



Physis: Revista de Saúde Coletiva

ISSN: 0103-7331

ISSN: 1809-4481

IMS-UERJ

Rodrigues, Joelson Tavares; Coelho, David Richer Araujo; Silva, Pedro Amorim

O Mal-estar na Cultura do Trabalho: Uma Perspectiva Existencial

Physis: Revista de Saúde Coletiva, vol. 31, núm. 4, e310421, 2021

IMS-UERJ

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=400869816022>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

O Mal-estar na Cultura do Trabalho: Uma Perspectiva Existencial

| ¹ Joelson Tavares Rodrigues, ² David Richer Araujo Coelho, ³ Pedro Amorim Silva |

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar as novas formas de mal-estar que surgem na contemporaneidade, bem como pensar o papel atualmente exercido pelas empresas na constituição das subjetividades. Utilizamos como eixo teórico principal as contribuições da filosofia e da psicologia existencial, articulando-as aos estudos da psicossociologia. As nossas conclusões são no sentido de que a tematização da nossa condição existencial de sermos-para-a-morte coloca em questão o projeto de um sujeito sem limites e onipotente, que impera nos modos de subjetivação dominantes da sociedade capitalista. Ao mesmo tempo, nos permite uma apropriação mais ampla da nossa existência, abrindo um espaço para a experiência da autenticidade.

► **Palavras-chave:** mal-estar, trabalho, angústia, morte.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Macaé-RJ, Brasil
(joelsonrodrigues@hotmail.com).
ORCID: 0000-0002-6635-3185

² Universidade Federal do Rio de Janeiro. Macaé-RJ, Brasil (david.richer.spa@hotmail.com).
ORCID: 0000-0003-4217-2399

³ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Macaé-RJ, Brasil (pedrocoam@gmail.com).
ORCID: 0000-0003-1130-6761

Recebido em: 27/05/2020
Aprovado em: 15/03/2021
Revisado em: 11/10/2021

I - A presença da angústia

Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: de toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás, pois no dia em que dela comerdes, certamente morrerás (BÍBLIA, Gênesis, 2, 16).

Como concebe Kierkegaard (1968), no paraíso, Adão vivia em estado de inocência, não havia a morte ou a privação. Tudo era constante e previsível, não existia a insegurança ou o temor, tudo era garantido por Deus. Com a proibição, entretanto, viu-se tomado por uma estranha inquietação, algo indefinível e desconhecido, um sentimento nunca antes experimentado. De fato, não conhecia aquilo que lhe fora proibido, já que não podia distinguir o bem do mal. Sentia-se inquieto frente a um nada, frente à possibilidade de poder, à possibilidade da liberdade: Adão se angustiava.

Kierkegaard (1968) se utiliza da figura mítica de Adão no paraíso para pensar a questão da angústia e a relaciona à condição humana de abertura às possibilidades. Pensando este conceito no momento histórico em que vivemos, denominado por diversos autores como pós-modernidade (BAUMAN, 1998), modernidade tardia (GIDDENS, 2003) ou modernidade líquida (BAUMAN, 2001)¹, pretendemos trazer à tona alguns questionamentos, que possibilitem uma reflexão do que estamos chamando de “O mal-estar na cultura do trabalho”, estabelecendo articulações com o espaço da clínica.

O termo pós-modernidade por si mesmo é controverso. Como salienta Gallo (2006), questiona-se a própria existência de diferenças significativas, que justifiquem a noção de que deixamos para trás a Era Moderna. Não entraremos aqui nestas considerações, no entanto, destacaremos algumas mudanças que nos parecem marcantes e cuja evidenciação torna-se oportuna na presente discussão.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1998), na introdução de seu livro “O mal-estar da pós-modernidade”, enuncia que, no processo civilizatório, o homem abre mão de uma parcela de sua liberdade em favor de uma maior soma de segurança. Em sua compreensão, no momento em que vivemos, existe uma inversão desse enunciado com um progressivo aumento das chamadas liberdades individuais, associadamente a uma diminuição da segurança. Pensando a modernidade, Bauman afirma que:

(...) assim como “cultura” ou “civilização”, modernidade é mais ou menos beleza (“essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização”), limpeza (“a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização”) e ordem (“ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento for definitivamente estabelecido,

decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão” (BAUMAN, 1998, pp. 7 e 8).

Tem-se, neste contexto, uma noção muito clara do que sejam a beleza, a limpeza e a ordem; vive-se o momento das certezas, cada coisa tem o seu local específico². O que se pretende é a harmonia e a estabilidade, harmonia e estabilidade estas que se baseiam em verdades aprioristicamente produzidas e tudo aquilo que de alguma forma ameace este ideal deve ser afastado, excluído. Uma sociedade assim constituída adequa-se com perfeição às proposições sociais características do período moderno às quais o autor se refere, considerando que a efetivação do processo civilizatório será o resultado do esforço dos sujeitos em abrirem mão das suas liberdades individuais, recebendo em troca a proteção oferecida pelo grupo.

De fato, se o período anterior, descrito por Bauman (2001) como modernidade dura, foi marcado pelas certezas e verdades constituídas, se as garantias eram maiores e o futuro previsível, no momento atual os convites são à fragmentação e à dúvida. Não se pode mais estar certo de nada. Não existem mais afirmações, mas somente perguntas: o tempo é de celeridade, instantaneidade, mudança constante e permanente. Não podemos afirmar que as velhas expectativas modernas foram definitivamente afastadas, em verdade elas continuam a atravessar os anseios pós-modernos. Não estamos tratando de uma ruptura, mas sim de uma transição que talvez seja mais aparente do que real. Até que ponto mudar tudo o tempo todo não é uma nova maneira de não mudar nada de fato? A esse respeito, Gianni Vattimo (1996), escreve:

(...) as capacidades humanas de dispor tecnicamente da natureza se intensificaram, e continuam intensificando-se, a tal ponto que, enquanto novos resultados sempre se tornarão alcançáveis, a capacidade de disposição e de planejamento os tornará cada vez menos “nossos”. Já agora na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de “revolucionário” e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo (VATTIMO, 1996, pp. XII e XIII).

