

4.

Sobre o elemento prazer da alienação flexível: a vida psíquica da alienação contemporânea

4.1

A psique humana, o seu mal-estar e os seus sonhos noturnos segundo Sigmund Freud

Em *O Ego e o Id* Freud começa afirmando que a psicanálise não localiza a essência da vida mental humana em sua consciência, ao contrário do se pensava em sua época. Segundo o autor, isto talvez se deva ao fato de que boa parte dos pesquisadores que tinham como objeto a vida mental do homem não conheciam os fenômenos pertinentes à hipnose, à interpretação dos sonhos e, segundo *Cinco Lições de Psicanálise*, ao estudo dos lapsos e atos casuais.

Freud, então, escreve que “estar consciente” significa um estado imediato e certo. Um estado de consciência se caracteriza por sua contingência, pois uma idéia que é consciente agora pode deixar de ser no momento seguinte e voltar a ser consciente noutro momento. Neste lapso entre a consciência desta idéia e a não consciência dela é possível dizer que a idéia estava *latente*, ou inconsciente, mas uma inconsciência que se define por sua capacidade de se tornar consciente novamente. Mas, Freud alcança a inconsciência através da análise e interpretação de certas experiências em que a dinâmica mental exerce um papel fundamental. Através destas experiências, a psicanálise foi obrigada a presumir que existem idéias ou processos mentais muito poderosos em termos quantitativos, podendo, assim, produzir todos os efeitos que as idéias comuns podem produzir, ainda que estes efeitos gerados pela inconsciência não se tornem conscientes. A razão disto reside no fato de que uma certa força se opõe à tomada de consciência destes processos mentais inconscientes, caso contrário eles se tornariam conscientes. A psicanálise consiste, então, numa técnica cujo esforço terapêutico objetiva a remoção desta força, ou resistência, que impede a referida tomada de consciência. O estado que resulta da resistência à conscientização destes processos mentais inconscientes é designado por Freud de

repressão. O autor, então, extrai o seu conceito de inconsciente a partir de uma teorização da repressão, consistindo o reprimido no protótipo do inconsciente.

Até este momento é possível dizer que há dois tipos de inconsciente: o latente, aqueles processos mentais que podem se tornar conscientes sem resistência e aqueles que só se tornam conscientes através da remoção psicanalítica da resistência que impede a sua tomada de consciência. Contudo, Freud, para evitar confusões terminológicas, designa o inconsciente latente como pré-consciente, sendo o inconsciente apenas o segundo tipo de inconsciente, ou seja, o reprimido, o que coloca o pré-consciente muito mais próximo da consciência do que o inconsciente. Em suma, tudo que é reprimido é inconsciente, mas nem tudo que é inconsciente (pré-consciente) é reprimido, uma vez que há processos mentais que podem vir à consciência sem resistência e que, por isso, são chamados de pré-conscientes.

Freud, então, afirma, a partir de suas experiências, que a consciência é apenas a superfície do aparelho mental e, por este motivo, é a primeira a ser atingida pelo mundo externo. Todas as percepções são oriundas do mundo externo, mas a consciência é também afetada pelos processos internos, pela dinâmica da vida mental, o que é designado pelo autor como sensações ou sentimentos. Mas, para que estas sensações ou sentimentos se tornem conscientes é preciso que eles se transformem em percepções externas mediante traços mnêmicos. As percepções internas, ou sensações e sentimentos que se transformaram em percepções, se distribuem, basicamente, entre as percepções prazerosas e as desprazerosas e estas, segundo o autor, são mais elementares do que as percepções externas. As percepções internas prazerosas, ainda, não impelem a nenhuma mudança enquanto que as desprazerosas impelem à mudança nos mais altos graus. Uma questão surge: algo prazeroso ou desprazeroso pode se tornar consciente se se mantiver onde está no aparelho mental ou ele precisa ser transformado em percepção?

A experiência psicanalítica afirma que o segundo caso é o verdadeiro, ou seja, é preciso que algo, prazeroso ou desprazeroso, se torne uma percepção para que seja objeto da consciência ou do ego. Todavia, aquilo que é inconsciente foi definido como o reprimido, ou seja, como determinado pelos processos mentais que sofrem resistência para se tornarem conscientes. Assim, é preciso que a consciência ou o ego

sejam afetados de algum modo pelos processos mentais inconscientes para que este algo seja sentido como prazeroso ou desprazeroso. Mas o que é exatamente o ego? O ego está ligado à consciência e, por este motivo, controla as descargas de excitações tanto do mundo interno quanto do mundo externo. É o ego que cuida da supervisão de todos os processos constituintes da vida mental humana e, mesmo quando dorme, exerce a sua censura sobre os sonhos. Origina-se do ego, também, todas as repressões pelas quais se procura excluir determinadas tendências da psique. Mas, todas estas tendências excluídas pela repressão do ego se colocam em oposição a ele, cabendo, por conseguinte, à psicanálise a remoção das resistências do ego quando esta oposição se torna um caso clínico. Logo, o ego não consiste no único traço da vida mental do ser humano, tendo em vista que há algo que é reprimido, algo que permanece inconsciente pela ação repressora. Este inconsciente é, por sua vez, o id, ou seja, a dimensão a cuja superfície está o ego, ainda que o ego englobe apenas o que está adstrito ao seu sistema perceptivo, ou seja, apenas uma parte da superfície do id. Freud, então, afirma que a percepção tem uma função análoga àquela que os instintos desempenham no id. Portanto, o ego não está separado do id; ao contrário, funde-se ao id. Mas, ao id também se funde tudo aquilo que é reprimido. O autor se utiliza de uma imagem para tornar mais clara a relação entre o id e o ego:

Assim, em sua relação com o id, ele (o ego) como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com frequência o cavaleiro, se não desejar ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo aonde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria¹³³.

Mas outro fator é de suma importância para a constituição do ego: o corpo. Assim, é da superfície do corpo que advém as percepções do mundo externo e as sensações e sentimentos do mundo interno. O ego é, sobretudo, um ego corporal, pois se constitui não apenas como uma entidade de superfície, mas também na própria projeção desta superfície, o corpo.

¹³³ FREUD, S., *O Ego e o Id*, p. 25-26.

Mas, onde o cavaleiro da imagem de Freud toma emprestada a força necessária à sua condução do cavalo? Ou, onde o ego toma as forças extras necessárias ao controle do id? As considerações de Freud, até este momento, tornam possível afirmar que o ego possui gradações como, por exemplo, o pré-consciente e o consciente. Porém, outra gradação é extraída pelo autor de suas experiências: a do superego ou ideal do ego. Aqui se torna necessário mais um aprofundamento na compreensão da psique humana.

Segundo Freud, em *Esboço de Psicanálise*, o id é a mais antiga dimensão da vida mental humana, uma vez que nela se encontra tudo que é herdado pelo ser humano, ou seja, os seus instintos. Entrando em contato com o mundo externo, uma dimensão do id experimenta um desenvolvimento especial, na medida em que tem de equipar-se para receber os estímulos externos e internos assim como tem de se colocar numa disposição para agir contra os estímulos como uma espécie de escudo protetor. Portanto, a primeira função do ego é controlar os movimentos voluntários, dada a ligação entre o seu sistema sensorial ou perceptivo e a ação muscular. É função do ego, também, a autopreservação que, no que se refere aos estímulos externos, consiste em armazenar experiências ligadas a estes estímulos, formando, com isso, a memória. Deste modo, o ego pode evitar os estímulos mais intensos através da fuga, pode se adaptar aos estímulos moderados e pode produzir por meio de sua própria atividade as modificações necessárias no mundo externo tendo em vista o seu benefício. Em relação aos estímulos internos, ou as percepções internas que se originam do id, o ego tem a função de controlar as exigências dos instintos, escolhendo qual destas exigências devem ser satisfeitas ou não, ou ainda, se a satisfação destas exigências precisa ser adiada para um momento mais propício ou até suprimidas completamente. O ego tem como função a consideração das tensões ocasionadas pelo seu controle, sendo a elevação destas tensões a fonte de desprazer enquanto que a sua diminuição torna-se a causa de prazer. Contudo, Freud escreve que talvez não seja a elevação e a diminuição a causa de prazer e desprazer, mas sim uma mudança de ritmo de suas modificações. O ego, então, esforça-se para conseguir prazer e evitar o desprazer. O perigo de um futuro aumento de desprazer gera um

sinal de ansiedade. Por último, o ego recolhe-se a fim de reorganizar as suas energias mentais ao se desconectar do mundo externo, o que se dá através do sono.

Mas, no que se refere à formação do superego, é preciso dizer que a longa duração da infância do ser humano resulta na constituição de uma dimensão no ego que prolonga a influência parental. O agente deste prolongamento é o superego. O superego, então, se constitui como a terceira força da psique humana ao se diferenciar do ego ou até se lhe opor. O ego sofre uma tripla pressão: a do mundo externo, a do id e a do superego. Assim, ao agir, deve satisfazer e conciliar as exigências do superego, do id e da realidade. No entanto, a constituição do superego de um indivíduo recebe contribuições advindas não apenas das relações parentais, mas também dos sucessores e substitutos posteriores dos pais, tais como: professores, modelos da vida pública e até idéias sociais admirados. Freud, então, observa que o id e o ego estão ambos ligados ao passado, apesar de todas as diferenças existentes entre os dois. O id, por conseguinte, é a influência da hereditariedade; o superego, por sua vez, é a influência oriunda de outras pessoas ou de ideais e o ego é determinado pela experiência contemporânea, ou seja, pelo presente. Ernst Bloch funda sua crítica a Freud precisamente neste aspecto, pois ele observa que não há a categoria do futuro na concepção freudiana da vida mental do ser humano. Mesmo os ideais de Freud advêm do passado, constituindo, assim, uma teoria de forte traço conservador, mas a crítica de Bloch será retomada mais adiante. Em suma, o superego tem de estar presente onde quer que o ser humano experimente uma infância e dependência prolongadas.

Portanto, o id é a expressão do verdadeiro objetivo da vida do organismo de um indivíduo: a satisfação de suas necessidades inatas. A preservação da vida e a proteção dos perigos do mundo externo cabem ao ego, ou seja, o id não se preocupa com a autopreservação de um indivíduo. Aqui também incide outra crítica de Ernst Bloch, tendo em vista que este autor compreende a autopreservação como sendo instintiva, sobretudo na forma da fome, mas esta crítica também será retomada mais adiante. Já o superego pode até criar novas necessidades, mas mesmo estas necessidades permanecem no âmbito da limitação das satisfações das exigências do id. Estas exigências do id são a causa das tensões do ego e são elas provocadas pelos

instintos. É possível identificar inúmeros instintos diferentes, mas todos eles podem ser remetidos a fundamentalmente dois instintos básicos: *Eros* e *instinto destrutivo*. O primeiro se define por objetivar o estabelecimento de unidades cada vez maiores e a preservação destas unidades. O instinto destrutivo, Freud supõe, tem como objetivo a condução do ser vivo a um estado inorgânico. O autor escreve em *Além do Princípio de Prazer*:

Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam iminentes ao próprio organismo. Não temos mais de levar em conta a enigmática determinação do organismo (tão difícil de encaixar em qualquer contexto) de manter sua própria existência frente a qualquer obstáculo. O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte¹³⁴.

A presunção de Freud acerca do instinto de morte ou de agressividade reside no fato de que as coisas vivas, ou orgânicas, surgiram depois das coisas inanimadas, ou inorgânicas, então o instinto de morte seria justamente uma espécie de determinação do inorgânico sobre o orgânico, ou da morte sobre a vida, constituindo a morte ou o inorgânico precisamente o retorno ao estado anterior à vida e, por conseguinte, o instinto de morte é a força que conduz a vida a este retorno. Mas, nas funções biológicas os dois instintos básicos da psique humana podem tanto se opor quanto se combinar. Um exemplo da combinação dos dois está no ato de comer, pois aqui se destrói um objeto, a comida, com intuito de preservar a vida. Os instintos de morte (destruição e agressividade) e de amor (*Eros*) não se restringem a uma localidade ou outra da mente, pois estão em todos os lugares.

O instinto de morte, quando opera internamente, é silencioso e, por este motivo, não chama atenção; mas quando se exterioriza, ao se tornar instinto de destruição, então ele se torna objeto de atenção. Esta exteriorização é fundamental para a preservação do ser humano e o aparelho muscular humano serve a este objetivo. Contudo, quando o superego se estabelece, é possível que uma grande quantidade de agressividade se acumule no interior do ego, levando-o a operar de

¹³⁴ Id., *Além do Princípio de Prazer*, p. 50.

modo autodestrutivo¹³⁵. A contenção da agressividade pode, então, conduzir o ser humano à doença da mortificação. Quando uma pessoa é tomada de intensa raiva e tem a sua agressividade impedida é possível ver a transição da exteriorização da raiva, a agressividade, à autodestrutividade ou automortificação. Uma pessoa passa, com isso, a esmurrar a si mesma ou a arrancar os seus próprios cabelos.

Surge, então, o problema da objetivação, *catexia*¹³⁶, e do comportamento da libido no id e no superego, mas tudo que se sabe sobre a libido está relacionado ao ego, onde toda cota de libido se encontra armazenada. O estado de *narcisismo primário* consiste no momento em que o ego armazena toda libido para si. Este estado é superado quando a libido narcísica se torna libido objetal, ou seja, quando ela ganha um objeto, fixando-se em algo (objetiva-se). No entanto, ao longo de toda vida de um indivíduo, o ego acumula grande parte das energias libidinais para, assim, enviá-las a diferentes objetos e depois recolhê-las quando necessário. Este acúmulo de energias libidinais só se transfere consideravelmente do ego para o objeto quando uma pessoa se encontra completamente apaixonada, o que faz com que este objeto ocupe o lugar do ego, tornando-se o *alter-ego*. Outra característica da libido é a transferência, ou seja, a libido pode facilmente trocar de objeto, mas isto não pode ser confundido com a libido fetichista, isto é, aquela espécie de energia libidinal que se fixa em objetos específicos ou em partes específicas de determinados objetos.

Todo indivíduo passa por uma história libidinal, ou seja, toda pessoa passa por diferentes fases de fixação da libido. A primeira ocorre na primeira infância, a fase oral, assim designada por consistir na fixação da libido na boca. Tal fato ocorre

¹³⁵ Erich Fromm faz uma interessante distinção terminológica da agressividade, ou destrutividade, humana: “A palavra ‘agressão’ serve, convenientemente, como ponte, para ligar de forma biológica a agressão adaptativa (que não é maligna) à destrutividade, que, na verdade, é maligna. A essência desta espécie de raciocínio é a seguinte: Agressão biologicamente adaptativa = inata; destrutividade e crueldade = agressão; Ergo: destrutividade e crueldade = inata. (...) Utilizei-me, neste livro, do termo ‘agressão’ para designar a agressão defensiva, reativa, que subordinei à conceituação de ‘agressão benigna’, mas chamei a ‘destrutividade’ e a ‘crueldade’ de propensão especificamente humana para destruir e ansiar por um controle absoluto (‘a agressão maligna’). Toda vez que empreguei o termo ‘agressão’, por ter-me parecido útil num determinado contexto a fim de indicar o sentido diverso de uma agressão defensiva, qualifiquei-o expressamente para evitar incompreensões.” FROMM, E., *Anatomia da Destrutividade Humana*, p 18.

