço uma áurea estampa, ao tempo em que murmura santas preces. Dizem também que aos reis seus sucessores transmitirá esse poder bendito de curas realizar. Mas além dessa virtude estranha, o dom possui celeste da profecia, sobre lhe cercarem o trono várias bênçãos que o declaram cheio de graças (SHAKESPEARE, 2000, p. 105-106).

Durante o período medieval, os reis da Inglaterra e da França exerceram o “poder curativo” das escrofuloses, o que foi conhecido como *The king’s evil* [o mal do rei] (FREUD, 2012, p. 75).

Em vasto estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio, Bloch (1998) descreve que a escrofulose era a denominação dos médicos da Idade Média para afecções inflamatórias ganglionares de origem tuberculosa. Tal patologia, apesar de não ser fatal, incomodava e desfigurava as faces por meio de supurações repugnantes com odor fétido. E os reis, pelo simples toque das mãos e rituais tradicionais do símbolo da cruz, acreditavam e pretendiam curar os escrofulosos.

A crença nesse poder taumaturgo, tradicional e hereditário entre os reis na França e na Inglaterra, se tornou no pobre mundo dos sofredores um estandarte de fé, com menções no século XI e inúmeros acontecimentos documentados a partir do século XII (BLOCH, 1998). A origem do “toque mágico” nas escrófulas, contudo, deve-se aos ecos das crenças primitivas presentes nos povos selvagens e:

[...] tem, incontestavelmente, parentesco com todo um sistema psicológico que, por uma dupla razão, se pode qualificar de ‘primitivo’: porque traz a marca de um pensamento ainda pouco evoluído e todo mergulhado no irracional, e porque o encontramos em estado especialmente puro nas sociedades que convencionamos chamar de primitivas (BLOCH, 1998, p. 69).

Também com fundamento na obra de Frazer, confirmando o sentido de ambivalência própria do tabu manifestado por Freud, Bloch (1997, p. 69) afirma que, nos antepassados

sombrios anteriores ao período medieval, o toque em si (do rei) tenha sido tanto para espalhar a contaminação como para efetuar a cura; mas, com o passar do tempo, caiu no esquecimento o lado maléfico e ambivalente do terrível dom real.

Aos padres, por exemplo, eram por muitos considerados com uma espécie de mágicos, venerados ou odiados por mau presságio como responsáveis por intempéries e contágios, a ponto de alguns, ao se depararem com os padres, se benzerem com o sinal da cruz (BLOCH, 1997, p. 81), ou seja, tudo que era sagrado era temido e tudo que era temido tinha poder de matar ou de curar. Da mesma forma a eucaristia e a água benta foram consideradas rituais mágicos maléficos na prática da bruxaria medieval (BLOCH, 1997, p. 331).

Com Carlos Magno (742-814), rei dos francos, expandiu-se o Império Carolíngio, deu-se um renascimento das artes, da religião, da cultura, da tradição romana e do poder da Igreja Católica. Um exemplo desse poder é a sagração de soberanos pela atividade eclesiástica, que aproveitou os ritos dos reinos bárbaros como a unção⁴³, um processo religioso que envolve a aplicação de substâncias oleosas em partes do corpo.

A crença impunha a fantasia de que tal revestimento era a capacitação sobrenatural dada por Deus para que o ungido pudesse desempenhar algo permanente como expressão de autoridade e poder, tanto que a Bíblia, ao dizer sobre a consagração sacerdotal, expõe a unção como ritual⁴⁴, ao que Bloch afirma (1997, p. 75): “Foi a Bíblia o que enfim fornece o meio de reintegrar na legalidade cristã a realeza sagrada das idades antigas.”

E essa assertiva lançada por Bloch se eleva a partir da leitura da passagem bíblica das recomendações de Samuel, em que o povo, contrariando-o e incorrendo em riscos, insistia em ter um rei para serem julgados como as demais nações⁴⁵.

⁴³ Bloch (1997, p. 76) registra que, além da prática da unção entre os reis bárbaros, o seu primeiro registro data de 1500 a.C. na sagração do faraó Amenófis IV.

⁴⁴ Êxodo 29, 21: Pegue, então, um pouco do sangue do altar e um pouco do óleo da unção, e faça aspersion com eles sobre Arão e suas vestes, sobre seus filhos e as vestes deles. Assim serão consagrados. Ele e suas vestes, seus filhos e as vestes deles.

⁴⁵ Samuel convocou o povo de Israel ao Senhor, em Mispá, e lhes disse: “Assim diz o Senhor, o Deus de Israel: ‘Eu tirei Israel do Egito, e libertei vocês do poder do Egito e de todos os reinos que os oprimiam’. Mas vocês agora rejeitam o Deus que os salva de todas as suas desgraças e angústias. E disseram: “Não! Escolhe um rei para nós. Por isso, agora, apresentem-se perante o Senhor, de acordo com as suas tribos e clãs”. [...] E Samuel a todos “Vocês vêem o homem que o Senhor escolheu? Não há ninguém como ele entre todo o povo”. Então gritaram: “Viva o rei!” (1 Samuel 10:17-19, 24) [...] Quando, porém, vocês viram que Naás, rei dos amonitas, estava avançando contra vocês, então me disseram: ‘Não! Escolha um rei para nós’, embora o Senhor deu um rei a vocês. Se vocês temerem, servirem e obedecerem ao Senhor, e não se rebelarem contra suas ordens, e, se vocês e o rei que reinar sobre vocês seguirem o Senhor, o seu Deus, tudo lhes irá bem! Todavia, se vocês desobedecerem ao Senhor e se rebelarem contra o seu mandamento, sua mão se oporá a vocês da mesma forma como se opôs aos seus antepassados. (1 Samuel 13:12, 24-5).

Com a Renascença (fins do século XIV e início do século XVII) advém o declínio da obscuridade das instituições da Idade Média, inclusive em relação à crença do milagre régio, devido tanto à Reforma religiosa, que trouxe a hostilidade protestante ao milagre monárquico⁴⁶, como pela dúvida ao milagre estrangeiro, que passou a se estender ao milagre nacional; e pelas concepções racionais vinculadas às instituições políticas, como a supressão dos rituais sagrados da realeza pelo regime parlamentar⁴⁷. A própria fórmula do “toque mágico e curativo” sofreu alteração e passou a ser adotada pelos monarcas milagreiros pela pronúncia das palavras santas e devotas como *o rei te toca, Deus te cura* enquanto “benziam” os doentes pelo sinal da cruz (BLOCH, 1997, p. 93), o que denuncia a redução da crença na “mágica” que não mais era realizada pelo simples toque do rei, mas pela benção posterior de Deus⁴⁸.

4.3.5.2 A autoridade do rei

A divinização do rei sugere a autoridade do rei. E a autoridade do rei sugere a submissão do súdito. Com a ascensão da Igreja como instituição a partir da Idade Média, a crença na obediência passou a ser palavra oficial da doutrina cristã, transformando a obrigação da obediência cívica em virtude cristã, como designa São Paulo, na epístola aos romanos:

Todos devem sujeitar-se às autoridades governamentais, pois não há autoridade que não venha de Deus; as autoridades que existem foram por ele estabelecidas. Portanto, aquele que se rebela contra a autoridade está se colocando contra o que Deus instituiu, e aqueles que assim procederem contra a autoridade estão se colocando contra o que Deus instituiu, e aqueles que assim procedem trazem condenação sobre si mesmos. Pois os governantes não devem ser temidos, a não ser pelos que praticam o mal. Você quer viver livre do medo da autoridade? Pratique o bem, e ela o enaltecerá. Pois é serva de Deus para o seu bem. Mas se você praticar o mal, tenha medo, pois ela não porta a espada sem motivo. É serva de Deus, agente da justiça para punir quem pratica o mal. Portanto, é necessário que sejamos submissos às autoridades, não apenas por causa da possibilidade de uma punição, mas também por questão de consciência. É por isso também que vocês pagam imposto, pois as autoridades estão a serviço de Deus, sempre dedicadas a esse trabalho. Dêem a cada um o que lhe é devido: Se imposto, imposto; se tributo, tributo; se temor, temor; se honra, honra (ROMANOS 13:1-7).

⁴⁶ A respeito da anotação efetuada por Bloch (1997:411) pelas palavras do Príncipe de Orange, vitorioso da Revolução Gloriosa (1688), tornando-se Guilherme III: “Se algum dia acontecer na Inglaterra uma grande revolução que a faça mergulhar de novo na ignorância, então ela terá milagres todos os dias”.

⁴⁷ Seguindo o exemplo de Guilherme de Orange, escreveu Voltaire em seu *Enssai sur lês moerus*: “Virá o tempo em que a razão, que começa a fazer algum progresso na França, abolirá esse costume” (BLOCH, 1997, p. 260).

⁴⁸ Conforme registros apontados por Bolch (1997, p. 262), na França, em 30 de maio de 1825, o rei Carlos X se dirigiu ao Hospice Saint-Marcoul e tocou os doentes que aguardavam em fila e ao toque pronunciava amavelmente “o rei de toca, Deus te cure” e, mais tarde, as freiras daquele estabelecimento mandaram lavar alguns atestados de cura!

A obrigação cristã de respeitar a autoridade constituída foi disseminada pelas palavras de seu mártir à indagação dos fariseus sobre se era certo pagar imposto a César:

[...] Mostre-me a moeda usada para pagar o imposto. Eles lhe mostraram um denário, e ele lhes perguntou: ‘De quem é esta imagem e esta inscrição?’ ‘De César’, responderam eles. E ele lhes disse: ‘Então, dêem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ (MATEUS 22:19-21).

Disto se conclui, como Kantorowicz (1998, p. 54), que até a humanidade de Cristo também sucumbiu diante da divina *potestas* de César e esta exaltação harmoniza-se com o ensinamento da igreja em relação à submissão cristã.

A cidade é a aglomeração combinada e equilibrada de instituições que compactaram as paixões humanas. E contando sobre as paixões antes da Igreja Cristã, Aristóteles (1997, p. 14) relata que o povoado veio da colônia, a colônia veio da família em que os filhos são filhos dos filhos alimentados pelo mesmo leite que proporcionou a cidade definitiva e governada pelo rei que simboliza a autossuficiência. O rei era o meio de assegurar a sobrevivência e uma vida melhor, tal como na família o governo é do mais velho e, com isso, também sugeriu o imaginário como fonte fecunda da cidade:

É que Homero diz: ‘[...] cada um dita a lei aos filhos e às esposas [...]’, pois eles vivem dispersos (assim se vivia antigamente). Por esta mesma razão todos os homens dizem que os deuses tinham um rei, pois uns ainda são e outros já foram governados por rei (como os homens imaginam os deuses sob forma humana, supõem também que sua maneira de viver é semelhante à deles) (ARISTÓTELES, 1997, p. 14-15).

A monarquia é um governo sobre súditos que concordaram com a submissão de bom grado, e o rei só será soberano se os súditos assim desejarem (ARISTÓTELES, 1997, p. 194). Eis que os tiranos governavam contra a vontade dos súditos, mas os reis exerciam o poder com a lei sobre os súditos que se submetiam pelo consentimento, cujo poder se estendia no comando da guerra, na direção dos sacrifícios e na função judiciária na cidade, mas, depois, Aristóteles (1997, p. 108-109) conta que os reis,

[...] foram abrindo mão de alguns de seus poderes e foram despojados de outros pela multidão, nas cidades em geral somente os sacrifícios ficaram a seu cargo; onde qualquer coisa digna da denominação de governo monárquico sobreviveu, os reis detiveram somente o comando em expedições militares além-fronteiras.

O pai era o sacerdote supremo no lar doméstico, enquanto o sacerdote do lar público era o rei e esta autoridade cuida do lar de todos com seu próprio sacrifício, pronunciando a

oração e presidindo os banquetes religiosos (COULANGES, 1975, p. 39). Nesse sentido Aristóteles identifica que

O poder sobre os homens livres é, por natureza, diferente do poder sobre os servos; o poder, numa família, é monárquico porque em cada casa há uma só autoridade; o governo de um Estado é exercido sobre pessoas livres e iguais (ARISTÓTELES, 1999, p. 153).

A realeza foi instituída pelo lar, do culto doméstico para a religião da cidade, em que a crença no sacerdote como um guardião emprestado dos deuses sustentava a autoridade do rei num ser sagrado e hereditário do lar. A realeza religiosa (e política) estabeleceu o culto do lar público, em que as cerimônias religiosas são fontes indissociáveis do poder supremo do rei na antiguidade. Confirmando essa assertiva, Fustel de Coulanges (1975, p. 140) fornece inúmeros exemplos, como o rei de Sícion que foi deposto por não mais poder exercer o sacerdócio; que tanto Homero, Virgílio, Demóstenes, Xenofonte descreveram o envolvimento dos reis com sacrifícios religiosos, com exercício simultâneo da magistratura e de comandos militares. Uma consequência consuetudinária que se verificou sobre a fundação de Roma e nos reinados seguintes:

Tal costume tinha sua razão de ser: como o rei seria chefe supremo da religião, e como a salvação da cidade dependeria de suas orações e dos seus sacrifícios, tinham todos o direito de, antes de mais nada, se certificarem de que esse rei era aceito pelos deuses (COULANGES, 1975, p. 141).

Assim, a cidade constituída por vários povoados e estes por famílias sempre teve na crença e nos tabus a indicação do que era conveniente e do que era nocivo, do que era justo e do que era injusto, o que faz recordar a máxima aristotélica de que *a justiça é um hábito que não morre* (CHAUÍ, 1999, p. 198). Era assim que se sustentava a submissão, não só pelo alcance propriamente dito da autossuficiência material como necessidade coletiva, mas, sobretudo, por intermédio da expectativa imaginária dessa possibilidade.

Há na imagem simbólica do rei a coincidência com a autoridade divina que se confunde com a autoridade totêmica do pai na horda primitiva. É nesse sentido que Hobbes (1983, p. 122), na obra *Leviatã*, entre os tópicos sobre o Estado, dispõe um capítulo especialmente sobre o *domínio paterno*, contrapondo-o ao domínio despótico e correlacionando-o com o poder do rei, como aquele que não pode ser repassado sem seu consentimento; não é passível de alienação; não pode ser acusado de injúria por quaisquer súditos; não pode ser punido por seus súditos; é o juiz da guerra, da paz, das controvérsias; o

único legislador e competente para nomeação de conselheiros, magistrados, ministros, comandantes e demais funcionários; é quem determina recompensas, castigos, honras, ou seja, o rei é o tutor supremo com base na sua autoridade e na sua potencialidade de causar medo, tal como a autoridade do pai, tal como é a autoridade do totem! E para demonstrar essa força, Hobbes (1983, p. 123-124) traduz a analogia entre duas formas de domínio:

a) o *domínio por geração ou paterno* que advém da relação do pai sobre seus filhos, o que se chama de poder paterno e, com efeito, esse direito não deriva precisamente da geração relacionada com a procriação do pai ao filho, mas sim do consentimento expressado pelo filho durante a sua vida, sendo relevante o poder alimentar em que a criança alimentada deve a vida à mãe. No caso do poder real, se os filhos órfãos escolheram o soberano, além do medo do rei, há, sobretudo, o medo dos filhos órfãos entre si mesmos. Noutras palavras, a preservação da vida é o meio por excelência da submissão de um ser humano a outro. Se o filho estiver submetido à mãe e a mãe submetida ao pai, então o filho estará submetido ao pai, o que se coaduna com várias passagens bíblicas⁴⁹ conferindo a submissão ao pai de todos e ao rei um *status* de mensageiro de deus.

b) o *domínio adquirido ou despótico* que advém da vitória militar em que o vencido, para evitar a morte, volitivamente cede sua liberdade e o seu corpo em servidão que passa a ser decorrente do pacto submetido ao vencedor, pois os escravos acorrentados não se submetem por dever, mas para evitar crueldades do cativo.

O *domínio por geração ou paterno* e o *domínio adquirido ou despótico* são os mesmos direitos dos soberanos por instituição, de que a submissão ao rei e ao Estado vem da necessidade de proteção que lhe é concedida. O que difere nessas situações é a direção do medo, pois no domínio despótico o medo é direcionado ao tirano e no domínio por instituição, em que os homens escolhem seu rei, o medo é em relação aos súditos entre si.

À soma das paixões se inclui o medo e se manifestam pelo consentimento. Para Hobbes, conforme Renato Janine Ribeiro (2004, p. 169), o consentimento, mesmo quando coagido, tem valor; é a submissão da vontade, mas também dado em troca de obediência por proteção, pois o consentimento tem o objetivo de preservar a vida:

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-lo. [...] O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer

⁴⁹ Êxodo 20,19; 1 Samuel 8, 11ss; 1 Samuel 8.19s., 1Reis 3,9; 1Samuel 24,9; Colossenses 3,20; Colossenses 3,22; Mateus 22,2s.; Tiago 3; Mateus 21,28s.; Gênesis 3,5 (HOBBS, 1993, p. 125-126).

em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-lo (HOBBS, 1983, p. 135).

Aqui é possível abstrair duas razões opostas que se juntam, de um lado o exercício do poder do rei que se contrapõe à renúncia dos súditos à liberdade, que é dada em troca da proteção. Tal renúncia está articulada com a vontade e com a razão por meio da adequação da relação meio e fim, por assim dizer, da cessão de direito à preservação da vida, como é o consentimento da criança (RIBEIRO, 2004, p. 170). Por outro lado, a razão do protetor é dar amparo em troca de submissão, ou seja, a proteção é a causa da submissão, em que a criança obedece ao seu tutor, sendo a razão do adulto aceita pelo consentimento presumido da criança, pois *o adulto é como Deus para a criança* (RIBEIRO, 2004, p. 171) e não esqueçamos, *Deus é rei* (HOBBS, 1983, p. 211).

A autoridade do rei como a autoridade paterna também foi reconhecida por Coulanges no ambiente doméstico com funções entre o sacerdócio, juiz e senhor, funções que se identificam na cidade: “Encontramo-la na origem de quase todas as sociedades, seja porque, na infância dos povos, só a religião pode obter a obediência, seja porque a nossa natureza sente a necessidade de não se submeter a outra autoridade que não seja a concepção moral.” (COULANGES, 1975, p. 141).

E, possivelmente, em Coulanges o que se vê é a influência de Aristóteles na *Política*, ao tratar sobre as relações entre pai e filhos, *verbis*:

O comando do pai sobre os filhos, por outro lado, é como o de um rei, pois o pai é o comandante tanto por sua afeição quanto por sua idade, características do governo real (por isto Homero chamava apropriadamente Zeus de ‘pai dos homens e deuses’, como rei de todos eles). De fato, embora por natureza o rei deva ser superior, ele pertence à mesma espécie de seus súditos, e esta é a relação entre o mais idoso e os mais jovens e entre o pai e seus filhos (ARISTÓTELES, 1997, p. 31).

Assim, a autoridade do pai passava com a hereditariedade ao culto, numa transmissão de poder ao rei, num entrelaçamento da autoridade religiosa com a autoridade política e da submissão no lar à submissão na cidade.

Durante o sistema feudal, tem-se uma ampliação da capacidade do rei, que permeia a definição de sua autoridade por dois momentos. Num primeiro momento, o rei foi o principal latifundiário do reino com a inclusão da corte como instituição para solucionar os conflitos e, num segundo momento, a autoridade pública torna-se inerente ao rei pela sua qualidade de “vigário de Deus”, tornando-se o principal magistrado da lei divina e da reunião desses dois momentos (da capacidade do rei e da corte) instigando os *princípios das instituições*

constitucionais como conselhos do rei, cortes de justiça e o parlamento que era na essência a corte, tal como salienta Sabine (1964, p. 225-226):

Através dessa evolução, o conceito de autoridade pública emergiu com maior clareza, mas a autoridade jamais se centralizou exclusivamente na pessoa do soberano. A monarquia absoluta constituiu antes fenômeno característico dos Estados modernos do que dos medievais. O rei era obrigado a aturar através do conselho, e as cortes ou algumas de suas ramificações retinham ainda vestígios dos seus direitos feudais de serem consultadas.

No “Discurso da servidão voluntária”, Etinne de La Boétie (1999, p. 17) considerando que, a despeito do amor à liberdade que a humanidade tem em si, questiona como se enraizou essa obstinada vontade de servir, lembrando que a obediência de cada um foi prestada aos seus pais e disto todos somos testemunhas, obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém. Afirma que a primeira forma de servidão se dá pelo costume e que ela própria é um costume⁵⁰; e, noutras formas, que a sujeição poderá se dar pela *força* ou pela *ilusão* da própria cegueira (LA BOËTIE, 1999, p. 20).

Para ter obediência, num primeiro momento, os tiranos dominam pela força, que será o apoio e o fundamento para o exercício do poder, mas não será a força que resguardará o poder, mas a ilusão da força gerada pelos poucos chefes que cercam e bajulam o poder, fomentando a ilusão de um poder mau que é intocável e, por trás desses poucos chefes, haverá uma centena de outros intermediários para distribuir vantagens e a ilusão e o tabu:

Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente. Daí se originava o crescimento do Senado sob Júlio, o estabelecimento de novas posições, o surgimento de ofícios; [...] (LA BOËTIE, 1999, p. 32).

Assim, tanto em volta do rei como do tirano haverá uma reunião de intermediários que se constituirão em tiranetes e que não irão se satisfazer pela obediência, mas pela devoção ao trabalho nos negócios do tirano, atentos às palavras, à voz, aos sinais, aos olhos dele, como se os tiranetes não tivessem vontade, ou melhor, cuja única vontade era saber qual é a vontade dele (LA BOËTIE, 1999, p. 33). Eles são possuidores de uma estupidez do tamanho da

⁵⁰ La Boétie exemplifica narrando o caso do legislador espartano Licurgo que criou dois cães irmãos, um na cozinha e o outro nos campos e, querendo mostrar a influência dos costumes aos lacedemônios, expôs em praça pública os cães e diante deles um prato de sopa e uma lebre, soltando os animais, aquele criado nos campos avançou sobre a lebre e aquele domesticado na cozinha avançou para o prato de sopa (LA BOËTIE, 1999, p. 21).

maldade, de ambição e avareza ardente e notada na velocidade com que se reúnem à volta do rei para desfrutarem do espólio das conquistas (LA BOÉTIE, 1999, p. 101).

Sobre os intermediários, Freud (2012, p. 83) destaca que, no curso da história, os reis ficaram oprimidos pelo fardo da própria santidade, incapacitando-os para o domínio de todas as coisas reais. A solução se deu pela promoção da divisão primitiva administrativa de um poder espiritual e outro secular, para que pessoas menores e enérgicas que estavam dispostas a renunciar às dignidades régias ficassem no domínio secular, ficando o tabu destinado ao rei.

O rei é dotado de tabu e o tabu, além do contágio e da tentação, também significa a renúncia dos súditos à liberdade. Já os tiranetes, como intermediários entre o súdito e o rei, têm uma posição passível de ser alcançada e suportada pelo súdito, ao contrário da posição real. Além disso, a quantidade de inveja e de temor do súdito é muito inferior em relação ao tiranete, que conserva em si uma dose menor de tabu. Este por sua vez, na sua posição hierárquica, atenua a sua inveja em relação ao rei, mas teme o súdito que pode lhe tomar o ofício, por isso o exerce com força e até com tirania para, propositadamente, causar medo no súdito e se proteger com o medo do outro.

4.3.5.3 O rei e a lei

Com a divinização, o tabu do rei infundiu-se no imaginário coletivo convertendo-se em submissão dos súditos. Ressalte-se que o tabu do rei não é uma consequência exclusiva da hegemonia de uma religião, mas a cultura cristã tem considerável relevância, especialmente porque a sua moral atravessou a política e se estruturou no Direito por meio de regras e doutrinas jurídicas.

O rei devia ser o cumpridor da lei. Esta era a expectativa dos súditos: que ele vestisse a toga do juiz e reinasse como o pai glorioso de seus filhos e por isso a ele se submetiam. Todo esse arranjo já tinha sido revelado por volta de 442 a.C., no discurso de Creonte à assembleia de anciãos e conselheiros em *Antígona*:

Homens de Tebas, convoquei-os, anciãos e conselheiros da cidade, porque sempre foram fiéis ao trono e ao poder de Laio. Depois mantiveram o mesmo respeito à pessoa de Édipo, enquanto governante, e logo demonstraram igual lealdade aos descendentes do desgraçado rei. Façam que o povo todo saiba que a cidade está de novo em paz e segurança. Os deuses novamente nos protegem depois de tantas provações [...] os dois rebentos másculos da estirpe de Édipo caíram na batalha, cada um maculado pelo sangue do outro, cabendo a mim agora sentar no trono e assumir todos os seus poderes como parente mais próximo dos mortos. Todos me conhecem, sabem bem da retidão e clareza com que sempre agi. Mas não se conhece verdadeiramente um homem, sua alma, sentimentos e intenções, senão quando ele

administra o poder e executa as leis. Quero vos prometer ouvir sempre os mais sábios, calar quando preciso, falar se necessário e jamais colocar o maior interesse do melhor amigo e do mais íntimo parente acima da mais mesquinha necessidade do povo e da pátria. Com estas regras simples, agirei sempre para que esta cidade de memória curta não esqueça mais uma vez quais foram os resultados da batalha e não confunda, mais uma vez, o suor dos que combateram furiosamente com o suor do medo misturado à poeira da fuga (SÓFOCLES, 2003, p. 12-13).

A peça de Sófocles já denunciava a realeza com sua dinastia, a bênção dos deuses e que o rei seria cumpridor da lei tratando todos como iguais e sem distinção.

Com a consagração de Carlos Magno, no início do século IX, inicia-se a transferência jurídica do *rei cristocêntrico (Imago Christi)* para o *rei teocêntrico (Imago Dei)*. Não se é monarca pela graça divina, mas pelo direito divino, no qual se verifica uma transformação do *rei litúrgico* para o *rei jurídico (Imago Aequitatis)*, ao que explica Chauí (1999, p. 195):

A fundamentação jurídica ganha solidez com a passagem do rei para *Imago Aequitatis*, imagem da justiça, e seu corpo é agora duplicado em pessoa privada e pessoa pública, sua vontade sendo a *res publica*. Por sua vontade, o rei é *legibus solutus*, ou maior do que a lei, pois é imagem da justiça, mas simultaneamente, sua vontade é *serva aequitatis*, ou menor do que a justiça. Essa peculiar relação do ‘major’ e do ‘nimor’ faz do rei pai e filho da justiça e desta, mãe e filha do rei. Como pai, sua vontade subordina a lei; como filho, subordina-se à justiça.

A teoria dos *dois corpos do rei* foi propagada pelos juristas ingleses no período da hegemonia da Casa de Tudor⁵¹ e em épocas subsequentes. Nesta teoria demonstrada no livro homônimo de Ernst Kantorowicz (1998), o rei é uma pessoa que tem em si dois corpos, um é natural e sujeito às enfermidades, imbecilidades e mortalidade; o outro corpo é político, invisível e não pode ser tocado. Ora, se o corpo político é imortal, não pode ser visto e não pode ser tocado, constata-se que o corpo que se destina à política possui identidade simbólica com o tabu! E não será imprudente dizer que esse corpo político invisível tem a função de conter a ansiedade coletiva e limitar a liberdade dos súditos em troca de proteção contra o medo do isolamento.

⁵¹ O período da Casa de Tudor representa a dinastia de monarcas britânicos que reinaram na Inglaterra no fim da Guerra das Rosas, entre 1485 e 1603. No início do século XV viveu Owen Tudor (1400-1461), filho de Meredith Tudor, que se casou com Catarina de Valois, princesa de França, viúva de Henrique V da Inglaterra. A Casa de Tudor governou a Inglaterra num período relativamente pacífico, depois da sucessão de guerras com a Escócia, da Guerra dos Cem Anos e da Guerra das Rosas. A economia e o comércio prosperaram apesar dos conflitos internos que marcaram o período, resultantes do repúdio da autoridade papal da Igreja Católica Romana e da fundação da Igreja Anglicana chefiada pelo próprio rei. Era o início dos movimentos protestantes na Europa. Por altura do reinado de Isabel I, a última monarca Tudor, a Inglaterra se tornou uma das principais potências européias (CASA DE TUDOR, 2014).

Conflitos jurídicos envolvendo o Ducado de Lancaster, sobre se os reis lancastrianos poderiam conservar propriedades privadas, instigaram a construção teórica a partir do argumento de que o corpo político é sagrado, imutável no tempo e tal condição, por ser maior, não incapacitaria a condição menor do corpo natural e mortal do rei, constituindo-se em discurso:

A realeza, por meio dessa terminologia semi-religiosa, era explicitada, de fato, em termos de definições cristológicas. Os juristas, tão sugestivamente denominados pelo Direito Romano como ‘Sacerdotes da Justiça’, desenvolveram na Inglaterra não apenas uma ‘Teoria da Realeza’ – expressão que se havia tornado habitual por toda parte do continente no curso dos séculos XII e XIII – mas elaboraram uma autêntica ‘Cristologia Real’ (KANTOROWICZ, 1998, p. 27).

Essa “cristologia real” estava em harmonia com o que preconizava Santo Agostinho (século XI para o século XII), para quem o rei era destinado à obrigação de servir a Deus em duplicação, como homem e como rei, reunindo ao mesmo tempo *persona mixtae* (espiritual e secular) e *personae geminitae* (humano por natureza e divina graça) (KANTOROWICZ, 1998, p. 57). Tal descrição é a imitação da natureza dupla de Cristo, o homem e Deus no rei, em que o corpo físico imita a humanidade de Cristo e o corpo místico-político, através da graça, imita a divindade de Deus. É a perspectiva cristocêntrica – *Christomimetes* – o rei litúrgico é *maior et minor se ipso* - maior que seu corpo físico e menor que seu corpo divinizado, ou o maior cria a lei e o menor (corpo) a ela se submete; portanto o tirano seria aquele que recusasse a minoridade de sua maioridade e, por isso, a obediência ao *imperium* não exige e sim exclui (CHAUÍ, 1999, p. 195).

A máxima das escolas de Direito da Corte na Inglaterra exclamavam que “o rei como Rei nunca morre” (KANTOROWICZ, 1998, p. 250), eis que ele é o guardião da coroa para a sucessão hereditária. Só o corpo do rei morre, tanto que os rituais fúnebres expressavam os brados de triunfo: “O rei está morto! Vida longa ao rei!”

Mas, então, o que não morre? Não morre a coroa, bens patrimoniais, dinastia, ofício, majestade, justiça, dignidade, os elementos que moldam os caracteres da *persona ficta* constituída no cerimonial *matrimonium morale et politicus* em que o rei se torna esposo da pátria e filho da justiça, eis que “a justiça nunca morre” (CHAUÍ, 1999, p. 196).

E é no argumento da morte do rei que se encontra o elemento tido como jurídico na fundamentação da teoria, pois a *Dignitas non moritur*. Quando reis foram acusados na Idade

Média⁵² por traição, a investigação se direcionava para a corrupção e prejuízo à Coroa e à Dignidade real, pois nesta última se dava a investidura do rei no cargo real de *Officium*; portanto, a *Dignitas* era uma singularidade que tocava a todos e mantinha a natureza pública anexada ao *Officium*, sendo ela, a *Dignitas*, o tema dos argumentos legais que firmaram a dignidade como um ente corporativo (KANTOROWICZ, 1998, p. 234).

Muito antes, porém, das teorias jurídicas medievais, Aristóteles, aproximadamente 340 a.C., em sua obra *Política*, já admitia a *dignidade* da função real (que é o elemento distintivo da *teoria dos dois corpos do rei*) como um elemento fundamental do rei em relação ao súdito:

A monarquia é destruída de duas maneiras: uma é quando há desavenças entre os membros da família real, e outra é quando os reis tentam governar tiranicamente, pretendendo exercer o poder soberano com maior amplitude e contrariamente à lei [...] a monarquia é um governo sobre súditos concordes, e com soberania sobre matérias importantes; em nossos dias os homens em sua maioria se equivalem, e nenhum deles sobressai a ponto de corresponder à grandeza e dignidade da função real; por essa razão os súditos não se submetem de bom grado, e se algum homem se impõe por fraude ou por força, então o seu governo é considerado uma tirania. Nos casos de monarquia hereditária devemos também apresentar como causa de sua destruição, em adição às já mencionadas, o fato de os reis sucessores se tornarem freqüentemente desprezíveis, pois embora não tenham o poder tirânico e sim a dignidade real, passam a comportar-se insolentemente; neste caso a deposição de reis é fácil, porquanto se os súditos não quiserem não haverá rei, ao passo que pode haver um tirano mesmo contra a vontade dos súditos (ARISTÓTELES, 1997, p. 194).

A relação do rei ao tabu advém de lastros do costume pagão e das sociedades primitivas, mas, com a ascensão política da Igreja Cristã no medievo, passou-se a ter uma instituição credenciada a dirigir os interesses espirituais da humanidade, propagando a doutrina da salvação, o governo providencial do mundo, a obrigação da lei e do governo com a justiça e na igualdade dos homens perante Deus (SABINE, 1964, p. 187).

A teologia medieval, por conveniência, encampando concepções régias anteriores à era cristã, como se verifica com o caso da *Dignitas*, instituiu a invenção de um direito que separou o homem do divino e juntou o que era divino à dignidade. Certo é que, a partir da Dignidade⁵³, gerou-se uma fórmula para várias aventuras teóricas de grandes juristas e

⁵² Como no caso de Eduardo II ou Ricardo II, acrescentando que o prejuízo atingia os herdeiros reais (KANTOROWICZ, 1998, p. 233).

⁵³ A dignidade, enquanto conceito, com o Renascimento e com o Humanismo, vai se contrapor à origem pecaminosa do homem provindo da Idade Média, se estendendo do rei aos súditos e em uma nova concepção de homem, tal como, no final do século XV, descreveu a *Oratio de Hominis Dignitate* de Pico della Mirandola. Aqui se tem que a identificação da dignidade como a capacidade criadora existente no homem, como poder de criação a partir da transformação da natureza, sendo este elemento a consideração divina que torna o homem à imagem de Deus. Assim, no interstício da Idade Média e da Modernidade já se tem uma nova visão do homem a partir da sua dignidade como um dom que recebeu para criar, e que a dignidade é saber usar essa liberdade para transformar o mundo e a si mesmo (LACERDA, 2010, p. 22).

pensadores como Tomás de Aquino (1225-1274), Dante Alighieri (1265-1321), Bártolo de Sassoferrato (1313-1357), Baldus de Ubaldis (1327-1400), Edmund Plowden (1518-1585), Pierre Grégoire (1540-1597), Francis Bacon (1561-1626), entre outros mencionados por Ernest Kantorowicz.

Na realeza medieval, como executivo de Deus na terra, o rei tinha o dever de governar com a graça divina, aplicando a lei (de Deus) e a equidade, fosse ele herdeiro da coroa ou escolhido pelo povo, e aqueles que se opusessem ao rei seriam súditos do demônio e inimigos de Deus (SABINE, 1964, p. 216). Afinal o rei é a *imago aequitatis* e *servus aequitatis*, o pai e filho criador da justiça protetor da lei como demonstram os enunciados *pater et filius Iustitiae, filius et pater Ecclesiae, Sol Iustitiae, Liber augustalis* que profetizavam o culto à justiça na forma de uma *religio iuris* ou *ecclesia imperialis*, ou seja, um verdadeiro hibridismo político-religioso (KANTOROWICZ, 1998, p. 79).

E a validade da lei decorria da vontade divina em comunhão com a vontade do povo expressada pelo consentimento dos magnatas do reino (SABINE, 1964, p. 215). O rei estava abaixo da lei, como demonstrava os cerimoniais de coroação, nos quais ele se sujeitava à lei que tinha seu vigor na crença de que ela pertencia ao povo como costume e tradição. Não se resume à coincidência o conflito do rei com a lei (costume e tradição), com consequências possíveis da passagem da condição de rei à condição de tirano como desilusão ao imaginário coletivo, tal como foi contado nos tempos bem mais antigos aos medievos, como é o caso do enredo da peça *Antígona* (442 a.C.) de Sófocles.

No final da Idade Média, no período do século XVI-XVII, vários trabalhos de literatura política defenderão a santidade do cargo real, com hegemonia da *teoria do direito divino*, criada por Jacques-Bénigne Bossuet, que justificou o poder absoluto do rei, gerando alicerces jurídicos aos governos da realeza da França e da Inglaterra⁵⁴. O governo do rei passa a ser inatacável em sua dinastia, considerado herança legítima destinada pela vontade de Deus, a ser obedecido passivamente pelos súditos. Desenvolve-se aqui a contradição à doutrina católica, uma vez que a *teoria do direito divino* transferia a função intermediária espiritual entre o homem e Deus, que até então era exercida pela Igreja, para o rei.

Se a realeza cristocêntrica da *teoria dos dois corpos do rei* distinguia o natural e o divino, com a separação do homem do ofício; com a *teoria do direito divino*, o rei não é mais um ser misto, mas a própria unidade e perfeição do Três, não só em referência à unidade da Trindade, mas também na incorporação do rei às duas casas do parlamento, é a assimilação ao

⁵⁴ Na França com o reinado de Luiz XIV, de 1643 a 1715; na Inglaterra com o governo de Jaime I, de 1603 a 1625.

Deus pai, o rei *torna-se 'pai natural' dos seus súditos ao ascender ao trono* (RIBEIRO, 2004, p. 141).

A *teoria do direito divino* foi uma resposta teórica à argumentação que justificava o direito de resistência ao poder real considerado tirano, principalmente após o Massacre de São Bartolomeu nas noites do final de agosto de 1572, com o assassinato em massa de protestantes organizado pela Casa real francesa. George H. Sabine (1964, p. 366) aponta vários trabalhos teóricos, principalmente da lavra de calvinistas, após aquele episódio sangrento, dos quais destaca entre todos o *Vindiciae contra tyranos*, de autoria desconhecida e publicado em 1579 sob o pseudônimo de Stephen Junius Brutus, que acabou se tornando um marco da literatura revolucionária com várias edições na França, Inglaterra e outros países.

A teoria do *Vindiciae contra tyranos* defendia um contrato em que a obediência dos súditos ao príncipe era um dever religioso a Deus. Mas a submissão ao príncipe ia até o limite da violação da lei divina, sendo, neste caso, o dever de resistência legítimo, ou seja, a principal razão para a sujeição ao poder real é a sujeição do rei à lei. O povo, escolhido por Deus, era superior ao rei que, por sua vez, mantinha o poder divino numa demonstração de que o rei e o povo ficavam comprometidos com a adoração a Deus, tal como adiantaria a posição absolutista da *teoria do direito divino* (SABINE, 1964, p. 367-369). Acrescente-se que, para o *Vindiciae contra tyranos*, o cargo real era sancionado pelo povo, o governo existia para promover os interesses dos súditos por meio da lei derivada do povo e, agindo de forma contrária à lei, tornava-se tirano a ser combatido e morto. Apesar de tudo isso, porém, o poder de resistência devia ser de inspiração aristocrática, a se manifestar pelos magistrados inferiores, nobres ou pelos funcionários locais, não deixando de ser, sobretudo, a difusão da possibilidade do direito de resistência (SABINE, 1964, p. 372).

Torna-se claro que o conceito de duplicidade, no tocante a “imagens e corpos”, potencializava a *autoridade do rei* e a submissão dos súditos. E se o que é visto é mortal e humano, o que não é visto passou a ser um significante jurídico de reconhecimento da Dignidade do rei e de seu Corpo Político. Toda essa construção recorda Andersen (1995) e sua maravilhosa estória “A nova roupa do rei”, em que um rei vaidoso foi enganado (e se enganando) por um costureiro e um alfaiate vigarista que lhe ofereceram uma roupa mágica que permitia a visão da estupidez e da imperfeição humana, tal como a inaptidão no exercício funcional. O rei acreditou na crença da mágica e quando lhe foi apresentado o vazio como se fosse a roupa, pensou: “não vejo nada!” Mas, para não admitir a sua própria estupidez, ou seja, a sua imperfeição para ser rei, fingiu ver a roupa que inexistia. E mais, vestiu-a e desfilou pela cidade. O fingimento do rei era seguido pela claqué de ministros e súditos que

também acreditavam na mágica e elogiavam a nova roupa do rei com receio de admitirem, cada um, a sua própria estupidez e imperfeição. Até que uma ingênua criança toma a frente de todos e grita: - *o rei está nu!*

Das várias conclusões sobre a referida fábula, Calligaris (2013, p. 149) interpreta que, assim como o rei, todos os súditos têm as suas máscaras, suas inseguranças, suas imposturas, mas aí daqueles que não enxergam sua própria nudez e acreditam veementemente na máscara da perfeição que vestem; e destes, além de tudo, se associa o medo ao perigo. Andersen (1995) nos permite reconhecer os absurdos da cultura da veneração aos reis por meio do imaginário popular (fábulas, contos de fadas, costume, tradição, coerção da lei), enfim, a veneração advinha da crença, do lugar de onde vem o tabu.

O próprio rei, em si, é o tabu! O rei é a execução da lei! O rei é o mandamento terreno de Deus! E, ratificando a ambivalência, ao mesmo tempo em que é o tabu, ele está sujeitado ao tabu! Mas também o tabu do rei revela uma vinculação estreita com o totemismo e, por consequência, a obediência dos súditos pela absolvição da *culpa a posteriori* introjetada como manifestação da *ânsia do pai* pelos filhos que se punem pelo desejo de um parricídio. Essa *ânsia pelo pai* é a projeção do Grande Sujeito em relação ao Pequeno Sujeito, do rei em relação ao súdito. O rei é a encarnação simbólica do divino, do pai de todos, daquele que é o mais forte e legítimo agressor, cuja ira será para proteger toda a horda.

Recordemos que a característica do tabu, a ambivalência sentimental, no caso do rei, é flagrante no âmbito da adoração e do medo, pela intensidade do ódio e pela não correspondência do afeto dedicado, pela veneração e pelo ódio. E essa magnitude de alguma forma permanece em nossos dias, tal como registrou Freud (2012, p. 228-229):

O próprio deus é erguido tão acima dos homens que apenas pela mediação do sacerdote se pode lidar com ele. Ao mesmo tempo, reis divinos surgem na ordenação social, transpondo o sistema patriarcal do Estado. É preciso dizer que a vingança do pai deposto e novamente entronizado é implacável, o domínio da autoridade está no apogeu. Os filhos submetidos aproveitaram a nova situação para aliviar mais ainda sua consciência de culpa [...]. Seria equivocado acreditar, porém, que nesse período de renovada autoridade paterna estejam completamente silenciados os impulsos hostis que são próprios do complexo paterno. Pelo contrário, **nas primeiras fases de domínio dos dois novos sucedâneos do pai, os deuses e os reis**, encontramos as mais enérgicas expressões da ambivalência característica da religião. (grifo nosso)

Para que uma instituição destinada a atender a fins precisos, indicados por uma vontade individual ou pela vontade de poucos, se imponha a todo um povo, é necessário que ela seja sustentada por tendências profundas da consciência coletiva. No caso da divinização do rei, deu-se não somente o impedimento da sua morte, mas da eternização de sua própria

fonte, a eterna justiça e proteção. Tem-se o que é temido e desconhecido – o tabu -, e, em troca da proteção contra a ansiedade, o conforto do amparo que se tem no rei (ou no Estado) como a força do pai que protege o filho, mas que ao mesmo tempo infunde o medo da castração. Por outro lado, o tabu é ambivalente, sugerindo a divinização o seu contrário, a maldição. E o rei traz consigo a maldição de Édipo e, de alguma forma, o tabu do rei persiste na *memória hereditária*, no imaginário e no real travestido com novas roupas, tanto é que, se saímos da obscuridade medieval para a nublada modernidade, como lembra o adágio de Gasset (1984, p. 34), os súditos que guilhotinaram o príncipe, substituíram-no, colocando no seu lugar, no altar, o príncípio.

5 A INSTITUIÇÃO PRIMITIVA DA SUBMISSÃO

Diante da pergunta: de onde vem a tendência humana para o servilismo?, Teorias filosóficas e teológicas terão algumas poucas respostas. A teoria freudiana apresenta um contexto primário a ser considerado, por assim dizer, um processo primitivo da submissão.

Existe um condicionamento que advém das mensagens do labirinto escuro da memória hereditária de outros tempos remotos, daquelas *reminiscências do passado*, dos tempos anteriores ao período clássico, dos tempos arcaicos, instalados na nossa cultura e na nossa memória civilizacional, escondido no inconsciente, manifestando-se por intermédio das nossas ansiedades. Um bom exemplo, esclarecido por Freud, são as recordações infantis causadoras de neuroses que, quando reconstituídas, têm identificação com aqueles tempos, tal como no caso de *Little Hans* já manifestado no tópico acima sobre a *ansiedade*.

A ansiedade é um comportamento individual, mas este comportamento individual torna-se comum quando constituído pelas mesmas fontes de angústias geradas no período infante, constituindo-se em forma de *tabus* que se desenvolverão como resultado genérico da ansiedade compartilhada. E a servidão, por sua vez, é consequência genérica do *tabu* constituído pela ansiedade compartilhada. A servidão está presente no *tabu* da virgindade, no *tabu* da morte, no *tabu* do inimigo, no *tabu* dos reis, donde pode se rastrear a ansiedade provocada pela culpa do desejo da morte do pai, tal como sugere anteriormente este trabalho.

Agarrando-se à *linha de Ariadne* deixada por Freud e retornando à escuridão do labirinto, o próximo passo é a investigação sobre a origem da servidão a partir do desenvolvimento da sexualidade humana e a sua migração para as instituições civilizatórias.

Pierre Legendre, já no início da sua obra *O amor do censor, ensaio sobre a ordem dogmática*, investigando onde Freud podia ver a Instituição, nos diz que as sínteses consagradas de suas teorias sexuais infantis constituem *uma utilíssima introdução ao processo mais primitivo da submissão* (LEGENDRE, 1983, p. 24). E o caminho sugerido é o caminho a ser percorrido nas próximas linhas.

A individualidade de cada pessoa permeia as relações humanas num constante entrelaçamento de afetos em que ela se transforma, evoluindo para outras relações e, por mais que estas relações se tornem estáveis, tais indivíduos nunca estarão completamente acabados nas estruturas de consciência e de pulsão. E essa perspectiva pode ser focada pela imagem reticular como uma *rede de fios condutores* que denuncia a relação entre indivíduo e sociedade e que nunca poderá ser compreendida sem a consciência de que tais indivíduos foram crianças e que morrem, como especifica Norbert Elias (1994, p. 30):

Só se pode chegar a uma compreensão clara da relação entre indivíduo e sociedade quando nela se inclui o perpétuo crescimento dos indivíduos dentro da sociedade, quando se inclui o processo de individualização na teoria da sociedade. A historicidade de cada indivíduo, o fenômeno do crescimento até a idade adulta, é chave para a compreensão do que é a ‘sociedade’. A sociabilidade inerente aos seres humanos só se evidencia quando se tem presente o que significam as relações com outras pessoas para a criança pequena.

A criança precisa ser adaptada pelo outro, ao passo que necessita da sociedade para se tornar fisicamente adulta e seu comportamento é controlado pelas pulsões que evoluem lentamente como resposta aos afetos correspondidos com outras pessoas, ou seja, “a criança não pode prescindir da relação com seres mais velhos e poderosos” (ELIAS, 1994, p. 30).

Em Freud é perceptível a relação da submissão com o afeto nas crianças da tenra idade, cujo principal interesse é a ingestão de alimentos, ressaltando que:

Durante todo o período de latência a criança aprende a *amar* outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades e o faz segundo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele. Talvez se queira contestar a identificação do amor sexual com os sentimentos ternos e a estima da criança pelas pessoas que cuidam dela, mas penso que uma investigação psicológica mais rigorosa permitirá estabelecer essa identidade acima de qualquer dúvida. O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais das zonas erógenas, ainda mais que a pessoa – usualmente, a mãe – contempla a criança com sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto do objeto sexual plenamente legítimo. (FREUD, 2006a, p. 210).