Como afirmado por Bauman (1998), o novo perde o seu poder de estranhamento, sendo convertido em hábito – mudar passa a ser regra primeira a ser seguida. Por outro lado, para que nada mude, para que as coisas permaneçam no mesmo lugar, mesmo que sob a roupagem da transformação, precisa-se fabricar a angústia, ou melhor, se utilizar dela.

Este processo, em sua tese, se dá através de um apelo constante à liberdade individual, uma ampliação das possibilidades apresentadas, uma ausência de certezas e de convites constantes a uma busca permanente – se estabelece uma necessidade de aprimoramento contínuo e uma preocupação que poderíamos considerar desmedida com a excelência; a cultura é a da urgência – não se pode estagnar, o progresso precisa continuar, afinal, ele parece ser a única garantia contra todas as incertezas. Forma-se um círculo vicioso, em que a abertura às possibilidades (tanto as possibilidades de êxito quanto as de fracasso) produz angústia, que, por sua vez, mantém a necessidade de não parar, como forma de buscar alguma segurança frente à incerteza. O resultado que temos, porém, é mais angústia.

Nicole Aubert (1999) pensa esta questão em relação ao gerenciamento empresarial no que ela chama de “paradoxo do progresso permanente” (AUBERT, 1999, p. 96) - as empresas se veem na necessidade de um constante progresso sob pena de não terem mais um espaço no mercado, a imperiosidade do progresso exige mais e mais rapidez por parte delas. Elas estão convencidas de que se não progredirem morrem, por outro lado andar mais e mais rápido acabará por se tornar destrutivo, conduzirá à morte também: “se nós não aceleramos morremos, mas se aceleramos mais, morremos também” (AUBERT, 1999, p. 96).

O que os sujeitos envolvidos nesse processo de modelização subjetiva habitualmente não colocam em questão, o que não tematizam, é a própria necessidade de manutenção desse sistema e a urgência de nos adaptarmos a ele. Conforme pontua a pesquisadora francesa, parece não haver alternativas; na era da fragmentação e do questionamento de todas as verdades, uma verdade reina soberana: o “progresso” é necessário e inexorável, ajuste-se a ele ou se perecerá. Se na concepção kierkegaardiana, a proibição de Deus feita a Adão lhe chamara a atenção para o fato de que ele podia, se esta mesma proibição lhe fizera atento a sua liberdade, nos dias atuais são os convites à liberdade e às possibilidades instrumentos de manutenção da imobilidade, que vêm travestidos do novo, da mudança.

Para Bauman (1998), a angústia é o combustível que mantém este sistema funcionando, não só pelo medo constante de perder o espaço alcançado, mas também por um apelo ao consumo como forma de realização pessoal. Aquele que antes com um título universitário sentia-se seguro em um emprego “estável”, aguardando nele manter-se até a aposentadoria, hoje é convocado à “reciclagem

constante”, à “qualidade total³”, a não imobilidade. Como afirmam Dardot e Laval (2016), já não é mais possível ter no trabalho um espaço de segurança e garantias. As competências esperadas são somente aquelas que podem ser de imediato utilizáveis, as relações não oferecem mais estabilidade.

Na descrição de Bauman (1999), a simples escolha de um objeto de consumo torna-se angustiante, já que inúmeros são os artigos e variadas as formas de aquisição. Entretanto, para se manter entre aqueles que têm a possibilidade de escolher - que na sociedade pós-moderna são os que consomem -, é preciso permanecer sempre atento, pois não há qualquer garantia. Surge a necessidade imperiosa do constante aprimoramento, a busca sem tréguas pela excelência. Já não é mais possível parar.

Na mesma obra, Bauman (1999) descreve duas figuras emblemáticas: os “turistas” e os “vagabundos”, que poderão ser usadas como exemplos de modos de subjetivação próprios à contemporaneidade. Elas irão falar de subjetividades extremamente angustiadas. Mantendo-nos fiéis à concepção kierkegaardiana da angústia como confronto com as possibilidades, veremos no “turista”, que é o personagem perfeitamente integrado à lógica do consumo das proposições neoliberais, um sujeito extremamente volátil, colecionador de sensações, que tem na possibilidade de mobilidade, seja ela real ou virtual, um grande bem. Vive sob a égide de um eterno presente, onde passado e futuro não são mais importantes.

De forma diversa do homem moderno, ajustado à ética do trabalho descrita por Weber (1967), que tinha como norma o adiamento do prazer e a constituição de uma existência ascética, o que o “turista” pretende é eternizar o instante e usufruir o máximo de sensações que ele puder trazer. Ao mesmo tempo, vive sob permanente angústia: sua fonte mais óbvia se dá pelo receio sempre constante, que é continuamente fortalecido pelas “verdades” difundidas pela nova estrutura social globalizada, de vir a perder o seu espaço, de tornar-se um “vagabundo” e não poder mais usufruir de todos os benefícios que a vida de “turista” lhe traz. Não que a sua vida seja assim tão maravilhosa, mas a presença constante do “vagabundo” está sempre a lhe lembrar que a única alternativa possível – tornar-se um “vagabundo” -, ou a única alternativa que ele consegue enxergar como possível, é por demais aterrorizante. Associadamente a isso, o nosso personagem se vê confrontado todo o tempo com novas e variadas possibilidades de consumo; um eterno insatisfeito, já que a satisfação é exatamente o que não se quer, pois seria o único elemento capaz de deter a máquina de produção do capital. Como afirma Bauman:

Para os consumidores da sociedade de consumo, estar em movimento – procurar, buscar, não encontrar ou, mais precisamente não encontrar ainda – não é sinônimo de mal-estar, mas promessa de bem-aventurança, talvez a própria bem-aventurança. Seu tipo de viagem esperançosa faz da chegada uma maldição (BAUMAN, 1999, p.91).