¹³⁶ O termo *catexia* ou objetivação vem da palavra alemã *Besetzung*, assim: “De forma geral *besetzen* (investir, carregar de, tomar) designa o ato de ‘ocupar algo com energia psíquica’ (um neurônio, uma representação, uma zona corpórea, um objeto).” HANNIS, L., *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, p. 96.

porque toda atividade psíquica está voltada para a primeira parte do corpo responsável pela satisfação das necessidades, primeiramente, de autopreservação mediante nutrição e, depois, de obtenção de prazer independente da nutrição e, por este motivo, sexual. Freud entende por sexual não apenas a atividade pela qual o homem penetra a mulher, mas toda atividade que gera prazer. Neste sentido, a criança pode ter uma necessidade sexual com o seio materno sem querer por isso fazer sexo com ela (ainda que depois venha a querer). A fase oral é superada pela fase anal-sádica que consiste na fusão entre impulsos agressivos e eróticos contra o órgão responsável pela função excretora. A terceira fase é a fálica, fase esta precursora da fase final da vida sexual do ser humano. A fase fálica é determinada pela fixação no órgão masculino e não no feminino, pois o órgão sexual feminino permanece oculto às tentativas das crianças de conhecê-lo. Isto se deve, sobretudo, à constituição física feminina. Nesta fase a sexualidade da primeira infância atinge o seu ápice e, conseqüentemente, começa a sua dissolução. A partir da fase fálica, menino e menina passam a desenvolver-se sexualmente de modos distintos. Contudo, ambos os sexos “partem da premissa universal do pênis¹³⁷.” O menino, então, começa a manipular o pênis e a fantasiar a execução do sexo com a sua mãe, ou seja, ele entra na fase edipiana, até que vivencia um trauma causado pela combinação da ameaça de castração com a da visão da falta de pênis nas pessoas do sexo feminino. Assim, encerra-se a fase edipiana e o menino entra numa fase de latência, o que provoca sérios efeitos na vida psíquica de uma pessoa do sexo masculino. Já a menina experimenta a falta de seu pênis ao tentar realizar as mesmas coisas dos meninos, o que faz com que ela reconheça não só a falta do seu pênis, mas também a inferioridade do seu clitóris, causando, assim, efeitos igualmente graves à sua vida psíquica.

A incomensurabilidade da grandeza e da importância de Freud para o pensamento humano não encontra a sua razão de ser apenas no fato de ele ter desvelado a dinâmica da vida mental do ser humano, mas também por ter dado início a uma ciência, a psicanálise, cujo objetivo consiste em tratar os problemas advindos da referida dinâmica. A filosofia, ou qualquer outro ramo do saber, não pode pensar o

¹³⁷ FREUD, S., “Esboço da Psicanálise”. In: *Os Pensadores*, p. 206.

ser humano sem tomar uma posição em relação a Freud, isto se não quiser correr risco de produzir uma visão de mundo ou teoria acerca do homem no mínimo *naïf*. Contudo, a compreensão de Freud da mulher e da menina, no que se refere à experiência de sua castração, não é nem um pouco convincente. O argumento apresenta problemas evidentes, por exemplo: por que a menina tem de compreender a sua vagina como um órgão castrado e não ver o órgão sexual do menino como uma deformação? Não ficam claros, então, os motivos da universalização da experiência da castração da menina, o que só pode ser explicado pelos limites culturais e históricos vividos por Freud. Em outras palavras, a experiência da castração da menina expressa muito mais a cultura européia da época do que propriamente uma ciência acerca da real dinâmica da psique feminina, expressando antes uma compreensão sexista da mulher, ou seja, um ser física e intelectualmente menos dotado que o homem. Mas, se se compreender a psicanálise freudiana como a compreensão da mulher européia inserida na cultura do final do século XIX e início do século XX, então o conceito de castração da menina diz muito mais dos traumas femininos oriundos de uma cultura sexista do que propriamente da mulher universalmente compreendida. É importante frisar também que o esforço de Freud consiste também na tentativa de compreender tanto as identidades quanto as diferenças do desenvolvimento da vida sexual compartilhadas pelos dois gêneros, apesar de todos os problemas de sua tentativa.

Mas, retomando Freud, o autor observa que seria um erro supor que a história das fases libidinais consiste num desenvolvimento linear e sucessivo. Ao contrário, os seres humanos experimentam a falta de linearidade e sucessão das referidas fases. Estas fases, então, foram apresentadas de modo sucessivo e linear apenas para efeito explicativo ou didático. Um dos resultados possíveis da irregularidade e imperfeição do desenvolvimento libidinal do homem é a perversão:

Este processo nem sempre é realizado de modo perfeito. As inibições em seu desenvolvimento manifestam-se como os muitos tipos de distúrbio da vida sexual. Quando é assim, encontramos fixações da libido em condições de fases anteriores, cujo impulso, que é independente do objetivo sexual normal, é descrito como *perversão*. Uma dessas inibições do desenvolvimento é, por exemplo, a homossexualidade, quando ela é manifesta. A análise mostra que em

todos os casos um vínculo objetal de caráter homossexual esteve presente e, na maioria dos casos, persistiu em estado *latente*. A situação complica-se porque, via de regra, os processos necessários a um desfecho normal não se acham completamente presentes ou ausentes, mas *parcialmente* presentes, de maneira que o resultado final fica dependente dessas relações. Nessas circunstâncias, a organização genital é, na verdade, obtida, mas faltam-lhe aquelas porções da libido que não avançaram com o resto e permaneceram fixadas em objetos e metas pré-genitais. Este enfraquecimento revela-se numa tendência, se há ausência de satisfação genital ou se existem dificuldades no mundo externo real de a libido retornar a suas catexias pré-genitais anteriores (*regressão*)¹³⁸.

Agora é possível voltar à questão do “lugar” da psique humana de onde o ego retira as forças extras para controlar o id. Há duas vias pelas quais o id pode entrar em contato com o ego. A primeira é uma via direta e a segunda é a indireta, pois ela se dá por intermédio do superego. Já foi visto que o ego evolui da simples percepção e da mera obediência aos instintos ao controle à inibição dos mesmos. Neste processo, o ego retira boa parte da sua força do seu ideal, ou seja, do superego, parcialmente formado, por sua vez, por uma força nascida da reação contra os instintos do id. O ego, conforme já visto, tem de lidar com o mundo externo, com o id e o superego e, como é uma zona fronteira, ele tenta realizar a mediação entre mundo externo e id, buscando tornar dócil o id para o mundo e por meio de sua atividade muscular tornar o mundo um lugar mais propício aos desejos do id:

De fato, ele (o ego) se comporta como o médico durante um tratamento analítico: oferece-se, com a atenção que concebe ao mundo real, como um objeto libidinal para o id, e visa a ligar a libido do id a si próprio. Ele não é apenas um auxiliar do id; é também um escravo submisso que corteja o amor de seu senhor. Sempre que possível, tenta permanecer em bons termos com o id; veste as ordens do *Ics* (inconsciente) do id com suas racionalizações *Pcs* (pré-conscientes); finge que o id está mostrando obediência às admoções da realidade, mesmo quando, de fato, aquele permanece obstinado e inflexível; disfarça os conflitos do id com a realidade e, se possível, também os seus conflitos com o superego. Em sua posição a meio caminho entre o id e a realidade, muito freqüentemente se rende à tentação de tornar-se sicofanta,

¹³⁸ Ibid., p. 206-207. Seria interessante perguntar o que seria um desenvolvimento “normal” da história libidinal para Freud. Contudo, para responder esta pergunta seria necessária uma pesquisa da teoria freudiana muito mais profunda e ampla do que aquela que realizada por este trabalho, o que também desviaria muito esta tese do seu objetivo principal: a compreensão dos principais elementos da alienação contemporânea.

oportunista e mentiroso, tal como um político que percebe a verdade, mas deseja manter o seu lugar no favor do povo¹³⁹.

O ego, ainda, não lida com os dois instintos fundamentais do id, Eros e o de morte, de modo imparcial, pois através do seu trabalho de objetivação, catexia, ele auxilia os instintos de morte, ou de agressividade, do id a conseguir o controle da libido. O risco deste processo é o ego voltar esta energia do instinto de morte contra si mesmo ou ser controlado por este instinto. Em ambos os casos ele próprio pode perecer. Para evitar este risco o ego tem de acumular libido em seu interior, o que o transforma numa espécie de representante de Eros e, com isso, passa a querer viver e ser amado. Deste modo, o ego armazena a força do instinto de morte utilizada por ele para o controle da libido no superego que, por sua vez, auxiliará o ego em sua atividade repressiva ou controladora da libido ou do id. Mas como exatamente surge o superego? Qual a sua origem?

Já foi dito que ele se origina de uma força nascida da reação contra os instintos. Mas como exatamente isto ocorre? Freud afirma, antes de tudo, que a origem do superego é uma questão extremamente complicada, principalmente devido à triangulação que caracteriza a situação edipiana e a bissexualidade constitutiva de todo indivíduo. No caso de uma criança do sexo masculino, ainda na primeira infância, este menino toma a mãe como objeto de sua libido, o que tem como origem o fato de ter de se alimentar através do seio materno. Num primeiro momento, o menino se identifica com o pai, pai e filho caminham lado a lado, mas, quando os desejos do menino se tornam mais intensos em relação à mãe, o pai passa a ser visto como obstáculo à realização dos seus desejos. Disso resulta o complexo de Édipo, pois aquela primeira identificação entre o pai e o menino se torna, a partir deste momento, uma relação hostil, desejando, o menino, livrar-se do pai para ocupar o seu lugar junto à mãe. Mas este desejo pela mãe deve ser reprimido. O desejo do menino pela mãe deve perder o seu objeto e o lugar deste precisa ser ocupado por uma de duas coisas: ou por uma identificação com a mãe ou por uma identificação com o pai. A masculinidade do menino pode ser determinada pela sua identificação com o pai ou não. No que se refere à menina, a sua feminilidade pode ser determinada por sua

¹³⁹ Id., *O Ego e o Id*, p. 62.

identificação com a mãe. Mas, no caso da menina, Freud observa que com frequência a análise mostra que a menina pode se identificar com o pai, o que dará proeminência à sua masculinidade. Logo, a masculinidade ou feminilidade de um homem ou de uma mulher dependerá do modo como será solucionado o complexo de Édipo em sua psique, ou seja, a masculinidade ou feminilidade de alguém será determinada, segundo o autor, pela sua identificação com o pai ou com a mãe. Contudo, pode acontecer de o menino, por exemplo, não só ter uma relação ambivalente com o pai, mesclada pela identificação (daquele primeiro momento) e pela hostilidade, e uma relação afetuosa com mãe, mas também se relacionar como uma menina diante do pai e sentir ciúme da mãe, no que resulta numa hostilidade para com ela.

No entanto, o superego não é efeito apenas das identificações objetais do id, uma vez que ele também resulta da formação reativa contra estas identificações. Em outras palavras, a relação entre ego e superego não se esgota no preceito: “você deveria ser assim (como o seu pai).” Esta relação também se traduz em outro preceito: “você não deve ser assim (como seu pai)”. Deste modo, o ideal do ego, ou o superego, exerce uma dupla função, pois, para reprimir o complexo de Édipo e auxiliar o ego em sua tarefa de controlar o id, ele, ao mesmo tempo, apresenta um objetivo (você deve ser assim) e uma proibição (você não deve ser assim). Portanto, quando os pais são percebidos como obstáculos à realização dos desejos edipianos da criança, ocorre um evento revolucionário, o ego infantil se fortifica para tornar possível a repressão ao complexo de Édipo e, conseqüentemente, conseguir controlar o id. Para realizar esta tarefa, o ego, então, toma emprestada a força do pai, o que faz com que o ego projete nele o seu ideal, fato este reforçado pelo ensino religioso, pela educação escolar e pela leitura e estudo. Assim, quanto mais forte é o complexo de Édipo e quanto mais rápido ele sucumbir, mais severa se tornará posteriormente a dominação do superego sobre o ego, o que se dá através da consciência ou por meio de um sentimento inconsciente de culpa.

O superego tem uma dupla origem. A primeira se deve a um fato biológico, pois o ser humano durante um prolongado tempo está desamparado e dependente, pois é evidente a fragilidade de uma criança diante das forças do mundo externo assim como é evidente a necessidade que ela tem dos seus pais para manter a sua existência. A

outra origem do superego está associada à repressão do complexo de Édipo, ou seja, à interrupção do desenvolvimento libidinal da criança e, por conseguinte, a sua substituição por um período marcado pela latência. O desenvolvimento do superego não é fruto do mero acaso, mas resultado necessário do desenvolvimento da vida sexual do ser humano. Freud observa:

A psicanálise freqüentemente foi censurada por ignorar o lado mais elevado, moral, superpessoal, da natureza humana. A censura é duplamente injusta, tanto histórica quanto metodologicamente. Em primeiro lugar, porque já desde o início atribuímos às tendências morais e estéticas do ego a função de incentivar a repressão; e, depois, houve um recusa geral em reconhecer que a pesquisa psicanalítica não podia, tal como um sistema filosófico, produzir uma estrutura teórica completa e já pronta, mas teve de encontrar seu rumo passo a passo ao longo do caminho da compreensão das complexidades da mente, efetuando uma dissecação analítica tanto dos fenômenos normais quanto dos anormais. Enquanto tivemos de nos preocupar com o estudo do que é reprimido na vida mental, não houve necessidade de aderir a quaisquer apreensões agitadas quanto ao paradeiro do lado mais elevado do homem. Mas agora que empreendemos a análise do ego, podemos dar uma resposta a todos aqueles cujo senso moral ficou chocado e que se queixaram de que, certamente, deveria haver uma natureza mais alta no homem: ‘Muito certo’, podemos dizer, ‘e aqui temos essa natureza mais alta, neste ideal do ego ou superego, o representante de nossas relações com nossos pais. Quando éramos criancinhas, conhecemos essas naturezas mais elevadas, admiramo-las e tememo-las, e, posteriormente, colocamo-las em nós mesmos’¹⁴⁰.

O ideal do ego, ou o superego, se origina da repressão ao complexo de Édipo e, por isso, é expressão dos mais poderosos impulsos e das mais fundamentais vicissitudes libidinais do id. Assim, os mais altos valores éticos, os maiores exemplos, as mais nobres visões de mundo podem encontrar sua morada no superego. Só erigindo tais ideais que o ego pode obter o controle do id. Desta maneira, se o ego se torna apenas o representante do mundo externo, o superego se colocará em conflito com ele como representante do mundo interno, ou seja, do id. Os conflitos da contraposição entre o ego e o superego podem agora ser analisados.

Segundo Freud, a parte mais baixa da psique humana se torna a mais elevada através da formação do ideal do ego. O superego sempre resolve as questões da vida

¹⁴⁰ Id., *O Ego e o Id*, p. 37-38.

mental do ser humano a partir daquilo que é mais elevado na natureza humana, pois, com isso, tenta substituir o anseio pelo pai, o que é o germe de todas as religiões. Assim, por exemplo, a humildade de um indivíduo nasce do autojulgamento cuja sentença condena o ego a nunca estar à altura do seu ideal. Mas, ao longo da vida da criança, outros indivíduos além do pai assumem o papel paterno, como professores e quaisquer outras pessoas em posição de autoridade. O sentimento de culpa nasce, por conseguinte, da tensão entre ego e superego, sobretudo porque aquele sempre está em desvantagem em relação a este. A religião, a moralidade e um senso social, principais traços do lado mais elevado do ego (o superego), tem sua origem, segundo *Totem e Tabu*, filogeneticamente na repressão ao complexo de Édipo.