Entende Freud que a fome de viver das pulsões é saciada pelo alimento e pelo afeto e pode ser constatado:

Quando as crianças adormecem, após se haverem saciado ao seio, mostram uma expressão de bem-aventurada satisfação, que se repetirá, posteriormente na vida, após a experiência do orgasmo sexual. Isto seria muito pouco para servir de base a uma conclusão. Constatamos, todavia, como um bebê repetirá o ato de tomar alimento sem exigir mais comida; a isto, portanto, o bebê não é levado devido a fome. Descrevemo-lo como sucção sensual, e o fato de que, ao fazê-lo, o bebê adormece, igualmente, com uma expressão beatífica, mostra-nos que o ato da sucção sensual lhe proporcionou, por si só, uma satisfação (FREUD, 2006a, p. 318).

Dois aspectos se destacam nas citações mencionadas e colhidas do texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*: o primeiro, desde a primeira infância o ser humano é totalmente dependente do outro; e o segundo, a *pulsão de ego* e da *pulsão de prazer* estão se desenvolvendo de forma correlata.

O desenvolvimento sexual, traduzido pelas relações de afeto, foi pesquisado e desenvolvido como tema por Donald Woods Winnicott, médico pediatra que ingressou, em

1927, na Sociedade Britânica de Psicanálise. Ele obteve forte influência de Melanie Klein, uma das mais importantes analistas de crianças na época, a qual defendia que a saúde psíquica no primeiro ano de vida da criança é de importância fundamental. Essa posição divergia parcialmente de Freud e de sua filha Anna Freud que também era analista de crianças, o que gerou uma divisão dentro da referida associação e que só se resolveu em 1945 com a formalização de três grupos: o dos freudianos ortodoxos, o dos kleinianos e o grupo “conciliador”, ao qual Winnicott pertenceu.

A teoria winnicottiana é um dos alicerces desenvolvidos por Axel Honneth (2009) em sua tese da *luta por reconhecimento* a partir de Hegel. Ele demonstra que a autorrealização perpassa por três padrões construtivos, *a luta por reconhecimento no direito* cuja experiência jurídica proporciona o autorrespeito; *a luta por reconhecimento na solidariedade* proporcionando autoestima; e pelo primeiro estágio que resulta da *luta por reconhecimento do amor*, da qual o reconhecimento vivido empiricamente fornece autoconfiança.

Para análise do primeiro padrão, *o amor*, tomado não só como elemento da relação entre parceiros da relação erótica, mas também de amizades, de família, Honneth se embasa na tese winnicottiana, descrendo que essa teoria versa sobre a importância e efeitos do cuidado materno, na qual a criança em seus primeiros anos de vida está em *dependência absoluta* dos auxílios da mãe, a ponto de ser levada em consideração, como questão primária, a sobrevivência do bebê, em que o comportamento infantil só é tomado como algo secundário, denominado como a *fase de intersubjetividade indiferenciada*. A mãe viverá o estado carencial precário do bebê como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, proporcionado pelo contato corporal, cujo estágio denominou de *a fase colo*:

A essa dependência precária da mãe, que carece, segundo a suposição de Winnicott, do reconhecimento protetor de um terceiro, correspondente, por outro lado, o completo estado de desamparo do bebê, ainda incapaz de expressar por meios comunicativos suas carências físicas e emotivas. Não estando em condições de uma diferenciação cognitiva entre ela mesma e o ambiente, a criança se move, nos primeiros meses de vida, num horizonte de vivências cuja continuidade só pode ser assegurada pelo auxílio complementar de um parceiro da interação [...] o bebê depende desamparadamente de que a mãe lhe demonstre amor através das formas de “colo” [*Halten*], exigidas pelas carências. Só no abrigo físico representado pelo “colo”, o bebê pode aprender suas experiências motórias e sensoriais em torno de um único centro de vivências, [...] (HONNETH, 2009, p. 166).

Mãe e filho passam por uma relação simbiótica do estado de *ser-um* para um aprendizado em cooperação intersubjetiva de se aceitarem e se amarem como pessoas independentes, num processo gradativo de *des-adaptação* para ambos. Na criança, esse

processo passará da *absoluta dependência* para a *dependência relativa*, o que é essencial para seu amadurecimento. E esse amadurecimento se faz em dois tempos, o *tempo da destruição* e o *tempo da reconciliação*.

O *tempo da destruição* se dá em decorrência da desilusão com o desapego gradativo que, por outro lado, corresponde ao aumento de sua autonomia de ação, desenvolvendo o bebê, por correspondência, atos agressivos, contra a mãe que passa a ser percebida como um ser independente/autônomo. É a manifestação de desprazer pela fratura de sua onipotência em direção à sua fonte de prazer.

O *tempo da reconciliação* advém do reconhecimento pelo bebê da mãe através da agressividade que, por meio da sua desilusão do narcisismo onipotente do *ser-um*, acaba se entregando e aprende a amá-la. Esta reconciliação é devida pela representação simbólica da mãe e de sua recordação simbiótica ante o processo que desenvolve a sua autonomia.

Na passagem da *dependência absoluta* para a *relativa dependência*, com a integração da relação entre mãe e bebê, proporcionando de forma gradual o reconhecimento simbólico da mãe ao bebê, se dá o reconhecimento simbólico do mundo externo (do ambiente) que passa a se integrar também à onipotência do bebê por meio de *objetos transicionais* e estes passam a representar o afeto em relação a objetos do ambiente comum ao bebê ou de catexia a uma determinada parte de seu próprio corpo. Os *objetos transicionais* exercem uma indispensável função de amparo por substituírem a representação da mãe que *des-adapta* e, portanto, desilude o bebê. Tais objetos são tomados com ternura e com fúria de momentos de destruição, numa ambivalência que representa o início da fratura entre o bebê e a mãe. De forma correlata, dá-se o desenvolvimento da confiança afetiva do bebê aos cuidados maternos e da confiança em relação ao ambiente. Potencializa-se, especialmente, a capacidade de estar só e do reconhecimento à pessoa amada como ser independente da qual ele, o bebê, depende sem manifestar o medo de ser abandonado.

Freud já tinha desenvolvido as premissas consagradas na teoria winnicottiana por meio do prazer desenvolvido pelas crianças no ato de brincar manipulando símbolos imaginários como no jogo *fort-da*⁵⁵; uma forma desenvolvida para impedir a ansiedade a partir da experiência de uma criança que, mesmo bastante apegada à mãe, nunca chorava quando ela o deixava por algumas horas, mas para compensar a sensação de desprazer da ausência da mãe, a criança inventou uma brincadeira com um objeto amarrado com uma

⁵⁵ *Fort* é dialeto alemão e significa “ir embora”, enquanto *da* significa “ali”.

linha. Ela arremessava-o por cima de sua caminha e depois puxava-o, manifestando felicidade com o retorno do brinquedo desaparecido, ao que Freud (2006d, p. 26) considerou:

Interpretação do jogo tornou-se óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual [pulsional] (isto é, a renúncia à satisfação instintual [pulsional]) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance [...] A criança não pode ter sentido a partida da mãe como algo indiferente. Como, então, a repetição dessa experiência aflitiva, enquanto jogo, harmonizava-se com o princípio de prazer? Talvez se possa responder que a partida dela tinha de ser encenada como preliminar necessária a seu alegre retorno, e que neste último residia o verdadeiro propósito do jogo. Mas contra isso deve-se levar em conta o fato observado de o primeiro ato, o da partida, ser encenado como um jogo em si mesmo, e com muito mais frequência do que o episódio na íntegra, com seu final agradável.

Essa passagem em *Além do princípio de prazer (1920)*, já manifestada como exemplo no tópico anterior deste trabalho sobre a *ansiedade* como elemento do *tabu*, revela que a teoria desenvolvida por Winnicott é uma continuidade daquela principiada por Freud. E mais, que a teoria winnicottiana, naquilo que tem pertinência com o *tempo de destruição* e *tempo de reconciliação* como um estágio entre a *dependência absoluta* e a *relativa dependência*, manifesta uma clara constatação da *ambivalência sentimental* que, assim como a *ansiedade*, tem presença garantida na formação do *tabu*. A ponto de Honneth chegar a afirmar o terceiro elemento caracterizador do *tabu*, as *reminiscências do passado*, na constituição do sentimento do amor.

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda a sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua (HONNETH, 2009, p. 174-175).

Assim, verifica-se que a autonomia buscada desde a infância nunca será absoluta, considerando que o indivíduo não se torna sadio e maduro sem o auxílio do outro para o seu desenvolvimento. O relacionamento de dependência com o outro e com o ambiente é consequência para que ambos se tornem interdependentes entre si.

Todo esse plano da extensão da teoria freudiana à teoria winnicottiana advém das consequências lógicas de outra teoria demonstrada pelo professor da Universidade de Paris, Dany-Robert Dufour (2008, p. 79). Ele defende um resgate científico da teoria⁵⁶ que foi se constituindo, no curso do século XX, a partir dos estudos do anatomista holandês de Louis Bolk e depois pelas correções do paleontologista americano Stephen Jay Gould, com a denominação de *teoria da neotenia humana*. Essa teoria busca explicar o alongamento do tempo no desenvolvimento biológico, considerando que a capacidade cognitiva desenvolvendo-se de forma lenta e gradual permite “ir mais longe” que o seu ancestral, portanto este processo, nos seres humanos, implica num retardo que faz com que as crianças dependam muito mais tempo do auxílio absoluto do outro. Os primatas já são vagarosos nesse desenvolvimento em relação aos demais mamíferos. Os humanos, retardatários, nessa forma de evolução, evidenciam que, essencialmente, são animais neotêmicos. Por esta mesma razão, mantendo por mais tempo a juventude, a sua evolução é mais sofisticada. Se, por um lado, a dependência humana prolongada favorece o aprendizado da criança no fortalecimento de sua futura autonomia, por outro lado, o retardamento da autonomia do infante favorece a união do casal para proteção familiar.

A *neotenia humana* foi aproveitada por Freud e outros pensadores da mesma época, e não faltam elementos comprobatórios da sua certeza:

[...] o homem vem ao mundo com compartimentos cardíacos não fechados, ele se caracteriza pela imaturidade pós-natal de seu sistema nervoso piramidal, pela insuficiência de seus alvéolos pulmonares, por sua caixa craniana não fechada, por suas circunvoluções cerebrais pouco desenvolvidas, por sua ausência de polegar posterior oponível, por sua ausência de sistema piloso, por sua ausência leite no nascimento [...] (DUFOUR, 2008, p. 80).

A *teoria da neotenia* permite compreender a natureza incompleta do homem e sua necessidade de cultura para sobreviver. Pode se abstrair, ainda, das conclusões de Dufour (2008, p. 80), que a noção de natureza incompleta reconhece uma *falta originária* em que se constitui como um *ser pequeno*. Para preencher essa deficiência, esse mesmo *sujeito pequeno* e não terminado coloca no centro da cultura o *grande Sujeito* com sua *aseidade*⁵⁷, a qualidade

⁵⁶ Dufour vai se referir por diversas vezes à *teoria da neotenia humana* tanto em seu livro *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal* como em seu livro *O divino mercado: a revolução cultural liberal*.

⁵⁷ Aseidade (forma não preferível) ou Asseidade (do latim *a se*, "por si") é atributo divino *essencial e fundamental*, que consiste precisamente em derivar sua existência de si mesmo, ou, identicamente, *existir por si próprio*, sem qualquer nexos exigível ou necessário de causalidade e efetividade, e vem a ser, na compreensão teológica, prerrogativa exclusiva de Deus, em razão do que é um dos atributos incommunicáveis (ASEIDADE, 2013).

de caráter do ser que é por si completo e que não depende do outro, ao contrário do *pequeno sujeito* que é em *si* dependente do outro.

Pela *neotenia* subsiste o núcleo duro contido no complexo de Édipo, *da inscrição simbólica da pulsão na diferença sexual e na diferença geracional* (DUFOUR, 2005, p. 161). E o *grande Sujeito* e sua *aseidade* é a evocação do Pai ou, como denominou Freud, a *ânsia do pai* que se configura após a *consciência de culpa*, que se dá nas diversas formas culturais de representação da paternidade, especialmente para a religião e para a moralidade.

Em Freud, pela *teoria da sexualidade infantil*, os processos de construção da submissão advêm da carência afetiva gestada na infância, notadamente, do desenvolvimento sexual desenvolvido no conflito sucedâneo dos recalcamientos, pois, em nenhuma outra época, *a capacidade de recepção e reprodução* do desenvolvimento da vida humana é maior do que na infância. E é da infância que derivam as persistentes lembranças que não estarão presentes no consciente, pois sofremos de uma amnésia dos primeiros anos de vida que converte a infância de cada um numa espécie de época pré-histórica e oculta dos primórdios da própria vida sexual, cuja essência consiste num impedimento da consciência que Freud denominou de *recalcamento* (2006a, p. 164-165). Para ele, a vida sexual já tem a tendência de se expressar à observação de seus tutores, por volta dos três a quatro anos de idade. Tal conclusão adveio das pesquisas efetuadas em glândulas sexuais de humanos e de estudos de Bayer (1902), Hablan (1904), Ferenzi (1920), em que os órgãos sexuais internos dos recém-nascidos são mais desenvolvidos do que nas crianças mais velhas, permitindo a síntese de que, diante dos primeiros contatos do ser humano com o *princípio de realidade*, os órgãos genitais já passam a sofrer uma involução que só termina após algumas semanas de vida extra-uterina (FREUD, 2006a, p. 166). Isso permite concluir que, o *princípio de realidade*, de alguma forma, nas primeiras semanas de vida do bebê, já reprime o desenvolvimento de sua sexualidade.

Os recalques são, corriqueiramente, obras da educação, mas são organicamente condicionados e fixados pela hereditariedade (FREUD, 2006a, p. 167); e estes recalques funcionarão como uma espécie de “diques de contenção” das pulsões libidinosas, funcionando como forças repressoras dos desejos, o que é notado pelo fato de que as crianças, inicialmente, são desprovidas de vergonha, vindo a desenvolver este tipo de conduta com a educação no curso do tempo.

As energias pulsionais contidas por tais “diques” serão parcialmente desviadas a outros objetivos, o que Freud denomina como *sublimação*, mas outra parte será armazenada durante todos os anos da infância para as atividades futuras dos órgãos genitais, provocando

pulsões em forma de moções reativas por sensações desprazerosas, tais como asco, vergonha, moral (FREUD, 2006a, p. 168).

Formam-se duas fases *pré-genitais*, em que a sexualidade está dispersa por todo organismo e ainda não está fixada propriamente ao órgão genital, que ainda não está desenvolvido, bem como ainda faltam a organização e a subordinação à função reprodutora (FREUD, 2006a, p. 186-187):

- a) *a fase oral*, denominada também de *canibalesca*, em que a atividade sexual está fixada na nutrição, sua incorporação pelo contato cutâneo com a mucosa bucal gera prazer e, comumente, se catexia a um outro objeto ou para outra parte do corpo muito reconhecida pela atividade de sugar.
- b) *a fase anal*, também denominada de fase *sádico-anal*, que se produz pela pulsão de dominação por meio da musculatura retal, considerando que também todo o revestimento do ânus ao intestino é formado por mucosa, fortalecendo a tese de produção erógena, que se faz pela retenção da massa fecal como estímulo de prazer.

Na *fase oral* se dá o reconhecimento do outro, desenvolvido pelo *princípio de realidade*, pela percepção necessária e que se contrapõe ao *ser* em relação ao outro, contrastado pela necessidade de *ter* o outro. Nesta fase de predominância do amor narcísico, a existência do outro se dá pela segurança ambientalizada e proporcionada pela mãe. Em *Achados, Ideias, Problemas (1941 [1938])*, Freud (2006h, p. 317) distingue tais conceitos, o *ter* e o *ser* nas crianças.

‘Ter’ e ‘ser’ nas crianças. As crianças gostam de expressar uma relação de objeto por uma indefinição: ‘Eu sou o objeto.’ ‘Ter’ é o mais tardio dos dois; após a perda do objeto, ele recai para ‘ser’. Exemplo: o seio. ‘O seio é uma parte de mim, eu sou o seio’. Só mais tarde: ‘Eu o tenho’ – Isto é, ‘eu não sou ele’[...]

Freud destacava com clareza a inaptidão humana para a vida. *Ser o seio* é a satisfação apegada ao imaginário que se vislumbra ante a ausência do seio, eis que a sua falta acarreta a reação, “o lactente alucina o seio, grita até que o seio preencha de novo o buraco de ser, e nesse momento a mônada psíquica volta a se fechar” (CASTORIADIS, 2007, p. 28). A satisfação, portanto, é pressentida pela aproximação da insatisfação que se faz representar pela imaginação da satisfação, isto é, o desejo, constituindo-se na psique a predominância da imaginação.

Em nota em nota acrescentada em 1920 à *Teoria dos três ensaios sobre a sexualidade* (1905), aproveitando o trabalho de Lou Andreas-Salomé sobre a importância arcaica do erotismo anal, Freud (2006a, 176) dispõe:

[...] a história da primeira proibição com que a criança esbarra, a proibição de extrair prazer da atividade anal e de seus produtos, é decisiva para todo o seu desenvolvimento. É nessa ocasião que a criaturinha deve pressentir pela primeira vez um meio hostil as suas moções pulsionais, aprender a separar seu próprio ser desse desconhecido e então efetuar o primeiro ‘recalcamento’ de suas possibilidades de prazer. A partir daí, o ‘anal’ permaneceria como símbolo de tudo o que deve ser repudiado, afastado da vida. A nítida separação posteriormente exigida entre os processos anais e genitais contradiz-se pelas estreitas analogias e ligações anatômicas e funcionais entre os dois. O aparelho genital continua a ser vizinho da cloaca, e [para citar Lou Andreas-Salomé] ‘na mulher, inclusive, é apenas alugado dela’.

Em *Três ensaios sobre a sexualidade*, já na primeira página, Freud (2006a), deixa claro que uma concepção vulgar sobre o desenvolvimento da sexualidade propagava que ela se rompe na puberdade e se define na fase adulta. Em contraponto, Freud demonstrará que a sexualidade já tem definida sua estrutura sexual aos cinco anos e que a sexualidade que se manifestará na puberdade corresponde àquela já constituída na primeira infância (MASOTTA, 1987, p. 19), que foi constituída no percurso da *primeira fase (oral)*, para depois trilhar para a *segunda fase (anal)*.

Dezenove anos depois da publicação da obra *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), Freud acrescenta outra fase ao desenvolvimento sexual infantil, restrita ao período *pré-genital*, com diferenças ainda da maturidade sexual adulta, que ele (2006a, p. 188) denominou de *estágio fálico*, partindo do pressuposto de que só se conhece um tipo de genitália, a masculina. Esta fase se confunde com o que ele mesmo denomina de *complexos em relação ao pênis*, em que as meninas serão tomadas pela inveja do pênis ao avistá-los, adentrando ao *complexo de inveja do pênis*; e os meninos serão alvos do *complexo de castração*, pois presumem uma genitália igual à sua nas demais pessoas, porém, ao avistarem a falta do pênis nas meninas, acreditarão que foram castradas, gerando, por consequência, entre outros, o sentimento de desprezo pelo sexo feminino bem como a fobia de ter seu membro castrado.

A atividade sexual infantil deixa profundas marcas que ficam registradas no inconsciente da pessoa, na amnésia infantil, e, pela psicanálise, é factível conscientizar o esquecido (FREUD, 2006a, p. 178). E partindo do pressuposto freudiano, é possível interpretar, não só as pessoas com neuroses perturbadoras, mas todas as demais que sofrem com afetações particulares e diferenciadas em gradação maior ou menor de recalques retidos

no esquecimento, aflorando, por conseguinte, o *sentimento de culpa e de submissão*. Tais marcas retidas no inconsciente vão auxiliar na determinação do caráter da pessoa ou na sua quantificação neurótica. Fica retido no esquecimento, portanto, o *recalque da culpa*, que na linguagem freudiana é represado economicamente pela *pulsão de ego*, submete a pulsão de prazer que domina o corpo à satisfação das zonas erógenas e depois ao órgão genital.

O que se vê na *teoria da sexualidade infantil*, portanto, é um processo de dominação das zonas erógenas, primeiro a *fase oral*, depois a *fase anal* e depois a *fase fálica* e desta à puberdade, onde o aparelho genital sofre estímulos, despertando para a necessidade de um prazer maior, a do ato sexual.

Ao percorrer num estudo o problema da excitação sexual, analisando o papel das substâncias sexuais⁵⁸ no comportamento sexual humano, considerando, inclusive, casos de supressão dos órgãos sexuais e a influência dos componentes químicos na conduta sexual, conclui Freud pela *teoria da libido*:

Estabelecemos o conceito de libido como uma força quantitativamente variável que poderia medir os processos e transformações concorrentes no âmbito sexual [...] essa excitação sexual é fornecida não só pelas chamadas partes sexuais, mas por todos os órgãos do corpo [...]. Vemo-la então concentrar-se nos objetos, fixar-se neles ou abandoná-los [...] nortear no indivíduo à atividade sexual [...] a teoria da libido só é possível pelo caminho da especulação (FREUD, 2006a, p. 205-206).

É aqui que Freud antecede a discussão do *tabu do incesto*, eis que mesmo admitido um amortecimento da libido por uma *ternura neotêmica*, a criança irá ter a tendência de transformar em objeto sexual as pessoas a quem ama, mas de forma correlata uma barreira moral adquirida historicamente pela humanidade se ergue contra a devastação e para o estabelecimento de unidades sociais superiores e protetoras, para só no período desenvolvido dos genitais afrouxarem-se os laços do adolescente com a família, advertindo ele que:

Mesmo quem teve a felicidade de evitar a fixação incestuosa de sua libido não escapa inteiramente a sua influência [...] o primeiro enamoramento sério de um rapaz, como é tão freqüente, recai sobre uma mulher madura, e o da moça, sobre um homem mais velho e dotado de autoridade, já que essas figuras lhes podem revivescer as imagens da mãe e do pai (FREUD, 2006a, p. 215).

⁵⁸ Existem substâncias peculiares provenientes do metabolismo sexual estudadas pela ciência, mas, ao tempo de Freud, eram muito pouco estudadas, não só da química produzida pelas glândulas sexuais, mas por outras glândulas como a tireoide, cuja importância é destacada por James Strachey ao comentar que “vale a pena destacar quão poucas modificações foram exigidas na hipótese de Freud pela descoberta dos hormônios sexuais, que ele antevira a rigor, não apenas em 1905, mas já em 1896, como se pode ver por duas de suas cartas a Fliess, datadas de 1º de março e 2 de abril daquele ano” (FREUD, 2006a, p. 204, nota “1”).

Essa observação confirma o impulso sexual nas crianças em sentido oposto, do filho pela mãe e da filha pelo pai. Contrapondo-se a essa fixação libidinosa, em repúdio ao incesto, o período da puberdade se converterá, para o jovem, no doloroso desligamento da autoridade dos pais para a busca da sua própria autonomia, em que muitas vezes se catexia para outras formas simbólicas da representação camuflada da autoridade paterna ou materna, conforme acima mencionado pelo próprio Freud, considerando que não é incomum casos em que o indivíduo nunca supera a autoridade dos pais (FREUD, 2006, p. 214).

Neste ponto é devido o que foi dito anteriormente sobre o *tabu do incesto*, sua presença na memória hereditária de cada um, por isso a conclusão do rompimento dos filhos com os pais na busca da autonomia como demonstração, que ele, o filho, não pode praticar o incesto, mas conserva em si o sentimento afetivo contrariado em seu desejo sexual frustrado, por isso se afasta da família pelo desprezo ou rompimento até a fase da superação do complexo de Édipo. De tudo isso se extrai que o sujeito busque, por outra forma que não a do incesto, extravasar a sua libido, nem que seja por meios econômicos, ou seja, por pequenas satisfações liberando os desejos contidos.

É inegável a existência de submissão à satisfação sexual orientada pela predominância da pulsão de prazer; também do rompimento e do sentimento de culpa pelo parricídio desejado que se resolve com a reconciliação protagonizada pela *ânsia do pai* por meio da preservação da organização como uma resultante da *obediência a posteriori*, ou seja, a submissão advém de uma culpa introjetada, cujo sentimento subjetivo dessa culpa representa, paradoxalmente, o desconhecimento objetivo com o passado:

[...] se me digo culpado, quer seja de meus atos, quer seja de minha história, minha culpa reconhecida me liberta deles. Não é mais preciso indagá-los, interrogá-los, para inventar o futuro. A culpa é (propriamente) sublime, pois alimenta a ilusão de dominar o campo perigoso e mal determinado do passado, do qual somos filhos, e dispensa a complexidade da história a favor de uma efusão de aparente 'autenticidade'. O drama é que, apesar de nossa comovedora contrição, de qualquer forma, o futuro continua dependendo dos atos e da história dos quais pretendemos nos ter livrado [...] Corrigindo Hamlet: 'Assim a culpa nos faz todos covardes'. Talvez a culpa seja mesmo o afeto *princeps* da dita pós-modernidade ocidental: ela basta para abolir 1) o critério da verdade, 2) o cuidado da memória, e 3) a possibilidade de uma escolha moral. Pois quem bater deliciosamente a culpa reconhecerá como verdade só duas faltas, lembrará como fatos só seus crimes e agirá 'moralmente' em consequência, ou seja, só por reparação e compensação. (CALLIGARIS, 1996, p. 14-15).

A culpa, portanto, deixa-nos estacionados no percurso da conquista da autonomia e, por cautela ou por medo, essa culpa remete-nos à submissão de alguma autoridade sublimada à imagem do pai, decorrência esta da sua falta, da sua ausência. Por assim dizer, o impacto da

sua falta impõe mecanismos de substituições e por isso se fala em sublimação. A culpa é o escafandro da submissão mergulhado no nosso próprio passado.

A influência freudiana a respeito das origens da submissão infante é confessada em Erich Fromm e, da mesma forma, verificam-se as composições da teoria neotêmica, resgatando-se que a debilidade para a sobrevivência do ser humano é a sustentação para o seu desenvolvimento e que, portanto, *a fraqueza biológica do homem é o requisito da cultura humana* (FROMM, 1964, p. 87). Desta forma, a criança busca a liberdade e a sua independência à medida que torna-se mais desenvolvido o seu vigor individual. O amadurecimento da força física, emocional e mental, ou seja, o desenvolvimento do vigor individual irá contribuir para uma formação de uma estrutura organizada e dirigida pela vontade e pela razão do indivíduo, o que Fromm denomina de “formação da personalidade como um aspecto do processo crescente de individuação por meio do aumento do vigor do eu”, pois aqui concorre o estabelecimento de limites determinados por condições especiais oriundas da natureza individual e, essencialmente, por condições sociais. Indo além do desenvolvimento do vigor e da vontade, também estabelece como condição a essa formação da personalidade *a solidão crescente* motivadora da consciência de ser um ente separado dos outros, consciência que lhe dará a percepção da sensação de impotência, angústia, possibilidades e responsabilidades frente ao mundo a ser vivido, ou seja, ficar só é aprender a ter medo ao perigo das incertezas (FROMM, 1964b, p. 34). Aqui, mais uma vez se mostra a chave mestra do conhecimento da submissão como um processo psíquico de segurança e autoproteção contra a ansiedade das incertezas e seus perigos, tal como uma forma de retroceder por algum meio à independência germinada e, já que não se pode retroagir ao estado infante, passa a ser conduzido pela intenção de encontrar o lugar em que podíamos permanecer no mundo sem o medo dos perigos de nossos próprios atos. É a tentativa de encontrar aquele lugar de conforto em que estávamos protegidos pelo Pai, por aquele Sujeito admirado por sua independência, aquele Sujeito constituído de vigor desenvolvido a ponto de transmitir a capacidade de suportar a solidão crescente.

Confirmando que a submissão é um modo de evitar o isolamento e a ansiedade, Fromm expõe:

Surgem impulsos para se renunciar à própria individualidade, para superar o sentimento de isolamento e de impotência submergindo completamente no mundo exterior. Estes impulsos, contudo, e os novos vínculos que deles brotam não são idênticos aos vínculos primários que foram rompidos durante a própria marcha do crescimento. Assim como uma criança jamais pode retornar fisicamente ao ventre materno, tampouco pode inverter, psiquicamente, o processo de individuação. As

tentativas para assim proceder assumem forçosamente o caráter de submissão, em que a contradição básica entre a autoridade e a criança que a ela se submete nunca é eliminada. Conscientemente a criança pode sentir-se segura e satisfeita, porém inconscientemente compreende que o preço que está pagando é a renúncia à sua força e a integridade do seu eu. Assim, o resultado da submissão é exatamente o oposto do que deve ser: a submissão agrava a insegurança da criança e, ao mesmo tempo, cria hostilidade e rebeldia, que é mais aterrorizadora pelo fato de ser voltada contra as próprias pessoas de que a criança continuou a ser – ou tornou-se – dependente (FROMM, 1964b, p. 34-35).

A submissão, por assim dizer, é um modo de evitação do isolamento e da ansiedade no processo de desenvolvimento individual e social, que se manifesta como limite à liberdade individual; revelando, em relação à pessoa da qual se tornou dependente, a ambivalência de sentimentos de afeição pela proteção concedida e de hostilidade pela liberdade frustrada.

Como mecanismo de socorro à individualidade e como forma de superação à ansiedade e ao isolamento, o homem desenvolveu o seu relacionamento com a Natureza e com os demais seres humanos, seja pelo amor ou pelo trabalho produtivo que encontram os mesmos limites do desenvolvimento do ego (FROMM, 1964b, p. 35).

Estes vínculos primários impedem a plenitude de seu desenvolvimento humano; eles se antepõem no caminho do desenvolvimento de sua razão e de sua capacidade crítica; só lhe permitem reconhecer-se e aos outros por meio de sua participação em um clã, em uma comunidade social ou religiosa, e não como seres humanos; em outras palavras, obstruem seu desenvolvimento como um indivíduo livre, autônomo e produtivo. Porém, embora seja este um aspecto, há outro. Esta identidade com a Natureza, o clã, a religião, dá segurança ao indivíduo. Ele pertence a algo, está radicado em um conjunto estruturado em que tem um lugar inquestionável. Pode sofrer fome ou opressão, mas não sofre a pior das dores – a solidão e a dúvida totais (FROMM, 1964b, p. 39).

Recordando que o ego preserva a satisfação futura da pulsão de prazer em face da crescente individuação do ser humano e diante de seu isolamento com a sua peculiar insegurança geradora de ansiedade, tem ele na solidariedade, no amor e no trabalho um meio para suprir a impotência e insignificância enquanto debilidades e dores de sua própria independência num panorama de incertezas. Daí o recurso da submissão que, como bem mencionou Erich Fromm, nunca será eliminado.

E assim por intermédio da *teoria da sexualidade infantil* e de seus desdobramentos em fases, superações e acomodações em decorrência da culpa; da *teoria da luta por reconhecimento* a partir do padrão do amor como estrutura; da *teoria da neotenia humana* retratando a dependência absoluta e depois relativa para a sobrevivência do bebê e também da teoria da evitação da ansiedade e do isolamento proveniente da *solidão crescente na formação da personalidade*, tem-se que tais perspectivas são mais que suficientes para demonstrar que a

submissão humana está presente nas reminiscências de cada indivíduo, em todo o desenvolvimento da vida infante na busca de autonomia como se o lugar desta autonomia fosse a maturidade.

A infância é um processo contínuo de aprendizado da submissão, com uma sequência de tentativas de fuga desta condição para a maturidade que nunca chega a ser completa. E nessas tentativas de fuga há sempre o retorno à condição de *pequeno Sujeito* na busca pelo *grande Sujeito*.

Nesse sentido, o trabalho produtivo que é um mecanismo de auxílio à individualidade e de superação à ansiedade e ao isolamento impõe-se pela submissão do homem através do outro, no modelo de servidão, mas de uma servidão velada por um sistema social e econômico, cujo modelo jurídico apresenta um contrato de submissão com outro nome. Aquele que se submeteu na infância, que superou a infância e pensa na sua conquista de autonomia, carregando a *culpa do parricídio*, tem uma nova fase sublimada de submissão, a do contrato de trabalho.

6 O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO

Lacan (2005, p. 12) destaca três registros essenciais da realidade humana: o simbólico, o imaginário e o real. Especialmente ao registro simbólico, diz que falar já é instituir-se no objeto da experiência analítica, colocando a seguinte questão: *o que é que fala, isto é, o símbolo?* (LACAN, 2005, p. 15). Essa relação do símbolo com a fala, “entre símbolo e coisa simbolizada”, já tinha sido antevista por Levi-Strauss ao escrever *A eficácia simbólica* sobre os efeitos da linguagem na cura xamânica como um caminho entre a medicina orgânica e a psicologia e a psicanálise. Nesse artigo, destaca a relação entre símbolo e coisa simbolizada, que no dizer dos linguistas, se dá entre significante e significado, da passagem para a expressão verbal que nos permite viver de forma ordenada uma experiência atual e *que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável* (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 213).

Considerando tal eficácia simbólica, o símbolo passa a ser um emblema que ultrapassa a fala, algo humanizante (LACAN, 2005, p. 46) que,

consiste em dizer que o símbolo do objeto é justamente o objeto-aí. Quando ele não está mais aí, é o objeto encarnado em sua duração separado de si próprio e que, por isso mesmo, pode estar de certa forma sempre presente para você, sempre ali, sempre à sua disposição. Encontramos aqui a relação que há entre o símbolo e o fato de que tudo o que é humano é conservado como tal (LACAN, 2005, p. 36).

Pelo termo *simbólico* se abstrai o significado de representação de algo ou de alguma coisa. Por sua vez, no campo jurídico, *representar* significa estar no lugar de outrem para a realização de um ato jurídico. E, no campo das artes cênicas, *representar* significa demonstrar algo ou alguém que está oculto ou desconhecido das demais pessoas destinatárias da representação.

O simbólico possibilita a representação de uma dada realidade. Devendo se considerar o simbólico por ser um veículo de desambiguação de um *objeto-aí*, como algo ou alguém separado de si próprio e que nunca coincidirá plenamente com a realidade representada do *objeto-aí*; ou seja, sempre será a representação da realidade fora de seu presente temporal, como a imagem da fotografia é a lembrança da paisagem que se foi e nunca será a mesma. Por isso o resgate da imagem pelo simbólico é passível de interpretação por aquele que a representa e que poderá aproximá-la ou distanciá-la da realidade.

A partir do meio simbólico, a imagem aproxima-se do real, mas não se confunde com a realidade, tanto quanto Walter Benjamin pormenorizou descrevendo e sugerindo o que

vem a ser a aura, não só como um feixe de luz em destaque nos objetos focados no processo fotográfico, mas, bem mais do que isso, como a explicação da autenticidade – o real - das coisas e, portanto, a aura não existe em uma reprodução:

É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, até que o instante ou a hora participem de sua manifestação, significa respirar a aura dessa montanha, desse galho. Mas fazer as coisas se aproximarem de nós, ou antes, das massas, é uma tendência tão apaixonada do homem contemporâneo quanto a superação do caráter único das coisas, em cada situação, através da sua reprodução. Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto de tão perto quanto possível, na imagem, ou melhor, na sua reprodução. E cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelos jornais ilustrados e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. Nesta, a unicidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a reprodutibilidade. Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar o ‘semelhante’ no mundo é tão aguda que, graças à reprodução, ela consegue captá-lo até no fenômeno único (BENJAMIN, 1994, p. 101).

Nesse pequeno trecho da *Pequena história da fotografia*, é possível perceber o sentido da imagem e o seu encontro com o simbólico, como um retrato que não pode mostrar aura perdida no instante da contemplação. Através do símbolo, é possível se projetar a interpretação daquele que detém os meios de preparação do símbolo de algo que foi num instante imperceptivelmente real, ou seja, a reprodução da realidade pode dizer muito ou dizer pouco sobre a realidade. O símbolo poderá, nesse sentido, demonstrar ou ocultar. Tal como se vê nas atuais publicidades dos grupos financeiros, contando-nos estórias e dramas humanos que não dizem nada sobre estas mesmas instituições, mas que visam provocar sentimentos ternos e afetivos no espectador para que esses sentimentos deles saiam e se projetem naquelas instituições, formando, assim, um processo dissimulado de captura da submissão voluntária.

Noutro exemplo, aproveitando a reflexão do pensador francês chamado Henri Lefebvre (1989), em sua obra “Lógica formal lógica dialética”, passa-nos sobre o valor simbólico representando as coisas do mundo e as coisas do pensamento. Diz Lefebvre que o número “0” (*zero*) é um componente importante para entendermos que a mais exata das ciências não é tão exata assim quanto pensamos que seja, permitindo outras tantas conclusões. Ele destaca que o *zero* pode, a título de ilustração, ser um fator na utilização do cálculo, portanto, da lógica, tanto como um fator *neutro*, de *neutralidade*, como um fator *nulo*, de *nulidade/anulabilidade*. Ao se introduzir o número *zero* em uma equação de subtração ou adição com outro algarismo, verificaremos que o *zero* simboliza um fator *neutro*, que seu efeito é de *neutralidade*. Ao se utilizar do *zero* em uma equação de multiplicação, o *zero* não

irá simbolizar um fator neutro, mas de *nulidade*. Os números são símbolos em si mesmos, decorrência da natureza humana que assim determinou que os números simbolizam algo para servir. E, neste caso, o mesmo número *zero* pode simbolizar *neutralidade* ou *nulidade*, coisas distintas, com efeitos diferentes na pendência de como queremos adaptar o *zero* às condições propositivas de nosso interesse.

O simbolismo não pode ser neutro e nem totalmente adequado, especialmente porque o indivíduo encontra sempre diante de si a linguagem já constituída que atribui um sentido especial e privado, logo a sua expressão se faz dentro de uma liberdade limitada devendo se apoiar em algo já determinado (CASTORIADIS, 1986, p. 147), ou seja:

Todo simbolismo se edifica sobre ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais – mesmo que seja só para preencher as fundações de novos templos, como o fizeram os atenienses após as guerras médicas. Por suas conexões naturais e históricas virtualmente ilimitadas, o significante ultrapassa sempre a ligação rígida a um significado preciso, podendo conduzir a lugares totalmente inesperados. A constituição do simbolismo na vida social e histórica real não tem qualquer ligação com as definições ‘fechadas’ e ‘transparentes’ dos símbolos ao longo de um trabalho matemático (o qual aliás jamais pode fechar-se sobre si próprio) (CASTORIADIS, 1986, p. 147).⁵⁹

O imaginário, por sua vez, é aquilo que é inventado, como são os moinhos de vento, *os desaforados gigantes* (SAAVEDRA, 2003, p. 59) aos olhos de Dom Quixote. O imaginário poderá ser *absoluto*, como uma estória com todas as suas partes; ou *parcial*, provocando o deslocamento de seu sentido, quando os símbolos disponíveis são desvirtuados em suas significações normais, o imaginário se separa do real, colocando em seu lugar a mentira ou o romance (CASTORIADIS, 1986, p. 154).

Mas qual a relação do simbólico e do imaginário com a sociedade? O simbólico pressupõe a capacidade de se estabelecer um vínculo da coisa real com a sua representação. Enquanto o imaginário, além de pressupor uma coisa inventada, é o lugar para onde são deslocados os nossos comportamentos libidinais (LACAN, 2005, p. 17). Ocorre que o imaginário utiliza o simbólico não só para “expressar-se”, mas para “existir-se”, e, em decorrência disso, inversamente, o simbólico pressupõe o imaginário, de ver a coisa como ela

⁵⁹ Castoriadis (1986, p. 147) fornece um bom exemplo: “[...] que concerne ao mesmo tempo simbolismo da linguagem e ao da instituição é do ‘Soviete dos comissários do povo’. Trotsky relata em sua autobiografia que quando os bolchevistas tomaram o poder e formaram um governo, foi preciso encontrar um nome para o mesmo. A designação de ‘ministros’ e ‘Conselho dos ministros’ não agradava absolutamente a Lenine, porque lembrava os ministros burgueses e seu desempenho. Trotsky propôs os termos ‘comissários do povo’ e, para o Governo, em seu conjunto, ‘Soviete dos comissários do povo’. Lenine ficou encantado – ele achava a expressão ‘terrivelmente revolucionária’ – e esse nome foi adotado. Criava-se uma nova linguagem e, acreditava-se, novas instituições”.

não é, ou seja, a invenção de ver a coisa diferente do que é no real (CASTORIADIS, 1986, p. 154).

A despeito de incompatibilidades e considerando as coincidências teóricas, o tema do imaginário e sua implicância com o simbólico jurídico, as perspectivas lançadas adiante serão examinadas sob a ótica de três autores: Freud, Marx e Castoriadis.

6.1 A Ilusão e o Direito em Freud

A psicanálise desloca o conhecimento sobre as origens das instituições culturais, como a religião, a moralidade, a filosofia e o direito, por meio das privações psíquicas dos indivíduos e das comunidades, ao que Freud (2012, p. 357) sustenta:

Ela parte da concepção básica de que a principal função do mecanismo psíquico é aliviar a criatura das tensões que nela são produzidas pelas necessidades. Parte dessa tarefa pode ser resolvida pela satisfação que se extrai do mundo exterior; essa finalidade requer domínio sobre o mundo real. Outra parcela dessas necessidades, que inclui essencialmente determinados impulsos afetivos, tem a satisfação normalmente frustrada para realidade. Disso resulta ainda mais uma porção da tarefa: achar um novo meio de lidar com os impulsos não satisfeitos. Toda história da civilização é um relato dos caminhos que os seres humanos tomaram para “vincular” seus desejos não satisfeitos, sob as condições cambiantes – e modificadas pelo avanço técnico – de concessão e frustração deles por parte da realidade.

No progressivo domínio sobre a natureza o ser humano vem aumentando as tentativas de angariar compensações diante da falta de satisfação dos desejos.

As fantasias pessoais envolvendo os desejos provocados pelos impulsos não satisfeitos são as forças motrizes que moveram a sociedade na edificação de suas instituições. E essas mesmas forças motrizes são os mesmos os conflitos que empurram outras pessoas para as neuroses. É por isso que Freud (2010, p. 358-9) afirma que o conhecimento das enfermidades neuróticas dos indivíduos favorece nossa compreensão sobre as grandes instituições sociais.

A partir disso se constata que a agressividade entre os seres humanos decorre das pulsões reprimidas às satisfações não gozadas. E, por conta disso, a sociedade se vê, de forma permanente, ameaçada, devendo utilizar-se de contenções às pulsões agressivas pelo uso do direito, que é o meio pelo qual o Estado pratique a violência contra os violadores da lei (FREUD, 2010b, p. 125). Por isso a instituição da comunidade é o êxito cultural que tem como fundamento o amor e a felicidade que, em outros termos, pode ser descrita como a forma de manter os seres unidos para se protegerem contra o medo do isolamento e da perda

do contato afetivo, assim como um antídoto contra o medo da agressividade de seus próprios membros.

A convivência humana só se torna possível quando se reúne uma maioria que é mais forte do que cada indivíduo e que permanece unida contra cada um deles. Na condição de 'direito', o poder dessa comunidade se opõe então ao poder do indivíduo, condenado como 'força bruta'. [...] A exigência cultural seguinte, portanto, é a justiça, isto é, a garantia de que o ordenamento jurídico estabelecido não venha a ser quebrado em favor de um indivíduo. [...] O resultado final deve ser um direito para o qual todos - pelo menos todos os que são capazes de tomar parte numa comunidade - tenham contribuído com o sacrifício de seus impulsos e que não permita que ninguém - mais uma vez com a mesma exceção - se torne vítima da força bruta (FREUD, 2010b, p. 97-98).

Freud, em sua obra, não discorre propriamente sobre o direito, mas sobre o seu exercício institucional como um fenômeno cultural que possibilitou a convivência e a sobrevivência da civilização. Um aspecto cultural considerado entre os últimos trabalhos de Freud, o *Mal estar na civilização (1930)*, é o modo como são regulamentadas as relações humanas no meio social, como do contrato à família e da família ao Estado (FREUD, 2010b, p. 96). Dispôs ele a noção bem clara de que a solução dos conflitos humanos não se daria somente pela força, como foi na antiguidade, mas, especialmente, pela argúcia intelectual para reprimir a agressividade humana pelo vínculo emocional, como mencionou em carta redigida ao Prof. Einstein:

A comunidade deve manter permanentemente, deve organizar-se ao risco de rebelião e deve instituir autoridade para fazer com que esses regulamentos - as leis - sejam respeitadas, e para superintender a execução dos atos legais de violência. O reconhecimento de uma entidade de interesses como estes levou ao surgimento de vínculos emocionais entre os membros de um grupo de pessoas unidas - sentimentos comuns, que são a verdadeira fonte de sua força (FREUD, 2006g, p. 119).

O mito do pai, o centro da doutrina freudiana (LACAN, 2005, p. 71), é um lugar plural, um ser sem ser único, o biológico que pode ser encarnado noutro por meio de outro significante que pode fazer a sua função, é o fantasma que assombrou Hamlet, cuja função exercida foi descrita por James Joyce como *a paternidade é uma ficção legal* (MANDIL, 2003, p. 179) tanto quanto a instituição que regula e mede o medo (LEGENDRE, 1983, p. 113) e efetua a captura do conflito edípiano e do sujeito que se vê confirmado à versão do pai onipresente (LEGENDRE, 1983, p. 111).

Desde Aristóteles, que a *família* e a *cidade* são reconhecidas como as excelências das instituições sociais, mas a primeira de todas as instituições é a *linguagem* (CASTORIADIS, 2004, p. 158). Da reflexão sobre a *linguagem* se tem o estudo da semântica, o conhecimento

sobre a relação entre significantes como palavras, frases, sinais e símbolos e os respectivos significados. E é por meio da palavra enquanto significante⁶⁰ da *linguagem* que se percebe os desejos dissimulados (MASOTTA, 1987, p. 44) e ocultados no inconsciente, eis que a palavra é o hieróglifo das pulsões provocadas pela libido e pelos recalques do ego. Esse fenômeno, Freud (2006a) decifrou a partir de *Três ensaios sobre sexualidade/1901-1905*, e em *Os chistes e sua relação com o inconsciente/1905* (FREUD, 2006i).

A linguagem, essa primeira instituição que nos distanciou do instinto animal, constituiu a *família* e a *cidade* e depois as cercou pela primeira ambivalência sentimental, a culpa dos filhos que odiavam e admiravam o pai. E, quando o ódio foi satisfeito pela agressão para depois o arrependimento instituir o amor e o sucedâneo do pai, concluiu, também, o objetivo de impedir a repetição do parricídio e recordar a culpa⁶¹, deu-se a ressignificação da pulsão da vida e da morte:

Quando se tenta uma ampliação dessa comunidade, o mesmo conflito prossegue em formas que são dependentes do passado, se intensifica e tem como consequência mais um aumento do sentimento de culpa. Visto que a cultura obedece a um ímpeto erótico interno que lhe ordena reunir os seres humanos numa massa intimamente coesa, essa meta só pode ser alcançada por meio de um reforço sempre crescente do sentimento de culpa (FREUD, 2010b, p. 161).

E é lógico que todo esse exercício de simbólico cultural, realizado pelo indivíduo agregado a outros para se proteger, resultou da horda primitiva dos irmãos que se uniram para derrotar o pai e, após o parricídio, ajustaram entre si um contrato:

[...] uma espécie de contrato social. A primeira forma de organização social ocorreu com uma *renúncia ao instinto*, um *reconhecimento das obrigações* mútuas, a introdução de instituições definidas, pronunciadas invioláveis (sagradas), o que vale dizer, os primórdios da moralidade e da justiça (FREUD, 2006h, p. 96).