Talvez porque chegar é dar-se conta de que todo o caminho foi em vão. O “turista” seria, por certo, entendido por Kierkegaard (1961) como o pior dos “desesperados”, já que não possui qualquer consciência do seu desespero: “mas no fundo, a angústia está presente, assim como o desespero, e quando se suspende o encantamento das ilusões dos sentidos, desde que a existência vacila, o desespero, que espiava, surge” (KIERKEGAARD, 1961, p.84).

Podemos observar no “turista” – que nada mais é do que o sujeito contemporâneo globalizado, confrontado com todas as incertezas do nosso tempo, angustiado frente à impermanência e à fragmentação – a busca do consumo como forma de escape do desconforto gerado pela angústia, o que usando uma terminologia heideggeriana (1989), poderíamos chamar de uma fuga para o impessoal. Busca-se o consumo para aliviar a angústia, ao mesmo tempo que mais angústia precisa ser produzida e instrumentalizada para manter de pé a máquina produtiva. É necessário que se conservem a incerteza e a insegurança, tanto em relação à integridade física, quanto ao futuro, aos valores e às verdades.

Retornaremos então a proposição inicial de que tudo muda para ficar no mesmo lugar – a máquina produtiva encontra novas e variadas formas de reapropriação subjetiva, mantendo os sujeitos tonteados frente às possibilidades de consumo, inebriados pelas novas e variadas sensações, esperançosos por uma realização que jamais virá e ao mesmo tempo tendo como sentido, muitas vezes de sua própria existência, esta esperança. O “turista” serve com perfeição a uma grande engrenagem, na qual ele é apenas uma pequena peça, iludido por uma noção de valor, de liberdade de escolha, de ter garantido o seu direito de consumidor e todas as outras máximas que, como cantos da sereia, envolvem o nosso personagem contemporâneo.

Nas palavras de Bauman (1999), de outro gênero de angústia padecem os “vagabundos”. Estando dentro de uma mesma construção social, alimentando-se de idêntica produção de valores, os anseios dos “vagabundos” não são assim tão diversos dos “turistas”, com a diferença de que a eles é negada toda possibilidade, senão de satisfação, porque esta ninguém parece ter, pelo menos da busca. A angústia do “vagabundo” é pela possibilidade de não poder e pela fantasia que é criada frente

aos que podem. Estes revestem sua vida de uma aura tão brilhante, suas existências surgem como tão perfeitas e felizes que toda produção do “vagabundo”, sua vida e suas conquistas, parecem sempre opacas quando comparadas às daqueles.

Os anseios e padecimentos dos “turistas” e “vagabundos” podem ser aproximados das reflexões trazidas por Dardot e Laval (2016), quando elucidam os modos de subjetivação próprios ao neoliberalismo, em que todos somos colocados em constante competição, tendo a lógica empresarial como sentido e modus operandi da própria existência. Em suas palavras:

O novo sujeito é o homem da competição e do desempenho. O empreendedor de si é um ser feito para “ganhar”, ser “bem-sucedido”. O esporte de competição, mais ainda que as figuras idealizadas dos dirigentes de empresa, continua a ser o grande teatro social que revela os deuses, os semideuses e os heróis modernos (DARDOT; LAVAL, 2016, p.353).

De algum modo, no entanto, qualquer que seja o contexto, parece não haver saídas, a não ser a plena adequação, ou na sua impossibilidade, o esforço constante de continuar tentando.

O ideal de uma vida considerada produtiva, mais do que isso, o tão propalado sucesso profissional daqueles que conseguem galgar o topo do sistema produtivo, surge como profundamente sedutor para o homem contemporâneo, tenha ele ou não condições efetivas de chegar a esse lugar idealizado. Vejamos, então, como essas questões aparecem mais especificamente no espaço do trabalho.

II – Angústia, mal-estar e trabalho

Nicole Aubert e Vicent de Gaulejac cunham a expressão “homem gerencial”²⁴ (AUBERT & GAULEJAC, 1993, p. 121), que Eugène Enriquez chama de “estrategista” (ENRIQUEZ, 2000, p. 17), para caracterizar o homem tomado pela lógica da performance, da excelência e da urgência que corresponde ao modelo subjetivo ideal das empresas na contemporaneidade. No pensamento de Aubert e Gaujelac:

O “homem psicológico” encontra na empresa “gerencial” uma organização a sua imagem e semelhança. Se transforma no que poderíamos denominar um homem “gerencial” que busca na empresa a realização de seus desejos, seus interesses e seus projetos, que extrai dela os valores e o sentido de sua existência, e que através da gestão do imaginário obtém a motivação, a energia e a produtividade de que necessita (AUBERT & GAUJELAC, 1993, p. 125).

Iremos fazer uma pequena pausa neste ponto e trazer à tona alguns conceitos que consideramos importantes para que possamos progredir na nossa análise

dentro da perspectiva que adotamos. Para isso, vamos recorrer à obra do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, que nos traz algumas referências importantes para a nossa discussão.

Kierkegaard (1961), em “O desespero humano”, caracteriza o desespero como a doença mortal, a doença da alma, mortal não como no senso comum o entendemos, já que não morremos dela, mas sim com ela, ou seja, estamos condenados ao desespero até o fim de nossos dias, não tendo nem o alívio do fim do sofrimento através da morte. Em seus termos, o desespero é universal, ele refere:

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o quê de desconhecido, o que ele nem ousa conhecer, receio duma eventualidade exterior ou receio de si próprio (...) (KIERKEGAARD, 1961, p.49).

O desespero não está para o autor necessariamente ligado à consciência de sua presença, pois “não ser desesperado, não ter consciência de o ser, é precisamente uma forma de desespero” (KIERKEGAARD, 1961, p.50). O desespero é considerado pelo pensador dinamarquês sob o ângulo da consciência - o conhecimento ou a ignorância de sua existência - e sob as perspectivas do que ele chama de “fatores de síntese do eu” (KIERKEGAARD, 1961, p. 61). Vamos nos interessar aqui por esta segunda abordagem. Dentro dessa concepção, o eu se constituirá como uma síntese da dialética do finito e do infinito, do eterno e do temporal, das necessidades e das possibilidades.