O que fica claro do que foi até aqui exposto é a tensão da relação entre id, ego e superego. Entretanto, Freud ainda observa que o ser humano é um ser social e que para viver em sociedade é preciso que ele reprima os seus dois instintos fundamentais, Eros e o instinto de agressividade. O resultado desta repressão é o mal-estar na civilização.

Em o *Mal-Estar na Civilização* Freud tenta compreender, inicialmente, o que os seres humanos buscam realizar na vida, ou ainda, o que os homens desejam. E ele responde que, antes de tudo, os seres humanos desejam a felicidade e esta possui dois aspectos, um negativo e outro positivo. O aspecto negativo funda-se no fato de que os seres humanos não querem o desprazer e o sofrimento. Inversamente, o aspecto positivo da felicidade significa que os seres humanos querem ter intensos sentimentos de prazer, o que, em sentido mais estrito, define a felicidade. Os homens, então, decidem o propósito de suas vidas determinados pelo princípio de prazer, princípio que desde o início da vida mental dos indivíduos domina os demais. A felicidade é compreendida como a satisfação de necessidades reprimidas no mais alto grau, o que só pode ser realizado episodicamente, pois o prolongamento da situação propiciadora de prazer só produz um prazer muito tênue. Logo, a felicidade humana está restrita ao estreito âmbito de sua constituição. A infelicidade, ao contrário, é experimentada com muito mais freqüência, uma vez que o sofrimento possui três fontes. A primeira tem como origem a decadência ou o envelhecimento do corpo, o que, segundo Freud, nem desperta sofrimento e ansiedade como sinais de alerta. A segunda fonte do sofrimento

humano reside na realidade, visto que o mundo externo pode voltar contra o ser humano suas forças muito superiores àquelas postas à disposição do homem. A terceira fonte de sofrimento advém das relações que os homens estabelecem ou buscam estabelecer com outros homens. É em virtude deste quadro que o ser humano tem se acostumado a moderar as suas reivindicações por felicidade e prazer. Não é por acaso que muitos homens se consideram felizes simplesmente por terem escapado ao sofrimento.

Todavia, a impossibilidade de realização do propósito mais fundamental do homem imposto pelo princípio de prazer, a satisfação plena de seus desejos e a obtenção do máximo prazer, não deve fazer com que ele abandone o projeto de realização da sua felicidade. Mas, o que impossibilita a realização da felicidade humana?

Freud, então, escreve que as três fontes do sofrimento humano não são as únicas responsáveis pela impossibilidade humana de ser feliz, pois a principal razão da desgraça do homem reside no fato de ele viver na civilização. Freud define civilização:

...a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos¹⁴¹.

Por conseguinte, ao mesmo tempo em que o ser humano necessita da civilização para viver, ele encontra nela o principal obstáculo para ser feliz ou para realizar o propósito do princípio de prazer. Os países, então, que alcançaram um alto nível de civilização atingiram, simultaneamente, um alto grau de ordem. Não há dúvida de que é necessário ordem para que o ser humano possa sobreviver, bem como não se coloca em questão os benefícios trazidos pela ordem. No entanto, esta ordem é justamente a causa de a civilização não ter como sua principal característica a liberdade. Freud chega a afirmar que antes da existência de qualquer civilização, a liberdade dos homens era muito maior do que na civilização, uma vez que para o seu

¹⁴¹ Id., “O Mal-Estar na Civilização”. In: *Os Pensadores*, p. 151.

desenvolvimento foi preciso restringi-la à medida necessária ao convívio social. Mesmo a revolta que se dá em nome da liberdade, normalmente, significa apenas uma reação contra uma injustiça, ou seja, contra uma falha na ordem ou contra uma má aplicação de seus regulamentos. Assim, a revolta determinada pelo impulso de liberdade se dirige muito mais contra uma forma específica de civilização do que contra a civilização em geral, ou seja, contra a necessidade dos homens das normas que o protegem contra a natureza e que regulam as relações sociais. Porém, boa parte da humanidade se encontra num esforço contínuo para acomodar-se de modo mais conveniente. Entretanto, o desenvolvimento da civilização é marcado, sobretudo, por modificações nas disposições instintivas do ser humano, o que é o mesmo que dizer que a história da civilização é marcada pela renúncia ao instinto.

Já foi visto que os instintos do ser humano não são apenas amorosos, mas também agressivos. Há, então, no homem uma forte inclinação à agressão, o que resulta numa forte tensão existente entre os relacionamentos humanos. E é justamente em virtude desta hostilidade mútua que a civilização encontra-se constantemente ameaçada de dissolução. A civilização se vê obrigada a realizar esforços imensos para manter a coesão social, tornando necessário, por conseguinte, o estabelecimento e a ratificação constante dos limites para os instintos agressivos do homem e mantendo as exigências do instinto de agressão sob o controle de um forte aparelho psíquico.

Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. Espera-se impedir os excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos; no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana. Chega a hora em que cada um de nós tem de abandonar, como sendo ilusões as esperanças que, na juventude, depositou em seus semelhantes, e aprende quanta dificuldade e sofrimento foram acrescentados à sua vida pela má vontade deles. Ao mesmo tempo, seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente indispensáveis. Mas oposição não é

necessariamente inimizado; simplesmente, ela é mal empregada e tornada uma *ocasião* para inimizado¹⁴².

A civilização impõe limites tanto à sexualidade quanto à agressividade humanas. Logo, a civilização, enquanto ordenação de uma humanidade que é naturalmente desordenada, exige a redução do princípio de prazer e dos seus instintos de agressão à medida do princípio de realidade, isto é, aquilo que impulsiona o indivíduo à felicidade deve se adequar à realidade, uma vez que ambos os instintos podem se articular, conforme já foi visto, para a satisfação das exigências instintivas do id. Há, portanto, na economia libidinal do homem uma luta entre a premência de viver em sociedade e a de ser feliz. O mal-estar da civilização, então, tem sua origem na redução da nossa felicidade àquilo que a ordem da realidade permite. O mal-estar que caracteriza a civilização resulta de um “excesso de ordem” e de uma falta de liberdade. Deste modo, no interior de uma civilização que preferiu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem é o mesmo que mais mal-estar.

Resta, por fim, saber a maneira pela qual a psicanálise realiza a sua análise da psique humana bem como a maneira pela qual trata os seus pacientes, ou seja, resta abordar o problema da interpretação dos sonhos. Já foi visto que o estudo dos chistes e da hipnose também são importantes à psicanálise para a compreensão da vida mental humana. Contudo, este trabalho se deterá, ainda que muito brevemente, apenas na interpretação dos sonhos, uma vez que é nela que reside o conceito de sonho em Freud e, além disso, o próprio autor afirma que “a interpretação dos sonhos é na realidade a estrada real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura da psicanálise¹⁴³.”

Freud começa afirmando que nem todos os sonhos são estranhos, incompreensíveis e confusos. Ao analisar os sonhos das crianças de um ano e meio de idade, por exemplo, é possível verificar o quão simples são de serem explicados, uma vez que se definem pela realização de desejos do dia passado, mas que não foram realizados. Mas, a primeira crítica que pode ser feita é a de que os sonhos dos adultos não são simples como os das crianças; ao contrário, são tão ininteligíveis que se torna

¹⁴² Id., “O Mal-Estar na Civilização”. In: *Os Pensadores*, p. 167-168.

¹⁴³ Id. “Cinco Lições de Psicanálise”. In: *Os Pensadores*, p. 20.

impossível afirmar que estejam ligados à satisfação dos desejos. O autor responde que os sonhos dos adultos são distorcidos pela psique humana, pois o conteúdo manifesto dos sonhos substitui os pensamentos latentes do inconsciente que são, por sua vez, distorcidos e deformados pela ação repressiva do ego, ou seja, pela ação repressora do ego sobre os desejos reprimidos do inconsciente. A tarefa da psicanálise se define como a interpretação dos sonhos para a compreensão dos pensamentos latentes dos mesmos, o que não pode ser feito pelo paciente sozinho, pois quem sonha não reconhece os sentidos e significados dos seus sonhos. Freud, então, afirma que os pensamentos latentes dos sonhos, deformados no seu conteúdo manifesto pela ação repressora do ego, revelam que o “sonho manifesto (...) pode ser descrito como uma realização *velada* de desejos *reprimidos*”¹⁴⁴. Dito de outra maneira, os sonhos dos adultos, como os das crianças, são manifestações de desejos reprimidos, diferenciando-se destes apenas no que diz respeito à sua elaboração mais complexa e, por este motivo, surgindo com a aparência de ininteligibilidade. Mas em que consiste exatamente a elaboração dos sonhos dos adultos?

A elaboração dos sonhos dos adultos é designada por Freud como “elaboração onírica” e é através de sua análise dela que se descobriu que a criança prolonga a sua existência no ser humano adulto ao conservar todas as suas peculiaridades e aspirações, ainda que estas tenham se tornado inúteis. Os sonhos mostram todas as sublimações, repressões e formações reativas que tornaram a criança um ser humano adulto normal. No entanto, os sonhos, em sua elaboração onírica, não revelam tal fato psíquico de maneira direta e clara, pois uma de suas principais características é o simbolismo, ou seja, os sonhos expressam aquilo que está presente no inconsciente reprimido, especialmente os seus complexos sexuais. É através dos sonhos que o material reprimido do id, os seus pensamentos latentes, força o seu caminho até o ego, tornando-se, assim, pré-consciente. Isto se dá nos sonhos noturnos¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibid., p. 21.

¹⁴⁵ A expressão é do próprio Freud: “Uma investigação de estados sensíveis, normais, em que as fronteiras do ego são resguardadas contra o id mediante resistências (anticatexias) e se agüentam firmes e nos quais o superego não se distingue do ego, por trabalharem juntos harmoniosamente – uma investigação desse tipo pouco nos ensinaria. A única coisa que pode nos ajudar são os estados de conflito e tumulto, quando os conteúdos do id inconsciente têm a perspectiva de forçar o caminho para o ego, e a consciência e o ego mais uma vez se põem na defensiva contra essa invasão. É somente nestas condições que podemos fazer as observações que confirmarão ou corrigirão nossas afirmações

basicamente de duas maneiras. A primeira ocorre quando o impulso instintivo reprimido (tornando-se um desejo inconsciente) encontra durante o sono a força necessária para se fazer sentido pelo ego. A segunda maneira pela qual o material reprimido do id força seu caminho para o ego se dá quando um desejo que sobrou da vida desperta recebe o reforço de um elemento consciente. Logo, os sonhos podem se originar tanto do ego quanto do id.

Durante o sono o ego rompe temporariamente sua ligação com o mundo externo retirando, assim, suas catexias dos órgãos dos sentidos, o que permite um retorno à vida uterina, uma vez que ao longo do sono o ego suspende parcialmente as suas atividades controladoras. Deste modo, uma parte significativa das repressões efetuadas pelo ego sobre os desejos reprimidos do id, os pensamentos latentes dos sonhos, tornam-se supérfluas. Sem as anti-catexias, resistências, do ego o id ganha liberdade, ainda que inofensiva. Freud escreve que são abundantes as provas de que o id é uma das fontes dos sonhos e ele lista cinco:

a) A memória é muito mais ampla nos sonhos que na vida de vigília. Os sonhos trazem à tona recordações que o sonhador esqueceu, que lhe são inalcançáveis quando está acordado. b) Os sonhos fazem uso irrestrito de símbolos lingüísticos, cujos significados são, na maioria, desconhecidos da pessoa que sonha. Nossa experiência, contudo, permite-nos confirmar o seu sentido. Eles provavelmente originam-se de fases mais antigas do desenvolvimento da fala. c) A memória muito freqüentemente reproduz em sonhos impressões da tenra infância de quem sonha, das quais podemos definitivamente dizer que foram não apenas esquecidas, mas que se tornaram inconscientes devido à repressão. Isso explica o auxílio – geralmente indispensável – que nos é proporcionado pelos sonhos nas tentativas que fazemos, durante o tratamento analítico das neuroses, de reconstruir o início da vida do sonhador. d) Além disso, os sonhos trazem à luz material que não pode ter-se originado nem da vida adulta de quem sonha nem de sua infância esquecida. Somos obrigados a considerá-lo parte da *herança arcaica* que uma criança traz consigo ao mundo, antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas experiências de seus antepassados. Descobrimos a contrapartida desse material filogenético nas lendas humanas mais antigas e em costumes que sobreviveram. Dessa maneira, os sonhos constituem uma fonte da pré-história humana que não deve ser menosprezada¹⁴⁶.

sobre os dois parceiros. Ora, nosso sonho noturno é precisamente um estado desse tipo, e, por essa razão, a atividade psíquica durante o sono, que percebemos como sonhos, é o nosso objeto de estudo mais favorável.” Id., *Esboço de Psicanálise*. In: *Os Pensadores*, p. 213.

¹⁴⁶ Ibid., p. 214.

O sonhos, então, são de suma importância à psicanálise porque eles ensejam a circunstância em que o material do inconsciente pode alcançar o ego, permitindo vislumbrar as próprias modalidades do seu funcionamento. Este funcionamento é determinado pela utilização do material pré-consciente pelo id em sua elaboração onírica. No caso em que os sonhos têm a sua origem no ego, o que ocorre é que os pensamentos pré-conscientes, ao receberem o seu reforço de um impulso instintivo, são rebaixados ao estado inconsciente. Freud, para tornar mais claro a relação entre id e ego nos sonhos noturnos, se utiliza da seguinte analogia extraída da história: “conquistadores invasores governam um país conquistado, não segundo o sistema jurídico que eles encontram em vigor, mas de acordo com o seu próprio¹⁴⁷.”

Contudo, o ego não paralisa todas as suas atividades durante o sono, o que pode ser deduzido da distorção dos pensamentos latentes do id realizada pelo simbolismo, uma vez que o ego, por não ter parado completamente a sua atividade, não permite que os desejos reprimidos o alcancem em sua forma e conteúdo “brutos” ou imediatos. O simbolismo que caracteriza a elaboração onírica advém do fato de que o ego ainda está presente e ativo durante o sono, ainda que a sua atividade esteja bastante reduzida devido ao seu temporário “desligamento” do mundo externo. E é esta fraqueza que permite que o material reprimido do id abra caminho em direção ao ego, ainda que este material seja distorcido num simbolismo, efeito, por sua vez, de uma enfraquecida atividade repressora. Mas, o que é possível concluir da constatação de que o ego está ativo na elaboração onírica é que esta tem como resultado a conciliação entre ego e id. Mas por que o ego adormecido se dá ao trabalho de realizar a elaboração onírica? Sobretudo para manter o sono, pois, quando dorme, o ego é assaltado pelas exigências dos desejos reprimidos que constituem o id, caso o sonho se origine do id; no caso de os sonhos se originarem do ego, um conteúdo pré-consciente, resíduo de um desejo não satisfeito durante a vida desperta, exige a solução de um conflito, a remoção de uma dúvida ou a formação de uma intenção. Diante destas exigências, o ego adormecido, querendo proteger o seu sono, pois o sono é determinado por um instinto de sono, e sentindo que tais exigências são uma

¹⁴⁷ Ibid., p. 214.

ameaça ao seu período de descanso (o sono), se submete parcialmente e, assim, satisfaz tais exigências através de uma realização inofensiva de um desejo reprimido. A substituição da exigência do id ou da pré-consciência do ego por uma realização onírica e cheia de simbolismo é uma das funções essenciais da elaboração onírica. Freud escreve:

Talvez valha a pena ilustrar isso com três exemplos simples – um sonho de fome, um sonho de conveniência e um sonho induzido pelo desejo sexual. Uma necessidade de comida faz-se sentir numa pessoa que sonha durante o sono: ela sonha com uma refeição deliciosa e continua a dormir. Naturalmente, estava aberta a essa pessoa a escolha de despertar e comer algo ou de continuar o sono. Decidiu em favor do último e satisfaz a fome por meio do sonho – por enquanto, pelo menos, pois se a fome persistisse, teria de acordar, apesar de tudo. Aqui, temos o segundo exemplo: uma pessoa adormecida tinha de acordar para chegar à hora do seu trabalho no hospital. Continuou, porém, a dormir, e teve um sonho de que já se achava no hospital, mas, como uma paciente que não tem necessidade de levantar-se. Ou ainda, durante a noite tornou-se ativo um desejo de gozo de um objeto sexual proibido, a esposa de um amigo. Ele sonha então tendo relações sexuais – não, na verdade, com essa pessoa, mas com outra do mesmo nome e que lhe é, de fato, indiferente; ou a luta contra o desejo pode encontrar expressão na amante permanecer inteiramente anônima¹⁴⁸.