A imaginação também está presente no desenvolvimento da nossa fase mais primitiva de submissão voluntária, conforme demonstra a teoria freudiana do desenvolvimento da sexualidade, de imaginarmos o *ser e ter o seio* como fonte de prazer que

⁶⁰ O significante, que provém da lingüística saussureana, é a própria palavra, o som da palavra, termo este não utilizado por Freud, mas de importância vital em sua teoria, visto que é pela palavra que se prova a existência do inconsciente, mediante ato falho ou chiste, que permite se dizer o que não se quer dizer, ou seja, evidencia a eficácia do simbolismo, com a superação da tese de que a causa da enfermidade era o trauma, consagrando a descoberta do conceito de fantasia e da confissão pela palavra que, importa dizer, não significará o seu sentido comum, mas outra coisa, tal como o exemplo de Masotta (1987, p. 44), do pássaro “quero-quero” que emite seu grito em direção oposta à que põe seus ovos.

⁶¹ Freud (2010, p. 164) faz, ainda, uma constatação importante dessa culpa simbólica e incompreendida que está em nossa consciência quando no arrependimento falamos “consciência de culpa” em vez de “sentimento de culpa”.

alimenta a saciedade oral, nos salva da morte e nos educa. E o que aprendemos no indivíduo passamos para o coletivo e o que aprendemos no coletivo passamos para o indivíduo, enfim, educamos de geração para geração, uma relação dos desejos entre os processos psíquicos individuais e coletivos:

[...] imaginamos na base de tudo uma psique das massas, em que os processos psíquicos ocorrem tal como na vida psíquica individual. Supomos, principalmente, que a consciência de culpa por um ato persiste através de milênios e continua a influir em gerações que nada podiam saber desse ato. Supomos um processo afetivo, que pode ter se desenvolvido em gerações de filhos que foram maltratados pelo pai, estendendo-se por novas gerações que disso foram poupadas precisamente pela eliminação do pai [...]. Sem uma hipótese de uma psique das massas, de uma continuidade na vida afetiva dos seres humanos que permita negligenciar as interrupções dos atos psíquicos causadas pelo passamento dos indivíduos, não poderia haver psicologia dos povos. Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento (FREUD, 2012, p. 239-240).

Então do pai veio a lei, surgiu o tabu do incesto, a exogamia e iniciaram-se os processos de substituições do pai pelo animal totêmico, depois pela religião, depois pelo rei, depois pelo Estado e pelas demais instituições que guardam o lugar de sua autoridade. E, se obedecemos às leis, é porque alguém está no posto da autoridade que deveria ser o pai, revelando a presença da ambivalência de amor e ódio como alicerce da crença na autoridade do semelhante e, por isso, por conta do amor, se obedece.

É inegável que o Direito, com seu princípio dogmático pautado no discurso da razão, sustenta-se através da “cena freudiana” ainda que ele não a reconheça. A cena do inconsciente é o moto das relações entre os semelhantes presente na família e nas instituições que fazem parte do Estado (VESCOVI, 2009, p. 430).

É assim que o dogma da razão da Modernidade é repassado como *ilusão* de geração a geração, por intermédio das instituições e de sua grande obra: *a absorção do desejo, por escamoteação do objeto de amor* (LEGENDRE, 1983, p. 113).

Mas, apesar de Freud apenas aludir ao direito em algumas poucas passagens em sua obra⁶², é possível uma aproximação de significação com suas considerações sobre a descrição das ideias religiosas, como *ilusões* dos desejos mais antigos e mais fortes da humanidade, cujo segredo (da força) está no desejo de proteção do amor pelo pai combatendo o medo dos

⁶² Sobre *lei e poder*, vol. XXII, p. 194, 197-8; sobre *lei e violência*, vol. XXII, p. 197-202; sobre *lei e psicanálise*, vol. XX, p. 176, 180, 225-8, 241; sobre *justiça*, vol. XXI, p. 202, 109-10, 117, 118 e vol. XXIII, p. 96, todos os volumes mencionados são da edição de 2006.

perigos da vida como instituição de uma ordem moral universal assegurando o cumprimento da exigência da justiça (FREUD, 2010, p. 83).

É hegemônica a compreensão na ciência do Direito que, sua gênese se reconhece através da religião, o que valoriza ainda mais a referida aproximação do conceito de Direito como a *ilusão* na psicanálise.

Quando digo que tudo isso são ilusões, preciso delimitar o significado da palavra. Uma ilusão não é o mesmo que um erro [...]. É característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos; [...]; a ilusão não precisa ser necessariamente falsa, quer dizer, ser irrealizável ou estar em contradição com a realidade. [...] Portanto, chamamos uma crença de ilusão quando se destaca em sua motivação o cumprimento de desejo, ao mesmo tempo em que não levamos em conta seu vínculo com a realidade, exatamente do mesmo modo que a própria ilusão renuncia a suas comprovações. Se, depois de nos orientarmos, nos voltarmos outra vez às doutrinas religiosas, podemos repetir: todas são ilusões, são indemonstráveis, e ninguém pode ser obrigado a tomá-las por verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas são tão inverossímeis, se encontram de tal modo em contradição com tudo que descobrimos arduamente sobre a realidade do mundo, que podem ser comparadas – considerando devidamente as diferenças psicológicas – às ideias delirantes. É impossível julgar o valor de realidade da maior parte delas. Assim como são indemonstráveis, também são irrefutáveis. Ainda sabemos muito pouco para nos aproximarmos delas criticamente. Os enigmas do mundo apenas lentamente se desvelam à nossa investigação; há muitas perguntas que a ciência ainda não pode responder. O trabalho científico, porém, é para nós o único caminho que pode levar ao conhecimento da realidade fora de nós. Por outro lado, é apenas ilusão esperar alguma coisa da intuição e da mediação; elas nada podem nos dar senão informações – difíceis de interpretar – acerca de nossa própria vida psíquica, jamais acerca das perguntas cujas respostas são fáceis para as doutrinas religiosas (FREUD, 2010a, p. 85-87).

Na construção conceitual de *ilusão*, o componente nuclear é realização do desejo, aquilo que deriva do desejo humano de proteção pelo pai, tal como mencionado neste mesmo trabalho como a *ânsia do pai*, que é o resquício da experiência primária de desamparo e da sua negação pela ilusão.

A religião⁶³, enquanto significado, pertence, em espécie, à *ilusão*, pois se trata de manifestações desejantes da tentativa de preservar o estado de coisas narcísicas, ao mesmo tempo em que compensam os limites impostos pelo princípio da realidade, tal como conclui Claudia Garcia (2007, p. 170-171):

Em síntese, para Freud o conceito de ilusão expressa o desejo de negar o desamparo, a ordem pulsional e o conflito assim como a tentativa de preservação do princípio do

⁶³ Em “Novas conferências introdutórias”, na “Conferência XXXII”, exemplifica o conceito de ilusão a partir da crença na bondade do ser humano: “Infelizmente o que a História não conta e o que nós mesmos temos experimentado não fala nesse sentido, mas, antes, justifica a conclusão de que a crença na bondade da natureza humana é uma dessas perniciosas ilusões com as quais a humanidade espera seja sua vida embelezada e facilitada, enquanto, na realidade, só causam prejuízo.” (FREUD, 1933/2006g, p. 106).

prazer e da completude narcísica. Ilusão representa, portanto, uma proteção contra imposições do princípio da realidade e o reconhecimento da castração e, neste sentido, pode ser entendida como um elemento defensivo e alienante no movimento de constituição subjetiva. O argumento freudiano, no entanto, enfatiza a dialética dos opostos e o papel da negatividade, mostrando o lugar central do conflito na origem da ilusão. Assim, o desejo de preservação de um estado de coisas ideal se opõe à inevitabilidade do desamparo e das pulsões, especialmente da pulsão de morte, e é justamente este antagonismo que resulta no caráter potencialmente produtivo da ilusão como origem do laço social e das formações culturais que, em última análise, protegem do desamparo. É, portanto, somente a partir do reconhecimento da relação antagônica entre o desejo e o seu oposto que podemos apreender a especificidade do conceito de ilusão em Freud.

Um vínculo da psicanálise com o direito passa a ser real, pois o direito fornece acessos regrados técnicos para avançar uma lógica distinta da verdade dos símbolos do poder. A submissão ficou trancada entre tantos tabus, totens e igrejas que nela se crê e não se discute, e mesmo que venham a sobressair distensões sobre a sua utilização, irão ao socorro da sua permanência com eufemismos, isolamentos e outros mecanismos de defesa da psique. Noutros termos, o direito entra em cena como técnica uniforme de camuflagem do desejo, credenciando-o como a religião do poder.

Logo, o sentido da imaginação social instituinte se reforça com os tabus que nela estão presentes. São os mecanismos de proteção de todos se faz pela instituição, sobretudo pela consideração de Freud de que o tabu não é uma neurose, mas uma instituição social que resulta da criação cultural, até porque a violação de um tabu gera um sentimento coletivo de todos estarem sob a mesma ameaça, gerando um sentido de solidariedade entre os membros dessa coletividade (FREUD, 2012, p. 117).

A instituição, portanto é o limite da autonomia singular, a autonomia desejada do filho que vê e percebe no pai o elemento simbólico do Grande Sujeito, o poder de “dar a si a própria lei”, de ir em frente com seus próprios passos. O pai é a lei, e a instituição dos seus filhos é o limite daquela lei, daquela lei que interditou o incesto, o parricídio e estabeleceu a diferença geracional.

6.2 A Ilusão e o Direito em Marx

Karl Marx era filho de advogado e iniciou seu percurso universitário no curso de Direito, mas acabou desiludido e logo rompeu com a pretensão da carreira jurídica.

Para Roberto Lyra Filho, essa desilusão tem semelhança com o sentimento de frustração de vários jovens que chegam aos bancos acadêmicos e defrontam-se com a dogmática obtusa, o positivismo com o pacote de prepotências estatais que transforma em

neutros produtos jurídicos, deixando nestes rapazes e moças progressistas uma aversão injustificada ao universo jurídico, pois eles não percebem que as estruturas corruptas se servem daquelas afirmações jurídicas para manterem grupos oprimidos e espoliados a seu favor, e, esse mesmo “traço maniqueísta existe em Marx e regressa, a espaços, nas suas ideias jurídicas; mas não é certo, nem generalizá-lo como hostilidade permanente ao Direito e à Justiça” (LYRA FILHO, 1983, p. 40-41).

Nesse sentido, o próprio Marx declarou que a sua dedicação ao Direito foi subordinada à filosofia e à história, tanto é que, na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, suas investigações concluíram que, da mesma forma que o Estado, as relações jurídicas não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução do espírito humano, porque este ser humano é o seu próprio mundo que está de cabeça para baixo pela *consciência invertida do mundo* em função da religião feita por ele mesmo como *protesto contra a miséria real*, como *suspiro da criatura oprimida* que luta *num mundo sem coração de situações sem alma* e que tem seu ânimo na religião, que *é o ópio do povo* (MARX, 2005a, p. 145).

Dezesseis anos depois da publicação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, no famoso *prefácio* à obra *Para a Crítica da Economia Política*, Marx reafirmou que as relações humanas têm suas raízes, em sua totalidade, nas condições materiais de existência, relações estas que Hegel compreendia sob o nome de sociedade civil (MARX, 1999, p. 51).

O Estado chegou a ser objeto de um plano de estudo esquematizado em tópicos e que ficou só no *papel*, anexado à minuta da *Ideologia Alemã* (MARX, 2007, p. 543) e depositado na prateleira para o deleite intelectual dos roedores, tal como sugeriram os próprios autores.

Da mesma forma, Mészáros (2008, p. 157) expõe que Marx também planejou escrever um volume inteiro sobre o Estado como parte integrante do projeto sobre *O capital*, o que não chegou a realizar. E, também, Hobsbawn (2011, p. 380) anota que, conforme carta de Marx a Kugelmann, *O capital* previa três “livros” finais que abordariam o Estado, o comércio exterior e o mercado mundial, um capítulo pretendia abordar *a relação de diferentes formas de Estado com diferentes estruturas da sociedade*. É bem possível que tal estudo dirigido não tenha se desenvolvido porque o Estado, assim como o Direito, compõe a argamassa da superestrutura, e a preocupação substancial de Marx e Engels era a análise das condições materiais e suas proposições no desenvolvimento capitalismo, ou seja, das relações econômicas de produção amalgamando a infraestrutura do sistema civilizatório.

O Direito e o Estado não possuem uma teoria elaborada na obra marxista (LYRA FILHO, 1983, p. 11-12), mas, para estudar ambos, as obras de Marx e Engels oferecem uma imensa colcha em que os retalhos devem ser juntados nas várias obras⁶⁴.

Para melhor compreensão da instituição, considerando o Estado o modelo institucional mais desenvolvido na Modernidade, é relevante a análise pelo método marxista. Como prefaciou Engels, Marx foi o primeiro a descobrir a grande lei do movimento da história de que as lutas são a expressão da luta de classes sociais que, por sua vez, são condicionadas ao âmbito do desenvolvimento da sua condição econômica, e essa lei proporcionou-lhe a chave para compreensão da história (MARX, 2011, p. 22). Essa formulação foi explicitada no início do texto de *O 18 Brumário*, em crítica ao comentário de Hegel de que “todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados duas vezes”. Foi aqui que Marx trocou o *ponto idealizado* como final da assertiva, por uma *vírgula materialista* e modificou todo o sentido preconizado por Hegel, com a seguinte sentença: *ele esqueceu-se de acrescentar, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa* (MARX, 2011, p. 25). No epílogo da edição alemã de *O 18 de brumário* (MARX, 2011, p. 9), em 1965, Herbert Marcuse não deixou passar a oportunidade para também participar da súmula metodológica e complementar que *a farsa é mais terrível do que a tragédia à qual ela segue*; e sendo a *farsa* um ardil de ocultação da realidade concreta, ela poderá “se repetir” bem mais que duas vezes e nunca da mesma forma, por isso, não se repete a história, apenas se identifica o passado. E essa abstração da dialética marxista com a realidade é que impede o seu compromisso com o dogma. Daí o provável motivo que levou Marx a ter abandonado o estudo do Direito, pois o Direito é o dogma que gera uma ilusão, uma ilusão jurídica! Em vez de discutir a ilusão, Marx optou pela discussão da realidade material (econômica) e de sua transformação com base no princípio fundamental da solidariedade. Afinal, ele não tinha tanto tempo, ele só tinha uma vida para empreender a sua pesquisa.

Em sua crítica ao Direito, Marx o faz na direção contrária à *ilusão jurídica* da teoria liberal desenvolvida na sua contemporaneidade, o que não significa que *a esfera legal como um todo seja considerada ilusória* (MÉSZÁROS, 2008, p. 158). Vejamos as próprias palavras inscritas em *A ideologia Alemã*:

⁶⁴ Como *Manifesto do Partido Comunista (de 1847)*, escrito por ambos; *As lutas de classes na França (1848-1850)*, o *18 Brumário de Luís Bonaparte (de 1852)*, *A guerra civil na França (de 1871)*, *Crítica ao Programa de Gotha (1875)*, todos escritos por Marx; e de algumas obras de Engels como o *Anti-Dühring (de 1878)*, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado (de 1884)* e sua última obra em 1895, uma nova introdução para *As lutas de classes na França* de Marx. Outros autores clássicos marxistas vão tratar da questão do Estado, como Lênin em *O Estado e a Revolução* e Gramsci nos *Cadernos do cárcere*.

Essa ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade, resulta necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, no fato de que alguém pode ter um título jurídico de uma coisa sem ter a coisa realmente. Se, por exemplo, a renda de um lote de terra é eliminada pela concorrência, o proprietário do lote conserva, sem dúvida alguma, o seu título jurídico, juntamente com o *jus utendi et abutendi*. Mas ele não poderá empreender nada e não possuirá nada como proprietário rural, caso não disponha de capital suficiente para cultivar sua terra. A partir dessa mesma ilusão dos juristas explica-se que, para eles e para todos os códigos jurídicos em geral, seja algo acidental que os indivíduos estabeleçam consideradas como relações que [podem] ser estabelecidas ou não a depender da vontade, e cujo conteúdo [rep]ousa inteiramente sobre o [arb]ítrio individual dos contratantes. Sempre que, por meio do desenvolvim[ento] da indústria e do comércio, surgiram novas formas de [in]tercâmbio, [por] exemplo companhias de seguros etc., o direito foi, a cada vez, obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir a propriedade (MARX, 2007, p. 77).

Essa *ilusão* vem sublimada pelo direito à propriedade privada que se exterioriza com a posse exclusiva, para, nesta forma, constituir a base de todos os direitos humanos, nada mais que a mera posse do direito de possuir os *direitos do homem*, que amargamente desumaniza o mundo entre aqueles que *têm* e os que *não têm*, levando à conclusão de sua ausência de significado. Neste sentido, Marx justifica:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo. [...] A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política (MARX, 2005, p. 146).

A concepção de *ilusão jurídica*, portanto, já advém de uma rede intrincada da fé à religião e da religião à instituição para, a partir daí, ser o ente dissipador das crenças em tais ilusões (MÉSZÁROS, 2008, p. 163), que, por si só, ao mesmo tempo, constitui-se, em sentido figurado, no “fio terra” da descarga das contradições que se originam nas próprias ilusões propagadas e que resultam em frustrações. Ocorre que essa *ilusão jurídica* nunca será idêntica à estrutura econômica, mas corresponderá a um *intermezzo* entre as ideias diretoras dos grupos dominantes naquela estrutura econômica e nos modelos de suas aplicações práticas, o que se presume em perspectiva provável e relativa:

A condição elementar para o bom funcionamento do metabolismo social, numa sociedade em que a estrutura econômica não esteja livre de contradições, é o papel ativo da superestrutura legal e política, tornado possível por sua autonomia relativa da base material – que, por sua vez, implica necessariamente a autonomia relativa das ideias e formas de consciência social em relação à própria superestrutura legal e política (MÉSZÁROS, 2008, p. 165).

Da forma como apontou Mészáros, sustenta-se uma autonomia relativa das ideias e formas de consciência social em relação à própria superestrutura legal e política. Noutras palavras, numa autonomia relativa institucional que, por certo, tem uma probabilidade hegemônica que responde com tolerância às contradições iminentes até o limite que não coloque em risco a garantia fundamental da funcionalidade do próprio sistema econômico, o que se estabelece pela manutenção das duas condições materiais que são fundamentais para a submissão econômica, a saber, *a propriedade privada* e *a divisão social do trabalho*, tal como definiram Marx e Engels (2007, p. 63):

A própria burguesia desenvolve-se apenas progressivamente dentro de suas condições, divide-se novamente em gerações distintas, com base na divisão do trabalho, e termina por absorver em si todas as preexistentes classes de possuidores (enquanto desenvolve a maioria das classes possuidoras preexistentes e uma parte da classe até então possuidora em uma nova classe, o proletariado), na medida em que toda a propriedade anterior é transformada em capital industrial ou comercial. Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsumção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho.

E assim, considerando a ilusão jurídica como a “argamassa” da superestrutura para sustentar *a propriedade privada* e *a divisão social do trabalho*, onde fica o Estado nisso?⁶⁵

Para Marx e Engels (2007, p. 76), nos escritos de *A ideologia alemã* (1846):

O Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei.

A vontade humana não conserva nada mais para si fora da matéria, tanto que, com o nascimento, a existência natural do indivíduo se submete às determinações do Estado e de seu poder legislativo. Eis que a mais alta atividade do Estado coincide com o indivíduo por intermédio de seu nascimento, transformando o indivíduo natural em produto social, e assim o

⁶⁵ Do campo teórico para o campo fático, é bom exemplo a crise proporcionada pelo estouro das bolhas do sistema especulativo financeiro nos EUA, que apareceram em 2007-2012, em que o Estado foi o salvador cobrindo os prejuízos daqueles que adotaram o lema da “ganância é bom” da obra de Ayn Rand, *Quem é John Galt?* (ZIZEK, 2011, p. 37). Outra boa contribuição, ratificando o mesmo exemplo fático, é o documentário *Trabalho interno*, produzido em 2010 por Charles Ferguson.

indivíduo não é mais natural, é nascido da sociedade, é individuado socialmente numa determinada posição e função, um *milagre* que é o sistema da diferença estratificada pelo nascimento (MARX, 2005a, p. 121).

A concepção de *ilusão jurídica* se fundamenta, sobretudo, na reflexão de Marx sobre um dos símbolos do capital, o fetichismo em relação ao trabalho humano, precisamente:

[...] os homens relacionam entre si seus produtos de trabalho como valores não porque consideram essas coisas como meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie. Ao contrário. Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. Por isso, o valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor transforma muito mais cada produto de trabalho em um hieróglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o sentido do hieróglifo, descobrir o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores, assim como a língua, é seu produto social (MARX, 1985, p. 72).

Existe, portanto, uma lógica produtora de uma ilusão de valores que está impregnada no caráter simbólico da mercadoria e que se estabelece nas relações sociais de troca. Logo o trabalho também ganha um hieróglifo social instituído pelo véu do fetichismo que cobre as relações sociais, logo o direito também ganha um hieróglifo social, torna-se uma mercadoria simbólica.

Sem a pretensão de solucionar o debate, é de se destacar que enquanto perdura o capitalismo, duas questões em conflito também perduram constituindo um processo. Assim, tem-se, de um lado, um interesse hegemônico consagrado num sistema normativo vertendo os interesses dos grupos dominadores por meio das instituições sociais com o pretexto de consagrar o interesse comum. E, por outro lado, em oposição, também por meio das instituições, os projetos dos grupos dominados procurando substituir os padrões de convivência impostos por quem monopoliza o controle social. Esse movimento de dois interesses que ora se atritam, ora acomodam-se, ora promovem pontos de ruptura, é o movimento do Direito, denotando que ele - o Direito - “é processo dentro do processo histórico, e, como este, um processo dialético” (LYRA FILHO, 1982, p. 44).

Um direito concreto, isto é, uma ordem normativa, se nega, para que outra a transcenda; e tudo isto compõe o Direito mesmo, apreciado em sua totalidade e transformações. A mutação é constante, em cada plano e, nela, alguns setores, ou até o esquema inteiro numa ordem prevalecente, cedem à pressão de outras forças, segundo as correlações dinâmicas de cada etapa. O parâmetro é, sempre, na pluralidade normativa, o conjunto mais avançado, segundo a vanguarda, que o processo histórico forma e que conduz a tarefa de transformar e superar a ordem existente. Não há nada de impreciso nisto: o posicionamento avaliador das normas jurídicas é exatamente o mesmo que, em cada conjuntura, nos leva inevitavelmente à opção entre dilemas científicos, filosóficos, artísticos, éticos e técnicos. Há que escolher o melhor, o mais

correto, o que o horizonte dado, se apresenta como oferta válida. Não escapamos à opção: podemos, no máximo, escondê-la, deixando-nos guiar, como sonâmbulos, pelos gurus mais espertos e suas máquinas ricas e azeitadas de publicidade (LYRA FILHO, 1982, p. 45).

Marx e Engels legaram uma teoria com lacunas, mas com princípios de uma sociedade a ser construída com base no princípio fundamental da solidariedade. Rejeitaram dicotomias simples da substituição da sociedade ruim pela boa, da mesma forma que rejeitaram os modelos ideais fixos, o que permite aprender, essencialmente, que não existe lição pronta, tal como reconhece Hobsbawn (2011, p. 87). E, também, legaram um método teórico de enfrentamento das análises e das ações a serem tomadas diante da contextualização da vida vivida e diante da vida pensada para a modificação de ambas.

Em resumo, para Marx, o direito é uma ilusão da “vontade livre” propagada pelo dogma jurídico, o herdeiro dileto da crença religiosa, mas que, dissimuladamente, expressa a vontade e as ideias dos grupos dominantes de conservação e aquisição da propriedade privada, da divisão social do trabalho e, por consequência, de proliferação da submissão econômica.

Existe, portanto, uma aproximação de sentidos do direito em Marx em relação a Freud; de que o direito é *ilusão* e está enfeixado à *instituição*.

6.3 O Imaginário Social em Castoriadis

A imaginação, bem como seu poder instituinte, genericamente, foi ignorada e maltratada pelos grandes pensadores, sendo, primeiramente, reconhecida por Aristóteles no fim de seu tratado *Da alma* e, posteriormente, só no fim da segunda metade do século XVIII, por escritores das Luzes inglesas, escocesas e alemãs, destacando-se na imaginação transcendental em Kant, mas que, já na segunda edição da *Crítica da razão pura*, teve a sua importância reduzida; depois em Fichte para, enfim, cair no esquecimento até 1928 com a publicação de *Kant e o problema da metafísica*, de Heidegger, que encerra, nessa mesma obra, sua digressão sobre a imaginação (CASTORIADIS, 2004, p. 128). Um novo destaque à temática, contudo, advém dos estudos empreendidos por Cornelius Castoriadis que, além de tudo, se auxiliou de ajustes teóricos freudianos e marxistas.

Em seus Seminários sobre o *Sujeito e verdade no mundo social-histórico* (2007) afirma que a história, na sua inteligibilidade reduzida ao ponto de vista conjuntista-

identitário⁶⁶, coloca as instituições organizadas na dimensão conídica⁶⁷, contudo, a sucessão da sociedade não pode assim ser explicada, pois há a interferência da dimensão imaginária (CASTORIADIS, 2007, p. 38).

E se a sociedade não se reproduz de forma conídica, mas impulsionada pelo imaginário, é porque este é o lugar onde represam as paixões e os desejos humanos que irão interferir nos relacionamentos humanos mobilizando processos de transformações sociais. Essa perspectiva se amolda à teoria reticular das relações sociais, de Norbert Elias (1994), de que as relações humanas não desprezam, mas admitem parcialmente as relações funcionais, como aquelas que prestam serviço à razão funcional, contudo reconhecem a concorrência da força do imaginário.

A dimensão da força do imaginário perpassa pelo reconhecimento de que o imaginário é o lugar das paixões e dos desejos, ou seja, o lugar das ansiedades humanas esquecidas nas reminiscências do passado e que estavam relacionadas com afetos, amores, desejos e ódios conjugados pelo “medo”⁶⁸, que não se explica conscientemente, mas se receia perder!

Para se compreender a potência da imaginação, por ilustração, o filme de Fritz Lang⁶⁹, conhecido no Brasil como *M: o vampiro de Düsseldorf* (*M – Eine Stadt sucht einen Morder*), de 1931, retratando os crimes sexuais praticados por Peter Kürtem, em 1929, na Cidade de Düsseldorf, tem um bom referencial na cena em que o “vampiro” passeia pelo

⁶⁶ Para Castoriadis a lógica *conjuntista-identitária* corresponde à lógica clássica ou lógica aristotélica; para ele, em última instância, o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo são reféns da lógica *conjuntista-identitária* e de uma ontologia da *determinidade*, próprias do paradigma da modernidade, que os impede de ver a dimensão criadora ou imaginária. A *determinidade* é o esquema primordial da lógica *conjuntista-identitária*, implica a suposição ontológica segundo o qual o “ser = ser determinado”, cuja maneira de pensar funcionou ao longo de toda a história da filosofia e da lógica, como exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta e que ainda continua a ocupar um lugar central na ciência contemporânea, apesar dos abalos que vem sofrendo nos últimos sessenta anos dada à própria evolução dessa ciência (LOSADA, 2009, p. 45).

⁶⁷ Reprodução conídica é a que se dá pelos esporos dos fungos e são a forma mais comum de reprodução assexuada, cujo termo é utilizado em empréstimo por Castoriadis para ilustrar que tais desenvolvimentos quantitativos não são operados na sociedade humana.

⁶⁸ Essa afirmação, aqui reprisada, se reforça pela distinção de Freud entre dois significantes, o *medo* e a *ansiedade* que, apesar da proximidade no significado, o significado distinto é tênue. No *medo* há um reconhecimento empírico e consciente de uma determinada situação causadora do temor, enquanto na *ansiedade* há o temor de algo que não é reconhecido empiricamente pela consciência. Neste último caso, o temor existe causando ansiedade, o que sugere que algo, supostamente, é reconhecido a despeito de não se ter uma aparente explicação, considerando que não há reação sem causa! Mas, como uma causa pode ser temida sem reconhecimento desta mesma causa? Isto seria uma incongruência! Exceto se admitirmos outra forma de reconhecimento da causa temida, o reconhecimento não pelo consciente, mas pelo inconsciente do terror da morte ou de outras formas simbólicas de perda da segurança do afeto e que, portanto, são situações propensas ao tabu e ao seu sofrimento imaginado.

⁶⁹ Fritz Lang (Viena, 5 de dezembro de 1890 – Los Angeles, 2 de agosto de 1976), considerado um dos mais famosos nomes da escola do expressionismo alemão, deixou uma forte marca na história do cinema, com 44 filmes produzidos, entre eles *Metropolis* de 1927, influenciando diretores significativos como Alfred Hitchcock, Luiz Buñel e Orson Welles.

bosque e lá encontra a menininha que brincava com uma bola. Pois bem, o perverso personagem dá atenção à criança e, ganhando-lhe a confiança, oferece-lhe a mão ao que ela corresponde e, assim, passeando de mãos atadas às dele até que ambos desaparecem por detrás de uns arbustos. A cena permanece imóvel durante alguns segundos e depois a bola, que a menina levava consigo, volta à cena, a bola insólita rola morosamente pelo chão. Assim termina a cena! Não se vê o que ocorre. Mas se imagina! E, muitas vezes, a imaginação impressiona mais que a constatação!

Do lado oposto à imaginação, a razão funcional se reforça no campo teórico, diante do aspecto *causalista* ou *finalista*, desenvolvendo a teoria do *funcionalismo*, que tem como pressuposto a preservação do sistema e o seu funcionamento equilibrado. Assim, para cada tipo de civilização, os costumes, as ideias, as crenças se amoldam à função vital (material) necessária a se realizar, como a parte indispensável do todo e no funcionamento desse mesmo todo, correspondendo à preferência da visão econômica para explicar a existência das instituições como características próprias da civilização (CASTORIADIS, 1982, p. 40).

Castoriadis (1982, p. 141) não rechaça que as instituições preencham funções vitais na sociedade, mas contesta a visão funcionalista como um fator limitador da compreensão. Sua crítica sugere que não vivemos apenas para comer, respirar e reproduzir, eis que no atual estágio da civilização outras funções são essenciais, como educação, gestão da coletividade, solução de litígios, lazeres etc, que são novas necessidades humanas que se apresentam, também, em forma de instituições, mas noutra saber, o simbólico.

Além das concepções conservadoras do capitalismo que eliminaram as outras formas de organização social, para Castoriadis, também estão incluídas no funcionalismo as dimensões darwinistas e marxistas, que concebem as instituições sociais e os atos dos indivíduos para realizar as funções coordenadas pela finalidade de produção e reprodução da vida material. Considera óbvio que a sociedade não pode existir sem uma dimensão funcional, mas também é evidente que toda sociedade submete essa funcionalidade num primeiro plano à razão funcional, só que, num segundo plano, quem sustenta todo o lastro dessa funcionalidade é o imaginário.

Apesar de Castoriadis incluir o marxismo entre as teses funcionalistas, ele reconhece em Marx, e principalmente no *jovem Marx*, a capacidade de conceber as impotências reais do homem diante da mitologia que não desaparece e que vemos surgir como a reprodução

“sempre mais elevada” de controle e dominação da natureza pelo imaginário capitalista (CASTORIADIS, 2007, p. 26).⁷⁰

Nesse sentido, como exemplo desse reconhecimento, nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, o jovem Marx confirmou a assertiva do filósofo grego:

O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*). Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o elo passível que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência (MARX, 2010, p. 113).

A *necessidade interior* ativada pela *falta* coloca em questão a *significação humana* quando se descobre o *outro*, a *diferença*, a *paixão* e o *trabalho* e que tais aspectos podem alterar a realidade! E aquela *falta* mencionada por Marx pode ser associada à mesma *falta* que irá estruturar a sexualidade humana por meio do complexo de castração que envolve o sujeito que não quer saber nada do problema que diz respeito ao saber do objeto (MASOTTA, 1987, p. 38). E com isso, esse sujeito dependente, tal como a criança, só quer saber daquilo que nada quer saber, justificando o alicerce da sujeição humana numa zona de conforto e proteção contra o desconhecido.

Essa zona de conforto e proteção contra o desconhecido fortalece a invariabilidade da razão funcional, sustentando por efeito a sujeição funcional. Portanto, a sujeição funcional se explica pela obediência às necessidades vitais e às suas imposições lógicas do mundo da

⁷⁰ No que se refere às instituições, em especial em relação ao Estado, o funcionalismo continua sendo ponto de partida para a investigação. Para Burawoy (2014), comentando os escritos de Cohen, o importante é distinguir o caráter funcional da explicação, tal como o Estado apresenta um caráter funcional ao capitalismo, contribuindo para a sua reprodução, sendo outro aspecto a explicação de como o Estado contribui para a reprodução capitalista. Para Octavio Ianni (2014), existe uma crise metodológica dos paradigmas na sociologia causando problemas de explicação. A análise funcionalista, de que tudo é para o melhor no melhor dos mundos possíveis com, consequências benéficas para alguma estrutura econômica ou política dominante e que não são atribuídas pelos beneficiários àqueles comportamentos que lhes favoreceu, torna-se paradigma onipresente da mão-invisível que está presente em todas as instituições no sistema capitalista (ELSTER, 2014, p. 165). Perissinotto (2011), em *considerações sobre o marxismo analítico*, expõe sobre o esforço, proposições e divergências teóricas e metodológicas de renovação do marxismo a fim de que lhe seja conferido robustez científica, não bastando o reconhecimento de Georg Lukács de que a ortodoxia marxista advém da pureza metodológica do materialismo dialético + materialismo histórico, acrescentando que ao marxismo analítico são necessárias investigações temáticas como ação coletiva, organização e formação de classe, conceituação de classes médias, teoria econômica, da exploração e emancipação humana, com base em três argumentos na defesa da explicação funcional: a importância da identificação das regularidades funcionais (tradição, costumes e leis); que é um procedimento complementar e não oposto à explicação intencional que geralmente é acompanhada de consequências não intencionais; e que a explicação funcional é um trabalho preliminar que permite identificar os fenômenos sociais relevantes que merecem ser explicados. Assim, o marxismo analítico se opõe à ausência da ideia de dominação de classes contida nas teses conservadoras funcionalistas, além de que, crê na ação coletiva não desprezando a explicação funcionalista como ajuste para reconhecimento da injustiça do capitalismo.

produção na busca pela autossuficiência. Mas, no enalço da razão funcional, persistirá o *poiético* que se manifestará, especialmente pela arte, como *germes da autonomia* (CASTORIADIS, 2004, p. 165) e que se caracterizará pela impregnação das crenças e dos tabus constituídos no curso da história. Nesse passo, o ato de criação transmite do plano individual para o social, do imaginário radical e singular para o imaginário social, constituindo ressignificações para escapar do caos e para se fazer em instituição. Para ilustrar essas afirmações, lembremo-nos do *tabu do inimigo* e do *tabu da morte* e da dimensão de suas forças, tal como o fato de que o ser humano é, dentre os animais, o único que mata e se deixa matar pela glória.

A coletividade humana, portanto, é responsável pelo imaginário social geracional de instituições particulares que, inseridas na sociedade, representam essa mesma coletividade e seus grupos hegemônicos. E o nascimento e a evolução dessa coletividade não se explicam, unicamente, por fatores naturais, biológicos ou racionais, mas sim pelo *imaginário social instituinte* (CASTORIADIS, 2004, p. 129).

Assim, Deus, o Deus das religiões monoteístas, é uma significação imaginária social, portada por uma multitude de instituições – tais como a Igreja. Mas também os deuses das religiões politeístas o são, ou os heróis fundadores, os totens, os tabus, os fetiches etc. quanto falamos do Estado, trata-se de uma instituição aministrada por significações imaginárias. Assim como o capital, a mercadoria (o ‘hieróglifo social’ de Marx), o juro etc. Uma vez criadas, tanto as significações imaginárias sociais quanto as instituições se cristalizam ou se solidificam, e é isso que chamo de imaginário social instituído, o qual assegura a continuidade da sociedade, a reprodução e a repetição das mesmas formas que a partir daí regulam a vida dos homens e que permanecem o tempo necessário para que uma mudança histórica lenta ou uma nova criação maciça venha transformá-las ou substituí-las radicalmente por outras (CASTORIADIS, 2004, p. 130).

A criação social, por sua vez, é consequência do imaginário, devendo ser considerado, também, que ao imaginário respectivo se ajusta o inverso do ato de criar (Eros), que é o ato de aniquilar (Thanatos), como a face oposta da criação, isto é, a pulsão da morte. O tabu da morte, como já foi visto em tópico específico, está presente, renegando-se na imortalidade instituinte, seja ela pessoal ou impessoal. São os processos de pulsões: “fases de criação densa e forte alternando-se com fases de atonia criadora ou de regressão” (CASTORIADIS, 2004, p. 133).

Sendo assim, nas instituições haverá pulsões e recalques que se manifestarão na imaginação, como dependência ou como a luta pela autonomia por meio da criação, tal como também asseverou Marx:

Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um **ser dependente**. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha vida; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação. A *criação* é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palpabilidades* da vida prática. (MARX, 2010, p. 113) (grifo nosso).

O ato criador e ansiado resultará em instituições portadoras de significações imaginárias constituídas pela coletividade que não se apartará das suas crenças que vieram dos totens e depois das religiões; dos tabus do incesto, do inimigo, da morte, do rei e depois do Estado e suas outras autoridades que se identificam com ressignificações imaginárias e reveladas como sucedâneos do pai. Não há, na reflexão sobre imaginário social, como desconsiderar o imaginário singular que é fluxo e refluxo incessante de representações, desejos, afetos etc, pois é nessa individuação que se consegue determinar a essência da psique humana (CASTORIADIS, 2004, p. 131).

Noutras palavras, em toda *razão funcional* existe uma *sujeição funcional*, de desejo de permanecer no período da infância sem se desligar da autoridades dos pais, uma oposição a outro desejo, o de ser autônomo e ser responsável, de dizer que isto ou aquilo é injusto e que é preciso, portanto, mudar, criar, tal como o filho deseja tomar o lugar do pai para dar início a outro ciclo geracional.

A autonomia é o *autos* + *nomos*, é o eu mesmo + a lei, no grego antigo:

[...] o *nomos* é aquilo que é particular a cada sociedade ou a cada etnia, é a sua instituição/convenção, aquilo que se propõe à ordem ‘natural’ (e imutável) das coisas, à *physis*⁷¹; e, ao mesmo tempo, *nomos* é a lei, aquilo sem o que os seres humanos não podem existir enquanto seres humanos, pois não há cidade, *polis*, sem leis e não há seres humanos fora da *polis*, da cidade, da coletividade/comunidade política (CASTORIADIS, 2004, p. 162).

Na *polis*, a imaginação social se funda nos *germes da autonomia* que são gerados e dissipados por meio das instituições e delas para encarnarem nos indivíduos mediante inquietação política e psicológica de que é preciso criar e mudar a instituição na sociedade.

⁷¹ *Physis*, segundo os filósofos pré-socráticos, é a matéria que é fundamento eterno de todas as coisas e confere unidade e permanência ao Universo, o qual, na sua aparência, é múltiplo, mutável e transitório. A palavra grega *Physis* pode ser traduzida por natureza, mas seu significado é mais amplo. Refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imprecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna. (*PHYSIS*, 2014).

E isso se dá porque a *imaginação* rompe com a *sujeição funcional* orientada pela *razão funcional* como já visto anteriormente, como o filho que cresce e que busca autonomia desejada e representada pela admiração e revolta contra o pai, conduzindo a *substituição do prazer do órgão pelo prazer da representação* (CASTORIADIS, 2004, p. 167):

A sociedade – a instituição - não está aí simplesmente para ‘conter a violência’ do ser humano individual, como pensava Hobbes ou antes os sofistas do século V a.C.; nem sequer para ‘reprimir as pulsões’, como pensava Freud. A sociedade aí está para hominizar este pequeno monstro chorão que vem ao mundo e torná-lo apto para a vida. Para tanto, ela deve infligir à mônada psíquica uma ruptura, impor aquilo que, do início até o fim, em suas profundezas, a psique recusa: o reconhecimento, no plano fantasmático, que fora de si mesmo há outros seres humanos, que existe uma determinada organização do mundo (obra, a cada vez, da instituição da sociedade), que a obtenção de um prazer ‘real’ deve instrumentar-se em uma série de mediações, elas próprias reais e, em si mesmas, na maior parte do tempo, bastante desagradáveis etc. (CASTORIADIS, 2004, p. 167).

Em Castoriadis, as Instituições são o lugar do próprio vigor conflituoso que se expande nos opostos que se atraem, de um lado a *razão funcional* e do outro lado, a *força do imaginário*.

A *polis*, a mais elevada forma de comunidade que visa autossuficiência, cuja tese é de Aristóteles, seria impossível de se realizar isoladamente por cada um dos seus indivíduos. Os seres humanos são animais necessitados de autos-suficiência que lutam contra o isolamento, que encontraram na *linguagem*⁷² o que lhes permite ir além de indicar a dor, o medo e o prazer, pondo em questão o que é conveniente e o que é o nocivo, o que é justo e o que é injusto, gerando o sentimento de conforto e pertencimento entre aqueles que têm sentimento do bem, do justo e de outras qualidades morais, a uma comunidade com sentimento comum para constituir família e a cidade (ARISTÓTELES, 1997, p. 15).

Agregado a tudo isso que foi posto, considerando a preservação narcísica de que somos imortais e nos perpetuamos nas proposições morais, legais e nas instituições que permanecerão para as lutas sociais para as gerações do futuro, infere-se que a *imaginação* está presente na origem, no meio e no fim da vida de cada singularidade e de toda a coletividade!

⁷² É na *linguagem*, com seu dinamismo de *re-criação*, por assim dizer, de *re-significação*, que se constitui e se transforma a instituição. E isso se dá porque a linguagem transmite o *phatos* (paixão) que irá romper com a certeza imposta pela *razão funcional*, pondo em questão a instituição diante de seus significantes e, inclusive, o significado da própria instituição. Por exemplo, é por meio da linguagem que se constata o etnocentrismo da linhagem europeia ou greco-ocidental que implicou em duas “rupturas históricas” como na Grécia Antiga e a partir do fim da Idade Média que consagraram o espaço político público, da criação livre da pesquisa e da indagação ilimitada (CASTORIADIS, 2004, p. 159-160).

6.4 O Imaginário e a Instituição

O poder da fantasia iniciada na infância de cada indivíduo com as brincadeiras que são depois conservadas com o devaneio que abandonou os objetos reais não implica na deposição da satisfação, mas da proteção da satisfação mediante seu retardamento, para auferir o prazer seguro mais tarde (FREUD, 1976, p. 173). É o mesmo que ocorre com as significações do imaginário social, que se interiorizam nas psiques individuais dos seres “desejantes” de autonomia, tornando-os seres egocêntricos e reprimidos, mas esperançosos de desfrutarem o prazer nas representações simbolicamente imaginadas, apreendidas e socializadas nas instituições como expectativa para outro real.

O imaginário se difunde pelo simbólico e nunca foi tão intenso na história da civilização como no período da realeza, em que se resguardava uma *centralidade* presente no discurso do dogma do político, jurídico e religioso. Essa *centralidade*, contudo, resguardava sua força por conta do crédito firmado na *crença* e no *reconhecimento* de uma eficácia simbólica que pode ser objetivada nas coisas e cerimoniais relacionados com o poder, tal como o trono, o ceptro, a coroa, a unção, a confissão, o matrimônio etc. Tais instituições se tornaram, respectivamente, produtos de atos subjetivos de reconhecimento que, nas palavras mediadas por Bourdieu (2003, p. 188), são de crédito que só *existe na representação pela representação, na confiança pela confiança, na crença pela crença, na obediência pela obediência*. E para se compreender essa centralidade instituinte que foi espalhada sobre a superfície do Ocidente cristão, Legendre (1983, p. 19) esclarece que:

[...] é preciso aprender a discernir o acompanhamento teocrático desse conjunto impotente, cuja função foi definida até nós pelo Direito Romano (lembramo-nos de que os Direitos nacionais europeus são constituídos de materiais fartamente tomados do Direito Romano), a partir das profecias do Imperador Justiniano no tratado da Soberana Trindade (*De summa Trinitate*), que abre o mais célebre código de todos os tempos: manter sobre crença os sujeitos. Nomeando esta agilidade de feitiçaria da qual a instituição tira seu vigor e seu rigor (o jogo de uma crença primeira), deixando ver os alicerces do real e o defeito da loucura – esta enigmática loucura tratada, segundo o dogmatismo dos medievais, como uma *cólera sem pecado* -, [...].

Mas essa *centralidade*, com a Modernidade, deslocou-se para outros espaços, conforme expõe Hespanha (2010, p. 32), ao empregar por empréstimo o termo sugerido pelo próprio Pierre Legendre de que aquela *centralidade*, com a modernidade, se deslocou para os *espaços dogmáticos industriais* de produção na comunicação social.

A inserção da dogmática industrial se pulveriza pelas instituições de comunicação social (universidades, mídia e nas demais instituições distribuídas no campo das lutas sociais)

permitindo que ela se infiltre nos diálogos sociais, disseminando os símbolos da sociedade e dos grupos nela inseridos que se destacam hegemonicamente. Essa nova *centralidade dogmática* leva consigo, escondido em suas tramas, o lugar concebido pelos tabus, como, por exemplo, o tabu do rei que “nunca morre”, tal como o adágio “a justiça nunca morre”. Por assim dizer, essa *centralidade dogmática* leva consigo aquela virtude central de uma imagem do mundo dominada pela ideia de equilíbrio, fruto da arte do governo com suas virtudes inclusas (como a religião, a piedade, a reverência, a gratidão, a verdade, a amizade, a liberdade, a equidade) de dever a ser cumprido a outrem – *alteritas* -, nem que esse outrem seja Deus, o rei, o Estado, a empresa, o empregador que ocupe o lugar – *da falta* - da autoridade do pai.

E o lugar da autoridade é o lugar da *falta* que sustenta a tragédia edípica, o vetor das relações na família, nas instituições e no Estado. Por assim dizer, a construção do direito no período medieval estruturou a ideia do justo na Modernidade:

Mas, basicamente, podia ser dito que justo era todo o comportamento devido e que se podia pretender em nome da justiça, não apenas as dívidas do direito, mas também o respeito filial, a reverência social, a gratidão pelas mercês, a amizade merecida e a própria correspondência no amor. E, por isso, o que Deus erigia, no Fim dos Tempos, era precisamente um *Tribunal*, um *juízo*, chamando ‘justos’ aos da sua direita e ‘injustos’ aos da sua esquerda (HESPANHA, 2010, p. 34).

A ideia do dogma presente naquele discurso medievo persiste na nova era, que agora encontra o seu objetivo na razão, na ciência e na verdade experimentada e verificada, tal como expressa o brocardo orteguiano de que, com a modernidade, guilhotinamos o príncipe para depois substituí-lo pelo princípio.