O autor fala do desespero no finito ou a carência de infinito, o desespero da infinidade ou a carência de finito o desespero do possível ou a carência de necessidade, o desespero na necessidade ou a carência de possível e podemos falar ainda do desespero do temporal ou a carência do eterno e o desespero do eterno ou a carência do temporal.

O desespero se dá quando o eu, ao invés de manter a mobilidade, cristaliza-se em um dos pontos, objetiva resolver a relação dialética que por si mesma é paradoxal, tenta equacionar aquilo que poderíamos chamar dos paradoxos da existência. Sabendo-se mortal, o homem deseja a imortalidade, sendo necessariamente limitado pelas necessidades, almeja viver como possibilidade, tendo no imaginário o infinito, confronta-se a todo momento com a finitude.

O desespero é algo insuperável, porque paradoxal. Por exemplo, aquele que deseja tudo realizar, que tem múltiplos planos e projetos, verá todos os seus desejos

condicionados às limitações, pois é dado ao homem tudo querer, embora nem tudo o que quer lhe seja dado como possível. O que é viável ao invés da resolução dos paradoxos, como muitas vezes tentamos, é a sua mediação, que seria no caso anterior, nem ficar preso às possibilidades, sonhando com alternativas não concretizáveis, nem ao mesmo tempo não ousar sonhar, vivendo somente os necessários.

O filósofo exemplifica esta relação entre o possível e o necessário da seguinte forma: “O possível lembra a criança que recebe um convite agradável e diz logo sim, resta saber se os pais darão licença... e os pais desempenham o papel da necessidade” (KIERKEGAARD, 1961, p. 72). Da mesma forma, poderíamos entender os demais paradoxos. O que gostaríamos de destacar aqui, no entanto, é que as reflexões trazidas apontam para aquilo que muitos outros pensadores já disseram: em seu existir, o homem estará fatalmente condenado a lidar com limitações e angústias, não havendo salvação, seja ela celeste ou terrena. Edgar Morin acrescenta:

Não há salvação no sentido das religiões de salvação que prometem a imortalidade pessoal. Não há salvação terrestre, como prometeu a religião comunista, ou seja, uma solução social em que a vida de cada um e de todos se veria livre da infelicidade, do acaso, da tragédia. É preciso renunciar radical e definitivamente a essa salvação (MORIN, 1995, p. 172).

O filósofo exemplifica esta relação entre o possível e o necessário da seguinte forma: “O possível lembra a criança que recebe um convite agradável e diz logo sim, resta saber se os pais darão licença... e os pais desempenham o papel da necessidade” (KIERKEGAARD, 1961, p. 72). Da mesma forma, poderíamos entender os demais paradoxos. O que gostaríamos de destacar aqui, no entanto, é que as reflexões trazidas apontam para aquilo que muitos outros pensadores já disseram: em seu existir, o homem estará fatalmente condenado a lidar com limitações e angústias, não havendo salvação, seja ela celeste ou terrena. Edgar Morin acrescenta:

A pessoa, ao sentir-se parte de um coletivo, sente uma espécie de exaltação de si mesma já que o grupo é uma prolongação dela mesma, uma caixa de ressonância para seu ego, um amplificador de sua pessoa, por isto os indivíduos buscam uma causa, um grupo, uma instância que os permite sair deles mesmos e escapar das incertezas de suas limitações (AUBERT & GAULEJAC, 1993, p. 91).

Esta empresa, assim pensada, cujo gerenciamento se dá também no campo do imaginário, que é produtora de sentido e valores no plano subjetivo, foi caracterizada como empresa “gerencial”⁵. A empresa vem nesta perspectiva oferecer aos sujeitos o “paraíso perdido”, o Adão pós-moderno deve estar sempre realizado

e feliz, inebriado pelo êxito e pela vitória prometida. A ele não cabe questionar o “paraíso”, mas tirar o máximo de proveito possível.

É importante lembrar que tal produção subjetiva não se dá somente entre aqueles que trabalham diretamente com a empresa, mas também com todos os que consomem os produtos por ela produzidos e sua produção não é somente de artigos materiais, mas muito mais do que isto, de estilo de vida, status social e poder (AUBERT & GAULEJAC, 1993). Neste sentido, podemos perceber uma aproximação evidente entre as reflexões dos psicossociólogos e o trabalho de Bauman. Em verdade, os “turistas” são os produtos bem-sucedidos desta máquina subjetiva, que, ao que parece, poucos, muito poucos mesmo, conseguem escapar.

Há, todavia, um preço a ser pago muito mais alto do que aquele que foi pedido a Adão. De acordo com Aubert (1999), as empresas “gerenciais” se constituem sob dois pilares: a cultura da urgência e a cultura da excelência, que a exemplo do que já discutimos anteriormente, são grandes fomentadoras de angústia, criando-se mais uma vez uma relação paradoxal, pois, ao mesmo tempo que acena com segurança e proteção, para se manter viva, precisa se utilizar do combustível da angústia.

Para Aubert & Gaulejac (1993), no capitalismo das empresas contemporâneas, o êxito profissional será visto não somente como uma questão econômica, mas também como uma obrigação moral. A necessidade, portanto, do sucesso, a busca da perfeição e da excelência, não são colocadas em questão e se dão num plano ainda mais amplo do que a pura sobrevivência em um mercado competitivo.

A produção de uma cultura de excelência estará intimamente ligada a noções como honra, virtude e honestidade: “somos os melhores porque somos honrados e virtuosos, e se sendo-o ganhamos, é porque temos razão de sê-lo. A excelência é um valor em si mesma, confirmado e justificado pelos êxitos que gera” (AUBERT & GAULEJAC, 1993, p. 95).