Mas, no caso de a exigência do id ou da pré-consciência do ego serem demasiado fortes, então o ego abandona o seu desejo de manter o sono e desperta. Em suma, o sonho é o guardião do sono na medida em que é a realização onírica de um desejo reprimido.

Os sonhos, então, são a prova de que há, antes de tudo, uma tendência à elaboração de unidades novas a partir dos elementos extraídos do estado de vigília, uma vez que a elaboração destas unidades não poderia ocorrer durante a vigília. O resultado disso é que um elemento isolado do sonho provavelmente expressa uma grande quantidade de pensamentos latentes do id, ou seja, uma grande quantidade de desejos reprimidos. Outro resultado, é a facilidade com que as resistências são deslocadas de um elemento a outro, fazendo com que um elemento que durante a

¹⁴⁸ Ibid., p. 216-217.

vigília não tinha qualquer importância passa a ter uma grande importância durante os sonhos.

Mas, uma questão surge: como deduzir do sonho manifesto aquilo que é o seu conteúdo latente quando a relação entre os dois é tão ambígua? Freud responde que boa parte dos casos que foram resolvidos pela psicanálise só obtiveram a sua solução através da ajuda do próprio sonhador em seu trabalho de associação entre elementos manifestos e elementos latentes. Todavia, a associação do sonhador apenas permite compreender as ligações intermediárias, ou seja, naquelas lacunas que podem ocorrer entre um elemento manifesto e um latente dos sonhos, cabendo ao psicanalista a interpretação dos sonhos, ou seja, a ajuda do sonhador é fundamental à interpretação dos sonhos, pois fornece ao psicanalista o auxílio no que se refere ao preenchimento de lacunas entre os referidos elementos, mas a interpretação das sínteses oníricas cabe ao psicanalista.

Assim, foi apresentado de maneira bastante breve e dogmática (uma vez que se ateuve apenas nos conceitos elaborados por Freud e não também na análise dos casos em que o autor extrai tais conceitos) os traços determinantes da vida mental do ser humano. Na próxima parte do trabalho será analisada a crítica marxista dos conceitos freudianos, uma crítica que não consiste apenas numa simples refutação dos referidos conceitos, mas também na superação (supra-sunção) dialética deles, ou seja, na negação do seu conteúdo ideológico falseador, na afirmação do seu conteúdo de verdade e na superação destes contrários em uma nova concepção de ser humano. Cabe lembrar que o objetivo de todo este procedimento consiste justamente na compreensão do elemento prazer da alienação contemporânea e, com isso, compreender a alienação que caracteriza a nossa época, ou seja, a alienação flexível.

4.2

A superação da psicanálise freudiana pelo materialismo histórico

No primeiro volume do seu livro *O Princípio Esperança* Ernst Bloch observa que a libido sexual, para Freud, é a única pulsão fundamental do ser humano, sendo o ego a instância controladora do id. Segundo Bloch, o ego para Freud, apesar de toda sua atividade repressora, é ele mesmo improdutivo e, mesmo quando reprime, ele apenas o faz em sua superfície, o que é parcialmente verdade, pois, conforme foi visto, o ego, mais precisamente a consciência, tem basicamente três atividades em relação ao mundo externo: fugir, quando o mundo externo se torna hostil, se adaptar, quando é possível adequar os desejos ao mundo e produzir as transformações necessárias no mundo em seu benefício. Contudo, a ênfase da teoria de Freud acerca do ego não está nesta atividade produtiva do ego e, neste sentido, Bloch está com a razão. Em sua atividade, o ego analisa a bagagem trazida pela libido, obrigando-a a dissimular e, quando possível, sublimar no espiritual os seus conteúdos. O ego, então, se comporta como uma espécie de fiscal de alfândega diante dos viajantes que querem entrar no país, obrigando alguns destes viajantes a se tornarem contrabandistas que simulam a sua carga das mais variadas maneiras para não serem encarcerados. A repressão do ego condena, portanto, os desejos não realizados, reprimidos e até mesmo silenciados a uma espécie de ostracismo do inconsciente e, neste exílio, apodrecem formando tensões e complexos neuróticos sem que o ego, na maioria das vezes, tome sequer conhecimento. O interesse sexual reprimido é apenas esquecido, mas nem deixa de existir nem muito menos desaparece, ficando coberto sob todo tipo de camuflagem. As pulsões não realizadas, as experiências inconclusas, as feridas e decepções esquecidas se tornam a base das reações exageradas, das ações neuróticas compulsivas e dos complexos. O inconsciente é, por conseguinte, um lugar apenas de regressões e nunca de progressões, uma vez que no inconsciente freudiano, segundo Bloch, não há lugar para o *novo*, sendo inclusive o lugar da *herança arcaica* do ser humano¹⁴⁹.

¹⁴⁹ O que fica mais claro na obra de C.G. Jung, Bloch escreve: “Isto tornou-se ainda mais claro quando C.G. Jung, o fascista psicanalítico, reduziu a libido e seus conteúdos inconscientes a um fenômeno pré-histórico. De acordo com esta visão, no inconsciente residiriam exclusivamente memórias ou fantasias

Entretanto, no que diz respeito às pulsões, Freud e “a escola psicanalítica como um todo (...) enfatiza somente as pulsões picantes, distanciando-se de modo mítico-conceitual do corpo vivo¹⁵⁰.” Surge, assim, segundo Bloch, um ídolo chamado libido, absolutizado pela psicanálise. E esta absolutização decorre do fato de que o corpo vivo do ser humano jamais é discutido como uma “*variável das condições socioeconômicas*”, ou seja, nunca é compreendido em sua luta pela manutenção de sua vida. Mas, se se historicizar estas pulsões fundamentais enfatizadas pela psicanálise, descobrir-se-á que elas não são tão fundamentais quanto à pulsão de autopreservação que se expressa, sobretudo, através da fome, pulsão esta que Freud localiza no ego. A fome, então, é a demanda mais urgente, ainda que, segundo Bloch, pouco se tenha dito acerca dela, mesmo ela sendo bastante original e arcaica e, além disso, sentida por boa parte da humanidade. A urgência de sua exigência reside no simples fato de que o homem pode até sobreviver sem amor ou sexo, mas sobreviverá muito pouco tempo sem os alimentos necessários à sua sobrevivência. Bloch escreve:

...por mais alto que a fome grite, raramente ela é tratada do ponto de vista médico. Essa omissão mostra que a psicanálise trata e sempre tratou apenas de sofrendores privilegiados. (...) quando a Viena de Freud se tornou menos despreocupada, abriu-se um consultório psicanalítico para pessoas que haviam tentado suicídio e nele houve oportunidade de se tomar conhecimento de pulsões situadas abaixo da libido, pois mais de noventa por cento de todos os suicídios ocorrem por necessidade econômica e apenas o restante por decepção amorosa (aliás, não recalcada). Contudo, mesmo quando a burguesia de Viena perdeu seus privilégios, uma inscrição continuava pendurada na parede do consultório psicanalítico: **QUESTÕES ECONÔMICAS E SOCIAIS NÃO PODERÃO SER TRATADAS NESTE LUGAR.** É compreensível que, dessa maneira, pouco se soubesse da vida interior de quem havia tentado suicídio. E nem se poderia curar o complexo mais freqüente – aquele que Franziska Reventlow denominou, em termos inteiramente não médicos, de *complexo de dinheiro*¹⁵¹.

primordiais da história tribal, falsamente denominadas de *arquetipos*. Todos estes ideais remontariam a essa noite, representariam meramente os tempos primordiais. Jung até mesmo considera a noite como tão colorida que a consciência empalidece diante dela. Ele menospreza a consciência, como alguém que desdenha a luz. Freud, em contraposição, até mantém a consciência iluminadora, mas se trata de uma consciência envolta pelo anel do *id*, pelo inconsciente fixo de uma libido fixa.” BLOCH, E., *O Princípio Esperança vol. 1*, p. 59.

¹⁵⁰ Ibid., p. 67.

¹⁵¹ Ibid., p. 68.

Bloch ainda acrescenta a este estrabismo econômico da psicanálise freudiana uma limitação nacionalista no que se refere à compreensão da libido, sobretudo no que se relaciona à censura moral e à repressão do ego. Esta limitação é resultado do desconhecimento dos diferentes costumes das diferentes classes médias do mundo. Assim:

Se em Paris um solteiro não traz pelo menos uma vez por semana uma moça ao quarto do hotel ou não passa uma noite fora, o gerente fica preocupado por causa da conta, pois o inquilino parece não ser sexualmente normal. Logo, julga que ele seria igualmente capaz de ficar devendo o aluguel. O burguês da França tem, assim, uma reserva de dissimulação bem menor do que a do alemão ou até do inglês médio. Conseqüentemente, ele acumula menos mofo sexual, menos complexos libidinosos frutos do recalque¹⁵².

Todavia, a fome e a preocupação limitam a libido das classes inferiores, havendo, nestes estamentos sociais, sofrimentos menos nobres, menos picantes menos dissimulados, pois a fome não necessita de tantos artifícios quanto a libido sexual para se manifestar. Assim, Bloch designa a fome como interesse econômico, interesse este que obviamente não é único, mas é o mais fundamental. A fome, também, é a manifestação mais evidente do instinto de autopreservação. Assim:

Suum esse conservare, ‘permanecer em seu ser’: este é e continua sendo, conforme a definição incontestável de Espinosa, o *appetitus* de todos os seres. Mesmo que o espírito de concorrência da economia capitalista o tenha individualizado além da medida, ele perpassa incessantemente todas as sociedades, não importa a quantas modificações esteve sujeito¹⁵³.

Entretanto, o instinto de autopreservação, mesmo em sua forma mais evidente, a fome, não possui uma estrutura natural fixa, uma vez que a sua percepção e os estímulos que lhe correspondem são historicamente variáveis. A autopreservação nem mesmo está adstrita à busca biológica por alimentos, sendo, ao contrário, uma necessidade monitorada e surgida na sociedade, o que a coloca numa relação recíproca com as demais necessidades humanas, também sociais e historicamente

¹⁵² Ibid., p. 69.

¹⁵³ Ibid., p. 70.

variáveis. “Em suma: todas as definições da pulsão fundamental só vingam no solo do seu tempo e estão restritas a ele¹⁵⁴.” A autopreservação, então, pode ser definida como “o apetite de proporcionar condições mais adequadas e apropriadas ao nosso si-mesmo a desdobrar-se, este si-mesmo que começa a se construir da solidariedade e enquanto solidariedade¹⁵⁵.” A autopreservação ao longo da história humana não foi apenas fonte de motivos para se guerrear e causar violências ao próximo, ou seja, não esteve apenas sob o instinto de agressão e de morte, mas também a serviço de Eros, da vida e, por conseguinte, da solidariedade, pois dificilmente o ser humano teria sobrevivido enquanto espécie se não tivesse desde os seus primórdios se unido solidariamente não só para buscar alimentos, mas também para controlar a natureza para plantar, construir habitações, fazer ferramentas etc. Logo, o *amor* ao próximo enquanto solidariedade ao outro não é uma máxima que está em absoluta contradição com a natureza humana, mas, ao contrário, os seres humanos sempre precisaram ser solidários uns aos outros para conseguirem sobreviver. Porém, isto não quer dizer que a solidariedade não possa vir acompanhada pelos instintos de agressão e de morte, pois a solidariedade sempre foi uma necessidade humana tão fundamental quanto a necessidade de agressão, ou o instinto de agressividade, pois ambas sempre estiveram ligadas ao instinto, ou à pulsão, de autopreservação.

A fome, ainda, não tem como se renovar indefinidamente, o que lhe concede um forte traço revolucionário, uma vez que torna a transformação do mundo externo, ou da realidade, necessária à sua satisfação. Deste modo, o corpo não vai buscar alimento nos moldes tradicionais, ou seja, respeitando o *status quo*, mas ele vai buscar modificar a situação que o impede de encher o seu estômago. Mas isto não quer dizer que a fome ou os famintos sejam automaticamente revolucionários, vide o caso dos camponeses franceses de Vendéia, famintos que durante a Revolução Francesa lutaram pela causa do rei. A fome apenas cria uma disposição à transformação, mas, para tanto, ela precisa ser instruída. A fome instruída pode se tornar uma força explosiva de tal ordem que deixa de ser manifestação da mera autopreservação para ser uma expressão de auto-expansão, visto que significa um

¹⁵⁴ Ibid., p. 71.

¹⁵⁵ Ibid., p. 72.

“não” ao ruim existente e um sim ao melhor em suspenso. Os carentes, por conseguinte, têm um interesse revolucionário, ainda que a transformação deste interesse numa ação realmente revolucionária seja apenas uma possibilidade objetiva.

Ernst Bloch deduz da sua análise da autopreservação a possibilidade objetiva de esta pulsão originária, a mais originária, se transformar em auto-expansão, isto é, numa luta que tem como objetivo dar forma a um mundo melhor. Logo, é preciso para a compreensão do ser humano uma análise não apenas de seus sonhos noturnos, tal como Freud fez, mas é preciso também uma análise dos sonhos diurnos, aqueles que ocorrem quando o ser humano está desperto, tomado por um afeto expectante que anseia um mundo melhor. A pulsão de autopreservação cria no ser humano uma tendência onírica diurna, ou seja, uma tendência aos sonhos diurnos, tendência esta cujo resultado é uma forma de esperança que não se constitui como uma espera passiva, mas sim uma atividade, uma vez que a sua base pulsional é a autopreservação, a fome, a mais forte e a mais fundamental pulsão humana. Contudo, é preciso estabelecer a diferença entre os sonhos diurnos e os sonhos noturnos.