A *centralidade dogmática* se expande na cultura jurídica para dela ter a retribuição esperada, uma cultura jurídica ocidental que vem de muitos séculos instituindo caracteres, classificações, conceitos, estilos de discurso escrito e falado, regras de inferência e padrões de valorização para constituir um *habitus*⁷³ sobre os fundamentos antropológicos da vida e, uma vez inculcada a cultura, também estará inculcada a centralidade desse sistema que não admite enfrentamentos fora de sua racionalidade, até porque esse *dogmatismo* é no fundo uma lei de

⁷³ *Habitus* é um termo adotado, especialmente por Chomsky e por Bourdieu. Neste último ganha um aspecto metodológico, como matriz geradora de comportamentos, visões do mundo e sistemas de classificação da realidade que se incorporam aos indivíduos, da consciência e do inconsciente, do finalismo, do mecanicismo, conhecimento prático que vai além da palavra *hábito* e *habilidade*; Husserl fala em *Habitualitat*, que é espécie de sentido do jogo que não tem necessidade de raciocinar para se orientar e se situar de maneira racional num espaço; o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital que indica a disposição incorporada, quase postural, “o primado da razão prática” de que falava Fichte, ou como Marx sugeriria, nas *Teses sobre Feuerbach*, o “lado ativo” do conhecimento prático da tradição materialista (BOURDIEU, 2003, p. 60-62).

conservação de modelos de referência e fórmulas de um sistema jurídico fechado (LEGENDRE, 1983, p. 226).

Assim, o conhecimento e o exercício jurídico tornam-se um *habitus* num campo específico, constituindo sua eficácia simbólica de imagens para o futuro de esquemas (de apreensão, avaliação e ação), que se tornam valores universais de natureza, tradição e religião. Hespanha (2010, p. 35) até enumera alguns exemplos, como a parenética, a confissão auricular, a literatura de devoção, a liturgia, a iconologia sagrada; e, para o direito, as fórmulas notariais, a literatura de divulgação jurídica, os brocardos, as decisões dos tribunais.

Por sua vez, para François Ost (2007, p. 44) diz que o direito escreve roteiros que deixam aos atores nas cenas que se desenrolam no mundo vivido a possibilidade da interpretação, em que o gotejamento das relações por afetos, ou desafetos, desilusões, paixões irão atribuir sentido às normas jurídicas, pois os significados de ordenar advindos das atribuições da lei vão além do mando para colocar em ordem pela nomeação e pela classificação visando adquirir forma social consistente. Para ele (OST, 2007, p. 45), o direito se faz pelo interesse do *homo economicus* que busca potencializar a sua satisfação e pelo interesse do *homo politicus* de estabelecer o equilíbrio entre as necessidades e satisfações e que, no dizer de Castoriadis, resume a contraposição entre a *razão funcional* e a *força do imaginário*, cuja solução se dá no plano simbólico, por meio de *significações imaginárias instituintes*, do qual a teoria do direito contado se caracteriza:

Com efeito, a história e a experiência cotidiana estão repletas de exemplos de comportamentos irredutíveis a uma explicação em termo de eficácia instrumental: como se compreenderia, por exemplo, que tanta gente aceite ‘morrer pela pátria’ ou por alguma causa privada ou pública, nobre ou menos nobre? O jogo do direito é marcado pelo menos tanto por comportamentos simbólicos quanto por cálculos estratégicos: nos processos judiciais, os protagonistas buscam ao menos tanto ‘colocar-se em cena’, ‘dar-se em representação’, obter um reconhecimento simbólico, quanto auferir essa ou aquela vantagem pecuniária. O próprio político, que assume hoje de bom grado a forma do Estado-espetáculo, não escapa à regra (OST, 2007, p. 45).

As *significações imaginárias instituintes* são, portanto, as proposições constitutivas, habilitando os poderes dos atores, determinando os objetos de disputa, os objetivos e os procedimentos para a eficácia das ações realizadas no âmbito delimitado pelo direito. E a submissão a tais significações instituintes se dá por força do medo dos próprios sujeitos instituidores em relação a si mesmos, ou seja, é a luta contra o medo do outro que legitima a submissão à instituição.

6.5 A Teoria da Instituição no Direito

Elaborada pelo grego Leucipo e desenvolvida por Demócrito e Epicuro (JAPIASSÚ 1996, p. 19-20)⁷⁴, a teoria atomista influenciou toda a ciência ocidental por considerar a realidade a partir de um aglomerado de partículas irreduzíveis advindas do *átomo* - a menor partícula e que não pode ser dividida. Esta partícula individualizada, invisível, imutável e eterna, com base no princípio da união das partes formando um todo unitário, sustenta a concepção dos corpos formados pelo princípio do átomo, refletindo a concepção de que a ciência é formada por seu objeto, tal como a sensação para a psicologia, o fato histórico para a história, a norma para o direito e assim por diante (COELHO, 1983, p 131).

Opondo-se à lógica formal e à individualidade da perspectiva atomista, uma nova concepção da realidade passou a ser construída, priorizando a noção de estrutura, totalidade e sujeitos, em que o conhecimento vai se formando a partir do movimento dialético. Ou seja, por um percurso de alterações quantitativas de um determinado conjunto que, de forma consequente, vai gerar uma alteração qualitativa neste mesmo conjunto que deixa de *ser* para *ser* outro *ser*. Disso se conclui que esse outro *ser* é proveniente dos movimentos espaciais e temporais que, de forma correlata, foram integrantes de uma determinada realidade em que as partes do conjunto de outrora estavam em função da sua totalidade e materialidade.

A visão atomista e sua perspectiva idealista consagraram-se na revolução burguesa com sua cultura de expansão do capitalismo industrial, do individualismo filosófico, do liberalismo político-econômico e da integração de vários sistemas legais, consolidando a hegemonia da ilusão do *monismo jurídico* a partir do Estado-Nação, ou seja, da crença no dogma do centralismo jurídico estatal. Tal concepção, nos fins do século XIX e meados do século XX, acabou catalisando reações antagônicas ao normativismo estatal. Essa reação, que vai ser denominada de *pluralismo jurídico*, foi a preocupação de diversos jusfilósofos (entre eles Maurice Hauriou) e sociólogos do Direito, só depois, nos anos 50 e 60, foi retomada por pesquisadores empíricos no âmbito da antropologia jurídica (WOLKMER, 2006, p. 186).

Também como reação à visão atomista, provinda da Teoria Crítica do Direito, destaca-se a concepção dialética que associa a compreensão sociológica e antropológica na construção da *instituição* como a forma de realização de usos e costumes que permanecem e caracterizam o comportamento de um determinado grupo social (COELHO, 1983, p. 129). Essa premissa torna-se muito mais precisa se se considerar a associação das concepções da

⁷⁴ No mesmo sentido também Luiz Fernando Coelho (1983, p. 130).

psicanálise, que propicia ver a instituição como dogma coletivo que não pode falhar em seus fins: “apoderar-se dos sujeitos ocultando-lhes a verdade dos desejos” (LEGENDRE, 1983, p. 183).

A partir daí, torna-se sustentável a compreensão jurídica da *teoria institucional* de que a formulação do Direito resulta da imensidão de desejos reprimidos do comportamento grupal predominante e consuetudinário das organizações sociais como a família, a tribo, a empresa, o sindicato, a associação, o Estado.

Maurice Hauriou (1856-1929), professor de direito em Toulouse, é considerado pela doutrina jurídica como o precursor da *teoria da instituição*. Para ele, as instituições são fundadas graças ao poder e ao consentimento dos sujeitos que as legitimam. E esse consentimento será válido mesmo que resulte da coação⁷⁵, pois o vínculo social pressupõe estabelecer o que é necessário para todos, e isto só é possível mediante a *coactus volui* (HAURIOU, 1968, p. 31) que pressupõe a autoridade não resistida. Nesse sentido, a teoria da instituição se apresenta em dois graus (COELHO, 1983, p. 133), um grau como *instituição-pessoa*, como família, sindicatos, entidades pias, entre outras; e como *instituição-coisa*, que não implica uma organização comunitária/corporativa, mas como a norma jurídica, a propriedade etc.

Outros importantes autores influenciados por Hauriou vão tratar, posteriormente, do *institucionalismo*, como Georges Renard, Santi Romano, com aproximação a manifestações de Ehrlich, Roscoe Pound (REALE, 1998, p. 231-237). Também Pietro Costa (2006, p. 162-173) manifesta que a noção de *instituto* como vínculo *substancial* ao arbítrio do poder não era uma cogitação solitária de Erich Kaufmann⁷⁶, mas um fruto extremo da tradição historicista organicista alemã que remete a Maurice Hauriou e àquela noção de *instituição* que o jurista francês já tinha começado a esboçar no início do séc. XIX. E, no mesmo sentido, pode-se estender a observação de Pietro Costa ao do jurista escocês Neil MacCormick⁷⁷ (2008, p. 1-

⁷⁵ Hauriou não admite a violência como validação da instituição, mas o assentimento dado pelo sujeito, mesmo que sob pressão, é juridicamente válido, como o brocardo *coactus volui, sed volui* que noutros termos se tem que a autoridade não resistida, por força da visão realista do justo, é autoridade aceita, não se podendo indagar, para efeito da validade formal da norma jurídica, sobre a legitimidade do poder que a põe (SALGADO, 2007, p. 120).

⁷⁶ Erich Kaufmann (1880-1972), advogado e professor de direito, defensor da clássica lei natural e defensor de uma ontológica e metafísica abordagem da lei e opositor do positivismo neokantiano, foi professor catedrático e honorário nas faculdades de direito de Kiel, Königsberg, Berlim, Munique e Bonn, recebeu diversos prêmios por seus estudos e foi perseguido, por ser judeu, pelo nazismo, exilando-se na Holanda até o término da Segunda Grande Guerra (KAUFMANN, 2014).

⁷⁷ Neil MacCormick (1941-2009), escocês, filósofo jurídico e político, foi Regius Professor de Direito Público e da Lei da Natureza e Nações na Universidade de Edimburgo, de 1972 até 2008. Foi membro do Parlamento Europeu, membro da Convenção sobre o Futuro da Europa e diretor do Partido Nacional Escocês. Foi considerado um dos principais herdeiros intelectuais da tradição da teoria do Direito analítico. Sua teoria institucional do direito aproxima-se das teses de Dworkin e Alexy (MACCORMICK, 2014).

15) que, tanto no prólogo (capítulo 1) de sua obra *Retórica e o Estado de Direito* (2005) ou em seu livro subsequente, *Institutions of Law* (2007), difundiu a tese da teoria institucional.

No pano de fundo de uma interação social caracterizada pela multiplicidade de indivíduos que se unificam em grupos, em *instituição*, portanto, tem-se uma ordem jurídica a ser compreendida por um fenômeno jurídico *originário*:

Em esto reside todo el problema: se trata de saber dónde se encuentra, em la sociedad, el poder creador; si son las reglas de derecho las que crean las instituciones, o si son más bien las instituciones las que engedran las reglas de derecho, gracias al poder de gobierno que contienen. Es en esta cuestión de la iniciativa y de la creación que fracassa el sistema de la regla de derecho objetivo: admitir la creación de las instituciones sociales por la regla del derecho sería admitir su creación por el medio social, quien resulta considerado como creador de la regla de derecho misma.[...]...es imposible que surja de él una regla de derecho creadora, la cual, por hipótesis, sería anterior a lo que se tratara de crear. [...] Las reglas de derecho son limites transaccionales impuestos a las pretensiones de los poderes individuales y de los poderes de las instituciones: son reglamentos que se anticipan a los conflictos. (HAURIOU, 1968, p. 36-37).

As instituições e as regras de direito foram se constituindo por um largo tempo de formação política antes de serem reconhecidas juridicamente, ou seja, antes de tudo, as instituições e o direito são fenômenos que pertencem à história. Para Hauriou, antes do Estado, outras formações políticas existiram com o fim civilizacional, como clãs, tribos, senhorios feudais; e o Direito também foi oriundo de formações primárias no bem emanado pelo Direito Consuetudinário e no bem emanado pelo poder do chefe (HAURIOU, 1968, p. 34). Assim, a ordem jurídica se sustenta sobre a constitutiva dualidade de *Estado* e *nação*, em que a *nação*, por meio das instituições corporativas, está encarnada no *Estado* como uma realidade histórica determinada, um corpo social organizado e, a partir daí, a *teoria do equilíbrio* do Estado de Direito com as instituições, o que ultrapassa a percepção da mônada estatal, referindo-se à dinâmica das *instituições sociais*.

É destacável o reconhecimento da teoria apresentada por Hauriou como sendo uma superação do subjetivismo e do objetivismo das regras do Direito⁷⁸, pois parte da realidade objetiva⁷⁹ que sempre está tentando se conformar com a lei moral, cuja conquista nunca será completa. Nesse ponto, destaca-se que esta realidade objetiva não é de um princípio abstrato,

⁷⁸ Desde siempre, e instintivamente, los juristas habían admitido, em el sistema jurídico, la coexistência de elementos subjetivos y elementos objetivos: la personalidad jurídica, los derechos subjetivo, los actos jurídicos, constituían el primer grupo; el orden público y lo que se denomina “la reglamentación”, ES decir, el conjunto de leyes, reglamentos y costumbres, constituían el segundo (HAURIOU, 1968, p. 33).

⁷⁹ Reale (1998, p. 215) comenta que esta realidade objetiva não é de um princípio abstrato, mas como uma força espiritual viva, correspondendo à posição procurada por Proudhon e que *se deve em grande parte a Hauriou a compreensão melhor da obra de Proudhon*.

mas uma força espiritual viva, o que correspondeu à posição procurada por Proudhon e que *se deve em grande parte a Hauriou a compreensão melhor da obra de Proudhon* (REALE, 1998, p. 215). Essa força espiritual viva, portanto não abstrata, é precisamente descrita por Hauriou (1968, p. 32):

Si se va hasta el fondo de las cosas, las situaciones jurídicas que parecen mantenerse por si solas están, em realidade, ligadas a ideas que persisten de uma maneira subconsciente em los espíritus de um número indeterminado de indivíduos. Las ideas subconscientes son las que viven dentro de los limites de nuestra memoria sin que, em la actualidad, Sean para nosotros voluntades conscientes; son ideas que hemos percibido, o que hemos imaginado, y que luego perdimos de vista; sin embargo, viven dentro de nosotros e influyen incluso, aun cuando no lo sepamos, em nuestros juicios y em nuestros actos, de la misma manera que puede actuar el ambiente de las cosas familiares. Son objetos que habitan em nosotros.

Essa passagem do plano subjetivo para o plano objetivo denuncia um desequilíbrio do ser humano entre a sua inteligência que rapidamente se adapta às realidades ambientes e a vontade que não se adapta com igual velocidade às realidades morais. Esse desequilíbrio o faz viver em estado de moralidade instável, daí o fundamento do Direito pela *fixidez* da moral, que evolui e se transforma em decorrência do *vitalismo social*, fruto de uma *condição de individualismo pessimista*, que é um dado imutável característico da espécie humana (REALE, 1998, p. 216).

Seguindo tais pressupostos, Hauriou fundamenta o Direito a partir de dois ideais: o *ideal de justiça* que representa a oposição de um valor revolucionário, visando a uma igualdade/proporcionalidade entre os homens no gozo de bens espirituais e materiais; e o *ideal de ordem social* que visa assegurar a estabilidade nas relações sociais (REALE, 1998, p. 218). Simplificando ainda mais, para Hauriou, o Direito tem dois ideais: *ideal de justiça* (igualdade + proporcionalidade) e *ideal de ordem social* (estabilidade das relações).

Os detentores do *poder*, desta forma, ao estabelecerem a ordem, têm interesse de se eternizarem no poder. E esses interesses, para se pulverizarem em uma conclusão generalizada, são levados a não se afastar dos ideais do Direito, do *ideal de justiça* e do *ideal de ordem social*, bem como ficam submissos objetivamente às *ideias diretoras* em torno das quais se agrupam enquanto grupo. Os grupos dominantes realizam suas atividades em comunhão com as suas respectivas *ideias diretoras* que se convertem em fato e em realidade, tudo de forma orquestrada pelo *ideal de justiça* e pelo *ideal de ordem social*.

Deve ser considerado, portanto, que os valores morais do justo se alteram e que, de geração em geração, se incorporam progressivamente nas *organizações sociais* (REALE, 1998, p. 219). Daí porque o Direito é a própria realidade social integrada pelo conjunto

prevalente de *ideias diretoras* que reúnem em torno de si as forças conjugadas dos que pretendem a sua atualização. Não é demais recordar que essa atualização é potencializada, na perspectiva de Hauriou, pelo *vitalismo social* próprio da condição do *individualismo pessimista*, o que, na perspectiva marxista, são produtos históricos e transitórios decorrentes do movimento contínuo de crescimento das forças produtivas de destruição nas relações sociais, de formação nas ideias, pois a imutabilidade só existe na abstração do movimento (MARX, 2007, p. 101).

Em decorrência disso, é possível destacar cinco conclusões: (1) as regras de Direito não criam as *instituições*; (2) ao contrário, as *instituições* é que fomentam as regras de Direito; (3) não é o Estado a única *instituição* reveladora do Direito; (4) o Estado, entre as instituições que geram o Direito, é a mais importante das instituições; e (5) não é possível a compreensão da regra de Direito sem a *ideia do poder*, como consequência das *ideias diretoras* de um grupo aglomerado em torno de instituições que irão propagar, além de seu disfarçado ideal de permanecer no poder, seu *ideal de justiça*, seu *ideal de ordem social* e seu *ideal de moralidade* para os demais grupos do corpo social.

Esse conceito de *ideia de poder* é realçado por Pasukanis (1989, p. 112), ao fundamentar-se em Hauriou (BESSA, 2013, p. 67-81) para expressar que o Estado moderno nasce no momento em que a organização do poder de grupo ou de classe engloba relações mercantis suficientemente extensas, com o desenvolvimento da economia monetária e do comércio, passando estes a serem garantidos pela ação do Estado em sua *atividade pública*. E essa *atividade pública* é o alcance do Estado no seu exercício de *vida pública*, distinguindo-se e assegurando a *vida privada* que, com o passar do tempo, vai assumir um caráter de coisa eterna e natural para constituir o fundamento da *teoria jurídica do poder*.

A constatação do jurista bolchevique se coaduna com a revelação antropológica de que o poder se define como a força que cria e sustenta um grupo num espaço coletivo e, apesar da possibilidade de esse poder ser indiviso em algumas sociedades primitivas por intermédio da prática política simultânea de funcionamento e intencionalidade, quando advindo do Estado moderno, o *poder* se apresenta como um lugar centralizado e separado do corpo social, *como uma divisão entre os que mandam e os que obedecem* (GOLDMAN apud CLASTRES, 2012, p. 20).

Aliás, Hegel classifica o Estado como *instituição* por diversas vezes em sua obra *Princípios da filosofia do Direito* (1997), e o próprio Marx, que não poupou adjetivos

destrutivos e sarcásticos em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2005a)⁸⁰, não se opõe, neste particular, em momento algum, à classificação hegeliana do Estado como instituição.

A admissão do Estado como *instituição* traz consigo a lógica de que a fonte do fenômeno jurídico está situada num momento anterior à ordem jurídica positiva. Essa fonte é advinda da sociedade civil mesma, tal prescreveu Marx ao ironizar a crença de que o Estado é um ser universal, como se a sua essência fosse a de manter a coesão dos átomos egoístas individuais:

Não é, pois, o Estado que mantém coesos os átomos da sociedade burguesa, mas eles são átomos apenas na representação, no céu de sua própria imaginação [...] na realidade, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns egoístas divinos, mas apenas homens egoístas. Somente a superstição política imagina ainda hoje que a vida civil precisa ser mantida unida pelo Estado, quando na verdade é o Estado, ao contrário, que é mantido unido pela vida civil (MARX; ENGELS, 2003, p. 139).

Dizer que o Estado é mantido pela vida civil, como destacaram Marx e Engels, ou como sendo a própria sociedade civil instrumentalizada por ela mesma, tal como interpretou Gramsci, é dizer que há uma inversão da perspectiva de sublimação hegeliana do Estado⁸¹. E isto apresenta um novo esclarecimento, de que as relações sociais são tuteladas tanto pelo Estado como pelas demais instituições, recordando que todas são provenientes das organizações pré-normativas geradas e inseridas na sociedade civil, cuja tendência será de luta por hegemonia no poder em face das *ideias diretoras*, das *ideias de poder* dos grupos dominantes nestas mesmas instituições.

⁸⁰ Da mesma forma, Engels (1979, p. 191) sustenta que o “Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é ‘a realidade da ideia moral’, nem ‘a imagem e a realidade da razão’, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade chamado amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da ‘ordem’. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado”.

⁸¹ Gramsci não nega esse sentido *restrito* de Estado de ser uma *sociedade política*, mas verifica o fortalecimento do capitalismo como sistema a partir da *hegemonia* da classe dominante no espaço da *sociedade civil*. A expansão dessa *hegemonia* se perfaz pela *ampliação do Estado* nas ramificações societárias e em suas tramas, ou seja, a esfera *restrita* vai se *ampliando* no campo da *sociedade civil*. É de se notar dois termos que vão contribuir para um sentido profícuo na compreensão do fenômeno da *ampliação* do Estado: *sociedade civil* e *hegemonia*. Dirá o próprio Gramsci: “Mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica” (GRAMSCI, 2000, p. 48).

E todo este desdobramento teórico traçado irá culminar na oposição teórica ao *monismo jurídico* proveniente do Estado e, por outro lado, de fomentar o fundamento do que se denomina de *pluralismo jurídico*, isto é, de que o Direito advém da sociedade civil, das instituições que compõem todo o seu espaço social. Com efeito, antes do *Estado legal*, tem-se o *Estado instituição*. E, assim o sendo, alicerça o conjunto das instituições políticas e nele se concentra a máxima força disponível da sociedade, como uma superestrutura em relação à sociedade pré-estatal, que é o lugar em que se desenvolvem as relações materiais de existência (BOBBIO, 2004, p. 155).

De tudo que se seguiu posto neste tópico sobre o *imaginário*, o *simbólico*, o *poder social instituinte*, da *ilusão* e da *instituição jurídica* como fundamento para a compreensão do Direito e do poder político-social através do Estado, é possível fazer algumas observações críticas que coincidem com as conclusões delimitadas sobre o discurso encantado do enigmático saber jurídico e do Estado como ente simbólico de Luis Alberto Warat. Senão vejamos, o Direito, além de ser um conjunto de técnicas ilusórias de produção de uma crença com linguagem própria saturada de significantes tranquilizadores que objetivam a contenção das percepções críticas captadas na experiência sócio-política, tem em si a dimensão simbólica geradora de ilusão de justiça e de distribuição do bem comum por meio (WARAT, 2002, p. 59-60):

- a) da ocultação da genealogia e funcionamento institucional: a função do poder;
- b) da negação das desigualdades sociais simulando ilusoriamente que todos são tratados com justiça;
- c) do projeto do Estado como produtor “neutro” e “desinteressado” dos desejos coletivos como pai onipresente que encarna a personalidade moral da nação⁸².
- d) da identificação do Estado como a racionalidade do saber jurídico, que impõe interesses e desejos legalizados e outorgantes da consciência simbólica da submissão.

Tem-se, então, que esse ente externo à sociedade, que passa o fetiche da imagem da autoridade paterna como razão, segurança e distribuição do bem comum, retém ainda, na sua representação simbólica e unitária de Estado, a sistematização de suas instituições

⁸² Warat (2002, p. 59) afirma que é uma visão do Estado como a encarnação da razão num ordenamento jurídico que serve para construir a imagem de uma sociedade homogênea, harmoniosa, uma sociedade na qual o conflito adquire sempre o sentido de uma transgressão legal.

legitimadoras do poder, cujo efeito ideológico de significação foi combatido por Warat (2002, p. 61):

Minha preocupação, pelo contrário, está dirigida ao diagnóstico dos efeitos políticos desta noção na sociedade. Por isso preciso recuperar a semiologia e a psicanálise, situando a questão da conceitualização do Estado – a partir de um critério de unidade – no campo das dimensões míticas de significação, ou melhor como uma forma fetichizada de representar o ‘outro cultural’. O Estado seria, assim, um ‘operador totêmico’, quer dizer, um coágulo de ficções e fetiches, um condensador significativo, um ‘topos lógico’ que mobiliza as crenças para a produção de desejos, poderes e saberes dominantes. É o lugar de formação da identidade cultural.

Assim se deduz que o Estado é um fenômeno histórico e simbólico que se apresenta como um ente apartado da sociedade civil e da demais instituições dessa mesma sociedade civil. E, pela teoria institucionalista, a gênese do Direito vem de um momento anterior à existência do Estado que, portanto, ao criar normas jurídicas, não cria o Direito, eis que o Direito já existia; nesse sentido, a norma jurídica não nasce do Estado, este apenas a declara (COELHO, 1974, p. 125). Por outro lado, o Estado é centralizado e com o objetivo definido de desenvolver as *ideias diretoras* de poder dos grupos hegemônicos, de disseminar os desejos em relação ao poder hegemônico para garantir a submissão social. E, por certo, o Estado e o Direito, a partir da teoria das instituições de Hauriou, complementada pela teoria crítica do direito com o auxílio da psicanálise, permite reconhecer que a noção que detemos de direito público se coaduna com a manutenção da razão funcional garantidora da reprodução das ideias diretoras dos grupos dominantes.

O Estado, como uma das formas das organizações sociais, é a mais abrangente delas, promovendo, pelas regras de Direito, a coação conjugada com a *ideia do poder*, daí ser o Estado a institucionalização dessa mesma *ideia de poder*. Mas, diante da constatação de que essa imensa e pesada *Instituição*, que é o Estado, retendo as *ideias diretoras* e as executando por meio de sua *autonomia relativa*, constata-se também que, passo a passo, vai se renunciando de forma correlata e em sentido oposto a *resistência*. E considerando que *não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência* (MARX; ENGELS, 1987, p. 37), quem sabe esta resistência, mesmo se revelando em fragmentos, venha a germinar a vontade de escapar da câmara escura que inverte os objetos na retina da consciência.

7 A SUBMISSÃO NA SUBORDINAÇÃO JURÍDICA TRABALHISTA

O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha, símbolo da sede de justiça contra os poderosos, defensor dos mais fracos e do desejo de mudar o mundo, envolvido pelo imaginário sobreposto ao real, logo em suas primeiras aventuras, encontra pelo caminho um fazendeiro que açoitava seu jovem criado. Interpelado pelo cavaleiro errante, o fazendeiro tenta justificar que o castigo decorria da negligência dos serviços pastoreios que lhe causou perdas de ovelhas e que o jovem pastor alegava que os serviços eram ruins porque não lhe pagava o que era devido como contraprestação. Diante de tal covardia, Dom Quixote ordenou, sob a pena da sua espada, que o fazendeiro pagasse imediatamente o valor devido ao criado e que as ovelhas perdidas ficavam compensadas pelas chibatadas. Temendo o poder das armas e como não tinha o dinheiro consigo, pediu o fazendeiro que o jovem criado o acompanhasse até a sua casa, jurando pela ordem da cavalaria perante Dom Quixote que, chegando lá, saldaria a sua dívida, bem como não maltrataria mais o jovem criado. Satisfeito e feliz, o defensor dos injustiçados bateu as esporas em Rocinante e foi embora em busca de novas aventuras e da sua amada Dulcineia del Toboso. Mas, mal virou as costas, o fazendeiro voltou a açoitar o jovem criado até ao ponto de ele perder os sentidos (SAAVEDRA, 2003, p. 42-43).

A pequena estória mencionada perfila o cômico, o trágico e até o absurdo kafkaniano. Dela se abstraem, dentre outras, duas importantes indagações: a primeira, sobre quais as razões que levam o empregado a persistir em seu calvário; e a segunda, sobre as razões do patrão em admitir a sua própria perversão e, mesmo assim, persistir na violência praticada. As buscas a tais respostas, neste trabalho, todavia, considerando a limitação à temática desenvolvida, estão adstritas à primeira indagação.

As relações de trabalho após a modernidade se pautam pela dependência do trabalhador ao poder de quem detém o capital, mediante a coação da dependência econômica para obtenção, em troca da prestação laboral, do salário. E, para tanto, o reforço que se busca aqui é revigoração no Direito do Trabalho de que a submissão do trabalhador ao empregador advém *da dependência econômica pelo trabalho assalariado* e que esta dependência econômica está alicerçada pelo imaginário constituído principalmente pela dependência hierárquica, sobretudo, pelo auxílio dos argumentos desenvolvidos pela psicanálise e lançados na estrutura deste trabalho, bem como na doutrina crítica às proposições tradicionais justralhistas que se apresentarão adiante.

7.1 A Natureza Jurídica da Relação de Emprego

A primeira questão a se pôr em relevo é o percurso estabelecido pelo Direito do Trabalho sobre qual é a natureza jurídica da relação de emprego na qual a subordinação está inserida, considerando com esmero crítico o que dispõe a doutrina justralhista ao desenvolver a compreensão do tema.

A despeito de mais de um percurso prescrito pela doutrina⁸³, a escolha da divisão temática aproveita o percurso classificatório da doutrina majoritária: *teoria contratualista*; e, *teoria anticontratualista*, acrescentando-lhe a *teoria eclética*.

7.1.1 Teoria contratualista

Pela *teoria contratualista*, tem-se que, mediante remuneração, a pessoa se coloca à disposição de outrem por uma determinada jornada em troca do salário desenvolvida pela ideia do livre-arbítrio, enquadrando-se na concepção subjetivista do *pacta sunt servanda*. O patrocínio ideológico se dá pela autonomia de vontade advinda do liberalismo e do individualismo, em que o contrato não é senão o resultado da livre disposição da autonomia de vontade das partes que decidem construir obrigações recíprocas que serão cumpridas e respeitadas como se fossem leis.

A *teoria contratualista* tem fundamentos do Direito Romano. Na antiga Roma se dava a supremacia do trabalho escravo, mas, para a autossuficiência agrícola do grupo familiar, o *paterfamilias* trabalhava e contava com a obrigação de *operae* dos membros livres da família, como obrigação *de dar* e não de fazer e, só mais tarde, ganha importância a *locacio* com três espécies, *rei*, *operis* e *operarum* (CATHARINO, 1982, p. 174). A trindade locativa, portanto, além da locação da coisa, gerou a locação do trabalho humano decorrente da *locacio operis* e *locacio operarum*, em que, respectivamente, contratava-se a pessoa para executar uma determinada obra ou em troca de remuneração por uma determinada jornada.

A *teoria contratualista* se subdividiu em diversas vertentes teóricas, tais como: *da locação* ou *do arrendamento*, *de venda e compra*, *da sociedade*, *do mandado*.

⁸³ Catharino (1982, p. 183) apresenta outra classificação, a partir das posições “civilista e trabalhistas que conceberam as teorias: anticontratualista; acontratualista ou paracontratualista; contratualista, eclética ou sincrética”.

Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 295-296) salienta que Bonnacase, Josserand, Barassi, Oviedo e Planiol foram os precursores da *teoria da locação*⁸⁴ ou *arrendamento*, em que a força de trabalho era coisa locada.

O mesmo objeto da locação, *in casu*, a força de trabalho, passou depois a objeto intermediado pela *venda e compra*, trocado pelo preço, que é o salário, chegando o civilista Francesco Carnelutti a comparar a força de trabalho com coisa, tal como a compra de energia elétrica⁸⁵, o que culminou na concepção de que o trabalho era mercadoria sujeita à lei do mercado.

A *teoria da sociedade* foi defendida por Chatelain, Lyon-Caen, Renault, Villey, Buylla, Hinojosa Ferrer, em que o contrato de trabalho é um *contrato sociedade*, no qual que as partes colocam em comum união, inteligência, concerto de atividade, força, habilidade e técnica com vistas a dividir o benefício advindo do pacto (MORAES FILHO, 2000, p. 296).

A respeito da *teoria do mandato*, narra Nascimento (1995, p. 285) que os juristas franceses (Troplong, Duraton, Marcade) concluíram contra a tese do contrato de trabalho como arrendamento, pois neste há um preço, enquanto no contrato de trabalho não há preço, mas salário, por isso a relação havida entre as partes se revestia com as características de mandado.

7.1.2 Teoria anticontratuálista

Com o objetivo de atenuar a relevância da liberdade do empregador e da sua autonomia de vontade na constituição da relação empregatícia, o que *coincide com o da ascensão da empresa como pessoa* (CATHARINO, 1982, p. 188), surge a *teoria anticontratuálista* que explica a relação de emprego, independentemente do contrato, com um caráter que pressupõe o direito público. É a concepção objetivista, cuja vontade autônoma não é seu fundamento, mas o interesse social objetivamente considerado com sua força obrigatória. Sua fonte advém da intervenção gradativa do Estado na economia liberal que tinha transformado o trabalho em mercadoria e o salário em preço, desenvolvendo vertentes

⁸⁴ No processo de codificação do direito, em especial da origem do Direito do Trabalho, reforçando as razões da prevalência da tese de locação de mão de obra, Catharino (1982, p. 178) destaca que o Código de Napoleão continha dois artigos sobre a locação das pessoas de trabalho, o Código Civil Português adotou *contrato de prestação de serviços* (Liv. II, Tít. II, Cap. IV), o Código Civil Alemão, *contrato de serviços* (arts. 611 a 630), no Brasil prevaleceu a concepção locativa das Ordenações Filipinas (Tít. XXIX a XXXV do Quarto Livro), depois a Lei 108, de 11/10/1837, o Código Comercial de 1850 (arts. 74 a 86, art. 226) e o Código Civil de 1916 que disciplinou em um capítulo inteiro a *locação de serviços* (arts. 1.188 a 1.247).

⁸⁵ Délio Maranhão (2000, p. 243) anota que, para “Carnelutti, o empregado, ao celebrar um negócio traslativo de energia, tal como ocorre com o fornecimento da energia elétrica”.

teóricas, principalmente, na Alemanha e na França (NASCIMENTO, 1995, p. 287), como: “da relação de trabalho, do ato-condição, do contrato-realidade e a teoria da instituição”.

Na *teoria da relação de trabalho*, de acordo com Amauri Mascaro Nascimento (1995, p. 288), destacam-se Pottoff, Molitor, Nikich, Wolfgang Siebert, Lotmar, Kaskel, Sinzheimer, Georges Scelle, Angelli, Devealli, Messsineio, Alfonso Madrid, Mario de la Cueva, Francisco Ferrari. O vínculo que une o empregado e o empregador não considera o contrato, eis que o empregado se insere na empresa, independentemente de sua vontade, diante da natureza de ordem pública das normas que regem o Direito do Trabalho. As partes não firmam um contrato, porque, antes mesmo do contrato, elas se tornam membros de uma comunidade estabelecida, o que passou a ser entendido como uma real e fática ocupação de um posto. Esse posto ocupado é um lugar no organismo empresarial, advindo da *inserção* (Molitor), da *ocupação* (Nikisch) ou da *incorporação* (Seibert) que, conforme Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 297), são veios teóricos muito assemelhados, significando *relação de ocupação fática* e refletem o regime político-social vivido na Alemanha no período que se deu pouco antes e até mesmo se delongando após o interstício do regime nazista.

A *teoria do ato-condição* é provinda das teses de Léon Duguit, concebendo que todo ato subjetivo que se constitua em ato jurídico não é senão condição para aplicação do direito objetivo – ato-regra -, ou seja, qualquer contrato constitui a condição para aplicação de um estatuto legal, convencional, judiciário, costumeiro, que é aplicado à realização da admissão relacional (MARANHÃO apud SUSSEKIND et al, 2000, p. 239). Essa teoria foi transposta para o Direito do Trabalho, por George Scelle, que a chamou de “embauchage”, o *engajamento* que efetiva a relação a partir da inserção do empregado no trabalho, independentemente de contrato (MAGANO, 1993, p. 23).

Contrato-realidade é a teoria desenvolvida por Mario de la Cueva, em que a relação jurídica somente se forma com a prestação efetiva do serviço em determinada empresa, daí que o contrato só produz efeitos jurídicos, porque dele resulta uma relação jurídica de trabalho em que se impõe a aplicação do Direito do Trabalho, o que foi, conforme Délio Maranhão (apud SUSSEKING et al., 2000, p. 239), acolhido pelo art. 4º da Consolidação das Leis do Trabalho⁸⁶.

⁸⁶ CLT: Art. 4º. Considera-se como de serviço efetivo o período em que o empregado esteja à disposição do empregador, aguardando ou executando ordens, salvo disposição especial expressamente consignada. Parágrafo único - Computar-se-ão, na contagem de tempo de serviço, para efeito de indenização e estabilidade, os períodos em que o empregado estiver afastado do trabalho prestando serviço militar [...] (VETADO) [...] e por motivo de acidente do trabalho (Incluído pela Lei nº 4.072, de 16.6.1962).

O capítulo precedente deste trabalho propôs reconhecer a instrumentalização da submissão humana tanto na formação do Direito como nas instituições sociais e no Estado. Também se buscou compreender as concepções do imaginário, do simbólico, do real para colocar em relevo as acepções de Freud, de Marx e de Castoriadis com a instituição imaginária da sociedade até a tese jurídica da instituição de Maurice Hauriou. Pois bem, a *teoria da instituição*, além de ter um lugar consagrado na doutrina justralhista, é fonte reveladora das assertivas sobre as contradições da pregação doutrinária tradicional.

Especificamente sobre a *teoria da instituição*, dois momentos de desenvolvimento são considerados por José Martins Catharino (1982, p. 185): o *insitucionalismo puro*, que foi influenciado pelo tomismo e pela sociologia e que propunha o “bem comum” em face do contrato, mas, de tanto combater o individualismo, contraditoriamente, abriu um caminho oposto, o do autoritarismo, contrário à liberdade por meio de um forte poder diretivo e disciplinador do empregador, em que o trabalhador vincula-se à relação institucional de emprego, prevalecendo o interesse da “instituição-pessoa”, ou seja, de um grupo comunitário como expressão de interesse nacional; e o *institucionalismo impuro* advindo da escola francesa, o qual ele denomina de *teoria eclética* ou *sincretica*.

É nesse segundo momento, do *institucionalismo impuro*, que se consagra a tese de Maurice Hauriou e que foi seguida por Georges Renard, Paul Cuche, Paul Durand, René Savatier, Brèthe de la Gressaye, R. Jaussaud. No Brasil, essa tese se firmou, principalmente, entre os paulistas, como Ruy de Azevedo Sodré e, especialmente, com Luiz José de Mesquita, por meio de sua obra *Direito disciplinar do trabalho: uma interpretação institucionalista do direito do trabalho* (1950). A *teoria institucionalista* está presente em toda a obra mencionada, tanto é que, já em preâmbulo, Mesquita (1950, p. 11), ao denominar uma “explicação necessária”, enfatiza ao leitor a interpretação do conteúdo do subtítulo da obra: *Uma Interpretação Institucionalista do Direito do Trabalho* (MESQUITA, 1950, p. 39).

Confirmando esse entendimento no curso da referida obra:

Sabemos que uma empresa-econômica nada mais é do que um fundo patrimonial constituído com a finalidade de ser explorado economicamente pela força-trabalho, por um grupo de homens. Estabelecem-se, então, nesse organismo, relações jurídicas não só entre os membros do grupo, como também entre este e terceiros. As primeiras constituem a *vida jurídica interna* da instituição e as segundas redundam na sua *atividade jurídica exterior*. Só as primeiras nos interessam, e a elas podemos aplicar a moderna teoria institucional, tal como foi exposta por Hauriou. Assim, as relações de direito do trabalho, que se desenvolvem na empresa-econômica moderna, podem ser encaixadas nos três elementos existentes em toda instituição corporativa. [...] A instituição é um organismo, não de tipo biológico, mas moral, em que seus membros integrando-se num todo, são, contudo, diferenciados, não orgânica, mas hierarquicamente. É preciso, pois, que haja um princípio unitivo e diretivo do

organismo, o qual é a autoridade. É por causa desta organização que o grupo institucional é estável e permanente, apesar das mudanças do pessoal que se substitui continuamente (MESQUITA, 1950, p. 19, 22).

E Ruy de Azevedo Sodré, sobre a concepção institucional do direito do trabalho a partir da obra de Luiz José de Mesquita, explica:

O conceito de empresa, como instituição, justifica e fundamenta a estabilidade. Como um conjunto de bens materiais, morais e pessoais a serviço de uma finalidade econômico-social, na empresa existe um vínculo social entre todos aqueles que nela colaboram. Quando o empregado ingressa na empresa, além das suas obrigações, estritamente contratuais, ele assume o encargo de colaborar nos seus fins. Ele não executa determinado serviço como se este fosse em si mesmo. Ele se desempenha daquele serviço porque ele é útil e necessário ao fim a que se destina à própria empresa. O limpador, por exemplo, não varre os escritórios de uma empresa só porque seus assoalhos devam estar limpos, mas também porque, sem aquela limpeza, a empresa não poderia funcionar, ou seja, atingir sua finalidade econômico-social. Dessa forma se explica a comunhão de cada empregado com a ideia finalista, ou seja, com o bem comum da empresa. Como um colaborador da empresa, um artífice do seu bem comum, o empregado com ela se identifica. Se aquela é uma organização permanente, este como seu colaborador deve ter garantia a sua permanência no emprego, porque dela faz parte integrante (*apud* MESQUITA, 1950, p. 10).

A obra de Mesquita é destacada por Magano (1993, p. 26) como referência de que a relação de emprego, além do seu aspecto contratual, assume uma feição institucional diante do aspecto integrativo do empregado e do empregador na comunidade econômica, a empresa, constituindo uma relação de pessoas, não de trabalho por objeto correspondente, a contraprestação, mas de colaboração econômico-social entre os membros desse vínculo interindividual e intersocial. O próprio Magano (1993, p. 29), que é adepto da *teoria contratualista*, confessa que não faz oposição à *teoria institucional*, desde que esta teoria seja entendida como uma explicação complementar à teoria contratual.

7.1.3 Teoria Eclética ou Institucionalismo Impuro

Sem a percepção da ilusão gerada pelo Direito comprometido com o controle do capital pela dependência econômica do trabalho assalariado, a doutrina justtrabalhista, de forma majoritária, aponta o entendimento de uma flagrante oposição entre *teoria institucional* com a vertente *contratualista*. Tal como se vê na visão corrente da doutrina especificando a *teoria institucional* como *anticontratualista*! Essa classificação, todavia, merece outra ponderação, pois a escola francesa, ao desenvolver a *teoria institucional*, de forma correlata, se contrapunha aos excessos do liberalismo e do individualismo, buscando conciliar a institucionalização da relação de trabalho com a clássica noção do contrato, tal como o

contrato caminha para o estatuto, para uma situação institucional, em que o papel do contrato é de confirmar a via de acesso “em fazer entrar o trabalhador na sociedade profissional, determinando-lhe a aplicação individual de sua situação institucional” (MORAES FILHO, 2000, p. 297).

A interpretação jurídica deve considerar os elementos da história, da sociologia, da filosofia, da economia, que não devem ser desprezados. Essa noção deve-se estender ao objetivismo da *mens legis* e ao subjetivismo da *mens legislatoris*, desde que estes dois meios hermenêuticos não sejam os fatores de maior relevância na interpretação, sob pena de a interpretação da lei ou de um instituto jurídico se dar como no período passado da escola exegética que tinha como prevalência a interpretação filológica dos elementos gramaticais⁸⁷.

Dito isso, no Relatório da Comissão Referente ao Anteprojeto da Consolidação das Leis do Trabalho, de 5-1-1942, composta por Luiz Augusto de Rêgo Monteiro, José de Segadas Vianna, Arnaldo Lopes Sussekind, Dorval de Lacerda e Oscar Saraiva, tem-se que a confissão daquele colegiado é importante referencial para a compreensão da influência do institucionalismo, ideológica e historicamente, na formulação da mensagem da Consolidação das Leis do Trabalho. Seguem trechos do referido relatório:

A ordem que presidiu a distribuição da matéria na Consolidação encontra seu fundamento não só no princípio didático e lógico da exposição em grau da complexidade crescente, como também no espírito supercontratual ou institucionalista que caracteriza o Direito Social [...] É que as denominadas *normas institucionais* constituem valores constantes da legislação de proteção ao trabalho, enquanto a estrutura do contrato do trabalho – individual, ou coletivo – comporta elementos variáveis de ajuste, em complementos dos imperativos constantes. [...] A procedência das *normas* sobre os *contratos* acentuou, portanto, a ordem estatutária ou a concepção contratualista, e isso porque a liberdade contratual pressupõe a igualdade dos contratantes, enquanto que o Direito Social reconhece, como um fato real, a situação desfavorável do trabalhador e promove sua proteção legal (*apud* CATHARINO, 1982, p. 192).

E na Exposição de Motivos da Comissão Elaboradora do Projeto da Consolidação, de 31-3-1943, a respeito, com o subtítulo “Instituição ou Contrato”, constou:

Nesse intuito, a precedência das *normas de tutela sobre os contratos* acentuou, como afirmamos no primeiro relatório, que a ordem institucional ou estatutária prevalece sobre a concepção contratualista [...] Não admira, portanto, *que a sistemática da Consolidação atenda a esse modo de ser do direito social, assinalando que a instituição prima sobre o contrato.* (*apud* CATHARINO, 1982, p. 193).

⁸⁷ Luiz Fernando Coelho esclarece que, superando a interpretação gramatical, com a interferência da teoria crítica, a interpretação filológica assume a postura de ser uma interpretação linguística, valendo-se das noções da semiologia ou teoria dos signos (COELHO, 1981, p. 209).

Por isso é que, José Martins Catharino, na obra já citada, apresenta uma divisão classificatória distinta dos demais doutrinadores, expondo que a última vertente da natureza jurídica da relação de emprego é a *teoria eclética* ou *sincrética*, a absorção moderada das duas concepções radicais, da *instituição* e do *contrato*.

Acompanhando o entendimento para interpretar a legislação nacional, Délio Maranhão (apud SUSSEKIND et al., 2000, p. 242), a respeito dos termos do art. 442 da Consolidação das Leis do Trabalho⁸⁸, arremata que essa definição legal é reveladora de um misto de contratualidade e institucionalismo.

Estendendo ainda mais a respeito da absorção da legislação trabalhista no Brasil, Catharino (1982, p. 195-196) registra o sincretismo legal entre as concepções contratualista e institucionalista na Consolidação das Leis do Trabalho, como expressão dos arts. 2º, 4º, 10, 444, 448, 468, 503, 766, concluindo o jurista baiano que na legislação brasileira pesa mais a vertente contratualista.

Inclusive, acrescente-se que a obra de Luiz José de Mesquita, a despeito de seu caráter disciplinador, tem o caráter eclético confirmado em várias passagens: que a relação de emprego é contratual no que se refere às prestações individuais e aos direitos e obrigações decorrentes, mas, ao mesmo tempo, uma relação institucional, de colaboração econômico-social entre empregado e empregador; e que isso decorre “de um mesmo objeto material existente em ambas as relações: a atividade humana laborativa do empregado, que, considerada de um prisma, constitui o objeto formal da relação contratual, e, de outro, faz o objeto formal da relação institucional” (MESQUITA, 1950, p. 39).

Então, o cenário que se apresenta, não é de prevalência do contratualismo nem do institucionalismo, mas do entrelaçamento de ambas as concepções, não só pelas afirmações a respeito da teoria imaginária da instituição e da doutrina de Maurice Hauriou; mas também porque o contratualismo por si só é insuficiente e até contraditório para explicar a relação de emprego.

Senão vejamos as teses de Barassi e de Carnelutti sobre a venda e compra da força de trabalho e da sua reificação em função *da obrigação de dar*, o que confundia o objeto cedido (força de trabalho) com o próprio trabalhador, realçando a falta de autonomia deste último. A doutrina reformula a tese contratualista. Verifica-se, assim, um esforço para encontrar a compreensão taxiológica da relação de emprego para conferir-lhe adequação jurídica e

⁸⁸ CLT: Art. 442. Contrato individual de trabalho é o acordo tácito ou expresso, correspondente à relação de emprego. Parágrafo único - Qualquer que seja o ramo de atividade da sociedade cooperativa, não existe vínculo empregatício entre ela e seus associados, nem entre estes e os tomadores de serviços daquela. (Incluído pela Lei nº 8.949, de 9.12.1994).

simbólica num sistema imaginário em que todos têm liberdade e igualdade. É nessa direção, de um novo modelo de contrato legitimador do sistema, que se apegamos à defesa da doutrina, partindo da conexão aristotélica do *gênero próximo* com a *diferença específica* para passar em face das figuras similares contratuais.