Ao invés dos processos de submissão do passado, é promovida uma internalização de valores, que permite que os indivíduos trabalhem como máquinas, sem necessidade de imposição, já que o que existe é uma obediência interna. Como salienta Byung-Chul Han:

No regime neoliberal a exploração tem lugar não mais como alienação e autodesrealização, mas como liberdade e autorrealização. Aqui não entra o outro como explorador, que me obriga a trabalhar e me explora. Ao contrário, eu próprio exploro a mim mesmo de boa vontade na fé de que possa me realizar (HAN, 2015, p.116).

Os valores da empresa são aceitos como os valores dos próprios sujeitos. Esta internalização é considerada o primeiro passo para que se gerem os fluxos de energia necessários à manutenção do sistema “gerencial”.

Em Aubert & Gaulejac (1993), o segundo passo é a produção de uma tensão (angústia), que fornece energia a ser canalizada segundo os objetivos da organização. De fato, todo o processo que se segue será gerador de angústia: os seminários e treinamentos, que reforçam o comportamento que se almeja nas empresas, propiciam a formação de uma “mentalidade”, promovem o “estímulo”, o “ânimo”, sendo, no fundo, treinamentos de “formação subjetiva”.

Cabe dizer que esse processo não se refere unicamente às empresas e ao espaço do trabalho, mas à própria vida. São os indivíduos – revelados como sujeitos empresariais –, que serão convocados a um constante processo de elaboração de si mesmos, enquanto “empresa subjetivas”:

Todos, com a ajuda de “consultores em estratégias de vida” dependem dessa formação especializada em empresa de si mesmo, uma formação que permitirá um “autodiagnóstico” em congressos modulares sobre diferentes aspectos do procedimento: “eu e minhas competências”, “eu e minha maneira de agir”, “eu e meu cenário de sucesso”, etc (DARDOT; LAVAL, 2016, p.338).

Ao mesmo tempo, os princípios da urgência (AUBERT, 1999), que estão intimamente relacionados à noção da excelência, requisitam um trabalhador que seja capaz de responder com celeridade e precisão aos estímulos, que faça o máximo de coisas no mínimo de tempo possível, que esteja pronto para “dar seu suor” pela empresa, que não veja limites de horário. Na realidade, o que se almeja do trabalhador contemporâneo é alguém que tenha com a empresa uma relação que transcenda em muito os limites de um contrato profissional. O que se quer é paixão – alguém que mais do que seu suor “dê seu sangue” pela organização. A empresa precisa ocupar um local central na vida dos sujeitos e estes sujeitos não devem ter nenhum tipo de limite, necessitam ser ousados, rápidos, agressivos, originais, criativos e competitivos.

Observamos desse modo, que as empresas, e se ampliarmos a nossa análise, todo o conjunto das práticas capitalistas, têm se utilizado da necessidade do homem de segurança e certezas, da nossa dificuldade de lidar com as condições factuais da existência, como forma de manter a sua estrutura produtiva. Os seus discursos, por outro lado, são contraditórios, pois ao mesmo tempo que oferecem o “paraíso na terra”, são hábeis geradoras de angústia.

As estatísticas são inequívocas, mostrando um aumento significativo dos quadros ansiosos e depressivos (WHO, 2017). Novas entidades nosológicas, como síndrome de Burnout, surgem de modo desafiador. Na expressão de Byung-Chul Han, nos deparamos com a “sociedade do cansaço”:

A sociedade do século do XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmo (HAN, 2015, p.23).

Vale dizer, entretanto, que estamos tratando apenas de uma faceta do problema: aquela que surge no espaço das grandes corporações, muitas vezes atingindo trabalhadores com alto nível de escolaridade. Dejours (2000), contudo, quando pensa a relação entre sofrimento e trabalho, demonstra haver um sofrimento próprio aos que estão inseridos no sistema produtivo e um outro gênero de sofrimento gerado exatamente pela ausência de emprego ou pela precarização do espaço de trabalho.

O pensador francês não vê, no entanto, uma cisão entre as duas situações. Ao contrário, ele afirma:

“Quando mencionamos a situação dos que sofrem por causa do trabalho, provocamos quase sempre uma relação de recuo ou de indignação, pois damos assim a impressão de que somos insensíveis à sorte supostamente pior dos que sofrem por causa da falta de trabalho” (DEJOURS, 2000, p. 44).

A tese de Dejours (2000) é a de que esses fenômenos se interpenetram. Em seu entendimento, a indiferença vivida para com o desemprego - convertido em uma decorrência compreensível da realidade econômica e não entendido como uma demonstração da injustiça social-, está intimamente relacionada com a dificuldade dos sujeitos de reconhecerem os seus próprios sofrimentos na relação com o trabalho. Em suas palavras: “(...) a impossibilidade de exprimir e elaborar o sofrimento no trabalho constitui importante obstáculo ao reconhecimento do sofrimento dos que estão sem emprego”. (DEJOURS, 2000, p. 46).

Para além dos fatores já descritos anteriormente no texto, em que os trabalhadores internalizam as demandas produzidas dentro da lógica econômica levando tudo para a esfera do privado, o que acaba por neutralizar a possibilidade da insurgência frente a esse movimento que parece inexorável, um outro fator é citado por Dejours (2000): a precarização do trabalho, com a presença constante do medo.

Naturalmente que Dejours (2000), mesmo que analisando o contexto de outros países, realiza as suas pesquisas muito baseado na sociedade francesa, em que o sistema

de proteção social não se compara à realidade brasileira. Falarmos em precarização em nosso país envolve muito mais do que se referir à incerteza constante da presença do emprego e à mudança da realidade do trabalho, envolve todo um número de trabalhadores informais, sem acesso aos benefícios sociais mais básicos. Entrarmos por esse caminho, certamente importante, fugiria ao escopo do nosso trabalho.

Ainda assim, gostaríamos de chamar a atenção para algo que temos observado, mesmo em nossa experiência clínica, e que é apontado por Dejours (2000) como próprio à precarização do trabalho: a experiência do medo.