O sonho noturno, conforme já foi visto, tem a função de proteger o sono, o que só é possível se o ego permitir uma realização onírica noturna e simbólica dos desejos reprimidos do id. Neste sentido, o sonho noturno é realização de desejos. Porém, Bloch afirma que os sonhos noturnos felizes, aqueles que realizam desejos, não são maioria. Em primeiro lugar o sonho pode ser interrompido e, com isso, a realização do desejo é frustrada. Em segundo lugar, os sonhos noturnos felizes podem se tornar sonhos noturnos angustiantes precisamente por realizarem desejos, o que ocorre, sobretudo, em sonhos noturnos que não sofreram a deturpação simbólica da elaboração onírica do ego. Em terceiro lugar, os sonhos noturnos felizes podem se tornar sonhos noturnos angustiantes justamente por ser o sonho noturno uma volta à condição uterina e, por conseguinte, uma possível volta à situação traumática do nascimento, onde a mãe e o filho são separados. Neste último caso, nasce a angústia pela autopreservação, uma vez que a separação entre mãe e filho que se dá no nascimento obriga a criança a buscar o seu alimento no seio materno, o que, por sua vez, não está sempre disponível. Logo, a autopreservação, enquanto pulsão fundamental anterior à própria formação do ego, tem a prova de sua anterioridade em

relação ao ego no choro de uma criança pelo seio materno. Desde a mais tenra idade o ser humano já conhece o desespero econômico, ou seja, o desespero causado pela preocupação com a manutenção da vida. No entanto, mesmo na angústia, mesmo nos sonhos noturnos mais angustiantes, é o dia ou o anseio pelo dia que é determinante, pois se referem à autopreservação, visto que objetivam a satisfação de desejos. No que se refere à angústia desperta, mesmo aquela que nasce da experiência com a morte, mesmo ela está voltada para o futuro e não para o passado.

Depois desta observação, Bloch, então, afirma que os sonhos diurnos não são um prelúdio do sonho noturno, pois aqueles, diferentemente destes, podem desenhar no ar mundos melhores, podendo entusiasmar e fazer delirar, mas que também podem fazer ponderar e planejar. O sonho diurno, por conseguinte, pode proporcionar idéias que exigem, não interpretação, mas sim elaboração. Com isso, só uma psicanálise que considera a realidade da sociedade burguesa como a única realidade possível e que afirma que todos os sonhos se constituem como caminhos para o reprimido, só esta psicanálise pode considerar um sonho diurno um mero prelúdio para o sonho noturno. Isto se dá porque os sonhos noturnos se alimentam da vida impulsiva que ficou para trás, o seu material imaginário é recolhido do passado, não acontecendo nada de novo, uma vez que tudo é herança arcaica. Inversamente ao que acontece com os sonhos noturnos, os sonhos diurnos são antecipações, prolepses da imaginação que desde os tempos mais remotos são designadas como sonhos. Logo, enquanto o sonho noturno recolhe o seu material do passado, os sonhos diurnos extraem o seu conteúdo do futuro. Mas, esta cisão é demasiado rígida, pois o futuro pode ser um passado reprimido, pode ser um futuro do pretérito, ou seja, o passado não é apenas um pretérito perfeito, mas é também um futuro do pretérito, porque também marcado por aquilo que deveria ter acontecido, mas que não aconteceu. Walter Benjamin escreve na sua nona tese de *Sobre o conceito da história*:

Há um quadro de Klee que se chama *Ángelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de

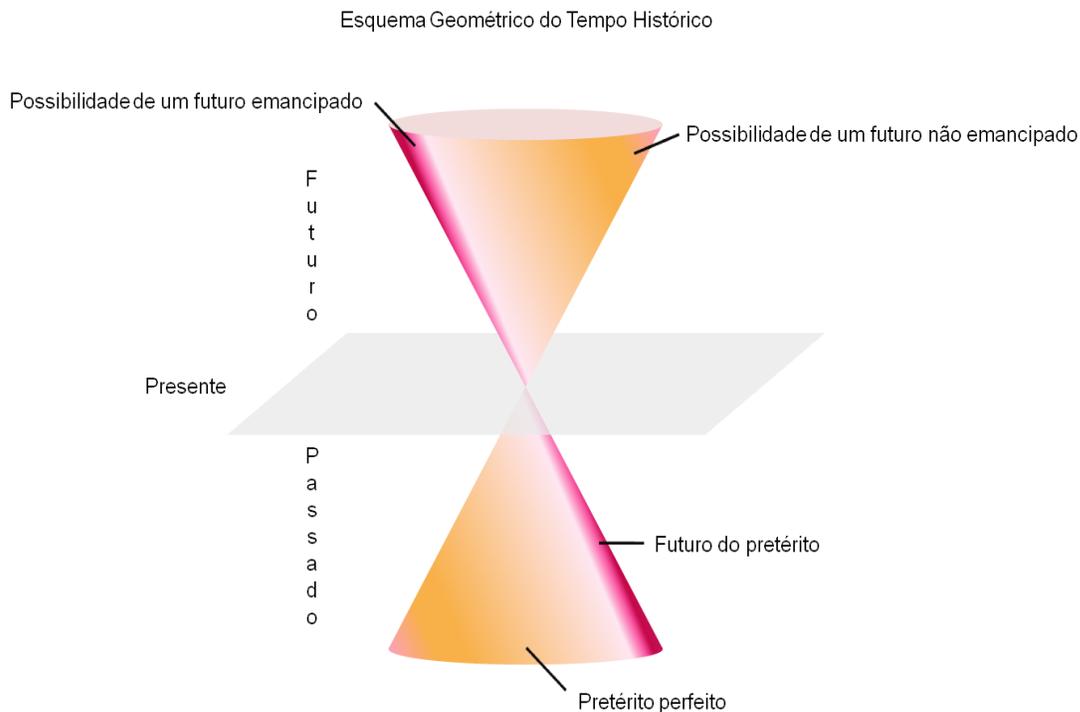
deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso¹⁵⁶.

Michael Löwy escreve em seu comentário sobre a nona tese: “Essa sociedade comunista do futuro é, *em certa medida* (grifo meu), a volta ao comunismo primitivo, a volta à primeira forma de sociedade sem classes ‘na aurora da história¹⁵⁷.’” É neste *em certa medida* de Michael Löwy que está a verdade de Ernst Bloch, pois as lutas de agora são apenas *em certa medida* um renascimento das lutas passadas, uma vez que, por um lado, elas, ao exigirem um mundo melhor, se ligam a uma tradição histórica de resistência, revolta e revolução, mas, por outro lado, cada luta histórica tem sua demanda própria, visto que se realiza num contexto histórico próprio e é esta especificidade que é a base histórica para o novo. As lutas de agora não podem ser simplesmente subsumidas pelas lutas passadas, porque elas têm algo que lhes são próprias, ainda que este traço esteja lado a lado com aquilo que as aproxima das lutas passadas: a demanda por um mundo melhor. Ademais, esta busca pelo futuro do pretérito não pode se dar em detrimento do pretérito perfeito, ou seja, o materialismo histórico tem que compreender não apenas aquilo que aconteceu (o pretérito perfeito), mas também aquilo que poderia ter acontecido. No que se refere ao presente, conforme já foi visto, a postura materialista histórica é de localizar os potenciais, ou possibilidades, transformadoras na sociedade e não a de fazer cálculos de probabilidade. O materialismo histórico defendido neste trabalho consiste na compreensão da realidade social para a localização de suas possibilidades transformadoras e, assim, pensar uma teoria que esteja em ação recíproca com uma prática que busque atualizar as referidas possibilidades.

¹⁵⁶ BENJAMIN, W., “Sobre o Conceito de História”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 226. A formulação do passado enquanto não apenas um pretérito perfeito, mas também um futuro do pretérito é de Leandro Konder: “Benjamin queria que o historiador partisse do seu condicionamento presente para investigar o passado. Mas queria ainda mais: que a matéria do passado jamais passasse por ‘neutra’. Precisamos sentir, concretamente, que a nossa relação com o passado só será verdadeira se mexer conosco, se nós estivermos nos dando conta de que aquele passado nos concerne, tem algo de nós. Todo passado está carregado de possibilidades de futuro que se perderam e que teriam (ou têm) para nós uma significação decisiva: Benjamin sublinhava a importância do ‘futuro do pretérito’ na rememoração histórica.” KONDER, L., *Marxismo da Melancolia*, p. 55-56.

¹⁵⁷ LÖWY, M., *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, p. 94.

Portanto, o sonho diurno não extrairia o seu material apenas do futuro, mas também do passado reprimido, da história dos vencidos, ou seja, do futuro do pretérito. Assim, enquanto o sonho noturno extrai seu material do pretérito perfeito, ou seja, do passado, o sonho diurno extrai seu material tanto do futuro quanto do passado na forma do futuro do pretérito. Talvez este esquema geométrico do tempo histórico torne mais claro o conceito de tempo que subjaz a esta argumentação:



Então, a estreita faixa vermelha significa, no passado, no futuro do pretérito, a emancipação prometida e não realizada que retorna no futuro, enquanto que as demais cores significam o que se realizou, isto é, a cor mostarda mais escura. Os tons vermelhos mais claros e mostardas mais claros significam as demais possibilidades não realizadas. No futuro, a faixa vermelha seria igualmente a possibilidade objetiva de um futuro emancipado, objetividade esta que encontra na realidade presente, entendendo o presente como a mediação do futuro para o passado, representado pelo encontro dos vértices dos cones. Já os demais tons mostardas presentes no futuro se referem as possibilidades que se aproximam ora da repetição da exploração capitalista, os tons mais escuros, ora da emancipação humana, os tons vermelhos

mais claros. No entanto, o esquema geométrico da temporalidade histórica estaria perfeito se no futuro ele apresentasse cores um tanto diferentes das cores do passado, uma vez que o futuro não é mera repetição do passado. Mas esta falha se deve aos limites do conhecimento de informática do autor desta tese. Deste modo, enquanto Freud, e mesmo Proust, através do sonho noturno estaria relacionado ao pretérito perfeito, isto é, ao que aconteceu, o sonho diurno estaria ligado ao que pode acontecer no futuro e ao que poderia ter acontecido no passado, mas que não aconteceu, o futuro do pretérito. Só desta maneira a dialética das possibilidades históricas estaria completa. Tal posição é a de Bloch:

A filosofia marxista, como aquela que finalmente se comporta de modo adequado frente ao devir e ao que está por surgir, conhece igualmente todo passado em sua amplitude criativa, porque ela não conhece nenhum outro passado a não ser o ainda vivo, o ainda não liquidado. A filosofia marxista é a do futuro, portanto também a do futuro no passado. Ela é, assim, nessa consciência de linhas de frente unidas, teoria-práxis viva da tendência compreendida, teoria-práxis afeita ao evento, conjurada com o *novum*. E permanece sendo decisivo o seguinte: a luz, cujo brilho o *todo* como processo inconcluso é retratado e promovido, chama-se *docta spes, esperança compreendida em termos dialético-materialistas*. O tema fundamental da filosofia, de uma filosofia que permanece e é enquanto vem a ser, é pátria que ainda não veio a ser, ainda não alcançada, assim como ela está se formando, construindo-se na luta dialético-materialista do novo com o velho¹⁵⁸.

Mas, Ernst Bloch ainda aponta outra diferença entre o sonho noturno e o sonho diurno, e esta diferença reside no fato de que o ego no sonho diurno é preservado, podendo até ganhar força, uma vez que o eu, ou o ego, encontra-se cheio de vida e de anseios. Deste modo, o sonho diurno não exerce qualquer censura moral sobre os conteúdos freqüentemente não convencionais dos seus desejos. Nos sonhos diurnos, ao contrário, é o poder de censura moral do ego que se encontra debilitado, tornando-o desprovido de simbolismos que o distorcem, tal como ocorre nos sonhos noturnos de Freud. Contudo, esta afirmação não é exatamente precisa, pois em sua exigência por um mundo melhor, por uma sociedade sem classes, por uma humanidade capaz de superar a sua negação (o capital), o materialismo histórico

¹⁵⁸ BLOCH, E., *O Princípio esperança vol. 1*, p. 20.

elabora os sonhos e os coloca sob a sua crítica, ou seja, os sonhos diurnos são também avaliados, criticados e, quando necessário, descartados, o que é repressor, ainda que uma repressão que se pretende justa.

Outra característica do sonho diurno que o diferencia do sonho noturno é o fato de que ele vai até o fim, ou seja, ele se recusa a espiritualizar os seus desejos ou de se satisfazer com ficções. Desde que as utopias tenham se tornado concretas, isto é, baseadas na dinâmica da realidade social e não em utopias oníricas que não passam de abstrações ou de más ficções. É possível pensar, então, a dialética das possibilidades, depois de Ernst Bloch, como uma dialética não apenas das possibilidades passadas e presentes, mas também das possibilidades futuras, ou seja, uma dialética das possibilidades do outrora, do agora e do vindouro.

Mas, a crítica de Ernst Bloch a Sigmund Freud não é a única presente na tradição do materialismo histórico. Outra crítica que é de suma importância à questão deste trabalho é aquela realizada por Herbert Marcuse em *Eros e Civilização – Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, pois é nesta obra que o autor desenvolve os conceitos de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*.

Marcuse observa que a história da civilização tem sido marcada por diferentes formas de dominação e que os conceitos freudianos possuem um caráter não-histórico muito acentuado. Desta maneira, o conteúdo histórico destes conceitos precisa ser retomado. Esta tese se utilizou apenas da interpretação de Marcuse de dois conceitos freudianos: o de repressão e o de princípio de realidade, desdobrados por ele nos conceitos de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*. O conceito de *mais-repressão* é definido por Marcuse como as restrições necessárias à dominação social, o que difere do conceito de Freud de repressão, uma vez que este conceito estava adstrito às modificações nos instintos requeridas para a perpetuação da raça humana. O conceito de *princípio de desempenho* advém da forma predominante do princípio de realidade, ou seja, da maneira pela qual a realidade social capitalista submete os indivíduos a terem um desempenho que satisfaça as premissas capitalistas.

No conceito de *princípio de realidade* está implícito que o mundo é demasiado pobre para a satisfação de todas as necessidades humanas, sendo necessário à

satisfação destas um trabalho relativamente penoso para que se obtenha a sua satisfação. Enquanto o trabalho dura, o que significa a quase totalidade da vida de uma pessoa, os indivíduos têm de suspender todo prazer, o que, conforme já foi visto, caracteriza a alienação. Contudo, esta suspensão do prazer só se torna possível através de uma ação repressiva contra o próprio prazer.

No entanto, este argumento se torna falacioso quando se leva em consideração o fato concreto, ou seja, que a carência que marca a civilização é resultado de uma organização específica da própria carência e de uma também específica atitude existencial imposta por esta mesma organização. Assim, ao longo de sua história, a civilização tem se caracterizado por uma distribuição desigual das carências sem levar em conta a satisfação das necessidades crescentes das pessoas. Ao contrário, esta distribuição desigual da escassez e da carência bem como o seu modo específico de produção têm sido impostos às pessoas, primeiramente, por meio da pura violência e, em seguida, através da utilização racional do poder, ou seja, a racionalidade posta a serviço da dominação. Logo, a escassez está inextricavelmente ligada à dominação que a submete aos seus modelos. Portanto, a racionalidade da dominação difere de qualquer exercício racional da autoridade, derivado do conhecimento e limitando-se à administração de funções e arranjos necessários à produção. Inversamente, a racionalidade da dominação é exercida por um grupo, ou classe, determinado de indivíduos que possuem como único interesse manter o seu privilégio.

Assim, diferentes modos de dominação exigem diferentes modos de repressão, o que é, por sua vez, determinado por aquilo que deveria, em princípio, satisfazer as carências humanas, ou seja, a produção. Em outras palavras, os diferentes modos de dominação e as suas repressões específicas são determinados, em seu escopo e em seu grau, pelo modo de produção específico de cada dominação. Cada época da civilização, então, possui seu modo específico de dominação (controle), de repressão e de produção. Deste modo, as repressões necessárias à manutenção da civilização, sobretudo na sua forma capitalista atual, introduzem controles adicionais na repressão, ou seja, controles além daqueles que seriam indispensáveis à manutenção de qualquer vida social. Marcuse chama estes controles adicionais de repressão de *mais-repressão*.