A sujeição, que era o objeto da obrigação de dar, nas relações escravas e servis, encontrou na *teoria contratualista moderna* (DELGADO, 2011, p. 303) um novo mecanismo de conexão do trabalhador no sistema produtivo. Sai de cena a sujeição escravista e servil e colocamos em seu lugar a invenção da subordinação trabalhista para garantir o gênero contratual da relação de emprego, preservando-lhe validade perante o ordenamento jurídico capitalista, conferindo outro *modus operandi*, pois troca-se a obrigação de dar pela obrigação de fazer.

Coadunando-se com esse sentido, Magano (1993, p. 29) ao expor o argumento da jurista italiana Luiza Riva Sanseverino, que seleciona como elemento fundamental do contrato a liberdade de consentimento estabelecida na formação e não no conteúdo do vínculo empregatício. E Mauricio Godinho Delgado (2011, p. 304-305), seguindo a teoria de Renato Corrado⁸⁹, engendra que é esse detalhe que impõe a especialidade ao contrato de trabalho, diferenciando-o das demais relações jurídicas contratuais similares de que o elemento distintivo e constitutivo da relação de emprego não está no objeto da prestação laboral, “mas precisamente no modo de efetuação dessa prestação – em estado de subordinação” (DELGADO, 2011, p. 304-305).

Passa a ser indubitável a questão da liberdade no fortalecimento jurídico do conceito de *consentimento*. Sobretudo, é o encontro da vontade livre das partes para o propósito da relação de emprego. Ilustrando essa vontade livre, Amauri Mascaro Nascimento (1995, p. 371) sustenta que é a inequívoca manifestação da vontade das partes, em que o empregador tem a vontade de encontrar o trabalho de alguém que pretende prestar-lhe serviços; e o trabalhador tem a vontade de ser esse alguém. E será inequívoca a vontade se o consentimento for manifestado livremente sem a interferência das modalidades de vícios de vontade que invalidam os atos jurídicos de direito comum, como *erro*, *dolo*, *coação* *simulação* e *fraude* (NASCIMENTO, 1995, p. 269).

Na acepção contratualista, portanto, *o consenso* é a inserção da igualdade de anuência dos contratantes na relação, a partir de obrigações trocadas, cujo conteúdo deve ser de caráter sinalagmático-comutativo. Mas em se tratando da relação de emprego, especialmente em

⁸⁹ Vide a respeito o comentário de Délio Maranhão (*apud* SUSSEKIND, 2000, p. 243) sobre a teoria de Renato Corrado, e sua crítica à tese italiana que se resumia na obrigação de dar, esvaziando, por consequência, o trabalhador de personalidade moral e dignidade como pessoa humana, e que, para ele, a solução se daria pela admissão de que o contrato de trabalho se origina da obrigação de fazer.

relação ao empregado, não havendo igualdade de obrigações sinalagmáticas-comutativas, é uma imaginação da vontade! E essa imaginação da vontade, repetida sucessivamente na doutrina e na jurisprudência, torna-se fonte da ilusão jurídica.

Aldacy Coutinho (1999, p. 201), em relação ao trabalhador, antevê a ausência do aspecto subjetivo pressupondo o consenso, isto é, a presunção da vontade do trabalhador, constituindo um *mecanismo de legitimação do poder do empregador* (COUTINHO, 1999, p. 185) que se manifesta na subordinação como característica do trabalho prestado. Ou, tal como justifica Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 239), que o trabalhador, *ao celebrar o contrato, abdica da sua vontade, para subordinar-se*. Uma farsa, portanto, da *consensualidade* que se sobrepõe à vontade livre do empregado enquanto sujeito na relação de emprego.

Isso permite afirmar a ocorrência do fenômeno da ilusão jurídica de que os sujeitos são iguais na liberdade para contratar quem, quando e enquanto desejarem o negócio, mas, retirado o simulacro, o que se tem é que o “contrato de trabalho continua desempenhando a função ideológica de manutenção da estrutura capitalista” (COUTINHO, 1999, p. 94). Tanto é que jamais “um contrato de trabalho poderia, fruto de um consenso, ser admitido como válido ao assegurar a situação de supremacia de uma das partes para punir a outra” (COUTINHO, 1999, p. 199). Há, por conseguinte, um destempero no contrato, de incompatibilidade do seu conceito de bilateralidade na relação de emprego, considerando que ao trabalhador não é dado o poder de punir o empregador pela prática de falta contratual⁹⁰ (MELHADO, 2003, p. 57). O poder de punição maior do empregador é a justa causa que, porém, vai além da rescisão contratual e além da situação patrimonial, atinge o Direito ao Trabalho e outras sanções morais, pecuniárias, profissionais, todavia, o “empregador não pode ser punido, se inadimplente, e tem contra si apenas a rescisão contratual, se for grave a conduta faltosa do empregador. Se for leve, nada pode fazer o trabalhador senão sujeitar-se ante tal falta”. (COUTINHO, 1999, p. 233).

A consensualidade, forjada pelo contratualismo de duas vontades convergente na relação de emprego, oculta a relação de ambivalência entre sujeição e liberdade, ou seja, de subserviência do trabalho alheio a outrem em troca de salário; e da ilusão do desejo de liberdade na conquista de segurança e proteção, na conquista de afeto e até mesmo de gozo em

⁹⁰ Especificamente, registra Melhado (2003, p. 57): “Com efeito, o empregador pode não apenas deixar de entregar sua obrigação (salário) ou dar por resolvido o contrato (se se trata de infração de natureza grave) diante do inadimplemento do empregado. Seus instrumentos de poder vão muito mais longe [...] Nesse aspecto evidencia-se claramente a incompatibilidade entre o conceito de bilateralidade contratual e a relação de emprego, pois ao trabalhador nunca é dado punir o empregador pela prática de uma falta. O poder punitivo desequilibra, portanto, a situação de isonomia jurídica que o discurso dos cânones taxiológicos tradicionais do direito contratual em apresentá-lo como um contrato sinalagmático.”

relação à compulsividade consumista que, nas palavras de Santos (2009, p. 23)⁹¹, “sem essa ambivalência o próprio capitalismo não subsistiria, pois as condições psicológicas ou morais para exploração da mão-de-obra não estariam presentes”.

E essa ilusão instada pelo capital, intermediada pelo contratualismo, persiste e se fortalece no institucionalismo. Pois a ilusão se dá na ideia de que a constituição da comunidade é fundada na igualdade e na liberdade. Ao subir, porém, nos calcanhares da crítica, o que se vê é a relação direta da hegemonia dos grupos dominantes fortalecidos pelos meios de produção no campo industrial, comercial, financeiro e pelos ideais de manutenção dessa dominação. É a farsa dos interesses sociais promovidos pela empresa-instituição, notabilizando-se como a máscara oculta do protagonista da trama encenada, o capital. Esse ente encontra o elixir da juventude eterna nas corporações empresariais, a nova personificação jurídica do capital, com o dom da perenidade (MELHADO, 2003, p. 63).

O sistema jurídico laboral, contudo, com esse amálgama misto de sujeição e liberdade, mantém o contratualismo para proteger o capital, a propriedade expropriada pela força de trabalho e a crença fomentada pela empresa e demais instituições como o imaginário garantidor da repetição do próprio sistema. Assim, diante das ineficiências do contratualismo, o institucionalismo se sobressai, mesmo demonstrando suas próprias debilidades, uma vez que está fundamentado na base comunitária, na aceitação de uma comunidade entre trabalhadores colaboradores e empregadores proprietários, que, a despeito de “existir uma cooperação, revelando solidariedade objetiva, está, entretanto, ausente no aspecto subjetivo, que pressupõe sempre e necessariamente um consenso” (COUTINHO, 1999, p. 200-201)⁹². Esse panorama contraditório é descrito por Catharino (1982, p. 188):

Em holocausto ao progresso material, o trabalhador ainda era ‘coisa’ imolada, e os patrões, sacerdotes da prosperidade geral, realizando o culto da propriedade absoluta, para satisfação dos fiéis e com a ajuda do Estado abstencionista, ou repressivo. Nesse panorama, é fácil compreender-se não apenas o contratualismo radical e falso, verdadeiro unilateralismo, necessariamente anticontratual, como também o aparecimento do ‘contrato adesão’, concepção já reveladora da desigualdade então existente. O contrato é, por definição, uma manifestação de *bi-individualismo*, pelo menos, para composição de interesses opostos, mediante

⁹¹ A tarefa de determinar a essência, a substância primordial da relação de emprego, portanto, só poderia resultar em fracasso, pois esse é um fenômeno de contrafluxo, uma limitação ao capital simbólico, um paradoxal brado de liberdade, um marco de resistência. O conceito de subordinação jurídica é o reconhecimento da sujeição, mas também é o anseio da liberdade, da liberdade por meio da proteção jurídica (SANTOS, 2009, p. 23).

⁹² No mesmo sentido, Melhado (2003, p. 67) afirma: “A ideia de um ‘interesse comunitário’ é ainda mais utópica se lembrarmos que, para referidos autores, mesmo no seio de cada um dos pólos do mercado laboral há conflito de interesses e relações de concorrência, seja entre os que oferecem trabalho, seja entre os que demandam a força de trabalho. No que se refere a estes últimos, aliás, a disputa mercadológica intensiva é a tendência natural, ao passo em que a solidariedade, ao revés, e resultado contingente de estratégias racionais de enfrentamento interno e externo.”

obrigações e direitos recíprocos. Constitutivamente, todo contrato é bilateral ou plurilateral. Pois bem, contratos há em que o individualismo de um dos seus sujeitos, dominante a sua vontade, desencadeia um processo de *descontratualização*. Não há *consentimento*, e sim *assentimento* de um sujeito àquilo ditado pelo outro.

O que se pode abstrair do debate que resgata a relação de emprego a partir do fator institucionalista é que essa concepção predispõe, além de fatores históricos e até hereditários, que o imaginário é a fonte instituidora, tal como sugere a teoria da instituição imaginária de Castoriadis. E é até possível que a institucionalidade seja anterior à contratualidade, sem que isso tenha relevância. Mas, especialmente, em se tratando de direito do trabalho, independente do que consta no relatório e na exposição de motivos da Consolidação das Leis do Trabalho, independente dos dispositivos normativos da CLT denotarem a presença da teoria contratualista e da institucionalista, o reconhecimento do entrelaçamento das duas teorias na doutrina é inegável. Dessa forma a teoria da instituição não pode ser descartada ou excluída do debate teórico sobre a relação de emprego.

Na averiguação da natureza jurídica da relação de emprego, portanto, fica evidente a presença do imaginário, do simbólico e o isolamento do real. O que se denota é a tentativa de ocultação da realidade. E o que se tenta ocultar é a *coação* da dependência econômica. Não reconhecê-la significa cair em equívoco, tanto quanto é equívoco crer que pessoas saiam de suas residências, afastem-se de seus pares afetivos, da sua comunidade, porque essas mesmas pessoas estão desejosas de trabalhar em proveito de outrem!

Se as pessoas se sentem imoladas para trabalharem para outrem é porque persiste a imposição coativa do princípio de realidade comandado pelas pulsões de ego, de autopreservação, e que foi ensinado desde a remota existência de cada um pela educadora *ananke* (necessidade), de suprir a ansiedade provocada pelos perigos como a falta de suprimentos para subsistência material, social e cultural que, no sistema capitalista, se obtém pelo socorro do salário.

E é aqui que se encontra o núcleo da subordinação jurídica, o alicerce elementar da constituição hegemônica da doutrina e da jurisprudência para a formação da relação de emprego.

7.2 A Subordinação Jurídica e a Teoria da Dependência

A subordinação é o elemento, por excelência, que caracteriza a relação de emprego, a despeito de não contar sua inscrição no dispositivo legal do art. 3º da Consolidação das Leis

do Trabalho (CLT)⁹³. O texto do artigo mencionado é considerado, no campo normativo, o encontro de todos os elementos da relação de emprego, contendo a *não eventualidade*, ao dizer “não eventual”; contendo a *onerosidade*, ao dizer “mediante salário”; contendo *pessoalidade*, ao dizer que “empregado é toda pessoa física que presta serviços”; e contendo a *subordinação*, ao dizer “sob a dependência”. Embora a dicção “sob a dependência” seja subentendida como um sinônimo de subordinação, nem sempre se configurará o mesmo significado a ambos os significantes.

Murilo Oliveira (2014, p. 37) menciona a vetusta passagem esclarecedora de Mario de La Cueva sobre a distinção do emprego da terminologia pela doutrina trabalhista nas décadas de 30 e 40, em que os escritores franceses e belgas utilizavam o termo direção ou vigilância, os espanhóis preferiram a palavra dependência, os professores italianos empregavam a palavra subordinação e os alemães utilizavam a palavra dependência.

Assim, para se compreender e justificar a subordinação, tanto em seu sentido subjetivo como ordem, disciplina, ideia de poder, como em seu sentido objetivo, com a inserção em produção alheia do detentor dos meios de produção, o debate doutrinário constituiu a *teoria da dependência* partindo de concepções distintas, como *técnica, social, jurídica ou hierárquica e econômica*⁹⁴. Abaixo, contudo, segue a análise das três primeiras concepções de *dependência* e em tópico distinto separa lastros teóricos de consistência da *dependência econômica* como fator preponderante na configuração da subordinação do trabalhador, no plano individual e coletivo.

7.2.1 Dependência técnica

O critério da dependência técnica na constituição da subordinação advém do início do século XX, na França, pela Sociedade de Estudos Legislativos, com o objetivo de se estabelecer a distinção entre contrato de emprego e o contrato de empreitada, cuja conclusão manifestou dois aspectos: que alguém tenha como profissão utilizar serviços alheios; que as ordens de comando sobre o sujeito alheio tenha um caráter de tecnicidade, isto é, o prestador dos serviços fica em estado de dependência técnica (MORAES FIHO, 2000, p. 240)⁹⁵.

⁹³ Art. 3º. Considera-se empregado toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário. Parágrafo único - Não haverá distinções relativas à espécie de emprego e à condição de trabalhador, nem entre o trabalho intelectual, técnico e manual.

⁹⁴ Em Mozart Victor Russomano (1995, p. 52 e segs.), José Martins Catharino (1982, p. 198 e segs.) e Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 239 e segs), a classificação da teoria da dependência é apresentada com elementos semelhantes.

⁹⁵ No mesmo sentido Catharino (1982, p. 199).

O desenvolvimento da técnica na prestação de serviços é decorrente do poder organizativo e diretivo do empregador, de traçar a condução técnica da produção da empresa, enquanto o trabalho submete sua capacidade profissional às determinações, instruções e preferências do empregador.

Para Catharino (1982, p. 200), esse critério é frágil para precisar a subordinação na relação de emprego, pois, ao contrário das empresas de pequeno porte em que a direção técnica é exercida diretamente pelo empregador, nas empresas de grande e médio porte é comum a existência de empregados de elevado conhecimento técnico (altos executivos, advogados, médicos, engenheiros, economistas, contabilistas, peritos técnicos etc) e que, em alguns casos, o empregado detém conhecimento ou habilidade técnica de produção superior à do empregador.

7.2.2 Dependência social

Russomano (1995, p. 56) entende que a dependência social é um argumento extrajurídico de defesa da doutrina da dependência econômica para caracterização jurídica da relação de emprego.

As razões desse critério são devidas ao Jurista René Savatier, em seus comentários a uma decisão da Corte de Cassação em 1923, com o objetivo de estender a aplicação da proteção da lei de acidentes do trabalho aos empregados em geral⁹⁶, já que a lei se destinava ao alcance somente dos operários; a justificativa era que os demais trabalhadores não operários também se mantinham, por necessidade, em estado de dependência social em relação ao empregador que é quem proporciona a subsistência do trabalho (MORAES FILHO, 2000, p. 242).

Os comentários de Savatier alcançaram, no Brasil, na figura de um dos mais destacados na elaboração da legislação trabalhista no Brasil, o sociólogo, historiador e jurista Oliveria Vianna⁹⁷, que, aludindo ao autor francês, considerou a dependência social como

⁹⁶ Catharino (1982, p. 206) destaca um trecho do comentário de Savatier: “Todas as vezes que uma relação de direito é fundada sobre a condição social das partes, é esta condição social da pessoa que deve servir de critério para sua aplicação (da lei social), mais que as características jurídicas do contrato realizado.”

⁹⁷ Tratando da influência de Oliveira Vianna sobre a CLT, Romita et al. (1993, p. 20-21) registra as palavras de Evaristo de Moraes Filho: “Nada se fazia no Ministério sem que ele fosse ouvido, sem que deixasse de opinar. Verdadeiro *magister dixit*, era respeitado, quase venerado, imitado, tomado como modelo e herói [...] Sem compromissos com ninguém, a não ser com o seu Ministro, com o Chefe de Governo e consigo próprio, Oliveira Vianna não encontrava peias que o impedissem de fazer o seu caminho. O Ministro do Trabalho, que praticamente lhe aprovava todos os pareceres, era a autoridade máxima entre nós em matéria social. Mais do que jurisprudência administrativa, seus despachos, aprobatórios dos pareceres do seu Consultor Jurídico, constituíam a jurisprudência dominante, logo citada, obedecida e repetida por toda parte.”

resultante da fusão da dependência jurídica com a dependência econômica no sentido de caracterizar o contrato de emprego (CATHARINO, 1982, p. 207).

7.2.3 Dependência hierárquica

O termo *hierarquia*, conforme o antigo Dicionário Lello da língua portuguesa (1948), pressupõe ordem, subordinação e sugere autoridade eclesiástica; por sua vez, *subordinação*, locução de origem latina significa dependência e, precisamente pelo prefixo “sub”, estar *abaixo de* ou *por baixo* e o radical “ordin+ação”, *ação de ordenar*, como “ordenança” que é significativo de ordem, mandato, lei, regulamento de manobras militares (LELLO, 1948, p. 712, 933, 1184). Etimologicamente, hierarquia quer dizer sociedade governada por autoridade sagrada, de pessoas subordinadas umas às outras e unidas por um vínculo, que, em se tratando de relação de emprego, é a razão econômico-social da empresa econômica (MESQUITA, 1950, p. 42).⁹⁸

Para Russomano (1995, p. 55), o trabalhador que não estiver *hierarquicamente* subordinado ao empregador não será trabalhador empregado, pois a subordinação jurídica é o direito de dar ordens nos limites da lei, convenção, contrato e do poder disciplinar do empregador.

Aldacy Coutinho (1999, p. 175), seguindo as orientações de Foucault, indica que a aceitação do poder punitivo advém da lógica do poder de direção é do poder hierárquico; que é uma instância de um micropoder à disposição de um macropoder, um complexo de controle exercido por um órgão de dominação, que recai sobre um conjunto de indivíduos numa instituição, como o Estado ou empresa; portanto, o micropoder revela-se como controle sutil e eficaz dos limites da consciência e das dimensões da alienação, para garantia da aceitação dos comandos, revelada nas pequenas situações.

E na perspectiva de Weber, para Reginaldo Melhado (2003, p. 206), verifica-se a concepção da hierarquia dos postos de trabalho com uma peculiar disciplina que submete desde o movimento mais simples do operário à cadência da máquina; e não só pelo que se produz, mas também quanto ao método de produção, daí a dominação legítima pela vontade e

⁹⁸ Na relação de trabalho, que se processa na empresa, a palavra “hierarquia” supõe, necessariamente, uma pluralidade de pessoas, a qual constitui um organismo social. [...] A função primordial da hierarquia é manter a unidade de ação dos elementos dispersos e variados. Ora, em se tratando de um organismo social, isto é, composto de diferentes pessoas humanas, é necessário que haja uma conjugação da liberdade das mesmas em relação à unidade para a qual a ação das referidas pessoas deve tender. Esse equilíbrio se obtém graças à autoridade hierárquica, a qual, por uma diferenciação de funções, faz com que certos elementos do grupo – *os superiores hierárquicos* – dirijam a ação dos outros – *os inferiores hierárquicos* – para o fim comum da empresa (MESQUITA, 1950, p. 42).

opção de obedecer, um consentimento da autonomia privada manifestada pela vontade motivada por razões de tradições, encanto do súdito pelo líder ou à idéia de eficácia do contrato; eis que, na moderna economia, os trabalhadores estão expropriados dos meios de produção e abandonados à concorrência pelas probabilidades de salário, cuja preocupação se dá pela reprodução biológica do trabalhador e de sua família.

Já foi explicitado, contudo, em tópico anterior, que a instituição primeira foi a linguagem. E dela outras advieram, as chamadas instituições segundas, como a família para assegurar a reprodução e a sociabilização da geração seguinte; ou da subsequente *polis*, que, notadamente, assim como a família se perfaz pela organização de funções hierarquizadas para seu funcionamento (CASTORIADIS, 2004, p. 151).

A empresa capitalista é também uma dessas instituições segundas e carrega consigo um conjunto de dispositivos e regras para almejar o seu objetivo principal, o lucro. Para existir no mercado, a empresa deve dispor de dispositivos e regras para direcionar e controlar pessoas em atividades direcionadas para a obtenção do objetivo principal, impondo-lhes a utilização de utensílios, técnicas, máquinas e equipamentos que, para o desempenho de sua razão funcional, só se resolvem mediante uma organização hierárquica. Ou seja, a instituição empresa capitalista só pode se realizar no mundo concreto mediante uma forte estrutura organizacional hierárquica.⁹⁹ Nesse sentido, especialmente sobre a *instituição* como fundamentação para a punição, Aldacy Coutinho (1999, p. 124) expõe que:

Dentre as inúmeras vantagens em fundamentar institucionalmente o poder sancionador, pode-se levantar a transfiguração de um poder em um direito, limitado, bem como a possibilidade de o Judiciário rever os atos praticados perquirindo se haveria abuso ou desvio de poder, ante a ligação com o escopo finalístico da comunidade organizada hierarquicamente. Os limites estariam exatamente no escopo do direito-função; o bem comum de todos é, ao mesmo tempo, limitação ao poder e determinante da ação de cada um.

Para Orlado Gomes e Elson Gottschalk (2008, p. 68), a empresa, sendo um complexo de bens materiais e incorpóreos (elementos humanos, materiais, intelectuais e tecnologia), tem três características fundamentais: *independência contábil e financeira*, *risco da atividade econômica* e *subordinação hierárquica*, esta última característica é o poder de mando

⁹⁹ Também no mesmo sentido Santos (2009, p. 35): Fincados em uma concepção positivista-normativista da relação de emprego, os defensores da dependência pessoal (hierárquica) preocupam-se com aspectos operativos ou procedimentais, atribuindo-lhes substância jurídica, sem perceberem que também o recebimento de ordens traduz um aspecto metajurídico, qual seja a relação de poder que decorre da tensão dialética entre o capital e o trabalho. A afirmação de que o empregador possui poder de direção, em decorrência dos riscos que assume no negócio, e que a subordinação do trabalhador é consequência daquele poder, embute uma premissa lógica não expressamente manifestada: a de que o poder diretivo é decorrente apenas do direito de propriedade privada e não do sistema jurídico; este apenas o limita, mas não o constitui.

delegado, pois a racional organização da empresa exige a fragmentação parcial da hierarquia como princípio da desconcentração da autoridade que, em face de seu caráter supremo, permanece com a empresa.

Da empresa, como instituição, instrumentalizando a propriedade privada pelo contrato de trabalho, deflui os poderes do empregador para utilizar a força de trabalho do empregado em benefício dos interesses da empresa:

Tanto o poder regulamentar, anteriormente tratado, como o poder disciplinar dimanam do *direito de direção geral* reconhecido pela ordem jurídica ao empregador. É esse direito de direção geral que *revela*, claramente, o *estado de subordinação* do empregado e constitui o elemento característico do contrato de trabalho (GOMES, 2008, p. 70).

Mas é com Luiz José de Mesquita que se verifica a clássica sustentação teórica da *dependência hierárquica*. Retido na concepção institucionalista de Maurice Hauriou e nos propósitos humanistas de Jacques Maritain¹⁰⁰, define:

[...] a fundamentação do poder hierárquico na empresa-econômica, podemos defini-lo como faculdade em virtude da qual uma pessoa, o sujeito-ativo chamado superior hierárquico, exerce um *direito-função* sobre a atividade humana profissional de outra, o sujeito-passivo, chamado inferior hierárquico, segundo o *interesse-social* da instituição, para legislar, governar e sancionar, no que respeita à ordem profissional da empresa (MESQUITA, 1950, p. 49).

Para ele, o que caracteriza a relação de trabalho é atividade humana produtiva. Essa relação é de *colaboração* com a empresa, entre *empregado* e *empreendedor* de forma não igualitária, porque a empresa é, por sua própria natureza, hierárquica de funções e atividades, daí a submissão à autoridade humana do empreendedor, isto é, de subordinação das atividades do empregado às do empregador através de uma *dependência hierárquica*; portanto, uma *colaboração subordinada* (MESQUITA, 1950, p. 40).

Para Galbraith (1984), o que antes era a vontade do patrão é, na atualidade, produto da burocracia que se dá por intermédio da hierarquia organizacional e de que,

Na antiga empresa, a submissão era ao proprietário; sua palavra, como foi dito, era lei. Na grande empresa, a submissão é aos processos burocráticos, em que muitos participam. O patrão, como ainda pode ser chamado, é o agente daqueles que lhe dão instruções; o poder que supostamente exerce é, ao menos em parte, prerrogativa

¹⁰⁰ A respeito escreve Mesquita (1950, p. 49) “servindo-nos das lições de Jacques Maritain a propósito de como o homem se subordina à sociedade, podemos dizer: assim como o homem se subordina todo ele à sociedade segundo certas coisas que estão nele, mas não totalmente segundo que está nele, assim também a atividade humana profissional do empregado se subordina toda ela à empresa, segundo certas coisas que estão nela, mas não totalmente segundo tudo que está nela”.

daqueles que, percebendo sua vaidade, atribuem-lhe uma autoridade que, se fosse real, seria desastrosa. Seu título dentro da empresa expressa a realidade: o presidente da diretoria executiva é apenas o chefe entre aqueles com autoridade executiva. O que ocorre na empresa moderna ocorre também no órgão público. Ele, também, concentra o poder e depois o distribui entre participantes individuais. [...] Muito mais importante, entretanto, é a ilusão. Parte dela nasce, uma vez mais, da pomposa deferência que numa organização subordinados prestam aos seus superiores hierárquicos. Talvez mais importante, uma vez que a organização possui poder, o indivíduo sente que uma parcela desse poder é dele próprio. Sua submissão à organização é completa, mas, por algum processo subjetivo de partilha, algo desse poder lhe pertence (GALBRAITH, 1984, p. 187-188).

Essa submissão do trabalhador aos propósitos da empresa e à sua burocracia, é a submissão ao poder interno da empresa, mas cuja “colaboração”, tal como visto acima, vai além do liame contratual e da sua noção de *dependência jurídica*, pois é uma relação de colaboração condicionada pela submissão social, política e econômica.

7.2.4 Dependência jurídica

A *dependência jurídica* expressa o poder de organização, de direção, de fiscalização e de punição do empregador sobre o trabalhador nos limites da instrumentalização e justificação contratual determinada por lei.

Dentre as modalidades similares de dependência, o *critério jurídico*, para a doutrina de modo geral, é a que mais distingue a subordinação na relação de emprego. Mesmo considerando que a *dependência jurídica* não é infalível, prevalece na doutrina (NASCIMENTO, 1995, p. 15) a tendência de elevá-la como o critério mais seguro para caracterizar a relação de emprego subordinado, do qual o trabalhador deve estar abaixo de ordens do empregador, cuja hierarquia é estabelecida pela cláusula contratual.

Mauricio Godinho Delgado entende como pacífico o posicionamento classificatório da natureza da subordinação como fenômeno jurídico. Parte ele do pressuposto que a relação de emprego é distinta de outras formas de utilização de trabalho humano para a produção e acumulação, tais como a escravidão e servidão, assim:

A subordinação que deriva do contrato de trabalho é de caráter jurídico, ainda que tendo por suporte e fundamento originário a assimetria social característica da moderna sociedade industrial. A subordinação jurídica é o pólo reflexo combinado do poder de direção empresarial, também de matriz jurídica (DELGADO, 1999, p. 262).

E Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 242) também considera a concepção mais segura, assim como o cidadão está perante a soberania estatal, o trabalhador está subordinado ao empregador por meio de um contrato.

Como razão eminentemente jurídica e como se atribuições e elementos da relação humana fluíssem do contrato e da lei, tem-se a posição hegemônica na doutrina

A hegemonia da teoria da subordinação jurídica é obra de um positivismo científicista doutrinário, que rechaçou conceitos subjetivistas, apoiando-se na (pseudo) neutralidade e segurança de um conceito (dito) objetivo. O critério da subordinação jurídica é interpretação doutrinária e jurisprudencial de um dispositivo legal bem mais amplo que, literalmente, refere-se só à dependência (OLIVEIRA, 2014, p. 97).

A segurança na dogmática atrai definições objetivas essencialmente jurídicas, que não dialogam com os demais saberes, omitindo-se sobre a interdisciplinaridade (OLIVEIRA, 2009, p. 79). Essa segurança *na* dogmática é a segurança *da* dogmática, ou seja, persiste uma tendência de não caminharmos em sentido oposto à direção de seu comando e, com isso, mantemos o olhar apenas para uma dimensão. É assim a ilusão da dogmática que oculta outras razões, especialmente sobre a propriedade privada, isto é, de como se produz o lucro pela mais-valia.

E o sistema capitalista é prodigioso nessa habilidade de ocultação, pois o faz pela constituição da crença de que todo o poder efetivo é dissolvido pela subordinação jurídica contratual. Essa é a crença, a mesma crença denunciada por Galbraith, de que os produtores instigam o louvor ao mercado em todos os espaços, um eficaz solvente de acobertamento do poder do capitalismo industrial, negando-se pelo mercado:

Nada de tão importante na defesa da empresa moderna quanto o argumento de que seu poder não existe - que todo poder está entregue ao jogo impessoal do mercado, que toda decisão surge em resposta às instruções do mercado. E nada é mais útil e prestável do que o consequente condicionamento dos jovens a esta crença (GALBRAITH, 1984, p. 124).¹⁰¹

A reflexão do Professor John Kenneth Galbraith traz, inevitavelmente, a recordação do *mito da caverna* de Platão (2005), onde, nela, na caverna, tem-se trabalhadores que são Édipos que preferiram a cegueira à castração.

¹⁰¹ Em outra passagem, Galbraith (1984, p. 145) destaca: “O condicionamento social mantido por este ensino produz em verdade um efeito inevitável. Centenas de milhares de jovens inteligentes têm seus pensamentos afastados inocuamente do problema do exercício do poder industrial. Vimos que o poder é servido de várias maneiras e que nenhum serviço lhe é mais útil do que o cultivo da crença de que ele não existe. ‘Reconhecer que a microeconomia deve agora lidar com um mundo de penetrantes oligopólios...ameaçaria algumas defensas ideológicas básicas do sistema *laissez-faire*.’”

7.3 A Dependência Econômica do Trabalho Assalariado

Leon Tolstói deixou o sentimento do Senhor e o sentimento do Servo para a posteridade:

- Nós não fizemos trato nenhum, fizemos? – perguntava Vassili Andrêitch a Nikita – se precisas de alguma coisa, leva, acertaremos depois. Eu não sou como os outros: longas esperas, e contas, e multas. Conosco é na base da honra. Tu me serves e eu não te abandono.

E, dizendo isso, Vassili Andrêitch acreditava sinceramente que beneficiava Nikita: sabia falar de um modo tão convincente que as pessoas que dependiam do seu dinheiro, a começar por Nikita, concordavam e apoiavam-no na sua convicção de que ele não as enganava, mas lhes prestava benefícios.

- Mas eu compreendo, Vassili Andrêitch. Acho que eu me esforço, que te sirvo como ao próprio pai.

Compreendendo perfeitamente que Vassili Andrêitch o enganava, mas sentindo ao mesmo tempo que não adiantava sequer tentar esclarecer as contas com o patrão, já que tinha de aceitar o que lhe davam (TOLSTÓI, 2012, p. 14).

7.3.1 Conceituação e generalidades

Apesar de, historicamente, ter sido tratado com menoscabo por parte da doutrina como um argumento extrajurídico, não pode haver dúvida de que a *dependência econômica serve de substrato à subordinação jurídica* (CATHARINO, 1982, p. 203).

A primeira publicação a inscrever o termo *dependência econômica* e a defendê-lo como conceito fundante da relação de emprego, estabelecendo a sua distinção com as demais formas de caracterização das relações de trabalho, deu-se em 1913, com a obra *Du rapport de dépendance élément constitutif Du contrat de travail*, pelo jurista Paul Cuche (NASCIMENTO, 1995, p. 314). Não é uma simples coincidência decorrente do acaso que o jurista Paul Cuche foi um dos sucessores da teoria do *institucionalismo impuro* de Maurice Hauriou. Isso se deve, precisamente, porque pela concepção institucionalista fica facilitado entendimento de que o aspecto econômico se molda com o jurídico. Propriamente na tese de Paul Cuche, para a configuração da dependência econômica, são imprescindíveis dois requisitos: que o trabalhador tenha no seu trabalho a fonte única ou principal de sua subsistência e que o empregador absorva integral e regularmente a atividade do trabalhador. Nessa mesma direção, segue a tese de A. Zinguévitch, em que a dependência econômica e a subordinação coexistem, já que as pessoas dependentes economicamente são privadas de

liberdade econômica, pois sem o trabalho assalariado cairão na miséria (MORAES FILHO, 2000, p. 240-241)¹⁰².

A dependência econômica, para José Martins Catharino (1982, p. 204), advém da jurisprudência como tutela protetiva da legislação destinada aos hipossuficientes, sendo um critério ultrapassado se usado em sua acepção absoluta, tal como nos casos em que o trabalho é a única ou principal fonte de subsistência, ou na situação em que a absorção do trabalho seja integral e regularmente, ou que o empregado, por conta própria, não tenha independência econômica. Para ele (CATHARINO, 1982, p. 209), a *dependência* é o elemento caracterizante da relação e as suas duas modalidades, a *dependência econômica e a jurídica*, devem se reunir para tal propósito¹⁰³.

O “empregador, o proprietário dos bens de produção, ao organizá-los voltados ao desempenho da atividade econômica, assumindo os riscos do empreendimento, é-lhe reconhecido o poder de dirigir, controlar, fiscalizar e, em decorrência, aplicar sanções”. Aldacy Coutinho (1999, p. 117), ao expressar a assertiva de confluência do poder patrimonial com o poder punitivo do empregador (econômico + hierarquia), também sugere a referida relação de aproximação das vertentes econômica e jurídica.

7.3.2 A rarefação e a teoria da unidimensionalidade

A visão clássica de subordinação não se sustenta na caracterização da relação de emprego diante de fatores que desvelam a descentralização produtiva do mundo capitalista com sua *racionalidade tecnológica* geradora de processos gradativos e enevoados que vão se instalando na órbita da relação de emprego, alterando, pouco a pouco, os padrões exploração e, por consequência, alterando padrões de pensamento.

Ante os termos de *adelgaçamento* e *diluição*, Catharino (1982, p. 210-213) prefere *rarefação* para dela minudenciar situações limítrofes de *subordinação* como a especialização técnica do empregado; *altos empregados* com salários elevados e *de confiança* a ponto de se confundirem com os próprios empregadores; situações mesológicas, que são aquelas que defluem do ambiente, local ou locais da prestação laboral, como ambiente familiar ou

¹⁰² No mesmo sentido, expondo parcialmente as teses de dois autores franceses, escrevem José Martins Catharino (1982, p. 202-203) e Murilo Carvalho Sampaio Oliveira (2011, p. 321 e segs.).

¹⁰³ Ernesto Krotoschin, mencionado por José Martins Catharino (1982, p. 209), expressa: Em realidade, estas duas classes principais de dependência jurídica e econômica – devem reunir-se na pessoa qualificada de trabalhador no sentido do Direito do Trabalho, ao que, caracteriza a dependência como interpretação lógica do dispositivo legal.

residencial; serviços externos e fatores distintivos por peculiaridades profissionais; concluindo que o conceito de *assalariado*, em face dessas condições, vem se ampliando cada vez mais!

Murilo Oliveira (2014), em seu estudo sobre a subordinação, elenca várias atividades laborais¹⁰⁴ condicionadas pelo assalariamento e que se situam numa zona fronteira, como “casos-problema” em que a doutrina clássica, com a ideia de subordinação jurídica, se vê em apuros para a caracterização da relação de emprego. Para ele, o período atual está marcado pelo pós-fordismo que vem contribuindo para a formação destas situações atípicas de subordinação, gerando interpretações restritivas de relação de emprego diante de uma descaracterização da subordinação¹⁰⁵.

E junto à descaracterização da subordinação concorre a desproteção jurídica da legislação trabalhista decorrente da interpretação, tanto da doutrina como da jurisprudência, dando-se causa ao enriquecimento do detentor dos meios de produção à custa do maior empobrecimento daquele que lhe fornece mão de obra. Nesse sentido, a afirmação contundente:

Por isto, é preciso notar que a fuga da subordinação representa o ideal de lucro sem responsabilidade, confirmando a lógica capitalista e extração de mais riqueza mediante a redução dos custos. Logo, não pairam dúvidas de que o motivo principal do esvaziamento ou da própria crise da subordinação jurídica é precisamente o interesse de evasão à proteção trabalhista, precisamente ao custo desta tutela legal. Não somente o discurso modista de formas novas de trabalho e de um novo perfil do trabalhador legitima a opção por contratação de força de trabalho “por fora” do marco regulatório do emprego. É, antes, uma decisão econômica – redução de custos como necessidade da intensa concorrência, inclusive com práticas sistêmicas de *dumping social* – que conduzem a criar novas modalidades de contratação, inclusive sob a lógica de colaboração e autonomia (OLIVEIRA, 2014, p. 43).

Os casos apontados por Murilo Oliveira são absorvidos pelas situações conceituadas como de rarefação da subordinação, tal como antevisto por Catharino e que demonstram não só a fragilidade, mas a insuficiência da utilização do critério da *dependência jurídica* como paradigma insólito para identificação ou não da existência de relação de emprego.

¹⁰⁴ As situações de trabalho relacionadas são: em domicílio, trabalho intelectual, jornalheiros, mercadores, cooperados, parceiros, autônomos, agregados, “chefões” protegidos, excluídos pelas leis, atividade laboral no teletrabalho, na parassubordinação e nas pequenas empresas (vide págs. 41-102 da referida obra).

¹⁰⁵ Este recorte funda-se numa pretensão de objetividade, eis que o ângulo de visão do Direito do Trabalho, saindo dos sujeitos, finca-se na modalidade de execução contratual na qual haja intensa manifestação hierárquica. Não todo trabalho assalariado, mas apenas este trabalho assalariado que seja heterodirigido, ou seja, é a ocorrência de ordens e punição, além dos demais requisitos legais (pessoalidade, não eventualidade e onerosidade), que define o contrato de emprego. A partir deste momento, quebrou-se a sinonímia assalariado-empregado, uma vez que os assalariados somente seriam empregados quando estivessem em forte situação de sujeição pessoal e hierárquica. Tem-se uma ruptura de rumo. O Direito do Trabalho criado, baseado na situação hipossuficiente do sujeito que se assalariava, agora destina-se exclusivamente ao sujeito que acata ordens e teme punições. Em verdade, não mais importa este sujeito, mas apenas a manifestação objetiva de ordens. (OLIVEIRA, 2013, p. 40).

A rarefação da subordinação, através dos novos paradigmas delineados pela reengenharia transformadora do sistema produtivo, torna possível a exclusão social de uma grande parcela dos trabalhadores da tutela legislativa. Contra isso, com o objetivo de resgatar os direitos fundamentais dos trabalhadores, indo para além da predominância subjetiva, com a finalidade de estabelecer um estado objetivo¹⁰⁶ de caracterização da subordinação ou até de superá-lo, a doutrina e a jurisprudência passaram a reconhecer novos conceitos a respeito, como a *subordinação estrutural* e a *subordinação reticular*.

A expressão *subordinação estrutural* foi referenciada primeiramente por Mauricio Godinho Delgado em sua palestra “Direitos fundamentais na relação de trabalho”, proferida em 2006 na sua Palestra realizada no XI Congresso Nacional dos Procuradores do Trabalho (Brasília/DF).

Delgado propôs a ampliação da incidência do Direito do Trabalho por meio de uma *adequação* ou *renovação* (DELGADO, 2007, p. 36) do conceito de subordinação como forma de enfrentar as perversidades da dinâmica do mercado e seus mecanismos de rarefação da subordinação e, conseqüentemente, das relações de emprego.

O novo significante utilizado – *subordinação estrutural* -, objetiva superar visões atomistas de subordinação (objetiva e subjetiva), mas denota ter retomado teses anteriormente apresentadas acerca da natureza jurídica da relação de emprego que compõem a teoria *anticontratuálista* e a *teoria do institucionalismo* impuro.

No raciocínio de Delgado, a construção do significado de subordinação pelo viés objetivista foi além da concepção subjetiva e teve sua importância:

Como se percebe, no Direito do Trabalho a subordinação é encarada sob um prisma objetivo: ela atua sobre o *modo de realização* da prestação e não sobre a pessoa do trabalhador. É, portanto, incorreta do ponto de vista jurídico, a visão subjetiva do fenômeno, isto é, que se compreenda a subordinação como atuante sobre a pessoa do trabalhador, criando-lhe certo estado de sujeição (*status subjectiones*). Não obstante essa situação de sujeição possa concretamente ocorrer, inclusive com inaceitável frequência, ela não explica, do ponto de vista sociojurídico, o conceito e a dinâmica essencial da realização de subordinação (DELGADO, 2011, p. 291).

A concepção objetiva de subordinação, entretanto, quando aplicada na complexidade do plano fático, mostrou-se insuficiente, de forma que “a desproporção da fórmula elaborada,

¹⁰⁶ A respeito Paulo Emílio de Vilhena (1999, p. 235) destaca a integração dos trabalhadores com seu trabalho aos objetivos da empresa, “vincula a subordinação a um critério exclusivamente objetivo: poder jurídico sobre atividade que se integra em atividade [...] relação de coordenação ou de participação integrativa ou colaborativa, através da qual a atividade do trabalhador como segue, em linhas harmônicas, atividade da empresa, dela recebendo o influxo próximo ou remoto de seus movimento”.

tendente a enquadrar como subordinadas situações fático-jurídicas eminentemente autônomas, contribuiu para seu desprestígio” (DELGADO, 2007, p. 37). Para ele, então, tornava-se primordial uma reformulação teórica que permitisse a extensão do Direito do Trabalho a algumas relações de trabalho não empregatícias e que refreasse os efeitos de alguns de seus instrumentos desestabilizadores, em especial a terceirização.

A subordinação, que para Delgado se faz inerente à relação de emprego e se caracteriza por sua natureza jurídica (não técnica e tampouco econômica), deveria transmutar-se conceitualmente de modo a melhor adaptar-se às características contemporâneas do mercado de trabalho.

A ideia dessa reformulação era atenuar “o enfoque sobre o comando empresarial direto, acentuando, como ponto de destaque, a inserção estrutural do obreiro na dinâmica do tomador de seus serviços” (DELGADO, 2007, p. 37).

A *subordinação estrutural* se expressa pela “inserção do trabalhador na dinâmica do tomador de seus serviços, independente de receber (ou não) suas ordens diretas, mas acolhendo, estruturalmente, sua dinâmica de organização e funcionamento” (DELGADO, 2011, p. 294). Para melhor compreensão da dimensão do conceito formulado, o exemplo de trabalhador estruturalmente subordinado:

[...] o prestador laborativo que, sem receber ordens diretas das chefias do tomador de serviços, nem exatamente realizar os objetivos do empreendimento (atividades meio, por exemplo), acopla-se, estruturalmente, à organização e dinâmica operacional da empresa tomadora, qualquer que seja sua função ou especialização, incorporando, necessariamente, a cultura cotidiana empresarial ao longo da prestação de serviços realizada (DELGADO, 2007, p. 31).

Dessa construção teórica de subordinação, se extrai alguns aspectos essenciais, tais como: irrelevância da condição de recebimento de ordem do empregador, se direta ou indireta; irrelevância da atividade exercida pelo trabalhador, se atividade fim ou meio; inserção do trabalhador na dinâmica produtiva da empresa; incorporação da cultura empresarial pelo trabalhador; cooperação competitiva entre os trabalhadores.

Prosseguindo na reformulação conceitual que levaria à proteção de uma parcela mais ampla de trabalhadores, Delgado (2011, p. 295) propõe, por fim, a conjugação das três dimensões de subordinação: clássica, objetiva e estrutural.

Posteriormente, a partir das ideias de subordinação desenvolvidas por Delgado, surgiram novas articulações, tal como a *subordinação reticular*, que busca compatibilizar o conceito também à reorganização produtiva em rede.

A premissa de que a rede econômica arquitetada pelas empresas, *quer no modo hierarquizado, como ocorre com as empresas de segurança, call centers, quer assuma as múltiplas formas jurídicas de cooperação empresarial* (MENDES, 2007, p. 215), serve como ponto de partida para tecer um conceito de subordinação jurídica com caráter estrutural e reticular:

Ela pode se formar na retina dos múltiplos agentes econômicos coordenados pela unidade central, de modo silencioso e aparentemente incolor e até indolor. A subordinação jurídica pode ser então “reticular”, também nesse sentido e através de instrumentos jurídicos de associação empresarial, onde nenhuma atividade econômica especializada é desenvolvida pelo suposto empregador, que se envolve na produção de um determinado resultado pactuado com a unidade central. Suposto, não porque em verdade não o seja, mas por não ser o único empregador (MENDES, 2007, p. 15).

Resultante do fracionamento das atividades empresariais, como o consórcio de empresas e empregadores, no âmbito jurídico ou factual, como espécie da subordinação estrutural, José Souto Maior (2008, p. 191) afirma que a concepção da *subordinação reticular* impede que um grupo de empresas abale as estruturas tutelares precarizando direitos, por meio da ligação da perspectiva obrigacional ao capital em relação ao trabalho, cujo fundamento se tem pelo art. 2º da CLT, de que o empregador ou a empresa é quem assume os riscos da atividade econômica, suplantando desta forma as aparências da inexistência de relação empregatícia, concluindo que *é empregador o capital e não a pessoa física ou jurídica que pura e simplesmente emite ordens ao trabalhador*

Desse modo, nas situações em que houvesse atividade econômica em rede, todos os integrantes da teia empresarial seriam tomados como empregador, o que ampliaria o respaldo protetor aos direitos do empregado e evitaria eventuais discussões acerca de quem seria o “efetivo” empregador. O que não deixa de ser, por outro lado, também a retomada de uma outrora teoria, a *teoria do empregador único*¹⁰⁷.

Destaca-se, ainda, que, seguindo o fluxo da subordinação objetiva, também se desenvolveu a Teoria da Integração. Resgatando argumentos já teorizados, nela, o ponto primordial no reconhecimento da subordinação está na atividade exercida, devendo-se, como

¹⁰⁷ Nesse sentido Magano (1993, p. 97) destaca que a ideia de empregador único (art. 2º, §2º, CLT) vem do reconhecimento da obrigação una, que diversas empresas componentes do grupo não se apresentam perante o trabalhador (credor) como devedoras distintas, mas como sujeitos vinculados à mesma obrigação, ou seja, a obrigação é una porque corresponde à vinculação do trabalhador com o grupo, na condição de empregador real; alinhando-se à tese do empregador único Arnaldo Sussekind, José Martins Catharino, Mozart V. Russomano, Evaristo de Moraes Filho, Délio Maranhão, Amaro Barreto.

pressuposto, identificar a integração do trabalhador na organização empresarial (MENEZES, 2008, p. 24).