A ameaça constante do desemprego, que claramente tornou-se mais visível nos últimos anos em nosso país e que aumentou exponencialmente após a pandemia pela COVID-19 (COSTA, 2020), acaba por produzir, como afirma Dejours (2000), uma submissão dos trabalhadores aos ditames impostos pelas empresas. Um trabalho antes realizado por uma dezena de pessoas, deve ser hoje feito por um ou dois, que ainda precisam sentir-se “satisfeitos” e “afortunados” por estarem “devidamente” empregados.

É exatamente essa lógica que, para Dejours (2000), colabora com a indiferença para com os desempregados, conspirando para o que ele, baseando-se em Hanna Arendt, chama de “banalização do mal” (DEJOURS, 2000, p. 21). Nesse processo, o desemprego é encarado com resignação.

Ainda assim, a experiência do sofrimento se faz visível: entre os que trabalham, mas vivem o temor de amanhã não o fazer; entre os que estão fortemente condicionados pela lógica do sucesso e da produção incessante, sem darem espaço para entrar em contato com o seu desconforto; e naturalmente entre aqueles que estão alijados do sistema produtivo.

Não acreditamos que possamos dissociar todo esse mal-estar experimentado na relação com o trabalho, do aumento, anteriormente descrito, de patologias como depressão e ansiedade. Curiosamente, no entanto, nunca tivemos tantos meios, sejam eles farmacológicos ou psicoterápicos, para intervir sobre estes sintomas, e jamais eles estiveram tão presentes. Na clínica, deparamo-nos constantemente com esta realidade e, os nossos pacientes, ao mesmo tempo que sofrem, não veem outra possibilidade que não seja a da adequação. Não haverá de fato saídas? Será possível visualizarmos uma luz ao final do túnel? A resposta a este questionamento nos parece ampla e complexa.

É verdade que o levantamento dos problemas é uma tarefa muito menos árdua do que o apontamento de alternativas (nem ousaríamos falar em soluções).

Normalmente nos textos que versam sobre esta matéria, o capítulo que trata deste ponto específico não deixa de ser um tanto quanto frustrante. Precisaremos, portanto, restringir o campo da nossa reflexão e ainda aí, em função das limitações deste trabalho, buscaremos muito mais acender alguns sinais de alerta, chamar a atenção para alguns pontos que consideramos essenciais. Pretendemos pensar como na clínica temos experimentado e estamos intervindo nestas questões. Estamos de fato oferecendo alternativas a este modelo pós-moderno ou estamos simplesmente naturalizando-o? Estamos conseguindo manter a capacidade de estranheza ou o nosso trabalho tem sido o de neutralização do espanto?

III – Mal-estar, angústia, estranheza e morte na experiência contemporânea

Conforme alerta Guatarri (1999), a compreensão psicológica deve estar constantemente atenta para nas suas práticas não se deixar contaminar por um tecnicismo que tenha como meta “preparar o sujeito para enfrentar os novos desafios”, tendo como paradigma um ideal de realização produzido pelas práticas “capitalísticas”⁶ e que subrepticiamente tenta ganhar contornos de natural. Ao fazer isto, deixa-se determinar pelo “todo mundo”, o “impessoal” (HEIDEGGER, 1989), abrindo mão do seu espaço de tematização da possibilidade do homem existir como o singular, que de fato ele é.

O que temos assistido é, de muitas e variadas formas, diversas correntes da psiquiatria e da psicologia serem utilizadas para fundamentar esta máquina de produção subjetiva. Acabam por dar a legitimidade que faltava ao capitalismo pós-moderno, se convertem, por sua vez, em instrumentos para a construção do “paraíso na terra”. Prometem a resolução dos paradoxos através do “autoconhecimento”, da “realização pessoal”, da busca de uma vida sem conflitos, voltada unicamente para uma interioridade, que, se estiver “bem resolvida”, é capaz de passar incólume aos conflitos do mundo.

Intervenções oriundas, de algum modo, do saber psicológico, como coaching e programação neurolinguística são cada vez mais utilizadas como formas de atender a essas metas, agindo sem qualquer disfarce, ao contrário, deixando bem claro que são esses os seus objetivos:

Diferentes técnicas, como *coaching*, programação neurolinguística (PNL), análise transicional (AT) e múltiplos procedimentos ligados a uma “escola” ou um “guru” visam a

um melhor “domínio de si mesmo”, das emoções, do estresse, das relações com clientes ou colaboradores, chefes ou subordinados. Todos têm como objetivo fortalecer o eu, adaptá-lo melhor à realidade, torná-lo mais operacional em situações difíceis (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 339).

Entendemos que toda a construção da “realidade” em nossos dias, à medida que não pode mais contar com uma transcendência, ou com uma promessa de felicidade após a morte, necessita negar ou manter sob controle os elementos que possam vir a criar rupturas nas verdades que são produzidas. Explicando melhor, poderíamos dizer que a máxima contemporânea é mais ou menos a seguinte: a felicidade de fato não é dada a todos, pois nem todos são competentes o suficiente para alcançá-la, mas se você for bom, se você se esforçar, se for inteligente, rápido, agressivo para lutar pelo que quer, o mundo pode ser seu, você pode, você tem força e tudo o que quiser verdadeiramente você vai alcançar. Naturalmente, caso você não alcance o “sucesso”, a culpa é unicamente sua, não do sistema, não da polis, tudo é privado, inclusive o “fracasso”. Qualquer ideia ou experiência que venha a produzir estranhamento neste ideal de “salvação terrena” deve ser neutralizada.

No espaço dos “bem-sucedidos”, dos “turistas”, não há lugar para a dor, para a doença, para a finitude; a sua ambição é da eternidade no paraíso que construíram. É nesse sentido que entendemos a morte como a grande “estranha” da contemporaneidade, já que ela mostra de forma inequívoca que toda esta formulação é ilusória. Ela traz “estranheza” a este sujeito pós-moderno, marca a temporalidade de todas as suas construções e a transitoriedade de seus projetos, sinaliza aquilo que anteriormente dissemos: estamos irremediavelmente perdidos, não há qualquer possibilidade de salvação.