Por exemplo, as modificações e deflexões de energia instintiva necessárias à perpetuação da família patriarcal-monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da existência privada do indivíduo, são exemplos de mais-repressão concernentes às instituições de um *determinado* princípio de realidade¹⁵⁹.

Na civilização, então, a repressão básica necessária a qualquer vida social está ligada à mais-repressão. O resultado disso, segundo o autor, é que o desenvolvimento normal da sexualidade do ser humano, tal como defendido por Freud, sofre uma distorção através da mais-repressão, o que significa dizer que tanto o princípio de prazer quanto as zonas erógenas se encontram quase dessexualizados, ou seja, já quase não são fonte de prazer, posto que precisam se ajustar às exigências de uma organização específica da dominação.

A história da civilização tem sido uma história de coação, ou “sobrecoação”, ou mesmo de sobre-repressão, dos instintos, história esta que é determinada, por sua vez, pela distribuição hierárquica da escassez e pela divisão hierárquica do trabalho. O princípio de prazer, então, foi destronado porque advogava, ao mesmo tempo, contra o progresso da civilização e contra a perpetuação da produção alienada, ou seja, daquela produção necessária à sua reprodução.

Todavia, as modificações do instinto de vida também modificam o instinto de morte, ainda que as modificações deste só se revelem à luz das modificações daquele, ou seja, à luz da *organização repressiva da sexualidade*. Assim, a organização repressiva da sexualidade culmina na redução da sexualidade à sua função procriadora. A gratificação por meio da genitalidade não procriadora é compreendida como tabu e como perversão, tendo de ser sublimada ou transformada em funções subordinadas à sexualidade procriadora. Ademais, a função procriadora é ela mesma submetida às instituições monogâmicas. O resultado da mais-repressão, portanto, é uma restrição quantitativa e qualitativa da sexualidade. O princípio de prazer, ou a sexualidade, deixa de ter a autonomia que governa todo organismo e se torna uma função especializada e temporária, tornado-se um meio para a obtenção de um fim (a procriação) e não um fim em si mesmo. Isso não quer dizer que a função reprodutora

¹⁵⁹ MARCUSE, H., *Eros e Civilização*, p. 53.

da sexualidade não seja prazerosa, mas que a reprodução, ou procriação, é apenas uma pequena parte daquilo que poderia ser a sexualidade, uma vez que a sexualidade tem como conteúdo a função de obter prazer a partir de zonas do corpo, o que só tardiamente foi colocado à serviço da procriação pela civilização.

Marcuse, então, defende a tese de que a sua interpretação da teoria de Freud não pretende preservar a tentativa de reconciliar a contradição biológica e, por este motivo, irreconciliável, entre princípio de realidade e princípio de prazer, pois a interpretação marcuseana milita a idéia unificadora e gratificadora de Eros. Esta idéia, então, pressupõe que é possível estabelecer relações sociais duradouras numa realidade onde Eros seja livre. Para tanto, Marcuse escreve:

No grau em que a luta pela existência se torna cooperação para o livre desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais, a razão repressiva dá margem a uma nova *racionalidade da gratificação*, em que a razão e a felicidade convergem. Cria a sua própria divisão do trabalho, suas próprias prioridades, sua própria hierarquia. A herança histórica do princípio de desempenho é a administração não de homens, mas de coisas: a civilização madura depende, para o seu funcionamento, de uma multidão de arranjos coordenados. Esses arranjos, por seu turno, devem comportar uma autoridade reconhecida e reconhecível. As relações hierárquicas não são ‘não-livres’ *per se*; a civilização confia, em grande medida, na autoridade racional, baseada no conhecimento e na necessidade, e almejando à proteção e conservação da vida. (...) mais uma vez devemos aqui recordar a distinção entre repressão e mais-repressão. Se uma criança sente ‘necessidade’ de atravessar a rua em qualquer momento que lhe apeteça, a repressão dessa ‘necessidade’ não é repressiva das potencialidades humanas. Pode ser o oposto¹⁶⁰.

Portanto, a realização de uma sociedade onde Eros seja efetivamente livre pressupõe a superação da mesma sociedade que o acorrenta e aprisiona, ou seja, a sociedade capitalista. Em outras palavras, só por meio de uma reestruturação radical da realidade social, reestruturação esta calcada em necessidades humanas autênticas, ou seja, apenas através de uma revolução que supere efetivamente a alienação do trabalho que caracteriza a economia de mercado, é que se torna possível um *Eros livre* ou, para usar as palavras de Marx, se torna possível o desenvolvimento omnilateral das potencialidades humanas.

¹⁶⁰ Ibid., p. 194-195.

Marcuse também fez a crítica do conceito freudiano de princípio de realidade e o designou como princípio de desempenho. Segundo o autor, o conceito de mais-repressão tem como foco as instituições e as relações sociais que determinam a vida social. No entanto, a mais-repressão não representa apenas uma mudança no conceito de repressão, mas também no próprio conceito de princípio de realidade. Assim, torna-se necessário entender a especificidade do princípio de realidade que governa as origens e as evoluções dessa civilização. Esta mudança determinou a necessidade de um novo conceito que superasse (supra-sumisse) o de princípio de realidade de Freud e, por este motivo, Marcuse o designou como *princípio de desempenho*.

O princípio de desempenho surge de uma realidade social aquisitiva e antagônica em seu incessante processo de expansão, o que pressupõe, por sua vez, uma longa história cuja duração significou a crescente racionalização da dominação, ou controle, da produção. Numa sociedade em que a grande maioria dos seus indivíduos retira seu sustento do trabalho, mas um trabalho cuja engrenagem estes mesmos indivíduos não controlam, engrenagem esta que funciona como um poder independente daqueles que a produzem, mas que a todos submete, numa sociedade como esta, o trabalho não é ele mesmo fonte de prazer, sendo apenas um meio para sobrevivência; numa sociedade, ainda, que tem a sua produção estruturada hierarquicamente numa divisão de trabalho rígida, cuja especialização crescente apenas permite que os indivíduos desenvolvam precariamente algumas de suas potencialidades numa função preestabelecida; uma sociedade como esta não pode ser outra senão aquela cuja produção é alienada e alienante. Na alienação, então, o princípio de prazer é negado, uma vez que a libido tem de ser desviada para que se possa obter dela desempenhos socialmente úteis à dominação, ou ainda, ao controle heterônimo do trabalho, o que está em contradição com a possibilidade de se satisfazer faculdades e desejos. Todavia, já foi visto que uma das características do trabalho da acumulação flexível é a polivalência, ou seja, a especialização que caracterizava o modo de produção fordista foi superado por uma atividade que desempenha várias funções e não apenas uma especializada, o que não significa que a alienação tenha sido superada, ela tão somente se tornou polivalente. Com isso, seria

possível o conceito de princípio de desempenho flexível, dada a polivalência das funções desempenhadas no interior da produção fabril toyotista.

Retomando a crítica marcuseana a Freud, Marcuse afirma que as leis que governam a negação da libido da alienação se tornam mais aparentemente racionais na medida em que se tornam mais universais, ou seja, quanto mais a alienação impregna a sociedade como um todo, mais ela aparenta ser racional, surgindo, assim, como uma natureza hostil, pois dotada de leis absolutamente independentes daqueles que a produziram. Contudo, estas leis não surgem apenas como uma força externa, mas como uma força interna, ou melhor, internalizada, tendo em vista que a dominação, o controle heterônomo do capital, é absorvida pela consciência e pelo inconsciente, operando como se fosse o próprio desejo dos indivíduos. Logo, os indivíduos vivem a sua repressão ou a sua mais-repressão como as suas próprias vidas e, com isso, a gratificação a uma vida reprimida se torna lucrativa. Conseqüentemente, os indivíduos podem se tornar felizes numa ordem alienada, ainda que esta felicidade seja fracionada, visto que restrita às horas de lazer. Mas, são estas horas de lazer que viabilizam o desempenho alienado e alienante, ou seja, aquele desempenho no trabalho que produz e reproduz a própria alienação. Mas, este desempenho não está apenas no mundo do trabalho, mas também na vida erótica dos indivíduos, porque o desempenho social e produtivo está alinhado com o desempenho erótico.

Sob a lei do princípio de desempenho, a mente e o corpo se tornam os instrumentos da alienação e do controle (dominação) capitalista, apenas podendo funcionar enquanto mente e corpo, na medida em que renunciam à liberdade libidinal que o organismo do ser humano é e deseja. Ao longo de quase todas as suas vidas, as pessoas desempenham uma função alienante e alienada, ou seja, uma função que, em quase sua totalidade, exclui qualquer possibilidade de se obter prazer, sendo este reduzido ao tempo livre, isto é, àquele tempo que não está destinado ao desempenho de uma função alienada. A razão de ser da existência deste tempo livre está não apenas no fato de que com ele se torna possível a reposição de energias e forças por parte dos indivíduos para, assim, torná-los aptos ao desempenho de suas funções, mas

também no fato de que com este tempo livre os indivíduos também ganham o tempo necessário ao consumo. Sobre o conceito de tempo livre Adorno escreve:

A própria ironia da expressão *negócios do tempo livre* (*Freizeitgeschäft*) está tão profundamente esquecida quanto se leva a sério o ‘show business’. É bem conhecido, e nem por isso menos verdadeiro, que os fenômenos específicos do tempo livre como o turismo e o ‘camping’ são acionados e organizados em função do lucro. Simultaneamente, a distinção entre trabalho e tempo livre foi inculcada como norma à consciência e inconsciência das pessoas. Como, segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho – vem a ser separado deste com zelo puritano¹⁶¹.

Portanto, Adorno, autor de quem Marcuse extrai o conceito de tempo livre, percebe a íntima ligação entre tempo livre e indústria cultural: “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é o prolongamento de quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições para enfrentá-lo¹⁶².” Contudo:

Deveríamos, portanto, pensar que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro. Como, porém, a indústria cultural tornou-se totalmente o fenômeno do sempre-igual, da qual promete afastar temporariamente as pessoas, é de se duvidar se a equação entre indústria cultural e a consciência dos consumidores é precedente¹⁶³.

O resultado da padronização de tudo aquilo que é oferecido pela indústria cultural para o trabalhador para o seu tempo livre, só pode ser um: o tédio. Um tédio que é, segundo Adorno, semelhante à apatia política, ou seja, aquele sentimento da impotência nascida da pouca margem de atuação política que é oferecida pelo capital ou, na expressão de Adorno, pelo sistema. O tédio, então, é “o desespero objetivo”,

¹⁶¹ ADORNO, T. W., “Tempo Livre”. In: “*Palavras e Sinais: modelos críticos 2*”, p. 73. É interessante notar que Adorno tinha como pressuposto de sua análise do tempo livre o conceito de alienação de Karl Marx: “...quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força de trabalho tornou-se mercadoria e, por isso, o trabalho foi coisificado, então a palavra ‘hobby’ conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre. Neste prolongam-se as formas de vida social organizada segundo o regime do lucro.” Ibid., p. 72-73.

¹⁶² ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 128.

¹⁶³ ADORNO, T. W., “Tempo Livre”, in: “*Palavras e Sinais: modelos críticos 2*”, p. 80.

ou seja, a ausência completa da esperança de qualquer atuação possível no e com o capital. Neste sentido, é possível pensar junto com a dialética das possibilidades uma dialética da esperança, compreendendo esta como a articulação entre a esperança de que é possível à humanidade e, em especial, ao proletariado a superação da dominação capitalista, e o desespero de que com e no capital é impossível qualquer superação socialmente emancipadora. Desta maneira, no materialismo histórico o desespero não está necessariamente em contradição com a esperança, ou seja, a esperança do materialismo histórico de que é possível superar o controle heterônomo e alienante do capital significa que, ao mesmo tempo, o materialista histórico desespera no interior de uma realidade capitalista, uma vez que com e no capital só é possível advir mais dominação e não emancipação.

Assumindo uma perspectiva romântica existencial, Lars Svendsen, em sua *Filosofia do Tédio*, argumenta que o tédio é perda de significado: “O tédio pode ser compreendido como um desconforto que comunica que a necessidade de significado não está sendo satisfeita. Para eliminar esse desconforto, atacamos os sintomas, em vez de atacar a própria doença, e procuramos todas as espécies de significados substitutos¹⁶⁴.” Compreendendo significado como “a relação que uma pessoa motivada mantém com o mundo¹⁶⁵.” Neste sentido, o tédio adviria da perda de significado, mas não do trabalho alienado e Svendsen, para reforçar o seu argumento, cita uma passagem do *Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa: “não é o tédio a doença do aborrecimento de nada ter de fazer, mas a doença de se sentir que não vale a pena fazer nada. E, sendo assim, quanto mais há o que fazer, mais tédio há que sentir¹⁶⁶.” E, por este motivo, ele pode escrever:

Podemos também tomar um conceito como *alienação*, sobre o qual praticamente ninguém mais fala hoje. Essa expressão só tem sentido na medida em que pode ser contrastada com um estado de participação, identidade ou unidade, uma vez que não expressa, ela mesma, qualquer coisa além da falta de tal estado. Por que não se fala mais em alienação? Duas respostas são possíveis: a alienação não existe mais, e conseqüentemente não há mais uso para esse conceito; a alienação tornou-se tão disseminada que já não temos nada mais

¹⁶⁴ SVENDSEN, L. *Filosofia do Tédio*, p. 32.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

com que contrastá-la – a ausência de tal ausência tornou-se total. É difícil saber qual a resposta certa. Está claro, no entanto, que uma sociedade que carece de substância social, no sentido hegeliano, não é uma sociedade de que alguém possa se alienar¹⁶⁷.

Primeiramente, é necessário dizer que a alienação não deixou de existir para o autor, pois, conforme ele mesmo escreve: “Para nós, românticos, o trabalho aparecerá também mais como fonte de tédio do que como cura, pois a intrepidez do Romantismo foi, em grande medida, uma reação à monotonia do mundo burguês e sua ética do trabalho¹⁶⁸.” Mas o que é a ética burguesa do trabalho senão o próprio *ethos* do trabalho alienado? A revolta, ou melhor, a reação romântica, da qual Svendsen se diz parte, é contra o trabalho alienado, conforme é possível ler no próprio autor. Logo, a alienação não deixou de existir como o próprio autor afirma. No que se refere à segunda resposta da citação (na qual afirma que a disseminação da alienação chegou ao nível tal que não é mais possível fazer qualquer contraste com uma atividade autêntica e, com isso, tornando possível a sua percepção) e deixando de lado o duvidoso argumento de que só se pode perceber as coisas por contraste, é possível dizer que ainda existe, sim, trabalho autêntico, aliás este pretende ser um, ao contrário do que o autor afirma de sua dissertação: “Pessoalmente, nunca me senti tão entediado como quando estava no processo de completar uma grande dissertação após vários anos de trabalho. O trabalho entediava-me tanto que tive de mobilizar toda minha força de vontade para continuar, e o que senti, graças a isso, foi apenas um cansaço extraordinário¹⁶⁹.” Contudo, o autor deste trabalho não tem a ingenuidade de afirmar que a sua tese bem como o seu trabalho de pesquisa seja a superação da alienação ou do tédio, uma vez que a alienação e o tédio não são meramente um problema subjetivo, mas, antes de tudo, objetivo, ou seja, a pretensão de se superar o tédio é, ao mesmo tempo, a pretensão de se superar uma sociedade entediante e alienante, isto é, a capitalista. No entanto, o conteúdo significativo-existencial desta tese não é a prova contra o argumento de Svendsen, pois existem ainda outros setores do trabalho que operam plenos de significado como, por exemplo, a arte.