Como se percebe, na tentativa de dar nova expressão ao conceito de subordinação, até pelas expressões utilizadas (“inserção”, “integração”, “engajamento”, “incorporação”), as recentes concepções mencionadas retomaram as feições das teorias anticontratalistas que discutem a natureza da relação empregatícia, e, em especial, a *teoria do institucionalismo impuro* teve seus aspectos transparecidos nas contemporâneas teorias da subordinação.

Cumprir dizer, contudo, que *contratualismo*, *não contratualismo* ou *institucionalismo impuro*, no fundo, não se opõem.

É certo que pelo percurso neste trabalho o institucionalismo se impõe, mas isso não significa isolar negativamente a teoria do contratualismo, mas reconhecer que, antes, a subordinação está predisposta nas concepções advindas da força do imaginário humano, tanto no plano singular como coletivo.

A questão investigada é destacar as razões, no campo do Direito, da obediência do trabalhador, principalmente em face dos percalços constituídos pelas novas *racionalidades* de produção e de rarefação da relação empregatícia que, por conseguinte, diluem as possibilidades de resistência e de luta contra-hegemônica.

Não é possível isolar positivamente a concepção da subordinação como um dispositivo mecânico e funcional, como um botão, de uma máquina para fornecimento e produtos de consumo, para ser acionado e dar-nos a solução disjuntiva: “subordinação” ou “não subordinação”. Essa busca compulsiva do remédio milagroso com a bula padronizada na crença sugestiva da neutralidade não irá (como nunca foi) construir a justiça social.

Aliás, esse padrão de eficiência resulta na ilusão da concepção de subordinação em uma só dimensão: a dependência jurídica, ou seja, sem implicância de quaisquer outros fatores. E, a despeito de autores clássicos reafirmarem a implicação da dependência jurídica e hierárquica com a dependência econômica, prevalece, ainda, majoritariamente, o isolamento negativo da concepção de dependência econômica.

Por outro lado, dizer que a subordinação jurídica provém cada vez mais da dependência econômica denota uma manifestação de resistência perante a concepção hegemônica, para que a subordinação não seja considerada em seu aspecto causal, mas seja *vista como consequência da relação de emprego* (OLIVEIRA, 2014, p. 93), especialmente

porque a subordinação é somente uma abreviatura na relação de trabalho, pois ela pode ou não estar presente (MELHADO, 2006, p. 23)¹⁰⁸.

A perspectiva de negação da dependência econômica tem o objetivo de forjar uma só dimensão da subordinação jurídica decorrente e em conformidade com a racionalidade hegemônica conduzida pelo “pós-fordismo”, a nova forma de racionalidade, a tecnológica.

A sociedade moderna do “pós-fordismo” sofre a invasão de uma nova tendência que complementa a dominação de classe, com o poder de manipular e gerar necessidades nos indivíduos à conveniência do produtor dessas mesmas necessidades. Herbert Marcuse sustenta que o instrumento que transporta a sociedade a essa condição é a *racionalidade tecnológica* desenvolvida pela sociedade industrial a partir do trabalho que precede menos trabalho, resultando em tempo livre para ser aproveitado para realizar nossos desejos, seja suprimindo necessidades, seja atendendo as satisfações humanas, tudo com a maior produtividade possível. Por exemplo, para realizar a liberdade revelada pelo trabalho, dependemos da conquista das nossas necessidades. E, para suprir essa dependência de nossas necessidades, carecemos da técnica.

A Revolução Industrial, em seus primórdios, gerou a ascensão da *racionalidade individualista*, da capacidade do sujeito de adquirir a liberdade de pensamento dependente de normas da ordem social e pressupunha a situação econômica adquirida pelo próprio trabalho. Mas, com o processo de produção em “massa”, que vai se desenvolver pelo princípio da eficiência, as grandes empresas com equipamentos mais mecanizados e racionalizados vão concentrar mais poder econômico e, com isso, submeter os demais sujeitos econômicos livres à sua racionalidade (MARCUSE, 1996, p. 116). Nessa esfera, a racionalidade, que era individualista, transforma-se noutra, agora existe uma racionalidade dominadora que esconde

¹⁰⁸ Nesse sentido parte do voto do Desembargador e Relator Luiz Otávio Linhares Renault na ementa do julgado: “[...] Mudaram-se os métodos, não a sujeição, que trespassa o próprio trabalho, nem tanto no seu modo de fazer, mas no seu resultado. O controle deixou de ser realizado diretamente por ela ou por prepostos. Passou a ser exercido pelas suas sombras; pelas suas sobras - em células de produção. [...] A empresa moderna, por assim dizer, se subdivide em atividades centrais e periféricas. Nisso ela copia a própria sociedade pós-moderna, de quem é, simultaneamente, mãe e filha. Nesta virada de século, tudo tem um núcleo e uma periferia: cidadãos que estão no núcleo e que estão na periferia. Cidadãos incluídos e excluídos. Trabalhadores contratados diretamente e terceirizados. Sob essa ótica de inserção objetiva, que se me afigura alargante (não alarmante), eis que amplia o conceito clássico da subordinação, o alimpamento dos pressupostos do contrato de emprego torna fácil a identificação do tipo justralhista. Com ou sem as marcas, as marchas e as manchas do comando tradicional, os trabalhadores inseridos na estrutura nuclear de produção são empregados. Na zona grise, em *meio ao fogo* jurídico, que cerca os casos limítrofes, esse critério permite uma interpretação teleológica desaguadora na configuração do vínculo empregatício. Entendimento contrário, data venia, permite que a empresa deixe de atender a sua função social, passando, em algumas situações, a ser uma empresa fantasma - atinge seus objetivos sem empregados. Da mesma forma que o tempo não apaga as características da não eventualidade; a ausência de comandos não esconde a dependência, ou, se se quiser, a subordinação, que, modernamente, face à empresa flexível, adquire, paralelamente, cada dia mais, os contornos mistos da clássica dependência econômica. (TRT3ª R. - RO 00942-2008-109-03-00-2 - 4ª T. - Rel. Juiz Luiz Otávio Linhares Renault - DJ 13.12.2008).

dos indivíduos as necessidades do mercado e as aspirações de seus governantes. E essa nova mentalidade Herbert Marcuse denomina de *racionalidade tecnológica*.

Habermas (2009, p. 28) comentou que Hegel expôs que a máquina trabalha pelo homem realizando a atividade formal dele e, quanto mais o homem a ela se submete, mais se prejudica, tornando-se (a si) cada vez mais desprezível, seja porque a máquina nunca vai suprir a necessidade do trabalho humano, seja porque o homem vai se distanciando da natureza como ser vivente e o trabalho humano se dissipando numa forma maquinal; arrematando Hegel que a técnica, na atualidade, se caracteriza pelo controle autoreglativo dos sistemas de ação racional, dirigida e gerando uma incerteza da possibilidade de consciência e uma substituição do trabalho alienado pelo trabalho obsoleto¹⁰⁹.

Heidegger (1997, p. 41-93) alertou que a técnica não é meramente um meio, mas um modo de desabrigar¹¹⁰, de vir a conhecer pela explicação da técnica, um modo que desabriga o que não se produz sozinho; todavia, esse desabrigamento é um perigo, pois se impera pelo modo da armação¹¹¹ e, desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo que existe é algo feito pelo homem, ou seja, essa ilusão torna madura uma aparência enganadora, pois parece que o homem está em todos os lugares e não encontra mais a si mesmo, não encontra mais sua essência. Mas Heidegger (1997, p. 91) deixa um fio de luz na escuridão do labirinto, se na essência da técnica há um desabrigar onde domina a armação que expõe perigo, lá também reside a salvação, isto é, a essência da técnica deve antes abrigar em si o crescimento daquilo que salva.

¹⁰⁹ Em 1968 Jünger Habermas responde à tese da *racionalidade tecnológica* de Herbert Marcuse com seu artigo *Técnica e ciência como ideologia*. Nesta obra, insere, preliminarmente, outro artigo publicado um ano antes e denominado *Trabalho e interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*. Aqui Habermas descreve que Hegel, influenciado por estudos de economia política, proferiu em Iena, entre 1804 a 1806, duas séries de lições sobre filosofia da natureza e do espírito que serão uma etapa prévia da sua principal obra, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), apresentando, naquelas lições, uma concepção sistemática peculiar (*representação simbólica, trabalho e interação*) na base do processo de formação do espírito; só que mais tarde, esta concepção vai ser abandonada por Hegel pela eticidade em que o direito abstrato é integrado como auto-reflexão do espírito, por assim dizer, os elementos dialéticos do *trabalho* e da *interação*, desenvolvidos nas lições de Iena serão dissolvidos no direito abstrato como base do reconhecimento recíproco entre pessoas jurídicas (2009, p. 11). Os manuscritos de Iena do jovem Hegel, conforme Habermas (2009, p. 40), eram desconhecidos de Max que, por sua vez, vai redescobrir a conexão entre *representação simbólica, trabalho e interação* na dialética das forças produtivas e das relações de produção.

¹¹⁰ De acordo com o próprio Heidegger, na obra mencionada, desabrigar sugere o ocultamento para o descobrimento, o sentido advém dos gregos, mas para os romanos é *veritas*, que conhecemos por verdade.

¹¹¹ Marco Aurélio Werle explica que “a técnica moderna ou a tecnologia também opera uma “posição”, só que *sui generis*, e que Heidegger designa pelo termo *Ge-stell*, uma “armação” como uma espécie de posicionamento no qual se revela uma atitude não solícita, mas im-positiva da subjetividade moderna. Se, na arte, o homem se ex-põe à terra e ao mundo, na técnica, ele pretende antes se im-por, embora acabe inevitavelmente também se ex-pondo, mas de uma maneira bastante perigosa, pois a técnica, juntamente com a ciência, consiste num bloqueio e numa quebra da irrupção da *physis* [natureza, realidade em movimento] e numa agressão à natureza.” (WERLE, 2011).

Marcuse sofreu forte influência da obra *Ser e o Tempo* de Heidegger, para adentrar o mundo acadêmico e se tornar assistente do próprio Heidegger na Universidade de Freiburg. E a tese de Marcuse confirma a assertiva de Freud (1996, p. 265) de que *toda descoberta é feita mais de uma vez, e nenhuma se faz de uma só vez*; contudo, Marcuse e Heidegger são de gerações distintas e, talvez por isso, Heidegger fale em “técnica” enquanto Marcuse em “tecnologia”. Quando Heidegger reflete sobre a *técnica* enquanto ideologia dominante não se percebe a distinção essencial com o sentido do termo “tecnologia” utilizado por Marcuse.

No viés etimológico, os termos se aproximam, pois a raiz de ambas as palavras vêm do grego *techne* que originalmente significava “arte”, pois para os gregos da Antiguidade não se separava a arte da manufatura, por isso nunca desenvolveram palavras diferentes para designar as duas coisas (PIRSIG, 2007, p. 292).

O *conhecimento* em si, não obstante, é resultado de uma série de *abstrações*, tal como a abstração, pode se referir a objetos ou a outras abstrações. O *conhecimento vulgar*, por exemplo, é resultante do senso comum e parte de imagens mentais ou vivências emocionais sem abstração; por sua vez, o *conhecimento científico* corresponde ao procedimento de primeira abstração, um conhecimento imediato e próximo ao objeto fenomênico, passando a elaborar conceitos e características respectivas; já na segunda abstração, elaboram-se conceitos em relação aos próprios conceitos produzidos pela primeira abstração, daí esse procedimento corresponder à *filosofia*. Essa mesma relação distintiva é utilizada por Coelho (2004, p. 6-9), ao comparar técnica e tecnologia. A *técnica* é sempre baseada numa ciência, pois toda ciência desemboca numa *técnica* que implica na criação. Disto resulta o conjunto de obras da humanidade, desde o mais rudimentar utensílio produzido pelo homem primitivo até o instrumento mais sofisticado, levando o homem a transformar a natureza que o cerca, seja construindo, reconstruindo ou destruindo. A *tecnologia*, por sua vez, resulta do extraordinário progresso da *técnica* por meio de sua conversão em *tecnologia*, que, mais do que ciência da técnica, é uma abstração da técnica, noutras palavras, uma filosofia da técnica.

A *racionalidade tecnológica* tem, na sua instrumentalização (pela *tecnologia*), um comprometimento a ser considerado como um formato, um princípio, uma maneira certa de fazer as coisas, tal como aquela que já vem descrita no manual de instruções que acompanha as coisas produzidas no mundo, que nos permite até escolher um percurso diverso daquele descrito no manual, mas, ao fazer esta opção, aumenta-se o risco do não aproveitamento ao máximo para suprir as necessidades em relação ao mundo (PIRSIG, 2007, p. 165).

É nesse sentido que, já em 1941, Herbert Marcuse revelava que a *racionalidade* individualista da sociedade liberal pressupunha uma situação social e econômica adquirida do próprio trabalho do sujeito. Porém a *racionalidade* individualista se relativiza como necessidade social da livre concorrência, especialmente com o processo de produção em “massa” em que o competidor pequeno se submete ao grande, aniquilando-se o sujeito econômico livre e a própria a *racionalidade* individualista¹¹².

Isso gerou o que Marcuse (1996, p. 116) denomina da *eficiência competitiva*¹¹³ e de *eficiência padronizada*, com o favorecimento das empresas com equipamento mais mecanizado e racionalizado e de indivíduos motivados por padrões externos a eles como tarefas e funções predeterminadas. O poder tecnológico, portanto, leva à concentração do poder econômico. E, assim, a *racionalidade* individualista transformou-se em *racionalidade tecnológica*, com padrões de julgamento e promoção de atitudes que tornam os homens prontos a aceitar e até introjetar os ditames do próprio *aparato*¹¹⁴. Por consequência se dá uma objetivação da *personalidade*, transformando o sujeito em alguém que aprendeu a transferir toda a espontaneidade subjetiva à maquinaria que lhe serve, a subordinar a sua vida à *factualidade* de um mundo em que a máquina é o que faz e ele o que é feito, ficando, dessa maneira, constituído a *eficiência submissa*¹¹⁵ (MARCUSE, 1996, p. 122).

¹¹² Dufour (2008, p. 19-22) apresenta uma interferência relevante a respeito do individualismo, de que há de se interrogar sobre o lado possivelmente contraprodutivo de um individualismo centrado em fase pós-moderna, inevitavelmente chamado a virar um narcisismo pós-moderno a pregar e a preconizar a invasão do *eu* por toda parte, que, além de estar presente na política, nos meios de comunicação, no sistema educativo, nas relações entre os sexos, está presente nas relações de trabalho; dizendo ele que prefere o termo “egoísmo”, o qual parece mais apropriado porquanto é encontrado no fundamento da ideologia liberal que hoje nos submerge e que é assim que é traduzido o termo fetiche, “self Love”, em Adam Smith; concluindo que, segundo essa ideologia, se deve celebrar o egoísmo, pois é ele – o egoísmo - que nos traz a riqueza coletiva, logo nossa época não sofreria de individualismo, ainda menos de narcisismo, mas de egoísmo!

¹¹³ Aldacy Coutinho (2007, p. 94), a respeito dessa competitividade, aproveitando a expressão de Johan Huizinga, referencia que “Hoje, esse “homo luddens” (sujeito pós-moderno) quer jogar sem observar regra alguma; aliás, quer obedecer apenas as regras do momento no seu próprio interesse ou no interesse que pretende preservar para jogar ou durante o próprio jogar; só quer jogar para vencer e, se for perdedor, não aceita a derrota como resultado de suas condutas e opções, procurando sempre um culpado. As regras, como limites, impõem-se e devem ser preservadas e atendidas.”

¹¹⁴ Um aparato – e isto é o essencial – que também determina e forma as necessidades, até mesmo as necessidades instintivas, as próprias aspirações do indivíduo, que nivela a diferença entre tempo de trabalho e tempo livre e que molda os seres humanos tão cedo, tão total e completamente que mesmo conceitos como alienação e reificação tornam-se questionáveis. Será que ainda faz sentido falar em alienação quando os indivíduos nesta sociedade realmente se encontram a si mesmos nos seus automóveis, aparelhos de televisão, *gadgets*, jornais e políticos? Este é um mundo de identificação – não são mais objetos mortos que se opõem ao indivíduo como se fossem estranhos. (MARCUSE, 1999, p. 49).

¹¹⁵ Os indivíduos são destituídos de sua individualidade, não por coação externa, mas pela própria racionalidade sob a qual vivem. [...] O sistema criado pela indústria moderna é da maior eficácia, conveniência e eficiência. A razão, uma vez definida nesses termos, torna-se equivalente a uma atividade que perpetua esse mundo. O comportamento racional torna-se idêntico à factuabilidade, a qual prega a submissão razoável e, assim, garante a adaptação à ordem dominante (MARCUSE, 1996, p. 121).

Para justificar o que vem a ser essa *factuabilidade* e, por assim dizer, a *eficiência submissa* a essa *factuabilidade* constituída e padronizada pela *racionalidade tecnológica*, Marcuse (1996, p. 118-119) deu-nos o exemplo do homem que viaja de automóvel e escolhe sua rota a partir de mapas rodoviários; o campo é moldado e organizado pela autoestrada com numerosas placas e painéis dizendo ao viajante o que fazer e o que pensar; chegam a solicitar sua atenção para os encantos da natureza e os marcos históricos, como se os responsáveis pela autoestrada já tivessem pensado pelo viajante; há anúncios gigantescos dizendo-lhe onde parar e desfrutar dos benefícios de conforto e segurança; tudo é captado como negócios, técnicas, necessidades humanas e a natureza está incorporada em um mecanismo racional e instrumental, tanto é que quem viaja melhor é aquele que segue as instruções desse mecanismo, subordinando a sua espontaneidade à sabedoria anônima que organizou tudo aquilo para ele; todavia, aquele que insistir na sua liberdade de ação será tomado como um excêntrico¹¹⁶.

Vivemos sob a influência obsessiva da unidade que se tornou a obsessão do sistema, com a manifestação do domínio conjuntista-identitário (CASTORIADIS, 2004, p. 151) em que tudo deve ser elucidado a partir do fundamento único da ilusão de que tudo pode ser submetido num sistema, inclusive o pensamento.

Não há escapatória do aparato que mecanizou e padronizou o mundo numa mesma dimensão, a unidimensionalidade que, por outro lado e por consequência, significa a eliminação da bidimensionabilidade.

E eliminar a bidimensionabilidade representa a eliminação do pensamento crítico e abstrato que reconhece as duas dimensões antagônicas do mundo. Por isso a compreensão de que as coisas do mundo são bidimensionais, com a reiterada invasão de elementos negativos nos elementos positivos da lógica, promovendo a relação dialética na reação das contradições. Daí a compreensão marcuseana do caráter dessas contradições como potencialidade e possibilidade histórica e de conduzir o *agir* humano como resultado da mediação com o presente que olha para o passado. A isso, duas passagens ilustram a preocupação de Marcuse com o aniquilamento do universo bidimensional:

¹¹⁶ Similarmente Erich Fromm (1983, p. 181-182) expõe: “Todos conhecem o quadro do casal de anciãos do anúncio de uma companhia de seguros de vida, casal que se aposentou aos sessenta anos e passa a vida na felicidade perfeita de não ter nada que fazer além de viajar. O rádio e a televisão oferecem outro elemento desse anseio de lazer: a ideia de “apertar o botão”; apertando um botão ou girando um botão em minha máquina, posso ouvir música, discursos, jogos de futebol, e, com o receptor de televisão, fazer com que desfilem ante meus olhos os acontecimentos mundiais. O prazer de dirigir automóveis indubitavelmente se alicerça, em parte, na satisfação do desejo de fazer algo somente com o premir um botão. Pelo ato de apertar um botão, sem esforço algum, põe-se em marcha um motor poderoso: é necessário pouco esforço e pouca perícia para fazer com que o motorista se sinta senhor do espaço”.

A supressão dessa dimensão no universo social da racionalidade operacional é uma *supressão da história*, e isso não constitui assunto acadêmico, mas político. É a supressão do próprio passado da sociedade – e do seu futuro, visto que esse futuro invoca a transformação qualitativa, a negação do presente. [...] As tendências estabilizadoras entram em conflito com os elementos subversivos da Razão, o poder do pensamento positivo com o do negativo, até que as realizações da sociedade industrial avançada conduzam à vitória da realidade unidimensional sobre toda contradição (MARCUSE, 1979, p. 103, 126).

Por isso a tecnologia, consubstanciada pela racionalidade no estágio “pós-fordista” da produção capitalista, é um manifesto e influente modo de organizar em padrões as relações sociais, os comportamentos e os pensamentos, resultando na eficiente submissão à factuabilidade da economia de mercado. A constatação da rarefação na subordinação, proporcionada por essa racionalidade com suas reengenharias do aparato, está cada vez mais factível em prejuízo daquela estrutura piramidal, hierárquica e burocratizada de controle despótico gerando:

[...] um novo ‘perfil’ de empregado, deixando de lado o paradigma do empregado sujeitado, subordinado e referência da CLT, apenas destinatário do poder de comando e direção, para adotar o trabalhador ‘eficiente’, produtivo, criativo, que assume responsabilidades e age independentemente do comando do capital, atendendo às demandas do mercado, em uma estrutura de organização flexível, em busca do consumo. A especialização por decomposição de iguais ou distintas atividades torna-se multidimensional, no sentido de que um trabalhador passará a desempenhar todas as tarefas de um processo ou subprocesso, produzindo um resultado identificado com o sujeito e produtivo, adicionador de valor ao capital. [...] A subordinação torna-se prescindível, o empregado descartável para a produção, sendo menos relevante a disponibilidade contínua de uma força de trabalho do que o resultado desta. A economia encontra então seu ápice de gozo. O sujeito que trabalha somente interessa ao capital na exata medida de sua (e enquanto) capacidade de conversão do trabalho em capital, qualquer que seja a relação jurídica que com ele venha manter (tanto melhor se não for a de emprego, pelo ‘alto custo’ e ‘risco’) e onde que esteja, pois já fora docilizado pelo consumo [...] (COUTINHO, 2007, p. 102).

A docilização pelo consumo se faz pela racionalidade tecnológica, que está em toda parte, em todo tempo, constituindo o pressuposto da eficiência geradora da *submissão eficaz* que é a submissão derivada dos fins almejados pela empresa, que é ter lucro, que só se viabiliza no mercado pelo fornecimento, ao consumo geral, de serviços e produtos padronizados. A eficiência dessa engenharia se dá por meio do trabalho vivo voltado para a expectativa do padrão empresarial, que é o padrão do mercado. Assim, para se inserir no “mercado de trabalho”, conquistar estabilidade contra o perigo de ficar fora desse mesmo “mercado”, o trabalhador introjeta que ele mesmo é uma empresa. O clássico conceito de subordinação fica nessas condições fragmentado, ou, por assim dizer, rarefeito.

Essa é a nova função simbólica desenvolvida pelos grupos dominantes estabelecidos por suas instituições, ao mesmo tempo que promovem suas funções simbólicas para a consagração da sociedade unidimensional, atuam dessimbolizando¹¹⁷ os valores plurais da sociedade bidimensional. Tudo para constituir a unicidade dos valores do “livre mercado”. Tudo em cooperação para transformar as pulsões, os desejos humanos em canais que alimentam o sistema elaborado pelas organizações dominantes, especialmente pela adoração humana à máquina, cuja eficiência tecnológica identifica-se com a eficiência lucrativa padronizada, concentrada e que impõe a eficiência submissa, garantindo a ordem tecnológica que a tudo governa por meio de leis que garantem a eficiência do sistema e a servidão razoável a essa facticidade que a todos concede o direito permissivo de continuar sobrevivendo.

Sendo assim, a ampliação do trabalho assalariado com novas atividades laborais estimula a construção do processo de rarefação da subordinação, o que, por efeito, instiga, inclusive, a possibilidade de exclusão de tais atividades do alcance da legislação trabalhista. E, por trás dessa exclusão, perversamente, está a propaganda da farsa de que as empresas organizadas pelo capital podem existir sem a força do trabalho vivo.

O pretenso desenvolvimento do olhar crítico da rarefação na subordinação fica fortalecido ante os dos argumentos marcuseanos da constituição da *factuabilidade*, como dimensão única de se ver e de se pensar as novas estruturas de relacionamento de produção engendradas pelo capital com sua *racionalidade tecnológica*.

7.3.3 A extrajuridicidade como estandarte do normativismo jurídico

No campo jurídico é dominante a ideologia da “pureza” do Direito, dando-lhe um aspecto de “neutralidade” e “superioridade” em relação às demais ciências. Essa perspectiva

¹¹⁷ Dessimbolização é a expressão utilizada por Dufour (2005, p. 200-207) para designar o processo que visa eliminar a sobrecarga simbólica que pesa sobre as trocas funcionais identificando-se com o adjetivo “liberal”, do homem “liberado” de toda ligação a valores morais, mas ao se liberar desses valores que são representados por signos/símbolos, ele é preso ao princípio predominante do valor mercadológico em que tudo é passível de se converter em mercadorias e serviços. A *dessimbolização* não é ela em si mesma, mas um subterfúgio para retornar à previsão de cunho freudiano de que o amor e os desejos resultam dos instintos libidinosos que, em face da pressão do desejo unificador de se anular os símbolos tradicionais e plurais que podem contrariar as ideias diretoras dos grupos dominantes, são canalizados num só universo, o universo do mercado. Por assim dizer, a *dessimbolização* faz do mercado o objeto sublimado do desejo.

de hegemonia está presente nas escolas jurídicas¹¹⁸, nos tribunais e no senso comum, alastrando-se como doutrina fiel do normativismo jurídico.

Como causa desse processo, tal como visto no tópico anterior, existe um reflexo da dessimbolização dos valores plúrimos como forma de expressar a unidimensionabilização do Direito. Assim, mesmo que o Direito se apresente fragmentado pelas instituições, será sempre o direito conduzido ao monismo ideológico, um só modelo e padrão que venha atender ao mercado e ao dinheiro; a despeito de o pluralismo jurídico manter sua resistência de luta, contrapondo-se como postura contra-hegemônica.

É nesse viés que a *dependência econômica* se fortalece como pressuposto da relação de emprego, contudo, assim como toda e qualquer posição crítica à ideologia da “neutralidade” do direito, a noção de dependência econômica como fator preponderante na relação de emprego ganhou o *status* de “elemento extrajurídico”.

A noção de extrajuridicidade se impõe pela pseudocerteza da necessidade de o aspecto formal estar contemplado por um significante na proposição legal. Nesse sentido, é o *dever ser* que distinguiria o Direito das demais ciências. E no caso da previsão normativa, o termo “dependência”, do art. 3º da CLT, está isolado de qualquer qualificação. Portanto, na vertente radical do normativismo jurídico, por puro dedutivismo, dar-se-ia a ausência do fator econômico no aspecto formal e, portanto, não se poderia interpretar a previsão do fator econômico para a dependência previamente estabelecida pela norma jurídica em face da relação de emprego.

É certo que o normativismo jurídico não se resume na interpretação literal comentada acima. Ele se faz, também, por outras veredas, como pelo dogma da subsunção, constituindo um método a partir de um sistema jurídico fechado, enquadrando-se o fato individual, mediante técnicas de supressão de lacunas, para a subsunção da hipótese contida na norma jurídica sistêmica.

¹¹⁸ A.L. Machado Neto (1969, p. 180-181) esclarece que a generalidade da norma não é reconhecida por Kelsen, em seu lugar desenvolve o conceito de abstração, e na vertente cossiana do normativismo jurídico se eleva a pureza do direito, cuja formalização por meio da norma jurídica necessita ser complementada pela característica disjuntiva “ou” que se situa entre a *endonorma* (ideia de valor) e a *perinorma* (ideia de desvalor), mencionando a seguinte fórmula: “Dado um fato temporal (Ft) deve ser a prestação (P) pelo agente obrigado (Ao) em face ao agente pretensor (Ap), “ou”, dada a não prestação (ñP) deve ser a sanção (S) pelo funcionário obrigado (Fo) em face à comunidade pretensora (Cp)”, considerando que é esse caráter disjuntivo (“ou”) que confere à norma jurídica a conveniente neutralidade para que ela possa constituir o enunciado científico de uma ciência normativa, a ciência do direito, tal como a lei causal constitui o enunciado científico das ciências naturais e sociais. E é, a contrario sensu, a ausência desse caráter disjuntivo que impede a moral de constituir-se em ciência e que não confere à norma moral a neutralidade que seria de exigir-se dela para constituir-se em enunciado ou juízo científico”.

Casos hipotéticos como o do autêntico profissional liberal que não é empregado; do trabalhador que enriquece por um fato extrajurídico (prêmios lotéricos, herança, casamento) ficando em situação de independência econômica ou até superior em relação ao empregador; do trabalhador que tem vários empregos (MORAES FILHO, 2000, p. 241); do trabalhador que empresta dinheiro ao empregador em face de crise econômica (RUSSOMANO, 1995, p. 53) revelam, indistintamente, que não haveria solução de decidibilidade através da subsunção normativa pela via da dependência econômica, porque faltaria, em tais casos, o pressuposto lógico (e dedutivo) da condição de depender economicamente do outro!

As proposições jurídicas, contudo, não se constituem pela via da exceção, mas pela generalidade. Em face da obviedade dessa questão, Evaristo de Moraes Filho (2000, p. 241), refletindo sobre o desprezo doutrinário do *jusnormativismo* diante da vida real, expõe:

[...] por lhe faltar a certeza de um crivo verdadeiramente jurídico, não há negar que, na vida real, quem é dependente de outrem do ponto de vista econômico, continuamente, durante todo o seu tempo disponível, normalmente lhe é subordinado, revestindo-se da figura de seu empregado. Mas, como dissemos, o critério não é válido por si só, devendo ser abandonado ou confrontado [...] (MORAES FILHO, 2000, p. 241).

Catharino (1982, p. 197), de forma precisa, argumenta que *o trabalho, isolado, como fato, pertence à economia*.

Reforçando a crítica sobre o argumento excludente:

[...] o tema é extrajurídico, porque à ciência do direito cabe forjar uma teoria de interpretação do Direito positivo em geral. O objeto da ciência jurídica kelseniana é assim auto-explicável. Uma proposição jurídica tem sempre caráter meramente descritivo: é uma descrição do objeto (do conteúdo da norma jurídica) inteiramente alheia a juízos de valor. Por isso Kelsen diz expressamente que a ciência jurídica – à qual se aplica o princípio da imputação e não o princípio da causalidade – não visa à explicação causal dos fenômenos jurídicos. Consequentemente, as proposições jurídicas devem ter um caráter meramente descritivo: devem descrever o seu objeto (isto é, o conteúdo da norma jurídica) através de raciocínios e linguagens alheias a valores (MELHADO, 2003, p. 119).

A mesma voz que sustenta o argumento da prevalência da economia como valor supremo, quando antevê a prevalência desse mesmo valor na voz do argumento contrário e a favor do outro e, *in casu*, promovendo o descortinamento da ilusão jurídica e resignificando a concepção de dependência no vínculo empregatício, não vacila em desprezar a própria questão econômica como uma *coisa menor* e até se esforça em excluí-la do debate jurídico.

Assim, o argumento que desconsidera a dependência econômica, a partir do rótulo “extrajurídico”, o faz como um significante simbólico para diminuir o valor da utilização dos

aspectos provenientes das contradições da economia capitalista e sua respectiva ciência como aproximação gnosiológica do Direito do Trabalho. Frise-se que a questão fundamental nesta discussão não é a “extrajuridicidade” em si, mas a contraposição de isolamento negativo da economia e de isolamento positivo da proposição normativa esbanjadora de um padrão de neutralidade:

O mito da neutralidade, já dissecado pela teoria sociológica sem compromissos alienadores, é apenas a máscara solene do adesismo, enquanto se recusa a ver e proclamar a ilegitimidade das prepotências – como o que revigora a dominação crua, por outro lado recusando-se a qualquer iniciativa tendente a alterar o *status quo*. No entanto, o problema da justiça trabalhista, criminal ou de qualquer outra espécie, radica na mudança das instituições (LYRA FILHO, 1982, p. 12-13).

Não merece crédito o argumento de que a questão econômica, na formação da concepção da subordinação trabalhista, deva ser desconsiderada ou menosprezada. Pois o critério da dependência econômica vai resgatar seus recursos de convencimento na história, na economia, na sociologia, na antropologia, na filosofia e na psicanálise. Afinal, não há como separar o trabalho vivo da produção, da empresa, da evolução econômica do sistema capitalista, como fonte de realização dos desejos de consumo, assim como da sua importância fundamental na formação civilizacional.

Senão vejamos, especificamente, o Direito do Trabalho como disciplina do Direito que, *de per se*, está inserido no campo das Ciências Sociais. Para justificar a disciplina do Direito do Trabalho é necessário demonstrar sua especialidade, o que não é tarefa fácil. Existem os conhecidos argumentos da teoria geral como razões elementares para a especialização, que, no caso do Direito do Trabalho, se manifestam pelo reconhecimento de sujeitos (trabalhador e empresário), relação jurídica (relação de emprego), âmbito jurídico (empresa), objeto da relação (o trabalho humano, ou sua utilidade patrimonial, ou os frutos provenientes do mesmo), doutrina autônoma com reconhecimento acadêmico internacional, legislação específica, judiciário diferenciado etc.

Manuel Alonso Oléa (1997, p. 19), em sua obra *Introdução ao Direito do Trabalho*, é insistente na afirmação de que as causas últimas da diferenciação entre disciplinas no ordenamento jurídico são metajurídicas, isto é, não são puramente jurídicas, porque tais causas não encontram toda sua razão de ser no Direito. Portanto, os processos de diferenciação entre as disciplinas jurídicas, muito mais do que por elementos propriamente jurídicos, se dão por elementos sociais e,

Em boa parte são econômicos, frutos da divisão do trabalho, e hoje demográficos pela pressão de uma população que cresce ou envelhece em ritmo muito rápido; em grande parte são políticos, resultantes da distribuição de poder entre os componentes da comunidade; e provavelmente, em maior proporção ainda, respondem a causas mais profundas, que por sua vez determinam as diferenciações políticas e econômicas, que se estribam no que seja profundamente o homem, na medida em que este controla sua realização pessoal como indivíduo e sua realização histórica como espécie, e na medida em que é controlado por forças sobre as quais carece de controle. Só é necessário apontar esta realidade, cuja análise exigiria elevar-se à Metafísica e à Filosofia e, em qualquer caso, tratar de ter presente a reconvenção de COMTE de que ‘todo estudo isolado de um dos diversos fatores sociais é [...] profundamente irracional e essencialmente estéril’. A outro nível, e voltando à transformação operada na escravidão, a elevação do escravo à pessoa não tem explicação jurídica plausível, nem tem tampouco explicações meramente econômicas nem políticas suficientes; não é em vão a chamada ‘dialética do senhor e do servo’, a que HEGEL dedicou algumas de suas passagens mais brilhantes e a mais profunda reflexão filosófica.

A passagem ilustra bem que a economia no debate do Direito do Trabalho não é simplesmente um argumento “extrajurídico”, mas antes um argumento “metajurídico”! Mas a citação vai além, possibilita compreender que o próprio Augusto Comte, com sua filosofia positivista, ele mesmo não admitia o estudo isolado em matéria de ciências sociais. E essa ilação permite presumir que é a teoria pura do direito de Hans Kelsen¹¹⁹ que destaca a norma como objeto da ciência do Direito, daí a pureza normativa que remonta uma concepção de “neutralidade” do direito, constituindo-se numa filosofia jurídica com inspirações comteanas, mas não a própria filosofia comteana. Por isso, a escolha preferencial neste trabalho do termo “normativismo jurídico” ao invés de “positivismo jurídico”.

Na direção contrária ao monismo jurídico, Arnaldo Sussekind et al. (2000, p. 138) não só defende a interdependência científica da Economia com o Direito em face das relações de trabalho, mas frisa que a Economia exerce papel fundamental de incumbência de estudos sobre a produção, a circulação, a distribuição, o consumo de bens indispensáveis ou úteis à vida coletiva, influenciando o Direito, salientando ainda que, dentre os assuntos econômicos mais acentuados para o Direito do Trabalho, o *salário* tem relação imediata com a economia. Assim, a economia se funde ao Direito do Trabalho, bem como ao Direito Social, na constituição de proposições como leis salariais, salário mínimo, reajustes salariais periódicos, possibilidade de redução salarial por força de conjuntura econômica, a empregabilidade

¹¹⁹ A intenção de Kelsen foi de construir uma ciência jurídica pura, expurgada de todos os elementos não jurídicos, uma ciência purificada de toda ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Eliminados os elementos de natureza ideológica e sociológica, resta, como objeto específico, a norma, não como um imperativo, mas como um *juízo*, melhor dizendo, uma estrutura hierárquica de juízos; o conceito de ciência normativa não é porque prescreve normas, mas a que as conhece fixando categorias como do “dever ser”, categoria esta que fundamenta a própria ciência normativa (COELHO, 1974, p. 59).

oscilante acompanhada da evolução da economia, a contribuição para o seguro social, o seguro acidente, o investimento em medidas de proteção, as condições de segurança, o sanitarismo no meio ambiente do trabalho, a relação custo-trabalho, os encargos sociais, os impactos das crises econômicas globalizadas etc.

O Direito é uma invenção humana que permite a convivência coletiva e que se fez por intermédio das instituições ao longo da história da civilização. Esse Direito, com o qual convivemos ainda, “é ainda o Direito do Capital, não é o Direito do Trabalho, de honestos trabalhadores, sem medo e sem peias” (LYRA FILHO, 1982, p. 61).

E esse Direito é um componente da superestrutura, de caráter ideológico para a manutenção da estabilidade e da funcionalidade de todo o sistema consagrador da vontade da classe detentora dos meios de produção. É inegável, nessa discussão, constatar a prevalência da economia na dependência em relação ao trabalho assalariado, cuja certificação dá-se pela própria ciência econômica, assim como a sua influência nas proposições institucionais do Direito do Trabalho.

7.3.4 A condição de alheamento do trabalho na conservação da propriedade privada

No século XVIII, com o advento da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, a palavra *liberdade* passa a adquirir um novo sentido determinante nas políticas sociais e econômicas a partir dos limites da propriedade privada e sua vinculação com o trabalho.

O limite servia não só para demonstrar a destituição do governo do direito divino, mas também para demarcar a propriedade, a casa, o privado e estende a liberdade aos limites do maior domínio, da mesma forma que estabelece a liberdade do arbítrio sobre o próprio corpo.

John Locke (1632-1704), ideólogo do liberalismo, representante do empirismo britânico e um dos principais teóricos do contrato social, estabeleceu, em sua obra *O segundo tratado sobre o governo civil* (1994), a ideia de propriedade, que inclui a terra, o próprio corpo e os bens produzidos pelo homem por intermédio de seu trabalho. Enfatiza o filósofo inglês:

Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o

colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade (LOCKE, 1994, p. 98).¹²⁰

Essa concepção propriedade prevalece no âmbito do direito natural como consequência do legítimo fruto do trabalho do homem¹²¹ para produzir os bens necessários para a conservação da vida e da liberdade.

A concepção de propriedade ganha novos contornos em Hobbes (1588-1679) e em Rousseau (1712-1778), que passaram a entender a propriedade como um direito civil, permitindo que o Estado a criasse e a garantisse por lei (COUTINHO, 1999, p. 48), ou seja, a propriedade passou a ser derivada da lei, cujo entendimento persiste vigente como teoria hegemônica no direito e na economia, tal como se verifica no neoinstitucionalismo de um dos expoentes do pensamento econômico liberal, Douglass Cecil North.¹²²

Para North, o Estado tem um papel decisivo no monopólio da definição e da garantia dos direitos de propriedade, e essa característica não mudou desde a constituição dos Estados modernos, permanecendo essencialmente a mesma até os nossos dias (FIAN, 2003, p. 143). Esse modelo, que North denomina de neoclássico do Estado, apresenta três características em sua funcionalidade: *a primeira*, que, ao se definir o processo de troca, é necessária a garantia do direito de propriedade por parte do Estado, que é maior do que se a garantia fosse realizada pelos próprios governados; *a segunda*, que o Estado tenta agir como um monopolista discriminador, separando grupos de governados de forma a atribuir direitos de propriedade que maximizem a receita do Estado; *a terceira*, definir os termos de troca entre governantes e governados, em que o Estado enfrenta restrições nessa atuação como monopolista discriminador diante das rivalidades potenciais entre os grupos de governados e com o próprio Estado (FIAN, 2003, p. 143).

¹²⁰ Mais adiante acrescenta Locke (1994, p. 99): “Sobre as terras comuns que assim permanecem por convenção, vemos que o fato gerador do direito de propriedade, sem o qual essas terras não servem para nada, é o ato de tomar uma parte qualquer dos bens e retirá-lo do estado em que a natureza a deixou. E este ato de tomar esta ou aquela parte não depende do consentimento expresso de todos. Assim, a grama que meu cavalo pastou, a relva que meu criado cortou, e o outro que eu extraí em qualquer lugar onde eu tinha direito a eles em comum com outros, tornaram-se minha propriedade sem a cessão ou consentimento de ninguém. O trabalho de removê-los daquele estado comum em que estavam fixou meu direito de propriedade sobre eles. [...] Ainda que a água que corre na fonte pertença a todo mundo, quem duvida que no cântaro ela pertence apenas a quem a tirou? Seu trabalho a tirou das mãos da natureza, onde ela era um bem comum e pertencia igualmente a todos os seus filhos, e a transformou em sua propriedade. Assim, esta lei da razão dá ao índio o veado que ele matou; admite que a coisa pertence àquele que lhe consagrou seu trabalho, mesmo que antes ela fosse direito comum de todos.

¹²¹ A respeito, confirmando essa relação da propriedade e o trabalho em Locke, Aldacy Coutinho (1999), p. 48 e 182; Reginaldo Melhado (2003), p. 29 e 152; Murilo Oliveira (2014), p. 112 e 113.

¹²² Economista estadunidense, professor da Universidade da Califórnia em Berkely e outras diversas universidades americanas, laureado com o Prêmio de Ciências Econômicas em Memória de Alfred Nobel de 1993.

O que se verifica das conclusões de North é que toda a estrutura de direitos de propriedade combinada com a oferta de serviços pelo Estado está condicionada pelo poder de barganha relativo dos grupos na sociedade (FIAN, 2003, p. 145).

A tese de que o Estado não é somente um garantidor da propriedade, mas também definidor dos direitos de propriedade, é a mesma crença que persiste desde Hobbes e Rousseau. Esse reconhecimento em North com seu neoinstitucionalismo por meio de grupos formados na sociedade (o que também recorda as teses de Maurice Hauriou) não conflita diretamente com a concepção de John Locke de que a propriedade se consagrou como estrutura teórica que fundamenta a exploração do trabalho pelo capital.

E, na busca da crítica a esse conhecimento, Karl Marx se apegou à teoria da alienação religiosa de Feuerbach para criticar a economia como a ciência do enriquecimento. Escolhendo como ponto de partida o fato, aceito sem discussão e que não é explicado pela economia clássica, da propriedade privada, afirmando que ela é decorrente da atividade de um sujeito que a Economia Política procurava e procura ocultar: o trabalhador (FREDERICO, 2010, p. 133).

Respondendo a essa concepção como exteriorização do trabalho e em que consiste essa mesma exteriorização, Marx (2010, p. 83) expressa que,

[...] o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis*¹²³ e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas **forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades** fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. (grifo nosso).

¹²³ A palavra grega *Physis* pode ser traduzida por natureza, mas seu significado é mais amplo. Refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas à que se encontra em movimento e transformação, à que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna. Nesse sentido, a palavra significa gênese, origem, manifestação. Saber o que é *Physis*, assim, levanta a questão da origem de todas as coisas, a sua essência, que constitui a realidade, que se manifesta no Movimento. A *phýsis* expressa um princípio de movimento relativo ao fazer-se das coisas nas quais mudam as aparências, enquanto cada (ser ou) coisa permanece sempre sendo ela mesma. Nas palavras do professor Miguel Spinelli: "tudo o que nasce está destinado a ser o que deve ser e não outra coisa. Esse nascer destinado, pelo qual o que nasce se submete a um processo de realização, é a *phýsis*, e, como tal, a *archê*. [...] tanto a *phýsis* quanto a *archê* não são expressões do anárquico [...], tampouco do ocasional [...] O que esses termos conjuntamente designam é o que ocorre sempre ou de ordinário [...], mas com uma eficácia tal que "dispara" sempre (como se fosse um gatilho biológico) o que é melhor dentre todo o possível" (SPINELLI, 2006, p. 36-37).

Fica patente que a liberdade na forma de consentimento, como cláusula contratual, derivada do contrato de trabalho, é ilusão. É uma ilusão garantida pela imposição da lei. Para Marx (2010, p. 79), a sociedade da concorrência na acumulação de capital em poucas mãos se decompõe em duas classes sociais distintas, de um lado, os trabalhadores não proprietários e, do outro lado, os proprietários e a sua economia da ganância que, por meio de fórmulas gerais, passa a valer a propriedade privada na realidade por meio da lei.

O trabalho sempre teve um papel mediador intransponível em todo o processo civilizador. Mas, na produção capitalista e, portanto, na relação de emprego, é inevitável o estranhamento humano diante do controle do trabalho, num condicionamento da subordinação do trabalho ao capital. Tal como esclareceu Ranieri (MARX, 2010, p. 15), o trabalho é,

[...] determinado pela necessidade da reprodução privada da apropriação do trabalho alheio, e não por aquilo que se poderia considerar necessidade humana ancorada na reprodução social liberta da posse privatizada. A função de mediador universal do trabalho tem continuidade, mas ele se submete às exigências da troca capitalista, da propriedade privada e da divisão do trabalho.

Essa discussão está encartada na obra *Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, escritos por Marx quando ele só tinha 26 anos de idade e só foram publicados cinquenta anos depois de sua morte, em 1932, na União Soviética e significou uma reviravolta nos estudos sobre o pensamento marxista¹²⁴. E nos *Manuscritos* existe um extrato com o título *Trabalho estranhado e propriedade privada* que trata do lugar do trabalho na sociedade capitalista, do trabalho subordinado à troca e da contradição interna da propriedade privada, cuja tradução completa só veio a lume no Brasil em 2004, pelas mãos do Professor Jesus Ranieri¹²⁵.

Aparentemente o que se entende por *trabalho estranhado* é o mesmo que se entende por *trabalho alienado*. Apesar da aproximação semiológica, esmiuçando o sentido, percebe-se, num primeiro momento, a aparente similitude e, num segundo momento, defluiu uma distinção de significados.

¹²⁴ Em nota da edição da Boitempo, Ivana Jikings destaca (MARX, 2010, p. 8): Sobre a descoberta dos *Manuscritos* por D. Riazanov (que ao lado de Kautsky e Bernstein trabalhou na investigação e no ordenamento dos materiais deixados por Marx e Engels), Lúkács – que viria a sofrer profunda influência desses escritos em suas posições teóricas – declarou anos mais tarde em entrevista à *New Left Review*: “Quando estive em Moscou, em 1930, Riazanov me mostrou os textos escritos por Marx em Paris, em 1844. Vocês nem podem imaginar minha excitação, a leitura desses manuscritos mudou toda a relação com o marxismo e transformou minha perspectiva filosófica”.

¹²⁵ Especificamente, o extrato *Trabalho estranhado e propriedade privada* foi publicado pela tradução do Prof. Jesus Ranieri em 2003 pela Revista *Idéias*, Campinas, 9(2)/10(1):455-472, 2002-2003.