Ocorre que nem tudo é sempre perfeito assim, ao contrário, recebemos vez por outra a visita de hóspedes estranhos (LEÃO, 2000): doenças, rupturas, perdas, morte, envelhecimento e dor, muito embora continuamente evitados e afastados do olhar, teimam por se fazer vistos. As variadas “mortes” e a possibilidade sempre presente da “morte” não podem sair, de modo definitivo, do nosso horizonte.

É nesta perspectiva que apontamos para a propriedade de nos utilizarmos da temática da morte no espaço da clínica. Confrontando-nos com ela, com a sua irreversibilidade e iminência, naturalmente haveremos de colocar em questão os nossos projetos e prioridades. Tenderemos, como conclui Yalom (1980) em suas pesquisas, a “trivializar o trivial”, a experimentar uma maior soma de liberdade,

no sentido de nos abrirmos para a possibilidade de sermos no mundo de um modo singular. Em sua concepção, ao nos depararmos com a morte, temos a possibilidade de nos fazermos aptos a viver mais no momento imediato, não adiando eternamente a vida para “um dia”, “para a aposentadoria” ou algum outro ponto indefinido no futuro. Temos ainda a condição de apreciar mais os fatos elementares e simples da existência, como a mudança das estações, os sons da natureza ou a afetividade daqueles que amamos; quem sabe até podemos ter menos medo nos relacionamentos interpessoais, menor preocupação com rejeição, maior coragem para correr riscos.

Heidegger (1989) afirma que, embora o modo de ser do homem - Dasein ou ser-aí - seja originalmente abertura, não determinação, no início e na maior parte das vezes tendemos ao fechamento, a limitação do nosso horizonte de manifestação existencial. Dentro desse contexto, o ser-aí perde-se na cotidianidade, esquecido de suas possibilidades singulares, sendo aquilo que a sua cultura e seu meio determinam, no dizer de Kierkegaard: “(...) em vez de um eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero” (1961, p. 66).

Na acepção heideggeriana, confrontando-se com a sua destinação, com aquilo que lhe é mais próprio, com a possibilidade iminente e insuperável de poder não estar mais presente – com a morte – o homem se abre para a possibilidade de uma existência singular. Em verdade, o mais próprio ao homem é um nada, o fato de que ele não é nenhuma essência no sentido platônico, mas ao contrário determina-se no horizonte do tempo. O singular nasce, portanto, deste dar-se conta de sua condição existencial, na qual o homem abre mão de uma compreensão de si mesmo em que ele é determinado a priori, para se ver como alguém que tem a responsabilidade da constituição de seu próprio destino.

Na proposição do filósofo alemão, a coragem de assumir a angústia com a morte, que de forma nenhuma é sinônimo de preocupar-se com ela, ou viver na busca de controlá-la ou evitá-la, permite ao ser-aí apropriar-se de sua existência, deixar de se determinar pelo “todo mundo”. Possibilita-nos colocar em questão toda esta máquina de produção subjetiva que espera ditar nossos gostos, desejos e expectativas.

Vale considerar que este abrir-se livremente para a possibilidade da morte nada tem de aterrorizante ou depressivo. Como bem destaca Ariès (1988), o medo da morte nasce juntamente com a modernidade, com o avanço do pensamento científico, quando o homem embevecido pelo desejo de previsão, de ordem e de organização, passa a acreditar que pode controlar os fenômenos da natureza e entre eles a morte.

Como a morte continuamente escapa a qualquer possibilidade de controle, ela está sempre a nos lembrar de nossa condição existencial, de que não somos os super-heróis do projeto cartesiano.

Na perspectiva de Heidegger (2002), este modo de pensar técnico-calculante provoca a natureza a se desvelar como algo passível de ser controlado e medido, e baseia-se em uma noção subjetivista, onde o sujeito representa o mundo enquanto objeto, pretendendo ter com ele uma relação de dominação. Desvelando-se, desta forma, o homem se mostra como senhor e soberano do mundo, tendo como meta o controle daquilo que o cerca. A morte, tem neste contexto, um caráter disruptor, na medida em que coloca todo este projeto sob suspeição. Confrontar-se, portanto, com a morte, tem um papel eminentemente libertador. Com muita propriedade, o pensador afirma:

(...) Quanto mais propriamente a pre-sença se de-cide⁷, ou seja, se comprehende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente a antecipação da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e “provisória”. Somente o ser livre para a morte propicia à presençā a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a pre-sença da multiplicidade infinita das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a pre-sença na simplicidade de seu *destino* (...) (HEIDEGGER, 1989, v.II, p. 189).

Existe um ponto adicional, que normalmente não é considerado na análise da temática da morte dentro de uma perspectiva existencial, mas que nos parece sumamente importante neste trabalho. De acordo com Yalom (1980), a morte - ao trazer estranheza, ao possibilitar a desconstrução de um sujeito onipotente e invulnerável, ao destruir noções de valor e importância sem sentido, ao questionar a viabilidade de nosso projeto hedonista, ao nos mostrar o nosso futuro (ou presente) irremissível e comum - pode abrir novos espaços para a construção de solidariedades, pode trazer um novo, que embora sempre experienciado, perde no impessoal o seu poder de estranheza, a sua natureza eminentemente revolucionária, porque disruptora. Pensamos o confronto com o fato irremediável da morte dentro de uma dimensão que transcende em muito a esfera do pessoal, mas que pode ter reflexos políticos, pode propiciar a mudança de valores, não somente no plano privado, mas principalmente dentro da esfera coletiva na qual estamos inseridos. Novamente recorremos a Morin:

Devemos assumir a incerteza e a inquietude, devemos assumir o dasein, o fato de estar aí sem saber por quê. Cada vez mais haverá fontes de angústia, e cada vez mais haverá necessidade de participação, de fervor, de fraternidade, os únicos que sabem, não aniquilar, mas rechaçar a angústia. O amor é o antídoto, a réplica – não a resposta – à angústia (MORIN, 1995, p. 174).