¹⁶⁷ Ibid., p. 149.

¹⁶⁸ Ibid., p. 152.

¹⁶⁹ Ibid., p. 37.

Portanto, a doença que nasce da experiência de que não vale a pena fazer nada é absolutamente coerente (como diria Lucien Goldmann) com uma sociedade marcada pela alienação, visto que nada vale a pena ser feito, porque nada no trabalho alienado está relacionado com a personalidade do trabalhador, conforme Marx afirmou. Em outras palavras, nada vale a pena ser feito porque não há mais elo, para a grande maioria da humanidade, entre o mundo e as pessoas, porque, em sua quase totalidade, as atividades lhes são estranhas e, por este motivo, vazias de significado. Logo, uma das principais origens do tédio na civilização está no fato de que as pessoas estão submetidas a atividades estranhas a si próprias, produtoras de um mundo igualmente estranho às pessoas, daí a sensação de esvaziamento de significação, desespero objetivo ou de tédio. Mas por que o trabalho alienado é apenas uma das principais origens do tédio? Simplesmente porque o tédio pode advir de outras situações como, por exemplo, a perda de um grande amor. Mas, Freud observou que a marca da civilização é o mal-estar, ou seja, o fato de que os seres humanos têm de restringir os seus desejos para viver em sociedade. Assim, se se compreender a própria significação como realização autêntica (e não a realização operada pelo consumo e pela indústria cultural) de desejos, então é possível pensar que, a partir de Freud, o tédio (ou o mal-estar) não pode ser superado em termos absolutos, mas em termos tão somente históricos, ou seja, só é possível superar as manifestações concretas e históricas do tédio. Por exemplo, a superação do tédio da alienação do trabalho no capital ou a superação do tédio na alienação no feudalismo medieval. Por conseguinte, a luta pela emancipação humana é também uma luta pela emancipação humana das manifestações concretas do tédio, sendo, na melhor das hipóteses, a superação absoluta do tédio (ou do mal-estar) apenas a idéia reguladora desta luta. É importante frisar que esta luta pode ser ela mesma fonte de conteúdo significativo-existencial e, por este motivo, fonte da cura do tédio, mas esta luta é ela mesma, segundo o materialismo histórico, feita por um conjunto de indivíduos, o que já é fonte de mal-estar ou de tédio, uma vez que estes indivíduos têm de se articular e, conseqüentemente, de reprimir os seus desejos se quiseram tornar possível uma luta conjunta. Esta luta também não está imune ao tédio pelo simples motivo de que a derrota pode romper os elos entre os indivíduos que dela participaram e o mundo que

pretendiam mudar, o que pode gerar perda de significação. Che Guevara, apesar de toda sua índole de guerrilheiro revolucionário, considerava a possibilidade do desastre moral: “desastre moral está relacionado à perda da fé nas possibilidades da luta¹⁷⁰.” E se esta pessoa, aquela cuja derrota fez com que perdesse a fé na luta, realmente extraia a sua razão de ser, o seu conteúdo-existencial significativo, da sua luta, não parece absurdo pensar que esta pessoa pode sentir tédio, o que não quer dizer que irá necessariamente e automaticamente sucumbir a ele. Logo, a luta contra a alienação é uma luta também contra uma sociedade que torna a vida vazia de significado, vazia de sentido, vazia de realizações de desejos autênticos e, por isso, esvaziada de prazer, pois submetida à luta pela autopreservação, ou seja, uma luta cuja ideal máximo é conseguir ser explorado.

Assim, é possível retornar a Marcuse, pois ele afirma que o id é intemporal, ou seja, ele não reconhece o tempo, visto que as suas exigências não obedecem à ordem estabelecida pelo capital, ou ainda, a nossa necessidade de prazer não reconhece a ordem temporal preestabelecida pela dominação do capital. A superação do princípio de desempenho significa, portanto, a emancipação do prazer da ordem do desempenho útil que, por sua vez, conforme já foi visto, submete a sexualidade humana às zonas erógenas, à monogamia e à procriação, compreendendo, por conseguinte, todo polimorfismo sexual como perversão. Conseqüentemente, a superação da alienação humana inaugura a possibilidade do livre desenvolvimento das potencialidades humanas, inclusive as sexuais, ou seja, inaugura o desenvolvimento da nossa capacidade de obter prazer.

¹⁷⁰ GUEVARA, E., *La Guerra de Guerrillas*, p. 56.

4.3

Conclusão: o admirável mundo novo da alienação flexível

Ao longo deste trabalho foi abordada a passagem da acumulação rígida fordista para uma acumulação flexível toyotista bem como o estabelecimento de uma sociedade de consumo como solução para a crise de 1929 que se constituiu, sobretudo, como uma crise de superprodução, ou seja, o capital tinha criado uma produção em massa, mas não havia produzido um consumo em massa. Um dos efeitos desta crise foi os ganhos salariais e os ganhos trabalhistas (direitos trabalhistas) que caracterizaram a social-democracia e a acumulação fordista da segunda metade do século XX. Tais transformações no mundo do trabalho tornaram possível a acomodação da classe trabalhadora numa realidade capitalista, efeito do compromisso fordista, assim como a criação de uma sociedade de consumo. É por este motivo que o capital é compreendido nesta tese como um controle heterônomo da produção e do consumo de mercadoria, pois é a partir de 29 que o controle do consumo passou a se desenvolver de modo muito mais efetivo do que ocorrera até este ano. Entretanto, a partir dos anos 70 do século passado o capital conheceu uma nova crise, marcada, principalmente, pela redução das taxas de lucros, pela estagnação do consumo, pelo esgotamento da produção fordista, resultado, sobretudo, da rede de direitos e de ganhos salariais que caracterizaram a acumulação rígida fordista. Tornou-se, então, necessário o desmonte desta rede de segurança social-democrata, ou seja, tornou-se necessário ao capital uma ofensiva contra toda forma de estabilidade e de direitos no mundo do trabalho, criando o fundamento da ideologia conhecida como neoliberalismo. E foi com a Toyota, com o modo de produção idealizado e realizado pelo engenheiro Ohno, que o capital encontrou o modo de gestão de trabalho necessário às suas novas demandas. Esta nova gestão, conforme já foi visto, caracterizou-se por um padrão produtivo organizacional e tecnologicamente avançado, efeito das novas técnicas de administração da força de trabalho, possíveis, por sua vez, graças à informática, resultado da introdução em larga escala de computadores no processo produtivo e na esfera de prestação de serviços, produzindo, assim, a necessidade de se recorrer freqüentemente à desconcentração

produtiva (a utilização de empresas terceirizadas). A nova morfologia da gestão flexível da força de trabalho, característica da acumulação flexível, *intensifica as condições de exploração do trabalho* por meio da diminuição do efetivo de força de trabalho humana no trabalho *improdutivo*, não produtor de valor de troca, ou seja, naquelas atividades de manutenção, acompanhamento e inspeção de qualidades que, por sua vez, são incorporadas ao trabalho *produtivo*. A reengenharia da acumulação flexível, com isso, eliminou postos de trabalho, aumentou a produtividade e estabeleceu a qualidade total, o que caracteriza o ideário cotidiano da fábrica “moderna”. Os efeitos mais imediatos desta reengenharia são: a *imensa desregulamentação dos direitos do trabalho*, eliminados diariamente onde quer que haja produção industrial e prestação de serviços; o *aumento da fragmentação dentro da própria classe trabalhadora*, cindida hoje em contratados, terceirizados, informais e desempregados, constituindo as novas clivagens do proletariado e, por fim, a *destruição do sindicalismo de classe*, ao convertê-lo num sindicalismo dócil, de parceria, ou ainda, num sindicalismo de empresa. É neste sentido que se torna possível falar em uma intensificação do mal-estar no mundo do trabalho como resultado de uma igual intensificação das condições alienantes de trabalho realizada pela gestão flexível toyotista:

A nova organização capitalista do trabalho é caracterizada cada vez mais pela precariedade, pela flexibilização e desregulamentação, de maneira sem precedentes para os assalariados. É o *mal-estar* (grifo meu) do trabalho, o medo de perder seu próprio posto, de não poder mais ter uma vida social e viver apenas do trabalho e para o trabalho, com a angústia vinculada à consciência de um avanço tecnológico que não resolve as necessidades sociais. É o processo que precariza a totalidade do viver social¹⁷¹.

O que se assiste hoje é a transformação do trabalhador da condição de mercadoria durável, pois dono de direitos e garantias trabalhistas, à condição de mercadoria consumível, ou seja, o trabalhador passa a ter o mesmo destino das coisas que produz, a obsolescência, conforme já foi visto. Todavia, foi visto também que a primeira mudança realizada pela acumulação flexível diz respeito à mercadoria

¹⁷¹ VASAPOLLO, L., *O Trabalho Atípico e a Precariedade*, p. 27

produzida, uma vez que esta se encontra submetida à taxa decrescente do valor de uso das mercadorias. Foi visto, ainda, que as mercadorias possuem a qualidade total como um invólucro que oculta a sua perda de durabilidade. Mas a qualidade total é apenas uma dimensão deste invólucro, tendo em vista que este invólucro, segundo Wolfgang Fritz Haug, em sua *Crítica da Estética da Mercadoria*, se constitui como uma verdadeira estética da mercadoria. Em outras palavras, a qualidade total é apenas uma das muitas estratégias de produção de desejos no consumidor, estratégias estas que caracterizam o *marketing* e a propaganda. Assim, do mesmo modo que se assiste hoje a um crescente desenvolvimento das tecnologias de produção de mercadorias, assiste-se também a um intenso desenvolvimento das tecnologias de produção de desejos ou necessidades consumistas. Marcuse escreve:

A particularidade distintiva da sociedade industrial desenvolvida é a sufocação das necessidades que exigem libertação – libertação também do que é tolerável e compensador e confortável – enquanto mantém e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluyente. Aqui, os controles sociais extorquem a necessidade irresistível para a produção e o consumo do desperdício; a necessidade de trabalho de modos de descanso que mitigam e prolongam essa estupefação; a necessidade de manter liberdades decepcionantes como as de livre competição a preços administrados, uma livre imprensa que se autocensura, a livre escolha entre marcas e engenhocas¹⁷².

O desenvolvimento das tecnologias de produção de mercadorias, por conseguinte, deve ser acompanhado pelo desenvolvimento das tecnologias de produção de desejos. É interessante observar, neste momento, o que Freud escreve no seu *Futuro de uma Ilusão*:

...a origem psíquica das idéias religiosas (...) proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamentos: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma

¹⁷² MARCUSE, H., *O Homem Unidimensional - A Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 28

Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. As respostas aos enigmas que tentam a curiosidade do homem, tais como a maneira pela qual o universo começou ou a relação entre corpo e mente, são desenvolvidas em conformidade com as suposições subjacentes a esse sistema. Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno – conflitos que nunca superou inteiramente – são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita¹⁷³.

Assim, a religião fornece a ilusão de amparo a uma vida marcada pelo desamparo, desamparo este que torna necessária a proteção de um pai, ou de um Deus, cuja existência significa a promessa não apenas de amparo, mas também de realização dos nossos desejos. E é justamente por ser a religião também uma produção de ilusões, verdadeiras realizações de desejos, que é possível dizer que o seu futuro ou, ao menos, o futuro de suas ilusões, encontrou no *marketing* a sua realização. E isto se dá não apenas porque o *marketing* ou a estética da mercadoria se apropria de imagens-desejos religiosas para vender, mas também por realizar a mesma estratégia da religião: a produção de imagens ou discursos que se constituem como realizações de desejos e, por este motivo, se constituem também como verdadeiras promessas de uma vida melhor para aqueles que as assistem, os consumidores. Logo, a estética da mercadoria promete uma compensação “redentora” pelo desamparo do trabalhador transformado em mercadoria consumível, pelo mal-estar entediante do mundo do trabalho e pela constante ameaça de obsolescência em que vivem todas as pessoas que dependem de uma remuneração para sobreviver. Portanto, o procedimento religioso de produção de ilusões que são imagens de realizações de desejos, adotado pela estética da mercadoria, marca, igualmente, o fundamentalismo hodierno, uma nova religião cuja ortodoxia encontra no consumo o seu dogma, ainda flexível ou fluido, uma vez que precisa ser constantemente substituído por novos padrões de comportamento e, conseqüentemente, de consumo (o que se esclarecerá mais adiante). Guy Debord escreve:

¹⁷³ FREUD, S., “Futuro de uma Ilusão”. In: *Os Pensadores*, p. 107.

O que o espetáculo oferece como perpétuo é fundado na mudança, e deve mudar com sua base. O espetáculo é absolutamente dogmático e, ao mesmo tempo, não pode chegar a nenhum dogma sólido. Para ele, nada pára; este é seu estado natural e, no entanto, o mais contrário à sua propensão¹⁷⁴.

É possível afirmar também que a estética da mercadoria em sua produção de desejos não se apropria apenas da lógica produtiva de ilusões (imagens-desejos) da religião, mas também dos mais caros sonhos diurnos. Em outras palavras, a estética da mercadoria, em sua necessidade de fazer promessas e produzir desejos, se apropria das mais elevadas utopias revolucionárias e, com isso, das mais caras esperanças. Como exemplo, é possível citar o caso da foto de Alberto Korda de Che Guevara, transformada em pôster, em estampas de camisetas, adesivos e até em relógios da Swatch. É preciso dizer também que uma das características da mercadoria contemporânea, além de sua estética e de pouca durabilidade, é a perda de sua realidade. Slavoj Žižek escreve:

Não se trata apenas de Hollywood representar um semblante da vida real esvaziado do peso e da inércia da materialidade – na sociedade consumista do capitalismo recente, ‘a vida social real’ adquire de certa forma as características de uma farsa representada, em que nossos vizinhos se comportam ‘na vida real’ como atores no palco...Mais uma vez, a verdade definitiva do universo desespiritualizado e utilitarista do capitalismo é a desmaterialização da ‘vida real’ em si, que se converte num espetáculo espectral¹⁷⁵.

Desprovida de sua realidade, de seu conteúdo, transformada num mero espectro de si mesma, qualquer coisa, seja um sonho diurno, seja uma esperança, seja uma imagem religiosa, qualquer coisa pode ser transformada em mercadoria e vendida, bastando, para tanto, ocultar o seu ser. A estética da mercadoria, por conseguinte, se constitui como uma espécie de anti-ontologia, uma vez que para produzir desejos e transformar tudo em mercadoria precisa ocultar e sabotar, quando não destruir, aquilo que define o ser de algo. Com isso, não se está querendo dizer que se deve abolir todas as esperanças, sonhos diurnos ou aquilo que há de mais nobre nas religiões (o seu anti-capitalismo, por exemplo). Ao contrário, talvez nunca

¹⁷⁴ DEBORD, G., *A sociedade do espetáculo*, p. 47.

¹⁷⁵ ŽIZEK, S., *Bem-Vindo ao Deserto do Real*, p. 28

tenha sido tão importante se falar em esperança, sonhos diurnos e em religião, visto que hoje, talvez mais do que nunca, parece que tudo se encontra reconciliado com o capital, já que tudo pode ser transformado em mercadoria. Mas, para que seja possível falar em esperança, sonhos diurnos, utopias e em religiões sem se cair numa espécie de discurso *kitsch* e nostálgico, é preciso tornar esta fala crítica, isto é, é preciso não só restituir a realidade às esperanças, mas também separar o que há de ideológico do que há de verdade e realidade naquilo que é ocultado pela estética da mercadoria.