Ranieri (*apud* MARX, 2010, p. 15-16) revela que *alienação* deriva da palavra alemã *entäusserung*, e *estranhamento* da palavra *entfremdung*, mas somente a segunda tem no sentido a força negativa atribuída em geral ao termo *alienação*. A *alienação* significa atividade, objetivação, remeter para fora, abandonar, uma ação de transferência, portanto o sentido de exteriorização do trabalho que não é possível de ser eliminado em qualquer contexto histórico. O *estranhamento*, por sua vez, resulta da exteriorização do trabalho no processo de produção capitalista, que se dá pela apropriação objetiva do trabalho por intermédio do instituto da propriedade privada, ou seja, o *estranhamento* é uma forma específica de exteriorização humana sob o domínio do trabalho assalariado no capitalismo.

Celso Frederico (2010, p. 134), discorrendo sobre o encontro de Marx com a economia política, confirma que traduções descuidadas popularizaram a expressão *trabalho alienado* e que Marx empregava as duas expressões de forma indistinta e às vezes sugeria uma sutil diferença; contudo *trabalho estranhado* visa ressaltar a oposição entre o operário e a sua criação, bem como propor um distanciamento da teoria de Feuerbach sobre alienação religiosa que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada, portanto o estranhamento serve para realçar a dominação social oriunda do processo de produção capitalista.

O *trabalho estranhado* é reconhecido na sua *exteriorização* por ser uma atividade que não é voluntária e sim obrigatória, decorrente da própria necessidade de manutenção dos meios de subsistência do trabalhador e de sua família. É possível destacar uma similitude com o que dispõe o art. 7º, IV, da Constituição Federal, ao decifrar o conceito de salário mínimo (“[...] capaz de atender as suas necessidades vitais básicas e de sua família [...]”). O *estranhamento*, na medida em que é a ruptura com a perda do objeto – produto do trabalho – do seu autor, oculta a essência do trabalho, porque desconsidera a relação imediata entre o trabalhador e a produção. E isso é tão determinante que Marx (2010, p. 83) chega a ponto de afirmar que o trabalhador só sente ser livre em suas funções animais (como comer, beber e procriar); e em suas funções humanas se sente animal!¹²⁶

O resultado da atividade laboral, portanto, não pertence ao seu criador (o trabalhador), sendo atividade estranha que cria um ser estranho que aparece, enquanto objeto para o trabalhador, não como resultado do seu próprio trabalho, mas um estranhamento por ser de domínio alheio. O trabalho, nesse sentido, transforma-se em propriedade privada do

¹²⁶ Marx (2010, p. 83) complementa o argumento dizendo que “comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais”.

empregador, isto é, a propriedade privada é o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho estranhado de um homem estranhado (MARX, 2010, p. 87):

Her damos certamente o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, *originalmente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca.

O *estranhamento* vai além da *exteriorização no trabalho*, refletindo também a sua *interiorização*, que é a perda de si mesmo, pois, ao estranhar o produto de sua atividade laboral, o trabalhador estranha a si mesmo, até porque o produto (trabalho) *externo* ao trabalhador não pertence ao seu ser, portanto o trabalhador não se afirma, mas se nega pelo seu trabalho, é o *estranhamento-de-si*. (MARX, 2010, p. 83).

O trabalho, portanto, se torna objeto, coisa, e, da mesma forma, o trabalhador torna-se mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias ele mesmo cria, fato este que é a consequência da *valorização* do mundo das coisas que aumenta em proporção direta à desvalorização do mundo humano (MARX, 2010, p. 80-82):

O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. [...] o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque ele recebe um *objeto do trabalho*, isto é, recebe *trabalho*; e, segundo, porque recebe *meios de subsistência*. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como *sujeito* físico. O auge desta servidão é que somente como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador.

Assim, o trabalho estranhado, como essência da riqueza, tornou-se um ato de exteriorização e um ato de venda, cujo produto irá compor a propriedade privada (MARX, 2010, p. 100). E esse estranhamento se expressa pelo Direito na ilusão de uma liberdade comandada pela economia da ganância que aferrolha o trabalhador na instituição do empregador: a empresa; cuja ilusão é intermediada pela tutela da alienação do objeto trabalho para a composição da propriedade alheia ao produtor do trabalho, ou seja, em favor da empresa, precisamente, em favor de seu dono.

A título de ilustração, para confirmar a tutela destinada à propriedade privada, alheia ao do produtor do trabalho, para a defesa da razão funcional preservadora da estabilidade do *status quo*, os militantes declarados do positivismo no Brasil não pouparam recursos políticos,

ideológicos e jurídicos para tal garantia, não tanto mais a propriedade advinda do trabalho, mas, especialmente, a garantia ilusória da liberdade vinculada à propriedade tutelada pela lei. Era o início do processo de ocultação por meio do isolamento da propriedade privada oriunda do trabalho. Senão vejamos as palavras de Teixeira Mendes¹²⁷, apóstolo carioca do positivismo no Rio de Janeiro, que estão mencionadas por Alfredo Bosi (2013, p. 280): “A civilização moderna não pode manter, em relação à propriedade, os princípios que dominavam na sociedade antiga. O *bem geral* é a lei suprema das nações, e todas as instituições humanas devem se basear na moral e na razão”.

O pronunciamento de cunho abolicionista de Teixeira Mendes foi seguido por uma proposição de um esboço de legislação trabalhista que, para aquela época e para aquelas condições locais, era uma proposta revolucionária, cujo fato coincidia com o apoio advindo do movimento dos cadetes da Escola Militar do Rio de Janeiro, discípulos de Benjamin Constant, que lançavam manifestos à nação, com razões positivistas contra o predomínio do regime de produção escravocrata na vida brasileira (BOSI, 2013, p. 280).

Antes, em sua origem, a relação de emprego era uma relação de direito real vinculada ao objeto do contrato: a força de trabalho. Porém a doutrina, adaptando-se às novas formas de exploração, permitiu que o prestador de serviços tivesse direitos civis, como casamento, direitos humanos e até propriedade privada, o que culminou no regime *salariato*, em que a antiga relação de trabalho, que era tipicamente real, se transformasse em relação jurídica de natureza pessoal (RUSSOMANO, 1995, p. 51).

Nesse sentido, a doutrina justralhista, acompanhando a teoria contratualista, especialmente da venda e compra da força de trabalho, reconheceu que o objeto trabalho, em nome da liberdade, fosse passível de se romper de seu produtor em forma de mercadoria e vendida para o empregador, contudo não utilizou a expressão alienação e muito menos a expressão estranhamento.

Mas uma corrente doutrinária liderada pelo jurista espanhol Manuel Alonso Olea passou a utilizar o termo “ajeno” e sua derivação “ajenidad”, cuja tradução enfeixada nos dicionários significa, respectivamente, alheio e qualidade de coisa alheia, ou seja, “alheidade”. Na tradução efetuada pela doutrina justralhista nacional, contudo, predominou

¹²⁷ Raimundo Teixeira Mendes foi filósofo, matemático e autor da bandeira nacional brasileira, contendo o famoso resumo do positivismo comteano, *ordem e progresso*. A importância desse autor reside na sua vigorosa e contínua atuação política, filosófica, social e religiosa, baseada nos princípios do Positivismo de Augusto Comte. Após uma viagem de estudos com seu amigo Miguel Lemos a Paris, converteu-se à Religião da Humanidade vinculada à Igreja Positivista do Brasil, sediada no Rio de Janeiro e, a partir daí, iniciou uma longa carreira política e apostólica, influenciando diversos eventos sociais no Brasil, juntamente com Júlio de Castilhos e os ortodoxos gaúchos, a respeito vide Alfredo Bosi (2013), sobre *o molde positivista*, p. 273-307.

o termo “alteridade”, cujo sentido tem significado aproximado, porém também distinto de alienação e de estranheza. Conforme Miguel Reale (2002, p. 50), ao discorrer sobre direito e moral, entre outros elementos, expõe sobre *bilateralidade atributiva*, advertindo que não se pode apagar da lembrança dos antecedentes da doutrina que estão contidos nos conceitos de *relação* de Aristóteles, de *alteritas* de Santo Tomás, de *exterioridade* desenvolvida por Christian Thomasius, de *heteronomia* exposto por Kant, de *querer entrelaçante* de Stammler.

Assim, alteridade é uma derivação de *alteritas*¹²⁸, que vem de *alter*, que significa o outro e é uma expressão bastante significativa que sugere contratualidade, bilateralidade. Especificamente no Direito do Trabalho, o conceito de trabalho por conta alheia, conforme Olea, é,

Verdaderamente el contrato de trabajo es un modo originario de adquirir propiedad por un *ajeno* distinto de quien trabaja y, si se quiere, el tipo de adquisición originaria de propiedad característico de nuestra cultura en la que la inmensa mayoría de los bienes nuevos susceptibles de una apropiación primeira surgen del trabajo. Em esto consiste la ajenidad, y aqui está la esencia del contrato de trabajo (OLEA *apud* MAGANO, 1993, p. 54).

Para Olea, contudo, o pressuposto da liberdade no trabalho sofre influências das compulsões sociais que derivam das forças objetivas das decisões gerais e que sofrem os efeitos de uma cadeia de decisões que se influenciam no plano econômico, social, político que induzem a quantidade de trabalho e a remuneração respectiva. E, apesar de supor que o contrato de trabalho seja pactuado livremente, Olea (1997, p. 65) conjectura que essa liberdade é relativa em face da compulsão, coagindo o trabalhador a repassar a força de trabalho, isto é, desde que ele não sofra violência física ou ameaça de morte, o que, inegavelmente, envolve implicações que defluem da natureza biológica e que, é claro, limitam e condicionam a liberdade. Então, dessa suposição de liberdade, Olea conclui que o liame que prende o trabalhador ao contrato é a dependência:

[...] a relação de trabalho por conta alheia implica uma situação jurídica de dependência do trabalhador frente ao empresário; diz-se desta dependência ser característica essencial do contrato de trabalho, e um tipo de trabalho, ao que se chama consequentemente ‘dependente’ ou ‘subordinado’, se continua dizendo, é o que está na base do Direito do Trabalho. [...] a dependência é no contrato de trabalho

¹²⁸ Reale destaca que, a partir do estudo de Del Vecchio, a afirmação do *alter* é uma necessidade inerente ao próprio desenvolvimento de nosso espírito, que há uma consciência de si em forma objetiva pela qual a subjetividade se projeta em uma coordenação, daí reconhecer que a experiência da justiça está na posição objetiva da subjetividade e na coordenação intersubjetiva que dela resulta, por isso, historicamente, as expressões de *bilateralidade*, *alteridade*, *paridade*, *igualdade*, *reciprocidade* sugerirem o ideal de justiça; e que o jurista de Roma faz a análise do conceito de justiça na antiguidade clássica e na Idade Média, procurando demonstrar que sempre houve a noção do justo como *alteridade* ou *bilateralidade*, a partir da análise do pensamento pitagórico, dos juristas romanos, de Platão, de Aristóteles, de Santo Tomaz, de Dante, de Grócio, de Vico, de Rosmini etc. (REALE, 1998, p. 30).

uma consequência ou um efeito da alheabilidade. Porque os frutos, no trabalho por conta alheia, pertencem originariamente a pessoa distinta da que trabalha, a quem se reserve um poder de direção ou de controle sobre os frutos que devem ser produzidos e como, quando e onde devem ser produzidos [...]. É claro, assim que a dependência é aqui inconcebível sem alheabilidade – em último extremo sem o *a priori* de que os frutos do trabalho pertencerão ao outro -, e, por consequência, que a primazia na realidade social, em sua estruturação jurídica e em seu enfoque doutrinário, está na alheabilidade e não na dependência (OLEA, 1997, p. 66).

Octavio Bueno Magano registra que o contrato de trabalho tem características essenciais¹²⁹ e, entre elas, destaca a *alteridade*. Sustenta que essa característica está presente em outros contratos de natureza civil, como o mandato, a sociedade, a parceria, a empreitada, o contrato de transporte. Ressalte-se que, entre tais exemplos, não constaram (e poderiam constar) o contrato de locação e, principalmente, o contrato venda e compra. Todavia Magano (1993, p. 54) justifica que a alteridade é uma característica essencial, mas não exclusiva, porque o trabalho prestado é sem risco para o empregado e, se assim não fosse, a condição de assalariado perderia sua natureza e se tornaria sócio ou co-proprietário da empresa.

No mesmo sentido, Mauricio Godinho Delgado (2001, p. 489), ao expor sobre as características do contrato de trabalho, afirma que a marca característica da alteridade são os riscos do empreendimento ou do trabalho efetivado que são estranhos à figura do prestador dos serviços¹³⁰.

Tanto Magano como Godinho interpretam e sugerem que no contrato de trabalho o risco empresarial é como se fosse o elemento fundamental da alteridade. A questão do valor econômico (mais-valia) auferido com a propriedade por intermédio do trabalho alheio é isolada para um plano inferior, com a sua diluição entre o interesse empresarial nas questões administrativas do capital. Confirmando essa interpretação, Melhado chama a atenção para o equívoco da doutrina, especialmente em decorrência da redação do art. 2º da Consolidação das Leis do Trabalho ao tratar da definição do empregador (*[...] assumindo os riscos da atividade econômica[...]*) e que não é devida essa interpretação porque:

No modo de produção capitalista, o trabalhador – qualquer trabalhador, como gênero, e não apenas o empregado – presta serviços através de uma relação mercantil de compra e venda de força de trabalho. Aquele que adquire a força de trabalho – mediante o regime salarial ou quaisquer outras formas de remuneração – apropria-se *legalmente* dos frutos desse trabalho (por isso o pensamento crítico

¹²⁹ As características apontadas por Magano (1993, p. 47-55) como constitutivas do modelo de contrato de trabalho são “a autonomia privada, faculdades necessitas, continuidade, subordinação, onerosidade e alteridade”.

¹³⁰ E de forma mais explícita, quando explana sobre a figura do empregador, escreve: “A presente característica é também conhecida pela denominação alteridade (alter: outro; - i -; dade: qualidade – isto é, qualidade do outro ou que está no outro). Sugere a expressão que o contrato de trabalho transfere a uma única das partes todos os riscos a ele inerentes e sobre ele incidentes: os riscos do empreendimento empresarial e os derivados do próprio trabalho prestado” (DELGADO, 1999, p. 331).

considera essa apenas a legalidade da ordem capitalista). Nesse processo ocorre o que a teoria marxista denomina *alienação*: o trabalho cria valor mas só parte dele retorna para o seu produtos sob a forma de remuneração. Uma fatia desse produto é objeto da apropriação indébita pelo capitalista através da geração da mais-valia (MELHADO, 2006, p. 203-204).

Melhado (2006, p. 206) ainda conclui que o fator determinante da relação jurídica na produção capitalista é a *alienação e não a subordinação*.

A ruptura do trabalho de seu produtor, vindo a incorporar a propriedade privada alheia do empregador, em face do que foi exposto em relação à tradução dos *Manuscritos econômicos de Marx*, vai além da alienação. Especialmente porque a exteriorização do trabalho no sistema capitalista não é só alienada, é estranhada, seja no aspecto objetivo da relação em concretizar o produto do trabalho a outrem, seja no aspecto subjetivo, como na inexistência de autorrealização de quem produz o trabalho.

É certo que o estranhamento veiculado pela alienação é um fator definidor e fundamental da relação de emprego no sistema capitalista. E não a subordinação! Pois a subordinação do empregado ao empregador tem como fator gerador a dependência econômica do trabalho ao capital e, portanto, não define a relação de emprego, mas é dela uma característica, uma consequência proveniente da acumulação de propriedade privada. Até mesmo porque a subordinação existe em outras relações humanas, como na relação neotênica e continuará existindo mesmo depois do fim do sistema capitalista¹³¹.

7.3.5 O assalariamento como necessidade e precaução do ego

No que se refere ao assalariamento, o sistema jurídico, enquanto providência ilusória processa a estranheza do salário. A doutrina tradicional, como já visto, pela força teórica do contratualismo, consagra que a relação de emprego é parte de seu dogma, na comutação entre a prestação do trabalho, como obrigação do empregado, e a contraprestação salarial, como obrigação do empregador, justificando que na reciprocidade tais obrigações são comuns e equivalentes.

¹³¹ A respeito, Marx; Engels, (s/d (b), p. 187), em 1873, discorreu o texto denominado *Sobre a autoridade*, dispondo que é comum se dizer sobre a imposição da vontade de outrem à nossa vontade, que a autoridade pressupõe subordinação e que por pior que pareça e por mais desagradável que seja para a parte subordinada na relação que ela esteja envolvida, pergunta se existe meio de prescindir da subordinação, considerando a sociedade atual ou outra com regime social diverso; e após alguns exemplos como a indústria de algodão, a natureza, a ferrovia, o banco, manifesta: “É absurdo, portanto, falar do princípio de autoridade como de um princípio absolutamente mau e do princípio de autonomia como um princípio absolutamente bom. A autoridade e a autonomia são coisas relativas, cujas esferas variam nas diferentes fases do desenvolvimento social”.

José Martins Catharino (1997) em sua obra *Tratado jurídico do salário*, já no primeiro capítulo, discorre sobre a compreensão de duas noções do contrato de trabalho que se vinculam numa interdependência com o assalariamento: a *comutatividade* e a *onerosidade*.

Da *comutatividade* tem-se que o contrato reflete um objeto em duas prestações cruzadas e sucessivas, o trabalho pelo empregado e o salário pelo empregador, dizendo:

O elemento *comutativo* do contrato é representado pela *estimativa partidária da reciprocidade proporcional*. A equivalência não pode ser absoluta. É relativa por causa da *avaliação subjetiva* que cada contratante faz da sua prestação, e também pela influência de circunstâncias materiais anti-jurídicas, parcial ou integral, fora do controle puramente contratual. A comutatividade em foco não se equipara à de outros contratos porque *nem o trabalho humano é mera mercadoria* (não resulta de energia *impessoal*), nem o salário é, conseqüentemente, simples preço na concepção civilista já vencida (CATHARINO, 1997, p. 72).

Já a *onerosidade* se refere à vantagem obtida pela reciprocidade derivada da permuta das prestações, sendo, para o empregador, o ato de pagar o salário; e para o empregado, o ato de efetuar o trabalho em favor do empregador, um esforço econômico que cada qual assume em forma de um ônus que reverte em vantagem para o outro (CATHARINO, 1997, p. 73).

Assim, o salário tem característica retributiva (contraprestação), decorrente do trinômio onerosidade, comutatividade e sinalagmaticidade, instado pela habitualidade própria do contrato de trabalho. Nessa esteira, o salário pode ser definido como “a retribuição dos serviços prestados pelo empregado, por força do contrato de trabalho, sendo devido e pago diretamente pelo empregador que dele se utiliza para a realização dos fins colimados pela empresa” (SUSSEKIND et al., 2000, p. 350).¹³²

É de se ressaltar que a doutrina justtrabalhista estabelece diversas teorias sobre a natureza jurídica do salário, como a “creditícia, do direito de personalidade do trabalhador, da contraprestação do trabalho, da natureza econômica e alimentar”.

A *teoria do crédito* explica que o salário é um crédito do trabalhador em face do empregador que absorveu o seu trabalho, um crédito pecuniário passível de mora pelo devedor. Sempre que ocorrer a prestação de trabalho, na relação de emprego, haverá a contraprestação, o salário. Mas, nesse caso, o empregado antecipa seus serviços, seja por

¹³² Conforme Sússekkind (1998, p. 186), a Convenção 95 foi aprovada na 32ª reunião da Conferência Internacional do Trabalho, entrou em vigor no plano internacional em 24-9-52 e no plano nacional, em 25-4-58, e trata da Proteção do Salário, conceituando salário nos seguintes termos: “Art. 1 – Para os fins da presente Convenção, o termo ‘salário’ significa, qualquer que seja a denominação ou o modo de cálculo, a remuneração ou os ganhos suscetíveis de serem avaliados em espécie ou fixados por acordo ou pela legislação nacional, que são devidos em virtude de um contrato de aluguel de serviços, escrito ou verbal, por um empregador a um trabalhador, seja por trabalho efetuado, ou pelo que deverá ser efetuado, seja por serviços prestados ou que devam ser prestados”.

unidade de tempo, de obra seja por tarefa ao empregador, e somente depois de realizá-los é que passa a ter crédito em relação ao salário. Em outras palavras, o empregado realiza suas atividades profissionais na expectativa e na confiança de que, após um determinado lapso temporal previamente pactuado ou depois de realizar um serviço específico, o empregador irá remunerar o valor de seu trabalho. E o empregador, por seu turno, compromete-se ao posterior pagamento pelo trabalho que lhe foi prestado e absorvido por sua empresa, ou seja, o empregador primeiro absorve o trabalho, depois remunera aquele que lhe prestou o trabalho. Essa combinação, primeiro, a obrigação de fazer (trabalho) do empregado e, depois, a obrigação de dar (salário) do empregador, é uma fórmula que já vinha insculpida no art. 1.219, do Código Civil de 1916, ao tratar da locação de serviços, mas aqui, diante da natureza do Direito Civil, se pressupõe que as partes estão em condições de igualdade. O ordenamento jurídico trabalhista, todavia, pressupõe que as partes não estão em igualdade, daí a causa existencial da especialidade do Direito do Trabalho. Por isso, por força da lógica do ordenamento jurídico trabalhista, o tempo de obrigação respectiva em questão deveria ser invertido para não deixar o trabalhador ficar na esperança de seu crédito, assumindo o risco da inadimplência, enquanto o empregador (que deveria assumir o risco) já absorveu a energia proveniente da força de trabalho (ALEMÃO, 1997, p. 14-35).

Nesse sentido, a legislação trabalhista ainda fornece guarida ao empregador com o estabelecimento do interstício temporal entre a obrigação de assalariamento em relação à prestação do trabalho, favorecendo para que o trabalho ocorra antes com o limite mensal para o pagamento de salário (art. 459, CLT¹³³). Disso resulta a participação do trabalhador nos riscos da atividade econômica da empresa, em afronta ao pressuposto de que os riscos devem ser suportados pelo empregador (art. 2º, CLT¹³⁴). Essa periodicidade, contudo, ainda é classificada pela doutrina como um meio de proteção ao salário, como um elemento de defesa do equilíbrio contratual a partir do impedimento ao inadimplemento da obrigação ou até o locupletamento ilícito do empregador (CATHARINO, 1997, p. 63). O argumento é descabido de lógica formal, porque, dando-se a inversão da comutatividade das prestações, com o pagamento do salário primeiro e o fornecimento da prestação laboral depois, inverte-se o sujeito contratual como parte beneficiada com o risco de inadimplemento ou do locupletamento ilícito, mas não se daria uma violação ao princípio protetor, princípio este consagrado como constitutivo do Direito do Trabalho.

¹³³ Art. 459. O pagamento do salário, qualquer que seja a modalidade do trabalho, não deve ser estipulado por período superior a 1 (um) mês, salvo no que concerne a comissões, percentagens e gratificações.

¹³⁴ Art. 2º. Considera-se empregador a empresa, individual ou coletiva, que, assumindo os riscos da atividade econômica, admite, assalaria e dirige a prestação pessoal de serviço.

Relacionando-se também com a sua natureza jurídica, o salário também é *um direito de personalidade do trabalhador*, próprio do Estado Democrático de Direito, de assegurar ao trabalhador e à sua família uma existência livre e digna. Daí decorre o pagamento do salário em dinheiro, vedando-se seu pagamento total em utilidades, ou seja, garantindo ampla liberdade ao trabalhador de dispor de seu salário, para que possa torna-se consumidor e proprietário de coisas. Nesse sentido, verifica-se essa natureza jurídica - *de direito de personalidade do trabalhador* -, consagrada na Convenção nº 95 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹³⁵, ratificada pelo Brasil por meio do art. 462, §4º¹³⁶, da CLT. Saliente-se que, a despeito da proibição decorrente do pagamento total em utilidades, a própria CLT em disposição expressa (art. 82, parágrafo único¹³⁷) permite que o valor das utilidades fornecidas possam alcançar a percentagem de até 70% do valor do salário do trabalhador, sendo que 30%, no mínimo, deverá ser remunerado em dinheiro¹³⁸.

Na identificação da natureza jurídica do salário, Sussekind et al. (2000, p. 223) argumenta que o salário tem natureza diversa da indenização e do crédito alimentar, porque possui outras finalidades, como educação, lazer, transporte, vestuário, higiene etc, sustentando que a natureza jurídica corresponde a uma dívida própria da relação de emprego, portanto uma *natureza jurídica contratual* que persiste em uma equivalência subjetiva (sinalagmática) com os fins objetivados pela empresa.

O salário é a contraprestação dada em troca da prestação de trabalho, um *dever ser* garantido pelo Estado por meio de tutela legal decorrente do contrato de trabalho e dos seus limites. Ocorre que o salário não corresponde inteiramente ao valor do trabalho realizado, mas apenas a uma parcialidade do valor da força de trabalho. E é isso que o sistema jurídico posto garante, que apenas uma parte do trabalho realizado seja remunerada, enquanto a outra parte do trabalho é apropriada pelo empregador, sem qualquer pagamento para o trabalhador!

Mas qual é a parte do trabalho não é remunerada? É a parte resultante do sobretrabalho. O *sobretrabalho* é a parte do trabalho não remunerada e apropriada pelo

¹³⁵ Art. 6 – Fica o empregador proibido de restringir a liberdade do trabalhador de dispor de seu salário da maneira que lhe convier.

¹³⁶ Art. 462. Ao empregador é vedado efetuar qualquer desconto nos salários do empregado, salvo quando este resultar de adiantamentos, de dispositivos de lei ou de contrato coletivo. [...] §4º. Observado o disposto neste Capítulo, é vedado à empresas limitar, por qualquer forma, a liberdade dos empregados de dispor do seu salário. (incluído pelo Decreto-lei nº 229, de 28.2.1967).

¹³⁷ Art. 82. Quanto o empregador fornecer, *in natura*, uma ou mais parcelas do salário mínimo, o salário em dinheiro será determinado pela fórmula $S_d = S_m - P$, em que S_d representa o salário em dinheiro, S_m o salário mínimo e P a soma dos valores daquelas parcelas na região. Parágrafo único. O salário mínimo pago em dinheiro não será inferior a 30% do salário mínimo fixado para a região.

¹³⁸ Súmula 258/TST: SALÁRIO-UTILIDADE. PERCENTUAIS (nova redação) - Res. 121/2003, DJ 19, 20 e 21.11.2003. Os percentuais fixados em lei relativos ao salário "in natura" apenas se referem às hipóteses em que o empregado percebe salário mínimo, apurando-se, nas demais, o real valor da utilidade.

empregador. É exatamente esse *sobretabalho* que possibilitará a geração e a extração da *taxa de mais-valia* obtida no final da produção. Todavia, diante do sistema de concorrência capitalista entre as empresas, caso fosse remunerado o salário correspondente ao sobretabalho, por obviedade, o empregador não teria lucro e, por consequência, não sobreviveria no mercado.

Pela explicação de Marilena Chauí (1999, p. 39-41), Marx, além da ideia da *força de trabalho* de propriedade do trabalhador que será vendida pela troca de um salário, introduziu também a ideia de *tempo socialmente necessário* para a produção das mercadorias a partir dos tempos de trabalho de cada trabalhador individual e do conjunto de todos os trabalhadores. O *tempo socialmente necessário* será levado em conta para calcular o preço do salário, ou seja, o *tempo de trabalho socialmente necessário* (TTSN) empregado pela *força de trabalho* (FT) não é integralmente remunerado pelo salário, sendo o tempo de trabalho não pago a *mais-valia* (MV). Essa lógica pode ser demonstrada também pela seguinte fórmula: $FT + TTSN - MV = SALÁRIO$. É assim, portanto, que o capital cresce e se multiplica pela exploração do trabalho assalariado.

A natureza *econômica* do salário é decorrente do sistema de distribuição da produção capitalista, eis que o salário importa à produção da empresa, como fator preço trocado pela força de trabalho, gerando propriedade privada, *mais-valia* e acumulação de capital, além de ser fator de distribuição de renda a toda a sociedade, onde quem recebe salário, adquire bens de consumo, interferindo, conseqüentemente, na economia social.

Por derradeiro, a natureza *alimentar* deriva também da etimologia do vocábulo salário, que advém do grego *hals* e do latim *sales* (sal) do qual derivou *salarium*, do salário, mas é proveniente, acima de tudo, da sua natureza social, isto é, de relação com a *ordem social*, tornando-se um meio razoável para suprir as necessidades do trabalhador e sua família. Por isso mesmo o salário obteve, na Constituição Federal de 1988, no art. 7º, IV¹³⁹, a ampliação dos fatores determinantes às necessidades. Assim, por força de preceito constitucional, o salário é fonte de vida social do trabalhador e de sua família (RUSSOMANO, 1995, p. 298).

Karl Marx (2005b, p. 55), em *Salário, preço e lucro*, relacionou a força de trabalho com a subsistência:

¹³⁹ Art. 7º. São direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social: (...) IV – salário mínimo, fixado em lei, nacionalmente unificado, capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, com reajustes periódicos que lhe preservem o poder aquisitivo, sendo vedada sua vinculação para qualquer fim;

A força de trabalho de um homem existe apenas na sua individualidade viva. Uma certa massa de meios de subsistência tem de ser consumida por um homem para crescer e manter a vida. Mas o homem, tal como a máquina, se desgasta e terá que ser substituído por outro homem. Para além da massa de meios de subsistência requeridos para a *sua própria* manutenção, ele necessita de outro montante de meios de subsistência para criar uma certa cota de filhos que o substituirão no mercado de trabalho e perpetuarão a raça dos trabalhadores. [...] o *valor da força de trabalho* é determinado pelo *valor dos meios de subsistência* requeridos para produzir, desenvolver, manter e perpetuar a força de trabalho.

A razão de Marx é que o salário é uma espécie de padrão para a reprodução da espécie humana trabalhador, podendo se deduzir que a lógica de se estabelecer a natureza alimentar do salário, portanto, implica na reprodução de um sistema e na manutenção da estabilidade da *gangorra*¹⁴⁰ desse mesmo sistema.

O salário, por sua vez, é o *objeto* do crédito trabalhista e, a despeito das diversas teorias que procuram a sua explicação, é corrente o entendimento doutrinário e, diante do dispositivo constitucional, de que o caráter alimentar do salário é alimentar, isto é, ele deve satisfazer as necessidades vitais básicas do empregado e de sua família.

Assim, de forma sucinta, pode-se concluir que o salário, a despeito das críticas às ilusões jurídicas de ocultação da propriedade privada gerada pelo trabalho estranhado, reconhecidamente, é um direito adquirido em decorrência da prestação de trabalho realizado diante de um contrato de emprego, cujo crédito possui uma natureza jurídica obrigacional de caráter alimentar.

E é alimentar por atendimento às necessidades biológicas e sociais do trabalhador. Mas o que vem a ser, sob uma percepção filosófica jurídico do Direito, a necessidade?

Com o reconhecimento da natureza jurídica alimentar do salário para atender às necessidades vitais do trabalhador e de sua família é possível estabelecer a conexão com a *teoria das necessidades* direcionada para o Direito do Trabalho, tal como demonstra a tese de Leonardo Viera Wandelli, diante da compreensão das necessidades

Opina-se que um critério e um princípio material universal de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade, associado a um critério e um princípio de factibilidade, que cumpram função normativa sobre os sistemas de valor que hierarquizam necessidades e bens satisfatores, tal como elaborado por Dussel a

¹⁴⁰ Em *Santa Joana dos matadouros*, fala a personagem JOANA - Olho este sistema, por fora é meu velho conhecido, o funcionamento é que eu não via! Alguns poucos em cima outros muitos em baixo, e os de cima chamando os de baixo: venham pra o alto, para que todos estejamos em cima, mas olhando melhor você vê algo de encoberto entre os de cima e os de baixo algo que parece uma pinguela mas não é e agora você vê perfeitamente que a tábua é uma gangorra, este sistema todo é uma gangorra cujas extremidades são relativas uma à outra, os de cima estão lá só porque e enquanto os demais está embaixo e já não estariam em cima se acaso os outros deixando o seu lugar subissem, de sorte que necessariamente os de cima desejam que os de baixo não subam e fiquem embaixo para sempre. É necessário também que os de baixo sejam em número maior que os de cima, para que estes não desçam. Senão não seria uma gangorra (BRECHT, 2001, p. 139).

partir da obra de Hinkelammert, devem ser capazes de julgar, como juízo de fato, não só segundo a reprodução dos aspectos biológicos da vida e a satisfação de necessidades elementares ou de subsistência ainda que satisfazê-las urgentemente possa ser a prioridade para a realidade latino-americana – mas também a satisfação da integralidade das necessidades antropológicas da corporalidade em seu sentido amplo. Trata-se, aí, do desenvolvimento da vida e das formas sociais em que se media a ‘vocação para ser mais’ dos seres humanos como sujeitos ricos em necessidades (WANDELLI, 2012, p. 149).

Nisso, mesmo considerando a sociedade de consumo dominada pelo neoliberalismo e a sua factuabilidade direcionada a um relativismo dos valores influenciando um correspondente relativismo das necessidades, tem-se que essa mesma factuabilidade se fundamenta num princípio que projeta o dever de satisfazer as necessidades, qualquer que seja o projeto pessoal e a forma coletiva de vida, pois a satisfação das necessidades sobredeterminam as escolhas de projetos de vida, tanto quanto o pressuposto de Hinkelammert mencionado por Wandelli (2012, p. 111) de que, antes de ser a vida agradável, ela deve ser possível. É certa a contraposição da modernidade capitalista que transforma necessidades em utilidades, em algumas situações e até em frivolidades; mas, na luta pelo Direito, deve-se buscar a sua reintrodução às necessidades qualitativas aproveitando a sua razão funcional à dignidade humana a partir da delimitação dos marcos variáveis dos sistemas de valoração que se institucionalizam no sistema jurídico, tal como, o fundamento a dignidade da pessoa humana e do valor social do trabalho (art. 1º, CF/88), com o objetivo de construir uma sociedade livre e solidária, erradicando a pobreza e reduzindo as desigualdades (art. 3º, CF/88). E, nisso, o Direito do Trabalho próximo à produção, reprodução e desenvolvimento da economia, especialmente, como proposição à vida digna dos sujeitos em comunidade, deve ser direcionado como categoria jurídica central do direito constitucional para revalorizar o trabalho como necessidade, uma necessidade que se estende com múltiplas relações que resultam em outras necessidades, impulsionando a luta por reconhecimento (WANDELLI, 2012, p. 150-156).

E o Direito, sendo uma mediação necessária para a vida e suas instituições, intenta a objetivação normativa das necessidades por meio do *critério negativo do dano* como justificação dessa objetivação para a reprodução e o desenvolvimento da vida humana (WANDELLI, 2012, p. 99). Essa justificação, contudo, pode ser articulada em termos de *razões prioritárias* sobre razões de meras preferências, interesses ou desejos. E nisso importa a diferenciação entre *razões prioritárias* de meras preferências, interesses ou desejos, cuja distinção se dá quando a não realização das referidas razões resultarem em

dano sério às potencialidades humanas; portanto, é essa negatividade de um dano precavido “que possibilita um juízo objetivo sobre as necessidades, atribuindo-lhe o caráter obrigatório e diferenciando-as de meros interesses, preferências ou desejos”.¹⁴¹

Mesmo considerando a insuficiência do critério negativo do dano, Wandelli (2012, p. 111) insiste que esse critério é essencial como possibilidade aos projetos de vida que se inserem na vida coletiva.

Em consonância com o referencial sustentado, vê-se presente no ordenamento jurídico pátrio, o *estado de necessidade* como entre as denominadas causas de justificação à antijuridicidade do fato criminal. E é providencial a comparação com o Direito Penal, eis que esse ramo do Direito procura tutelar bens jurídicos contra ataques que afetam o Direito e com isso lesa a segurança jurídica (ZAFFARONI, 2006, p. 80). Nesse caso, destaca-se que o conceito de bem jurídico tutelado continua essencial para o Estado Democrático de Direito das instituições sociais fundadas na relação *Capital versus trabalho assalariado* do sistema neoliberal, como critério e como objeto de proteção do Direito Penal (SANTOS, 2007, p. 15). Por conseguinte, o bem jurídico a ser protegido é a Constituição da República, o fundamento político do moderno Estado Democrático de Direito, contudo, o bem jurídico como objeto de proteção fragmentária e subsidiária de proteção penal, mesmo que a lesão do bem jurídico indique a ineficácia da proteção e diante da possibilidade de se criar um vazio legal preenchível pela *vontade do poder*, poderá ser, conforme o caso, a vida, o corpo, a liberdade, a honra, a propriedade.

Sendo assim, em se tratando de situação justificante do estado de necessidade diante do perigo iminente, involuntário e inevitável, para salvar um bem de valor superior, a pessoa necessita sacrificar o bem de valor inferior¹⁴². Juarez Cirino dos Santos (2007, p. 244) afirma que a existência do perigo atual, involuntário e inevitável, sem lesão, constitui o estado de necessidade que tem a sua justificação na eliminação desse perigo. E, ao distinguir a atualidade do perigo no estado de necessidade, conclui pela implicação da proteção imediata

¹⁴¹ Wandelli também esclarece que as *necessidades* não podem ser determinadas por espécies de bens materiais ou imateriais, considerando a assertiva marxista de que a produção determina a forma de consumo e, com isso, transforma os conceitos sobre o que vem a ser necessidades, mas considera que, se os bens são essencialmente variáveis e não se vinculam às necessidades, uma roupa, por exemplo, pode ser proteção para o frio, identificação cultural, distinção social ou de afeto; uma alimentação com determinada quantidade de calorias tem efeitos distintos frente às necessidades dependendo do nível metabólico de cada um, e tudo isso não impede a formulação de um critério relacionando com as necessidades e não com os bens satisfatores, *o que atua como critério não são os bens, mas a satisfação das necessidades para as quais são meios* (WANDELLI, 2012, p. 13).

¹⁴² O Código Penal Brasileiro define no art. 24: *Considera-se em estado de necessidade quem pratica o fato para salvar de perigo atual que não provocou por sua vontade, nem podia de outro modo evitar, direito próprio ou alheio, cujo sacrifício, nas circunstâncias, não era razoável exigir-se.*

sob consequência de maior risco ou dano, podendo ocorrer perigos contínuos ou duráveis, atualizáveis em dano a qualquer momento (SANTOS, 2007, p. 243).

Reconhecidamente, por tudo que já foi descrito neste trabalho, acima de tudo, o perigo de dano sugere a ansiedade. E a ansiedade advém daquilo que é estranho à nossa consciência nos dizendo que é necessário é fugir do perigo. Essa determinação de necessidade de fuga é determinada pela autopreservação da pulsão do ego. Assim como o interesse é distinto do mero interesse e o desejo é distinto do mero desejo, o trabalhador não é mais provocado pelo mero instinto, mas, como os demais seres humanos, é instado por pulsões na sobrevivência física e social na vida civilizacional e quem o ensinou, tal como sugere Freud, foi a educadora *ananke*, o *reconhecimento da necessidade* que atua pelo *princípio de realidade*.

Por outro lado, com base no pensamento marxista¹⁴³, é possível a ilação de que a sociedade civil é onde se dá a hegemonia das relações entre possuidores de mercadorias e, nesse sentido, as relações sociais acabam se determinando pela necessidade de sobrevivência material e individual. É aqui que se ressalta, mais uma vez, o elemento especial e fundamental em questão: a necessidade. É ela – a necessidade – que se impõe sobre a vontade de cada indivíduo e é ela que determina o curso do conjunto da produção econômica da sociedade. Por conseguinte, as condições que se estabelecem por essa necessidade irão corresponder aos modelos jurídicos e políticos visando assegurar a manutenção dessas mesmas relações econômicas. Tais modelos políticos e jurídicos tornam-se estandartes dogmáticos de consciência social, e toda vez que advier uma contradição que ameace a estabilidade estabelecida, o domínio econômico se manifestará de forma contrária.

É nesse sentido que num texto denominado “Papai não trabalha mais”, Alfredo Jerusalinsky (2000) narra um impressionante evento sobre o famoso relógio astronômico conhecido como “Orloj Praga”, construído pelo relojoeiro Nicolas Kadaň, em 1410, na torre da antiga sede da prefeitura de Praga, capital da República Checa.

¹⁴³Efetuando uma síntese de seu pensamento, Marx escreve em prefácio de *Para a crítica da economia política*: O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões (MARX, 1999, p. 52).

O tempo de construção do relógio foi de 20 anos, uma vida toda empenhada para tal objeto, pois o tempo mediano de vida no século XV era em torno de 40 anos de idade. O relógio tem quatro funções: mudança de horas, a passagem dos signos do zodíaco, descrição da trajetória dos planetas e enaltecimento cristão, que se dá ao bater meio-dia e meia-noite com o desfile de cada um dos doze apóstolos ante a abertura de duas janelas que estão instaladas no prédio da torre do próprio relógio. A máquina era a expressão máxima do saber mágico (zodíaco), do saber astronômico (planetas), do saber das medidas (cronologia do tempo) e do saber religioso (apóstolos). É possível mensurar a comoção do povo daquela cidade, naquele período medieval, com sua máquina maravilhosa de saberes.

Mas esse orgulho coletivo foi a tal ponto que, para impedir que o relojoeiro tivesse o impulso de repetir a sua obra, o prefeito de Praga, com o aval da ordem dos conselheiros, decidiu e mandou furar os olhos do artífice do “Orloj”.

Tamanha crueldade, inevitavelmente, recorda o desespero de Édipo em apagar os vestígios da imagem do desejo se cegando. Nesse evento, o saber de criação do relógio, que estava no seu construtor, foi apagado para privar os demais sujeitos de um saber que foi deslocado para o objeto, no caso o relógio. E é assim que estamos vivendo, num modo crescente de produção de artifícios e mercadorias que sujeitam o valor simbólico do saber representado pela dependência a objetos e suas marcas, fenômeno esse que vem conduzindo a humanidade para um ponto cego (JERUSALINSKY, 2000, p. 36).

Com o avanço do desenvolvimento tecnológico e sua racionalidade, o valor simbólico do trabalho vivo¹⁴⁴ está cada vez mais rarefeito no trabalho morto, o que, por consequência, estimula o trabalho cada vez mais estranhado; mas, em contrapartida, persiste a dependência da condição de assalariamento. Mas o trabalho precede o assalariamento, e precede porque o ser humano, ao contrário dos outros animais, inventou o trabalho, não para dele abstrair mais-valia e salário, mas para romper com a natureza. “O homem é o animal que produz” (FROMM, 1983, p. 176) por necessidade inevitável de sobrevivência, tal como o adágio marxista de que, ao transformar a natureza, transforma-se a si mesmo. É assim que Erich Fromm (1983, p. 180) descreve sua preocupação com “o problema industrial dos seres humanos, e não o problema humano na indústria”. Pois, com o declínio da escravidão e da servidão e o início da modernidade, especialmente, nos países protestantes, instigados pela

¹⁴⁴ Marx, no *Capital* (1985, p. 189) assim distingue trabalho morto e vivo: “O capital tem um único impulso vital, o impulso de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver com sua parte constante, os meios de produção, a maior massa possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira de vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou”.

necessidade de vencer e de se afastar do fracasso, difundiu-se a ideologia do trabalho como a possibilidade da salvação, o trabalho torna-se *um dever* e, ao mesmo tempo, *uma obsessão*.

Essa *obsessão* pelo trabalho como *um dever*, contudo, era destinada às classes médias e altas que eram as classes detentoras de propriedade e que podiam empregar trabalhadores em regime de “trabalho forçado”. Forçados a trabalharem para não morrerem de fome¹⁴⁵.

Aos poucos o trabalho vai deixando de ser uma obrigação moral e religiosa, transformando-se numa compulsão pela criação de mercadorias cada vez melhores. É o gradual efeito da unidimensionalidade programada pela racionalidade tecnológica com suas maneiras e eficiências, com a produção cada vez mais otimizada com o aproveitamento da intensidade de trabalho¹⁴⁶. É nesse sentido que Erich Fromm (1983, p. 178) busca entender o trabalho como necessidade para viver materialmente e como meio para reconhecimento na vida social. Considerando que, no trabalho, o desempenho das funções se dá isolada e estranhamente ao resultado final, que é o objetivo da instituição à qual se vincula, o trabalhador, pelo viés do trabalho, depende da instituição, a qual ele mesmo estranha.

O trabalho acaba sendo o resultado do esforço humano para constituir o que mais tem de valor na sociedade capitalista, a mercadoria. Em contrapartida, é ele – o trabalho – uma tarefa estranhada da mercadoria, como se a mercadoria fosse obra de uma invenção mágica de um logo, de uma marca, de uma empresa, ou seja, a instituição aparece e a condição de trabalhador desaparece na mercadoria.

O trabalhador só irá se defrontar com o resultado de seu trabalho, pela camuflagem da mercadoria, noutra condição diversa, na condição de consumidor. E, como consumidor, o trabalhador não reconhecerá o seu trabalho oculto na mercadoria. Ao trabalhador, foi-lhe negado a condição de produtor, de organizador da produção, de diretor da produção, de fiscalizador da produção. E, portando, estranho à produção, será um pretense desinteressado

¹⁴⁵ Vide a respeito romances que retrataram o sofrimento e a fome da classe trabalhadora, como *Germinal* de Émile Zola, *A lâ e a neve* de Ferreira de Castro, *Santa Joana dos Matadouros* de Bertold Brecht, *Os miseráveis* de Victor Hugo, *Crime e castigo* de Fiódor Dostoiévski.

¹⁴⁶ Paul Singer (2000) sobre a crise das relações de trabalho destaca que é exagero responsabilizar a tecnologia pela crise nas relações de trabalho, mas que de fato existe uma expulsão do trabalho vivo da produção material, uma ruptura vem se dando com a automação na vida vivida, mas que a nossa maneira de consumir a partir do século XX serve para constatar que, de um lado, a tecnologia passou a expulsar trabalhadores da agricultura e indústria, passando, por outro lado, a criar novas formas de produzir coisas, principalmente na área de serviços e que nos serviços é que está a oportunidade de enriquecimento do consumo com a conseqüente redução do trabalho assalariado protegido legalmente. Devendo se considerar, também, a transformação demográfica das populações crescendo cada vez menos e envelhecendo cada vez mais, fatores que intensificam a educação, a saúde, a previdência social no ordenamento social do trabalho humano.

daquilo que produz e muito menos sobre as necessidades sociais em relação à produção da instituição à qual pertence, tal como destaca Fromm (1983, p. 179):

Não sabe nem lhe interessa saber por que produz essa e não outra mercadoria, nem que relação tem o que produz com as necessidades sociais em geral. Os sapatos, os automóveis, as lâmpadas elétricas são produzidos “pela empresa” empregando máquinas. Ele é mais parte da máquina do que seu senhor como agente ativo. A máquina, em vez de estar a seu serviço e fazer para ele o trabalho que antes ele tinha de fazer com pura energia física, converteu-se em sua senhora. Em vez de ser a máquina um substituto de energia humana, o homem é que se converteu em substituto da máquina. Pode definir-se seu trabalho como *a execução de atos que as máquinas ainda não podem executar*.

Concluindo Fromm¹⁴⁷ (1983, p. 179) que *o trabalho é um meio para ganhar dinheiro e não uma atividade humana significativa em si!* Esse é o único objetivo e interesse do trabalhador, uma dependência que acautela a ansiedade da insegurança de si e de sua família.