Os mecanismos de defesa, no entanto, são fortes e vigorosos. Tudo é constituído para que mergulhemos com todas as nossas forças na “tranquilidade” e familiaridade do impessoal, para que não coloquemos em questão as “verdades” do progresso, da utilidade de novas e variadas tecnologias, da necessidade de excelência bem como da cultura da urgência. Pensar a improficiência de todo este processo, a impossibilidade de sermos “deuses” do projeto pós-moderno nos traz alguma esperança, talvez de fato ainda exista alguma saída. Infelizmente para nós, apenas talvez.

Referências

- ARIÈS, P. *O Homem perante a morte. V. I e II.* (A. Rabaça, Trad.) Mira-Sintra: Europa-América, 1988.
- AUBERT, N. & GAULEJAC, V. *El coste de la excelencia.* Buenos Aires: Paidos, 1993.
- AUBERT, N. La management par urgence. Em I. Brunstein (org.), *L'homme à l'échine pilé.* (pp. 87-99). Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade.* (M. Gama e C. M. Gama. Trads.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas.* (M. Penchel, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BÍBLIA, A. T. *Gênesis. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos.* Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- CALARGE, F. A. LIMA, P. C. Da abordagem do TQM (Total Quality Management) Ao GQM (Global Quality Management): a inserção e utilização da metodologia do projeto axiomático no desenvolvimento de modelos de gestão sistêmica da qualidade. *Gest. Prod.*, São Carlos , v. 8, n. 2, p. 196-213, 2001 .
- COSTA, S. S. Pandemia e desemprego no Brasil. *Revista de Administração Pública*, Vol. 54, no.4. Rio de Janeiro, 2020.
- DARDOT, P. e LAVAL, C. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

- DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. (L. A. Monjardim, Trad.) Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- ENRIQUEZ, E. Vida psíquica e organização. Em M.E. Freitas & F.C.P. Motta (orgs.), *Vida psíquica e organização* (pp. 11-40). (M.E. Freitas, Trad.) Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- GALLO, S. Modernidade/pós-modernidade: tensões e repercussões na produção de conhecimento em educação. *Educ. Pesqui.*, São Paulo , v. 32, n. 3, p. 551-565, 2006 .
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade* (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- GUATARRI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAN, BYUNG-CHUL. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo. Parte I, II*. (M. S. Cavalcante, Trad.) Petrópolis: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Em Ensaios e conferências*. (pp. 11-38) (E. C. Leão, Trad) Petrópolis: Vozes, 2002.
- KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.
- KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. (J. Gama, trad.) Lisboa: edições 70, 1986.
- LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Editora Vozes Volume I, 2000.
- MORIN, E & KREN, A. B. *Terra-pátria*. (P. A. N. da Silva, Trad.) Porto Alegre: Sulina, 1995.
- NIETZCHE, F. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). *Depression and other common mental disorders: global health estimates*. Geneva: WHO, 2017.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. (E. Brandão, Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- YALOM, I.D. *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books, 1980.

Notas

¹ O termo modernidade líquida foi cunhado por Bauman em oposição à modernidade sólida e passou a ser utilizado pelo autor em preferência à expressão pós-modernidade, presente em seus primeiros estudos.

² Esta pretensão fica clara no plano arquitetônico, onde os ideais de uma cidade “moderna” se traduzem por uma delimitação dos espaços urbanos, de forma que os locais de trabalho não se confundam com os locais de lazer, que são da mesma forma diversos das áreas de residências. Brasília talvez seja o maior exemplo que tenhamos deste modelo, não só no Brasil, mas também no mundo.

³ Conforme nos apresenta Calarge (2001), o conceito de Qualidade Total, Gestão da Qualidade Total ou TQM (Total Quality Management) consolidou-se na atualidade através de modelos de gerenciamento e organização. Derivado das ideias cunhadas pelos "gurus" da qualidade (Feigenbaum, Deming, Juran, Ishikawa, Taguchi, Crosby) que, embora tenham variações em amplitude e profundidade, giram sempre em torno dos ideais de conformidade e adequação ao uso e satisfação do cliente, integrando técnicas e ferramentas que envolvam a melhoria contínua dos processos.

⁴ Esta palavra apresenta uma dificuldade de tradução, talvez o termo mais aproximado para esta expressão em português fosse "homem gerencial". As expressões "sujeito empresarial", "sujeito neoliberal" ou simplesmente "neossujeito" são utilizadas por Dardot e Laval (2016) para tratar do sujeito marcado pela lógica empresarial, homogeneizado em torno da figura da empresa.

⁵ Na verdade as empresas, como bem caracteriza Enriquez (2000), nunca foram completamente indiferentes às produções subjetivas, a diferença no entanto é que nas empresas "manageriais" ou para utilizar a expressão de Enriquez, nas empresas de "concepção estratégica" (2000, p. 17) dos dias atuais, foram colocados em segundo plano os processos de planejamento meramente racionais, que são hoje investidas de envolvimento afetivo, de paixão. O que se deseja não é a mais pura submissão a uma estrutura de poder, mas muito mais do que isso, à adesão voluntária, à identificação com os valores da empresa.

⁶ O termo capitalístico é um neologismo criado por Félix Guatarri (1999) para caracterizar as produções subjetivas que ocorrem tanto nas sociedades capitalistas quanto nos países de orientação comunista.

⁷ Pre-sença é o termo utilizado na tradução brasileira de Ser e Tempo (1989) para *Dasein*, outra tradução possível seria ser-aí, que nós utilizamos preferencialmente no texto.

Abstract

Discontent in the culture of work: an existential perspective

This article aims to analyse the new ways of discontent that appear in the contemporaneity, besides to think the role fulfilled nowadays by the enterprises in the constitution of subjectivities. We used as a main theoretical base the contributions of existential philosophy and existential psychology, that are related to the psychosociology studies. Our conclusions are that the thematization of our existential condition of being-for-death calls into question the project of a subject without limits and omnipotent, which prevails in the dominant subjectivation modes of capitalist society. At the same time, it allows for a broader appropriation of our existence, opening a space for the experience of authenticity.

► **Keywords:** Discontent, work, anxiety, death.