Comprado pelo dinheiro, a força de trabalho é isolada do ser humano produtor, ficando ele apenas com seus desejos e sentimentos recalcados. Constitui-se, assim, de forma correlata, a desumanização no trabalho com a *coisificação* do trabalhador. Essa promoção da separação da força de trabalho do ser humano, como a separação da porção homem da porção trabalho, instiga a transformação do trabalhador num ser esquizofrênico¹⁴⁸ do trabalho, isto é, trabalhadores sem sentimentos. Mas, por outro lado, condiciona a obediência de seres

¹⁴⁷ Ainda, Fromm (1983, p. 179) registra a observação do “pai da moderna gestão de empresas”, Peter Drucker: “Para a grande maioria dos trabalhadores da indústria automobilística, o único significado do trabalho está no cheque do seu salário, e não em algo relacionado com o trabalho ou o produto. O trabalho parece algo antinatural, uma condição desagradável, sem sentido e enlouquecedora para obter-se o cheque de pagamento, vazio de dignidade e de importância. Não é de estranhar que isto seja um estímulo ao trabalho descuidado, à lentidão e a outros recursos com os quais se obtém o mesmo cheque com menos trabalho. Não é de estranhar que isto tenha por resultado um **trabalhador infeliz e descontente, pois um cheque de pagamento não é suficiente para servir de base a um sentimento de auto-estima**” (grifo nosso).

¹⁴⁸ Conforme Laplanche (2012, 157-160), a esquizofrenia, termo criado por Beuler, se caracteriza pela incoerência do pensamento, da ação e da afetividade (designada pelos termos clássicos discordância, dissociação, desagregação), o afastamento da realidade com um dobrar-se sobre si mesmo e predominância de uma vida interior entregue às produções fantasísticas (autismo), uma atividade delirante, mais ou menos acentuada e sempre mal sistematizada, que evolui segundo os mais diversos ritmos no sentido de uma ‘deterioração’ intelectual e afetiva, e resulta muitas vezes em estados de feição demencial; acaba resultando que o sujeito não pode mais de modo algum pensar aquilo que contradiz uma ideia marcada pelo afeto, por isso o esquizofrênico sonha apenas os seus desejos e não a sua realização; a esquizofrenia era classificada como “demência precoce” (Kraepelin), e Freud utilizava-se dessa expressão, propondo o termo “parafrenia” que, segundo ele, podia mais facilmente formar um par com o termo paranóia, demarcando, assim, ao mesmo tempo, a unidade do campo das psicoses e a sua divisão em duas vertentes fundamentais; e ainda que Freud tenha fornecido muitas indicações (vide, entre outros, artigo denominado *Caso Schreber*) sobre o funcionamento do pensamento e linguagem esquizofrênicos, pode-se dizer que a tarefa de definir a estrutura dessa afecção continua sendo de seus sucessores Kraepelin e E. Bleuler.

infantilizados e necessitados, tal como o filho sente a carência de proteção, de ser educado “aos hábitos sadios” (SILVA, 1993, p. 77)¹⁴⁹.

A captura da subjetividade do trabalhador se dá pela dependência econômica decorrente da sua necessidade alimentar e da necessidade de proteção social que serão atenuadas mediante a percepção do salário. Assim, com a anotação em cláusula obrigacional no contrato de trabalho, instaura-se a submissão do assalariado à instituição. E as instituições existem para satisfazer as necessidades humanas no plano corporal e no plano imaginário, por assim dizer, são as instituições da supressão das necessidades da fome e do amor e, portanto, são as instituições da censura (LEGENDRE, 1983). Como já foi visto, nas instituições está presente uma cadeia de outras instituições adormecidas que advieram da Idade Média, e outras que vieram da Antiguidade e, de certa forma, até de outras anteriores ao lugar donde é possível contar a História.

Assim, o objetivo da instituição é prender o sujeito em suas teias obscurecendo a verdade e manipulando os desejos por meio de duas pulsões vitais, o amor e a fome. E se a instituição religiosa capturou os sujeitos pelo medo de não se ter o amor, principalmente pela confissão, pelo casamento, pelo monoteísmo e com a sua unidimensionalização do pai com a Trindade, no presente estágio da modernidade, é a empresa capitalista, a instituição que captura o sujeito pelo medo da fome (esfera social-vital) e da evitação da ansiedade de não amar e ser amado (esfera social-emocional).

Na investigação das causas dessa obediência do trabalhador, já no final do século XIX, em seu manifesto *O direito à preguiça*, Paul Lafargue (1999, p. 112), diante da corrupção pela moral e a paixão cega pelo trabalho promovida pelo capitalismo, pergunta: como é possível exigir do trabalhador uma decisão viril e contrária ao capital? Por que ele persiste com os olhos baixos, submisso, venerando o patrão, admirando o patrão? Por que não reage?

Um bom referencial às indagações de Lafargue, tem-se em nos estudos de Márcio Túlio Viana, que, ao final da sua tese de doutoramento, denominada *Direito de resistência*, apresenta uma pesquisa de campo¹⁵⁰ realizada por meio de entrevistas a trabalhadores (VIANA, 1996, p. 423-435), cuja síntese segue adiante em face das perguntas: “Se a

¹⁴⁹ A respeito Mara Regina Cuairi da Silva (1993, p. 77) expressa: “Um dos maiores exemplos desta extrapolação de papel, de dirigente de trabalho para ‘pai’, ‘educador’, ocorre nos alojamentos, aí a empresa controla todo o tempo do sujeito: sua hora de acordar, de dormir, de fazer as refeições, o que for, está decidido por outro. Até os hábitos de higiene dos ‘filhos’ estão sob suspeição”.

¹⁵⁰ Além de outros dados da pesquisa, é de se destacar que, dos trabalhadores entrevistados, 85% tinham entre 22 e 50 anos de idade; 77% eram do sexo masculino; 72% tinham de 1 ano a pouco mais de 10 anos de contrato de trabalho; 49% com Ensino Fundamental, 23% com Ensino Médio e 18% com Ensino Superior; 60% não eram sindicalizados; 59% possuíam dependentes.

empresa o colocar numa função diferente, você?” 73% dos entrevistados responderam que obedeceriam pelo receio de serem despedidos, ou porque todo empregado tem que obedecer ao patrão, ou outro motivo não identificado. “Se o patrão ou seu chefe lhe fizer uma grosseria, você?” 77% dos entrevistados não criam caso para não perderem o emprego, ou porque já estão acostumados com a grosseria, ou porque são empregados e empregados não criam caso, ou por outro motivo não identificado. “Se o pagamento do salário se atrasar, você?” 85% dos entrevistados não reagem para não perder o emprego, ou porque não adianta reagir, ou por outro motivo não identificado. “Se a empresa mandar você trabalhar no seu dia de folga, você?” 94% dos entrevistados sempre obedecem, ou só obedecem se estiverem precisando de dinheiro. “É justificável o patrão punir o empregado?” 90% dos entrevistados responderam que sim.

A legislação trabalhista brasileira definiu dois personagens desiguais, um organiza e dirige (art. 2º, CLT) e o outro se submete pela dependência (art. 3º). O que faz o trabalhador obedecer não é, contudo, a legislação trabalhista, mas são os espectros do condicionamento e do medo (ansiedade) diluídos na crença social que torna legítima essa forma de relação de reprimir os desejos na esperança de poder gozá-los num futuro.

É essa dependência que faz dele – trabalhador – uma parte dos equipamentos contratados pelo capital. Assim, o efeito do trabalho estranhado, promovido pela racionalidade tecnológica do enaltecimento do trabalho morto, estimula e potencializa ainda mais a mais-valia, o lucro, a acumulação, gerando, por conseguinte, mais dependência econômica pelo assalariamento de estranhos cercados pela instituição.

A constatação de estranheza em relação à instituição também perpassa pelo reconhecimento de uma relação de ambiguidade com a empresa: por um lado, o processo de dependência material proveniente do salário, conferindo segurança, familiaridade, conforto, subsistência, valorização social; e, do outro lado, um estranhamento gerador de uma hostilidade profunda e gradual que, na maioria das vezes, é inconsciente¹⁵¹ para com o

¹⁵¹ Sobre a agressividade manifestada pela hostilidade, Fromm (1983, p. 182) exalta que: “[...] a hostilidade par com o trabalho, a qual é muito menos consciente do que o nosso anseio de lazer e inatividade. Muitos homens de negócios se sentem prisioneiros dos seus negócios e das mercadorias que vendem: têm ante o seu produto uma sensação de fraudulência e até um desprezo secreto. Odeiam os seus clientes, que os obrigam a exibir os seus produtos para vender. Odeiam os seus competidores porque são uma ameaça, e os seus empregados e superiores porque estão em uma incessante luta competitiva com eles. Mais importante ainda, odeiam a si mesmos, porque vêem a sua vida passar sem qualquer outro sentido além da intoxicação monetária do sucesso. Naturalmente, esse ódio e esse desprezo pelos demais e por si mesmos, vêm como pelas coisas que produzem, são principalmente inconscientes e apenas ocasionalmente se tornam conscientes em um pensamento momentâneo, o qual é bastante perturbador e por isso posto de lado o mais rapidamente possível”.

trabalho. Essa hostilidade se espraia numa violência simbólica em relação a todas as coisas e pessoas que se identificam com o cotidiano do trabalho.

Freud buscou decifrar o sentido da ambiguidade sentimental, como uma das características do *tabu* e, dentre outros artigos, aprofundou seu conhecimento a partir de um denominado *O estranho*. O termo usado por Freud em alemão não é o mesmo empregado por Marx, *Entäusserung* para *alienação* ou *Entfremdung* para designar o *estranhamento*. Freud utiliza a expressão *Unheimlich* e seu oposto *Heimlich*. A tradução para o português pelo termo *estranho* foi justificada pelo tradutor brasileiro Jaime Salomão, como o único capaz de combinar o sentido de *fantástico*, *misterioso* e *sinistro*¹⁵², tal como sugere o termo germânico. A distinção, contudo, é providencial para a compreensão além da definição etimológica. Freud faz um intenso levantamento linguístico, a partir da expressão alemã *Unheimlich* e de seu oposto *Heimlich*, e, apesar da contrariedade de sentido, ambos os termos vão conduzir a um resultado significativo similar.

Unheimlich é precedido pelo negativo ‘*un*’ que remete ao que é estranho, estrangeiro, suspeito, sinistro, horrível, assustador, demoníaco, selvagem; e citando Schelling, sobre o significado de *unheimlich*, diz que se refere a “tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (FREUD, 2006j, p. 243).

E *Heimlich*, numa aparente contrapartida, sugere o que é nativo, familiar, amistoso, íntimo, educado, doméstico; aquilo que é acostumado ao homem e capaz de lhe fazer companhia; que é liberto do medo, livre de fantasmas; mas também sugere os lugares privados e escondidos; a ação de fazer pelas costas, como roubar, pecar, como ato de ocultar partes do corpo deixando inacessível ao conhecimento, aquilo que não se vê. Concluindo ele:

Dessa forma, *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até o que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*. Tenhamos em mente essa descoberta, embora não possamos ainda compreendê-la corretamente, lado a lado com a definição de Schelling do *Unheimlich*. Se continuarmos a examinar exemplos individuais de estranheza, essas sugestões tornar-se-ão inelegíveis a nós (FREUD, 2006j, p. 244).

A explicação de Freud vai além do confronto entre significados de palavras antônimas, permitindo que o leitor conheça o que seja ambiguidade. A ambivalência é própria

¹⁵² Literalmente escreveu o tradutor: “No repertório de adjetivos que se apresentam em português, optamos por ‘estranho’, ainda que se lhe possa objetar, por vago, indefinido ou impreciso que se tenha tornado o seu limite de aplicação na língua, se excessivamente vasto. Apesar da justa ressalva, preferimo-lo a qualquer um dos outros, por ser talvez o único capaz de combinar as conotações da área semântica de ‘fantástico’, ‘misterioso’ – embora nele de forma mais atenuada do que, individualmente, nestes – com as da área assinalada pelo inglês ‘unhomely’”, justamente referido na nota de tradução inglesa. (N.do T. bras.) (FREUD, 2006j, p. 237).

do *estranho* e do seu sentido, pois ele em si resulta daquilo que não pode ser explicado e conhecido, porque ele é oculto e sinistro, mas de alguma forma sugere um medo, uma ansiedade. E isso representa dizer que a simples oposição entre predicados antagônicos, como, por exemplo, o *feio* e o *belo*, perpassam que tais significantes podem ser explicados e conhecidos, mesmo que seja no plano subjetivo. A ambivalência, contudo, se resolve indo além da contradição ou da mera oposição. Ela é mais, pois manifesta sobre a conexão entre distinções antagônicas, mas diz respeito às coisas que se irmanam, que se convertem, como o amor e o ódio, como a vida (Eros) e a morte (Thanatos), como trabalho vivo e o trabalho morto.

Ao trabalho se estende, em conjunto com a ansiedade, essa conexão da ambivalência. O trabalho estranhado é um referencial de ambiguidades, por exemplo: de satisfação pelo assalariamento e insatisfação pelo trabalho; de que o trabalho é livre, mas o trabalhador se sente forçado; de veneração pelo empregador e do desejo de exterminá-lo. E, especialmente, da segurança em estar inserido, pelo trabalho, na razão funcional de uma instituição; sentimento que está entrelaçado ao pavor do desemprego e suas consequências, como a insegurança à manutenção das necessidades vitais de si e de sua família, de não ter reconhecimento social, de ser punido com a exclusão do mercado de trabalho. Enfim, um temor do risco de não ter mais os afetos. Assim, entre Ser ou não Ser submisso, a necessidade se impõe. É a partir daí que se dá a interferência da pulsão de ego contendo a insatisfação e mantendo sua docilidade¹⁵³ para persistir submisso, mas com a manutenção das suas necessidades conquistadas.

O que se percebe é que o “estranho” de Marx e o “estranho” de Freud, na originalidade dos predicados escolhidos por cada qual, têm significantes diferentes, porém

¹⁵³ Aldacy Coutinho (1999, p. 214) destaca que, em Foucault, os corpos são moldados para serem dóceis e úteis em conformidade com a política estabelecida e, por tal ordem, é necessário vigiar e disciplinar as pessoas; este poder disseminado e fragmentado na malha social é essencialmente disciplinar e oculto, que tanto assenhora os corpos e os dirige, como também assessora o sistema capitalista, pois “alguém vigia, oculto [...] é um poder que vê, mas não é visto [...] o uso de instrumentos disciplinares de poder, como a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora, prescinde do uso da força e assegura o espargir nas relações”. Nesse mesmo sentido, Ricardo M. Fonseca (2001, p. 167-172) ressalta que, na legislação protetiva ou na zona invisível do *ius variandi*, o trabalhador fica enquadrado, vigiado e controlado, ou seja, normalizado para se tornar no “bom empregado”; e essa garantia vem da juridicidade de correção do poder punitivo, uma sanção de ordem moral e preventiva passando pela admoestação, repreensão, advertência, suspensão e até a pena máxima, a dispensa por justa causa, cujo controle sobre o trabalhador vai além do contrato, vide art. 482 da CLT, até a vida privada do trabalhador; é a teia da “sociedade de normalização” referida por Foucault, a medida, o padrão, a norma a ser observada, cujo poder disciplinar se implica com o poder soberano cujo objeto é o corpo do trabalhador; mas com uma eficácia além do corpo, por decorrência da insegurança causada pela possibilidade da perda do posto de trabalho, diante da instabilidade de empregos no capitalismo, que irá ocasionar a proibição ao trabalho, a punição de degredo, de exílio da condição moral de sustento, portanto, a punição vai além do corpo, vai à alma do trabalhador.

com significados próximos, tanto é que a tradução para o português coincidiu com o mesmo significante.

Frise-se que o trabalho é estranho manifestando ambivalência. O trabalho tem o seu lado obscuro e tenebroso, pois representa na sua negação um complexo de vulnerabilidades da exclusão social, do não reconhecimento, da perda de afetos e demais consequências. É nesse sentido que a ansiedade se apresenta como sinal de aviso e de precaução contra tais vulnerabilidades. Note-se que o que é estranho provém de formas de pensamento que já foram superadas, de complexos reprimidos e, portanto, o que é estranho não é tão estranho, pois conserva o seu caráter na experiência vivida (FREUD, 2006j, p. 268).¹⁵⁴

Há na submissão trabalhista a vinculação com a necessidade corporal pela fome, mas também se verifica a condição relacional pelo amor. No nosso desenvolvimento sexual, submetemo-nos ao pai, depois transferimos essa submissão para outras autoridades, são os processos de renovação da autoridade paterna, cujo primeiro sucedâneo foi os deuses, depois os reis (FREUD, 2012, p. 229), o Estado, o patrão, tal como demonstra a narrativa sobre o *tabu do rei* enleado às crenças passadas e presentes da divinização religiosa.

Desde quando nos juntamos e nos desgarramos da natureza, perdemos o instinto e ganhamos a pulsão, ou, como deduz Hannah Arendt (2004), o vitorioso *homo laborans* da sociedade de consumidores adveio do *zoon politikon* de Aristóteles (1997), que adveio do *homo faber* e este do *homo laborans* que adveio do *homo sapiens*. É certo que o *politikon zoon* se mantém junto em “matilha” por necessidade de afeto, mas ele só consegue manter essa necessidade de afeto em decorrência da hierarquia institucional.

E essa hierarquia institucional e funcional está para a empresa e para o trabalhador, cuja relação traz dentro si a relação do *senhor e do servo*, assim como traz dentro de si a relação do *senhor e do escravo* e do *pai e do filho*.

A submissão é fruto da ansiedade constituída pela possibilidade da perda, um antídoto contra o isolamento e contra a perda de afeto, tal como se dá com a coação imposta pelas crenças como refúgio para o encontro de afeto. No caso do trabalhador envolvido na relação de emprego, a ansiedade de perder o emprego e cair na escuridão da incerteza o apavora. Faz-se presente o complexo de Édipo e o pavor da castração, que é também o medo

¹⁵⁴ Freud (2006j, p. 264) afirma categoricamente que o estranho é algo familiar de que não nos recordamos, que aquilo que é experimentado como estranho está muito mais condicionado a algo familiar que foi reprimido, dizendo: Tomemos o estranho ligado à onipotência de pensamentos, à pronta realização de desejos, a maléficos poderes secretos e ao retorno dos mortos. A condição sob a qual se origina, aqui, a sensação de estranheza é inequívoca. Nós – ou os nossos primitivos antepassados – acreditamos um dia que essas possibilidades eram realidades, e estávamos convictos de que realmente aconteciam. Hoje em dia não mais acreditamos nelas, superamos esses modos de pensamento; mas não nos sentimos muito seguros de nossas novas crenças, e as antigas existem ainda dentro de nós, prontas para se apoderarem de qualquer confirmação.

de perder o amor da dependência que resultou da sua própria experiência, da admiração da coragem do patrão por sua autonomia, sua independência. Essa admiração que faz com que ele se submeta e não arrisque.

O capital assalaria, organiza, dirige, pune e divulga a colaboração entre os homens e em suas demais instituições como decorrência da sociedade livre. A colaboração na relação de emprego é o estranhamento da força de trabalho que pertenceu ao trabalhador e que foi comprada junto com a sua submissão pelo salário. Isola-se a força de trabalho, a despeito do trabalhador não ser somente a força de trabalho, pois junto a ele também estão seus desejos e sentimentos e, por isso mesmo, a compra da força de trabalho pelo salário vai além do trabalho, impõe a submissão como forma de recalcar os desejos e sentimentos, especialmente pela possibilidade futura de gozar o dignificado desejo de liberdade.

Simbolizando a luta pelo desejo de liberdade, afigura-se a comovente coragem e determinação de Prometeu (ÉSQUILO, 2005) em não se submeter. Essa resistência é o desejo recalcado por todos, pelo condicionamento aprendido com a submissão desde os nossos tempos mais remotos e neotêmicos, lá onde a submissão começa pelo estômago, em que *o ser se descobre em ter o seio*.

CONCLUSÃO

O *tabu* é forma de manipulação da ansiedade por intermédio de regras do *totemismo*, respectivamente, instituto e instituição social das quais se abstrai o controle pela submissão na crença do desconhecido, como no caso da morte e da exogamia na horda primitiva. Por outro lado, a infância é, em si, servidão, e a tentativa de fuga dessa condição para a maturidade nunca chega a ser completa.

No sistema capitalista, o trabalho humano é servidão modelada por um contrato de trabalho, é uma nova fase a que o ser humano se submete.

E aproveitando a teoria freudiana, constata-se no contrato de trabalho o pressuposto para a submissão do empregado ao empregador. Esse pressuposto é uma relação de causas fortemente entrelaçadas: pela questão do desenvolvimento da sexualidade, em especial, pelo complexo de Édipo e suas exteriorizações, como *a culpa por ter desejado a morte do pai*, *a ânsia do pai* e *a obediência a posteriori*; pelo conflito entre as pulsões de ego e de prazer, por assim dizer, na contraposição do princípio de prazer com o princípio de realidade; e entre tais causas, persiste um elemento nuclear, o tabu, fator gerador da obediência pela ansiedade.

Assim, a psicanálise permite compreender a submissão a partir da sexualidade infantil, do tabu e do totemismo, fenômenos que persistem na vida civilizacional e que devem ser aproximados na compreensão da subordinação no Direito do Trabalho. E isso só é possível pela via institucional, para demonstrar que a subordinação jurídica encontra um viés muito mais profundo que aquele apresentado na superfície contratual.

O contrato de trabalho, para o trabalhador, genericamente, é um retrato da impossibilidade de escolha, ou limitado, no campo das exigências da vida que, simbolicamente, se apresenta como *reconhecimento da necessidade*, a *ananke*, nossa educadora que se instala, para, em troca, dispor da liberdade de forma silente, incapaz de reagir ou até mesmo adorando o empregador como seu salvador. Essa captura da subjetividade do trabalhador é a cooptação pela devoção à crença que advém da ansiedade, ou seja, pelo temor face ao desconhecido, tipicamente um tabu constituído pela intangibilidade do processo de amarração do sujeito às instituições sociais, especialmente pelas crenças religiosas, herdeiras do totemismo de outros tempos e pela empresa na relação de dependência entre capital e trabalho assalariado.

A obediência devida pelo empregado ao empregador nas relações de trabalho não é uma simples entrega momentânea e com significado restrito a um contrato, tal como dispõe a cultura do senso comum que se esparrama nos veios da interpretação jurídica. Quando se

entrega a liberdade, o que se tem é uma modelagem da perda da autonomia que foi desenvolvida pelo amadurecimento do ser humano desde sua tenra idade mediante a superação do complexo de Édipo. A transferência dessa autonomia a outrem, contudo, revela uma civilização que mantém a servidão humana pelo salário do medo e pela *obediência a posteriori* de trabalhadores que, cheios de culpa, anseiam pelo pai.

Por outro lado, a doutrina justralhista procura demonstrar que esse mecanismo de entrega da autonomia não se dá como servidão humana, mas como um elemento técnico do contrato de trabalho ou da necessidade de desenvolvimento do empreendimento empresarial ao qual está engajado o trabalhador e em benefício de toda a sociedade.

É inegável a entrega da liberdade nas mãos do empregador, eis que o Direito do Trabalho chancela, na figura da empresa, a constituição de uma estrutura hierárquica de poder, indo muito além de uma delegação ao empregador de mando de organização, de direção e até mesmo de repressão moral, social e econômica. Esse poder consagra-se na origem do poder potestativo de outros tempos, mas que persiste enquanto poder que pode extinguir ou modificar a relação contratual e até prejudicar a vida profissional, econômica e social do trabalhador. Por isso, por medo, o empregado obedece. É nisso que se vê a garantia do poder do empregador.

Constitui-se, assim, o instituto da submissão em que a dependência se estabelece como um mecanismo de devoção profissional que se confunde com uma devoção mítica ilustrada pela total ausência de crítica, convencendo que o trabalho pela submissão é “mal necessário”.

E toda essa formulação tem suas raízes nas primeiras teorias humanas e estão incorporadas na memória arcaica e infante de cada indivíduo, da qual se aproveitam os interesses dominantes capitalistas incorporados pela ideologia nas instituições disseminadas na sociedade.

Assim, diante das indagações de Lafargue¹⁵⁵, a partir das categorias desenvolvidas pela teoria de Freud, é possível encontrar entendimento para essas questões, respondendo e compreendendo essa inação e essa sujeição. Não que a teoria freudiana encontre uma resposta completa e acabada para essa problemática, mas ela sustenta uma base de compreensão científica à indagação eleita. Por isso deve-se partir do pressuposto de que a obediência como sujeição e como renúncia da independência foi constituída pelo desenvolvimento da

¹⁵⁵ Tal como: Por que ele persiste com os olhos baixos, submisso, venerando o patrão, admirando o patrão? Por que não reage contra o capital? (LAFARGUE, 1999, p. 112).

sexualidade e pelo conflito das pulsões humanas na luta por um equilíbrio com a realidade, o que se dá de forma entrelaçada com a ansiedade.

A submissão é fruto da ansiedade de perder, de se perder na escuridão e na incerteza de um desconhecido que apavora. No caso do empregado, esse desconhecido é o desemprego que atingirá a sua subsistência. A ansiedade, como mecanismo de defesa contra a incerteza do desemprego, constitui-se na excelência da captura da subjetividade do trabalhador. E ela, a ansiedade, é o elemento fundamental na geração da submissão. Para isso, concorre também o amor da dependência da experiência de estar em submissão e, portanto, de proteção ante o medo de ser castrado por sua fraqueza, bem como a admiração submissa ao que representa a independência do pai que se transfere e se revela na coragem do patrão por meio da sua autonomia de poder, tal como dizer – *é por aqui que eu não vou!* Essa admiração é a “evitação”, que faz com que ele se submeta e não se arrisque, é a admiração por aquele que aprendeu a enfrentar a morte, a morte que nos falta e que nunca nos permite a satisfação completa para sempre desejarmos mais para completar o que falta...

REFERÊNCIAS

- ASEIDADE**. 2013. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Asseidade>>. Acesso em: 26 dez. 2013.
- ALEMÃO, Ivan. **Garantia do crédito salarial**. São Paulo: LTr, 1997.
- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução Fábio M. Alberti, São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- ALINE, Mario; BENOZO Francesco. **Arqueologia etimológica**: três estudos acerca da continuidade lingüística-cultural do paleolítico, Universidade de Valência, 1. ed. Coleção teoria da continuidade paleolítica, 7, tradução Gabriela Morais, ISBN: 978-989-618-358-5. Disponível em: <http://www.continuitas.org/texts/aline_benzo-arqueologia.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2013, publicação 477, Lisboa: apenas livros Ltda, 2011.
- ANDERSEN, Hans Christian. 1805-1875. **Histórias maravilhosas de Andersen**. Traduzido por Heloisa Jahn, São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1995.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- ARISTÓTELES. **Política**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- _____. **Política** [Os pensadores: Aristóteles – Vida e Obra]. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BBC. Abril 2009. **Nuremberg – nazistas no banco dos réus** (Nuremberg – Nazis on Trial), produtor de séries: Detlef Siebert. Produtor executivo: John Farren. BBC,1996.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura – (Obras escolhidas; v.1). Tradução Sérgio Paulo Rouanet, 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BESSA, César. A Teoria da instituição do Estado e sua autonomia relativa: de Marx e Gramsci a Maurice Hauriou. *In: Revista interdisciplinar de sociologia e direito* (ISSN 1678-7145). v. 15, n. 1, Niterói: Programa de Pós-Graduação em sociologia e direito, 2013.
- BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx**. São Paulo: UNESP, 2004.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz (Português de Porgutal), 6. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.

BRACCO, Mariangela Oliveira Kamnitzer. Freud e o Prêmio Goethe. **J. psicanal.** [online]. 2011, v. 44, n.81 [citado 2014-06-10], pp. 253-258. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352011000200020&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0103-5835>. Acesso em: 9 jun. 2014..

BRECHT, Bertold. **A Santa Joana dos matadouros**. Tradução Roberto Schwarz, São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

BURAWOY, Michael. **Making Nonsense of Marx**: o marxismo revisto pelo individualismo metodológico. Tradução de Maria Luzia X. de A. Borges. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_15/rbcs15_resenhas.htm>. Acesso em: 23 maio 2014.

BULFINCH, Thomas. **História viva mitologia**. v. 2. São Paulo: Duetto editorial, s/data.

CALLIGARIS, Contardo. **Crônicas do individualismo cotidiano**. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Todos os reis estão nus**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

CAMPANELLA, Tommaso. **Aforismi politici**; con sommari e postille inedite integrati dalla rielaborazione latina del De política e dal commento di Ugo Grozio. Torino: G. Giappichelli, 1941.

CASA DE TUDOR. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Casa_de_Tudor>. Acesso em: 2 maio 2014.

CASTORIADES, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. **Figuras do pensável**. Tradução Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. Sujeito e verdade no mundo social-histórico: **Seminários 1986-1987**: Criatura Humana I. Tradução Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CATHARINO, José Martins. **Compêndio de direito do trabalho**. V. 1, 3. ed., revisada, atualizada e aumentada. São Paulo: Saraiva, 1982.

_____. **Tratado jurídico do salário**. 2ª tiragem, edição fac-similada, São Paulo: LTr, 1997.

CHAUÍ, Marilena de Souza. In: **Discurso da servidão voluntária**/Etienne de La Boétie; (comentários) Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. Tradução Laymert Garcia dos Santos, São Paulo: Brasiliense, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

COELHO, Luiz Fernando. **Teoria da ciência do direito**. São Paulo: Saraiva, 1974.

_____. **Lógica jurídica e interpretação das leis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

_____. **Introdução à crítica do direito**. Curitiba: Hdv, 1983.

_____. **Aulas de introdução ao direito**. Barueri/São Paulo: Manole, 2004.

COSTA, Pietro (org.). **O Estado de direito: história, teoria, crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo: HEMUS, 1975.

COUTINHO, Aldacy Rachid. **Poder punitivo trabalhista**. São Paulo: LTr, 1999.

CRISTÃO NOVOS. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Crist%C3%A3o-novo>>. Acesso em: 04 dez. 2013.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies por meio da seleção natural**. São Paulo: Escala, 2009.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução Luiz B.L. Orlandi, Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.

DELGADO, Mauricio Godinho. **Introdução ao direito do trabalho**. 2. ed. revisada e atual., reelaborada. São Paulo: LTr, 1999.

_____. Direitos fundamentais na relação de trabalho. In: **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória-ES, n. 2, 2007. Disponível em: <<http://www.fdv.br/publicacoes/periodicos/revistadireitosegarantiasfundamentais/n2/1.pdf>>. Acesso em: 31-jul-2014.

_____. **Curso de direito do trabalho**. 10. ed. SP/São Paulo: LTr, 2011.

DELGADO, Mauricio Godinho. **Curso de direito do trabalho**. 10. ed. São Paulo: LTr, 2011.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças:** sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. **O divino mercado:** a revolução cultural liberal. Tradução Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos.** Tradução de Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. **A solidão dos moribundos, seguido de, envelhecer e morrer.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELSTER, Jon. **Marxismo, funcionalismo e teoria dos jogos:** argumentos em favor do individualismo metodológico. Tradução de Regis de Castro de Andrade. Disponível em: <<http://www.sielo.br/pdf/In/n.17/a009n17.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2014.

ENGELS, Friedrich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: **Universidade Popular.** São Paulo: Global Editora Ltda., 1982.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado:** trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. 5. ed. Tradução de Leandro Konder, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1979.

ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado.** SP, São Paulo: Martin Claret, 2005.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito:** técnica decisão, dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas: 2003.

FESTINGER, Leon. **Teoria da dissonância cognitiva.** Tradução de Eduardo Almeida, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FIAN, Ronaldo. Estado e Economia no Institucinalismo de Douglas North. In: **Revista de Economia Política**, v. 23, n. 2 (90), abril-junho/2003.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho:** do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2002.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx:** 1843-1844 as origens da ontologia do ser social. 2ª edição, São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XI, Rio de Janeiro: Imago, 1970.

_____. **Pequena coleção das obras de Freud:** edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. III. Primeiras Publicações Psicanalíticas (1893-1899). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. VII. Um caso de Histeria, Três Ensaio sobre a Sexualidade e outros trabalhos (1901-1905). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. VIII. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006i.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XIV. A Historia do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XVI. Conferência introdutórias sobre psicanálise (parte III) (1915-1916). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006c.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XVIII. Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos. (1920-1922). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XVII. Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006j.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XIX. O Ego e o Id, e outros Trabalhos (1923-1925). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006e.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira, v. XX. Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade e outros trabalhos (1915-1916). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006f.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira, v. XXII. Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006g.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standart brasileira, v. XXIII. Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006h.

_____. **O futuro é uma ilusão**. Tradução do alemão de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010a.

_____. **O mal-estar na cultura**. Tradução do alemão de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. **Obras completas**, v. 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

FROMM, Erich. **Meu encontro com Marx e Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

_____. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

_____. **O medo à liberdade**. Tradução Octavio Alves Velho, 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964b.

_____. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Tradução de L. A. Bahia e Giasone Rebuá, 10. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GALBRAITH, J. Kenneth. **Anatomia do poder**. São Paulo: Pioneira, 1984.

GARCIA, Claudia Amorim. O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial? **Revista Estudos de Psicologia** 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v12n2/a09v12m2>>. Acesso em: 2 jun. 2014.

GASSET, José Ortega y. **El tema de nuestro tiempo**. Madrid: Editorial Espasa-Calpe S.A., 1984.

GAY, Peter. *Lendo Freud*: investigações e entretenimentos. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992. 276p. ISBN 85-312-0229-9.

GERMER, Guilherme Marconi. A busca da felicidade: nosso erro, ilusão e existência fundamentais, segundo Schopenhauer. In: **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, 2º semestre, v. 2, n. 2, pp. 113-127, ISSN: 2179-3786, revista vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang Von, 1749-1832. *Fausto/Goethe*. Tradução de Jenny Klabin Segall. Prefácios de Erwin Theodor e Antônio Houaiss; posfácio de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

GOMES, Álvaro Cardoso. Elogio da loucura (reflexões à volta de a queda de Ícaro de Pieter Bruegel. In: **Revista Lúmen et Virtus**, ISSN 2177-2789, v. III, n. 7, setembro, 2012.

GOMES, Orlando; GOTTSCHALK, Élson. **Curso de direito do trabalho**. Rio de Janeiro: Forense, 2008. (arrumar no texto)

GROCIO, Hugo. **Del derecho de La guerra y de La paz**; version directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Réus, 1925.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa-Portugal: Edições 70 Ltda, 2009. (ISBN 978-972-44-1335-8)

HAURIOU, Maurice. **La teoria de la institucion y de la fundacion**: ensayo de vitalismo social. Traducción del francés, prólogo y bibliografía del autor por Arturo Enrique Sampay, Buenos Aires:Abeledo-Perrot, 1968.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica (conferência proferida em 1953). In: **Cadernos de tradução**, n. 2, INSS 1414-8315, São Paulo: DF/USP, 1997.

HENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao Estado**: Psicanálise do vínculo social. Tradução Teresa Cristina Carreiro e Jacyara Nasciutti. RJ, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1990.

HENRIQUE V. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Henrique_V_de_Inglatera>. Acesso em: 22 abr. 2014.

HESPANHA, Antonio Manuel. **A política perdida**: ordem e governo antes da modernidade. Curitiba: Juruá, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Beatriz Nizz da Silva, 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBSBAWM, Eric. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo, 1840-2011, São Paulo: Companhia das letras. 2011.

HONNETH, Axel. **A luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: ed. 34, 2009.

IANNI, Octavio. **A crise dos paradigmas na sociologia**: problemas de explicação. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_13/rbcs13_05.htm>. Acesso em: 23 maio 2014.

JANO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Jano>>. Acesso em: 13 mar. 2014.

JERUSALINSKY, Alfredo. Papai não trabalha mais. In: **O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo/APPOA** (Associação Psicanalítica de Porto Alegre). Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. Hilton Jupiassú, Danilo Marcondes, 3. ed. rev. e ampliada, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KAUFMANN, Erich. Disponível em: <<http://de.wikipedia.org/wiki/ErichKaufmamm>>. Acesso em: 9 jun. 2014.

LA BOËTIE, Etienne de. 1530-1563. **Discurso da servidão voluntária**; (comentários) Pierre Clusters, Claude Lefort, Marilena Chauí. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Tradução André Telles, Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACERDA, Bruno Amaro. A dignidade humana em Giovanni Pico Della Mirandola. In: **Revista Legis Augustus (Revista Jurídica)**, v 3, n. 1, periódico científico do Curso de Direito da UNISUAM, 2010.

LACOTÊ, Christiane. In: **O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo/APPOA** (Associação Psicanalítica de Porto Alegre). Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: UNESP, 1999.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário de psicanálise/Laplanche e Pontalis**; sob a direção de Daniel Lagache. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (5ª tiragem: 2012).

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal**: lógica dialética. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

LEGENDRE, Pierre. **O amor ao censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno [e] Potiguara Mendes d Silveira Jr. [do] Colégio Freudiano do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Forenses Universitária: Colégio Freudiano, 1983.

LELLO POPULAR. **Lello popular**: novo dicionário ilustrado da língua Portuguesa. Porto: LELLO & IRMÃOS Editores, 1948.

LENIN, Vladimir I. **Obras Completas - Tomo XII**, (marzo de 1921 - marzo de 1923) Moscú: Editorial Progreso , 1977.

LESKY, A. **A tragédia grega**. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo G. de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 3. ed. 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

_____. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução Julio Ficher, 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOSADA, Manuel. Imaginário radical: a proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais. **Boletim Interfaces da Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro**. Instituto de Educação, Departamento de Psicologia/UFRuralRJ, Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, v. 2, n. 1, Junho, 2009.

LYRA FILHO, Roberto. **Direito do capital e direito do trabalho**. Porto Alegre: Fabris, 1982.

_____. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o Direito. Porto Alegre: Fabris, 1983.

MACCORMICK, Neil. **Retórica e o estado de direito**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

_____. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Neil_MacCormick>. Acesso em: 10 jun. 2014.

MACHADO NETO, A. L. **Compêndio de introdução à ciência do Direito**. São Paulo: Saraiva S.A., 1969.

MAGANO, Octavio Bueno. **Manual de direito do trabalho**. São Paulo: LTr, 1993.

MAIOR, Jorge Luiz Souto. A Supersubordinação – Invertendo a lógica do jogo. In: **Revista Justiça dos Trabalho**, ano 25, n. 297, 2008.

MANDIL, RAM. **Os efeitos da letra**: Lacan leitor de Joyce. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras, UFMG, 2003.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá, 5ª edição, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna (publicado em 1941). In: **Praga – Revista de Estudos Marxistas**, nº 1 (vários autores). São Paulo: Boitempo, 1996.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. [Vol. 1]. Apresentação Jacob Gorender, coordenação e revisão Paul Singer, tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **Para crítica da economia política (in prefácio)**. Coleção Os pensadores. Tradução de Edgard Malagodi, colaboração de José Arthur Giannotti, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005a.

_____. **Salário, preço e lucro**. Tradução Silvio Donizete Chagas, 5. ed. São Paulo: Centauro, 2005b.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. [4ª reimpr.], São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O 18 de brumário de Luiz Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. V. 1(a), 2(b), 3(c). São Paulo: Alfa-omega, Edição s/d.

_____. **A sagrada família ou a crítica da crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boi Tempo: 2003.

_____. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASOTTA, Oscar. **O comprovante da falta**: lições de introdução à psicanálise. Tradução de Maria Aparecida Balduino Cintra, Campinas, São Paulo, 1987.

MELHADO, Reginaldo. **Poder e sujeição**: os fundamentos da relação de poder entre capital e trabalho e o conceito de subordinação. São Paulo: LTr, 2003.

_____. **Metamorfoses do capital e do trabalho:** relações de poder, reforma do judiciário e competência da justiça laboral. São Paulo: LTr, 2006.

MENDES, Marcus Menezes Barberino; CHAVES JÚNIOR, José Eduardo de Resende. Subordinação estrutural-reticular: uma perspectiva sobre a segurança jurídica. Disponível em: <http://www2.trt3.jus.br/escola/download/revista/rev_76/Marcus_Jose.pdf>. Acesso em: 31 jul 2014. In: **Revista Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região**, Belo Horizonte, v. 46, n.76, p.197-218, jul./dez. 2007.

MENEZES, Cláudio Armando Couce de. Contrato de trabalho (Noções, objeto, características, elementos e nulidade. Relação de trabalho e emprego). In: SOUTO MAIOR, Jorge Luiz; CORREIA, Marcus Orione Gonçalves (Org.). **Curso de Direito do Trabalho**. V. 2. Direito individual do trabalho. São Paulo: LTr, 2008.

MESQUITA, Luiz José de. **Direito disciplinar do trabalho:** uma interpretação institucionalista do direito do trabalho. São Paulo: Saraiva, 1950.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉTRAUX, Jean-Claude. **Lutos coletivos e criação social**. Tradução de Eduardo Nadalin, Curitiba: UFPR, 2011.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de, 1689-1755. **O espírito das leis**. Apresentação Renato Janine Ribeiro; tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAES FILHO, Evaristo. **Introdução ao direito do trabalho**. 8. ed. rev., atual. e ampliada, São Paulo: LTr, 2000.

MORUS, Thomas. **A utopia**. Tradução de José Marinho; notas e posfácio de Pinharanda Gomes, 7. ed. Lisboa: Guimarães, 1990.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Curso de direito do trabalho:** história e teoria geral do direito do trabalho: relações individuais e coletivas do trabalho. 11. ed., rev. e aumentada, S P/São Paulo: Saraiva, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUMA. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Numa_Pomp%C3%ADlio>. Acesso em: 23 fev. 2014.

OLEA, Manuel Alonso. **Da escravidão ao contrato de trabalho**. Curitiba: Juruá, 1990.

_____. **Introdução ao Direito do trabalho.** Curitiba: Genesis, 1997.

OLIVEIRA, Murilo Carvalho Sampaio. **(Re)pensando o princípio da proteção na contemporaneidade.** São Paulo: LTr, 2009.

OLIVEIRA, Murilo Carvalho Sampaio. A ressignificação da dependência econômica. In: **Revista RT**, n. 100, v. 914, SP-São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda, Dez/2011.

_____. **Relações de emprego, dependência econômica & subordinação jurídica:** revisitando os conceitos – critérios de identificação do vínculo empregatício. Curitiba: Juruá, 2014.

OST, François. **Contar a lei:** as fontes do imaginário jurídico. Tradução Paulo Neves, São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2007.

PASSUKANIS, E.B. **Teoria geral dos direitos e o marxismo.** Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PERISSINOTTO, Renato. Marx e a teoria contemporânea de Estado. In: CODATO, Adriano Nervo e PERISSINOTTO, Renato. **Marxismo como ciência social.** Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

PLATÃO. **A república.** Tradução Ana Paula Pessoa. São Paulo: Sapienza Editora, 2005.

PIRSIG, Robert M. **Zen e arte da manutenção de motocicletas:** uma investigação sobre os valores. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do Direito natural.** Tradução para o inglês por Andrew Tooke, 1691; organização e introdução de Ian Hunter e David Saunders. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2007.

PHYSIS. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Physis>>. Acesso em: 25 maio 2014.

REALE, Miguel. **Fundamentos do direito.** 3. edição *fac simile* da 2. ed., revista. São Paulo: RT-Editora Universidade de São Paulo, 1998.

_____. **Lições preliminares de direito.** 26. ed. revisada, São Paulo: Saraiva, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo:** Hobbes escrevendo contra seu tempo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ROMITA, Arion Sayão. SANTOS Aloysio. SILVA, Mara Regina Chuari da. LEITE, Julio Cesar do Prado. **Cinquenta anos da consolidação das leis do trabalhista**. Rio de Janeiro: PETROBRÁS, 1993.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Do contrato social ou princípios do direito político [Os pensadores: Rousseau – vida e obra]**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural, 1999.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

RUSSOMANO, Mozart Victor. **Curso de direito do trabalho**. 5. ed. Curitiba: Juruá, 1995.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **Dom Quixote de La Mancha**. Tradução Viscondes de Castilho e Azevedo, São Paulo: Nova Cultural, 2002.

SABINE, George H. **História das teorias políticas**. Brasil-Portugal: Editora Fundo de Cultura, 1964.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentos e aplicação do direito como “maximum” ético**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SANTOS, José Aparecido. **Fundamentos da subordinação jurídica do trabalhador: sujeição e construção da cidadania**. Dissertação de Mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, PUCPR, 2009. Disponível em: <http://www.livrosgratis.com.br/arquivos_livros/cp086091.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2014.

SANTOS, Juarez Cirino dos. **Direito penal: parte geral**. 2. ed., Curitiba: ICPC; Lúmen Júris, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1788-1860. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Tradução Carlos A. Nunes, edição eletrônica. Ed. Ridendo Castigat Moraes. 2000a. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

_____. **MacBeth**. Tradução Carlos A. Nunes, edição eletrônica, Ed. Ridendo Castigat Moraes, 2000. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

_____. **Ricardo III**. Tradução Carlos A. Nunes, edição eletrônica, Ed. Ridendo Castigat Moraes. 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

SELIGMAN-SILVA, Marcio. **Leia trecho de ensaio em que Thomas Mann analisa Totem e Tabu**. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2013/12/1390686-leia-trecho-de-ensaio-em-que-thomas-mann-analisa-totem-e-tabu.shtml>>. Acesso em 27 jan. 2014.

SILVA, Mara Regina Chuari da Silva. A sustentação psicológica da relação subordinada. In: **Cinquenta anos da consolidação das leis do trabalho**: debatendo a legislação trabalhista [Arion Sayão Romita...et al. Rio de Janeiro: PETROBRÁS, 1993.

SINGER, Paul. A crise das relações de trabalho. In: **O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo**/APPOA (Associação Psicanalítica de Porto Alegre). Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

SÓFOCLES. **Antígona de Sófocles**. Tradução Millôr Fernandes. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SOTO, Domingos de. **Tratado de La justicia y el derecho**. Vertido por Jaime Torruibiano Ripoll. Madrid: Réus, 1922-26.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

SUSSEKIND, Arnaldo. **Convenções da OIT**. 2. ed. ampl. e atual. até ago. São Paulo, LTr, 1998.

SUSSEKIND, Arnaldo; MARANHÃO, Délio; VIANNA, Segadas; TEIXEIRA, Lima. **Instituições de direito do trabalho**. volume I. 19. ed. São Paulo: LTr, 2000.

TIMO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Timo>>. Acesso em: 22 jul. 2013.

TOLSTÓI, Leão. **Senhor e servo**: e outras histórias. Tradução de Tatiana Belinky, Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

VESCOVI, Renata Conde. **A lei em tempos sombrios**. Editor, José Nazar, Rio de Janeiro: Cia. De Freud; Vitória, ES: ELPV, 2009.

VIANA. Márcio Túlio. **Direito de resistência**: possibilidade de autodefesa do empregado em face do empregador. São Paulo: LTr, 1996.

VILHENA, Paulo Emilio Ribeiro de. **Relação de emprego**: estrutura legal e supostos. 2. ed., rev. e aumentada, São Paulo: LTr, 1999.

VITÓRIA, Francisco de. **Obras de Francisco de Vitória**: relaciones teológicas. Madri: La editorial Católica, 1960.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de Direito Penal, volume I, Parte Geral**. 6. ed., revista e atualizada, , SP-São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda., 2006.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011.

WANDELLI, Leonardo Vieira. **O direito humano e fundamental ao trabalho**: fundamentação e exigibilidade. São Paulo: LTr, 2012.

WARAT, Luis Alberto. **Introdução Geral ao direito**: a epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

WERLE, Marco Aurélio. **Heidegger e a produção técnica e artística da natureza**. Trans/Form/Ação, (Marília), v. 34, p. 95-108, Edição Especial 2, Marília, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732011000400007&script=sci_arttext>. Acesso em: 13 mar. 2014.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 5. ed., revisada, São Paulo: Saraiva, 2006.