Em suma, a qualidade total não é a única característica do invólucro da mercadoria, pois este invólucro se tornou uma estética, cujo sistema vai muito além da qualidade total, sendo esta apenas uma de suas estratégias. Mas, por mais complexa que seja a totalidade destas estratégias, é possível dizer que a premissa fundamental do sistema estético da mercadoria é a produção de desejos para gerar venda e, conseqüentemente, lucro para o capitalista. Uma produção de desejos que tem de ser constantemente renovada, uma vez que é necessária a constante renovação do circuito da mercadoria (produção de mercadorias, produção de desejos consumistas, venda, produção de mercadorias, produção de desejos consumistas e, assim, supostamente ao infinito), o que significa uma alteração no mal-estar contemporâneo.

Conforme já visto, Freud, n’*O Mal-Estar na Civilização*, afirma que a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, sobretudo no que se refere à sexualidade e à agressividade. A civilização, enquanto ordenação de uma humanidade que é naturalmente desordenada, para tornar possível a sua existência, reduz o princípio de prazer à medida do princípio de realidade, isto é, reduz o que impulsiona o indivíduo à felicidade ao princípio de realidade. Surge, portanto, na economia libidinal do homem uma tensão entre a sua necessidade de viver em sociedade e a de ser feliz. O mal-estar da civilização, então, se origina justamente da redução da nossa felicidade àquilo que a ordem da realidade permite. O que vem a caracterizar a modernidade (ou civilização, termos que Bauman toma como sinônimos), por conseguinte, resulta de um “excesso de ordem” e de uma falta de liberdade. Deste modo, numa civilização que preferiu limitar a liberdade em nome da segurança, mais

ordem significa mais mal-estar. Todavia, Bauman afirma que esta realidade não é a de uma sociedade pós-moderna¹⁷⁶, ou de uma sociedade de consumo, posto que nela é o princípio de realidade que é posto em “xeque” pelo princípio de prazer, ou ainda, é a “felicidade” individual que pretende reduzir à sua medida a realidade social. No entanto, o autor observa que uma liberdade sem segurança garante tanta felicidade quanto uma segurança sem liberdade. Mais de sessenta anos depois de *O Mal-Estar na Civilização* ter sido escrito, a situação parece ter se invertido, tendo em vista que hoje a sociedade prefere limitar a sua segurança em nome da sua liberdade, criando, assim, uma sensação de *medo-ambiente*, expressão que o autor toma emprestada de Marcus Doel e David Clarke.

Deste modo, apesar de a modernidade, ou a civilização, segundo Bauman, ter como projeto libertar o indivíduo da identidade herdada, ela não tomou uma posição contra a identidade, transformando-a em uma questão de *realização* e não de *atribuição*. A identidade, então, devia ser construída sistematicamente seguindo um esquema concluído antes mesmo de terminado o trabalho. A forma final de sua construção exigia uma clara percepção, onde um cálculo cuidadoso de cada etapa levaria à sua realização, criando um vínculo fortíssimo entre a ordem social como projeto e a vida individual também como projeto, sendo este projeto impensável sem

¹⁷⁶ Não é possível abordar a interessante questão da efetividade ou não, ou mesmo do conceito de Pós-Modernidade. Mas, é oportuno o que David Harvey afirma: “...os contrastes entre as práticas político-econômicas da atualidade e as do período de expansão do pós-guerra são suficientemente significativos para tornar a hipótese de uma passagem do fordismo para o que poderia ser chamado regime de acumulação flexível uma reveladora maneira de caracterizar a história recente.” HARVEY, D., *A Condição Pós-Moderna*, p. 119. É por este motivo que o mesmo autor pode defender a tese de que: “...há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de ‘compreensão do espaço-tempo’ na organização do capitalismo.” Ibid., p. 7. É importante, neste momento, transcrever uma passagem de Marx: “O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz. Os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e, além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho. (...) consideramos meios de trabalho, em sentido lato, todas as condições, sejam como for, necessárias à realização do processo do trabalho”. MARX, K., *O Capital Livro I Volume 1*, p. 214. Portanto, é possível concluir destas citações que as novas formas de extração de trabalho que caracterizam a acumulação flexível podem ser pensadas como um dos pilares daquilo que se chama Pós-Modernidade, ainda que, ao meu ver, esta nova época não inaugure uma nova idade, uma vez que não há nenhuma mudança estrutural, ou fundamental, em nosso tempo, mas apenas uma mudança na morfologia da sua estrutura. Em outras palavras, compreendo a Pós-Modernidade como uma nova época de uma mesma idade, a contemporânea, algo como, arrisco dizer, mas guardando as devidas proporções, a passagem da Reforma para Contra-Reforma durante a Idade Moderna.

a sociedade, ou seja, sem os esforços coletivos criadores de um cenário de confiança, duradouro e previsível para os atos e as escolhas individuais. De um modo geral este cenário foi real, na medida em que as estruturas das comunidades concretas, das moedas, das instituições, quando comparadas à extensão biologicamente limitada da vida individual, possuíam uma elasticidade e solidez suficientes para resistir às incursões dos esforços e das escolhas individuais, permitindo, assim, que o indivíduo pudesse medir as suas forças com um conjunto de oportunidades finitas e duras. Isto era possível, também, em virtude do fato de que as profissões e as ocupações não envelheciam mais rapidamente do que os indivíduos. Ademais, é possível acrescentar à afirmação de Bauman que uma parte da modernidade foi marcada pelo compromisso fordista e, com isso, pela rede de segurança, estabilidade e direitos que a social-democracia proporcionou ao trabalhador. Entretanto, o mesmo não ocorre com a pós-modernidade, pois nela os projetos de vida individuais não encontram qualquer terreno estável onde possam lançar as bases para a edificação de suas identidades, no que resulta num eu flutuante e à deriva. Nesta nova época o sentimento dominante é de um novo tipo de incerteza, uma vez que esta, a incerteza, não é um efeito limitado apenas pela sorte de uma única pessoa, mas sim da própria configuração de um mundo tornado fluido pelo consumo. Outra característica da incerteza pós-moderna é o fato de que ela não é vista mais como um inconveniente temporário que com um devido esforço possa ser superada, ao contrário, o mundo pós-moderno se prepara para uma vida sob a condição permanente e irredutível da incerteza.

Bauman, por conseguinte, lista quatro características da sociedade pós-moderna. A primeira ele chama de a nova desordem do mundo, tendo em vista que após meio século de divisões muito bem definidas, o bloco comunista e o capitalista, interesses evidentes e estratégias políticas retiraram toda lógica da estrutura visível do mundo. A segunda é pelo autor chamada de a desregulamentação universal, e ela decorre da sempre crescente liberdade concedida ao capital em detrimento de todas as outras liberdades, o que conduz à abolição do estado de bem-estar social, dos direitos de negociação dos sindicatos, da legislação trabalhista e dos órgãos internacionais responsáveis pela redistribuição do capital, levando, assim, a uma também crescente

polarização da sociedade. A terceira característica da sociedade pós-moderna, ou de consumo, se configura a partir da desintegração ou, na melhor das hipóteses, do enfraquecimento da família e da vizinhança, uma vez que hoje reina nas relações interpessoais o espírito pragmático do consumismo. Em outras palavras, o outro é hoje visto apenas como potencial de experiência agradável, e para que esta pragmática seja eficaz é preciso que os laços não sejam duradouros, ainda que se suponham duradouros e sejam tratados como tais, na medida em que há nestes laços cláusulas implícitas ou tácitas que não permitem a concessão nem a aquisição de direitos e de obrigações. A quarta e última característica desta sociedade é a maleabilidade e a indeterminação deste mundo que incessantemente emite a mensagem de que tudo pode acontecer e de que tudo pode ser feito, mas que nada pode ser feito de uma vez por todas e o que quer que aconteça pode chegar sem se anunciar ou ir-se embora sem aviso. É por este motivo que Bauman escreve:

Neste mundo, os laços são dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, a história da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efêmera memória. Nada pode ser conhecido com segurança e qualquer coisa que seja conhecida pode ser conhecida de um modo diferente – um modo de conhecer é tão bom, ou tão ruim (e certamente tão volátil e precário) quanto qualquer outro. Apostar, agora, é a regra onde a certeza, outrora, era procurada, ao mesmo tempo que arriscar-se toma o lugar da teimosa busca por objetivos. Desse modo, há pouca coisa no mundo que se possa considerar sólida e digna de confiança, nada que lembre uma vigorosa tela em que se pudesse tecer o itinerário da vida de uma pessoa¹⁷⁷.

Em suma, diferentemente da modernidade, ou da civilização, caracterizada por um excesso de ordem e de certeza, a pós-modernidade é marcada pelo mal-estar resultante da liquidez das ordens e da incerteza, da mudança constante dos padrões de comportamento e de consumo, mudança esta que tem impacto direto sobre a identidade dos indivíduos. Num mundo onde os bens duráveis foram substituídos por produtos projetados para a obsolescência tão logo sejam consumidos, as identidades podem ser adotadas, descartadas e até mesmo consumidas como uma troca de roupa, fazendo com que o mal-estar nasça não mais da regulamentação excessiva da ordem,

¹⁷⁷ BAUMAN, Z., *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, p. 36.

mas sim da desregulamentação de uma liberdade fluida e descomprometida, e que sempre busca manter as “opções abertas”. Deste modo, a estratégia pós-moderna não é mais fazer com que a identidade se detenha, como na modernidade, mas de impedir que ela se fixe, eis a causa do seu mal-estar. A identidade pós-moderna, então, se constitui como uma *identidade de palimpsesto*, ou seja, que se ajusta ao mundo onde a arte de esquecer se tornou um bem mais importante do que a de memorizar, onde esquecer, mais do que aprender, é a condição para uma contínua adaptação.

Bauman chama atenção ainda ao fato de que a desestabilização e a incerteza pós-moderna engendram na identidade individual um desmantelamento e incompletude de tal ordem que os homens e as mulheres pós-modernos acabam por realmente necessitar de alguém que possa, ou melhor, que sustente que possa transformar a incerteza em segurança, o que restauraria as suas personalidades ou ao menos uma aparência de personalidade. Esta é razão do sucesso dos especialistas em “identificar problemas”, das literaturas de auto-ajuda, dos guias de casamento, dos testes vocacionais, constituindo, com isso, o que o autor chama de a era do surto de aconselhamento.

Numa época onde homens e mulheres vivem sob a promessa de uma nova experiência sempre mais prazerosa e inédita (vide o caso do marketing da venda de bebidas, carros, fumo, cosméticos); numa época onde um dos principais objetivos é o acúmulo de sensações, posto que o consumista é, sobretudo, um acumulador de sensações; numa época que vive a esperança de que ao andar “pela estrada do acrescentamento quantitativo da intensidade sensual, chegar-se-ia finalmente a uma penetração qualitativa – a uma experiência não exatamente mais profunda e mais agradável, mas ‘totalmente diferente’¹⁷⁸”; enfim, é numa época de consumo em massa que qualquer pessoa poderia ser ajudada por bens e serviços que têm por finalidade a intensificação dos poderes e habilidades psíquicos e físicos de receber sensações. As pessoas nesta época são selecionadoras, seja por necessidade seja por preferência, cuja arte visa principalmente evitar o perigo de perder a oportunidade de experimentar uma sensação diferente. É o medo de perder esta oportunidade, devido a

¹⁷⁸ Ibid., p. 224.

uma falta de domínio da referida arte, que torna tão importante os “aconselhadores”, os “guias”.

Entretanto, nem todos participam da orgia pós-moderna, cujo êxtase místico se efetiva no consumo. Há os trabalhadores pós-modernos ou precarizados pela gestão da acumulação flexível que se constituem como *consumidores falhos*, ou seja, aqueles que são “incapazes de tirar vantagem dos tesouros tantalizantemente exibidos ao seu alcance, frustrados antes do ato, inabilitados mesmo antes de experimentar; enquanto eles são produtores irrealizados, ou pessoas fraudadas na divisão da mais-valia, mas a um segundo de distância¹⁷⁹.” Mas também aqui eles diferem dos trabalhadores modernos ou fordistas, pois enquanto estes entendiam a sua exclusão como resultado da exploração, aqueles, os trabalhadores pós-modernos, entendem que a sua exclusão da “festa” consumista resulta de um “esquecimento”, de um sentimento de que foram deixados para trás. E é justamente por este motivo que Bauman os define como consumidores falhos, uma vez que eles não apenas estão inabilitados para o consumo pela falta de crédito, mas também porque querem ganhar a sua habilitação e não abolir a ordem que os excluem.

Aqui a *lei inversa do potencial transformador* pode ser pensada como um critério caracterizador dos potenciais transformadores dos consumidores falhos. Conforme já foi visto, a lei inversa do potencial transformador resulta da constatação de que aqueles que estão *diretamente* ligados à produção de mercadorias possuem *objetivamente* um maior potencial transformador do que aqueles trabalhadores que estão *indiretamente* ligados à produção de mercadoria (os precarizados), precisamente porque os primeiros possuem um maior potencial imediato de parar a produção de mercadorias e, com isso, causar danos maiores e mais rapidamente ao capital. Mas, os trabalhadores ligados *diretamente* à produção de mercadorias não possuem *subjetivamente* o maior potencial transformador quando comparados aos trabalhadores precarizados, visto que se encontram cooptados por melhores salários e, por isso, têm maior acesso ao consumo. Já os trabalhadores precarizados, aqueles trabalhadores ligados *indiretamente* à produção de mercadorias, possuem *objetivamente* um potencial transformador menor do que os trabalhadores

¹⁷⁹ Ibid., p. 227.

diretamente ligados à produção, tendo em vista que não podem causar rapidamente os mesmos danos ao capital. Entretanto, os trabalhadores precarizados possuem *subjetivamente* um maior potencial transformador do que os trabalhadores produtores de mercadoria, visto que se encontram mal remunerados e, por este motivo, o nível de exclusão neste setor da classe proletária é muito maior, o que evidentemente os impede de participar plenamente do consumo. É por esta razão que estes trabalhadores se encontram muito mais abertos às visões de mundo transformadoras, uma vez que o nível de insatisfação é muito maior nesta categoria do proletariado.

Mas, Bauman parece falar justamente o inverso, ou seja, de que quanto mais falho é o consumidor, quanto maior é o nível de precarização, quanto mais intensa é a exclusão social, maior é também o desejo de inclusão na festa do consumo e de reconciliação com o capital, por mais perversa que seja a sua lógica. No entanto, afirmar o maior potencial transformador, seja em termos objetivos ou subjetivos, de uma categoria ou outra do proletariado não significa que este potencial não coexista com potenciais que lhes são contrários, uma vez que a insatisfação pode conduzir tanto a um maior desejo de adaptação quanto a um desejo mais intenso de transformação social. O problema não consiste, conforme já foi dito, na criação de uma espécie de matemática para se calcular a probabilidade ou não da revolução, mas sim na localização dos potenciais transformadores na sociedade. O que não significa dizer que, uma vez encontrados estes potenciais na sociedade, estes mesmos potenciais se encontrem numa espécie de estado puro, isto é, sejam os únicos potenciais existentes numa determinada categoria do proletariado, o que seria o mesmo que criar ou estabelecer uma nova espécie de determinismo. A intenção deste trabalho não está em estabelecer novas formulas matemáticas para a compreensão da sociedade e, mais especificamente, da classe trabalhadora, visto que este tipo de postura determinista já foi responsável pelos maiores enganos e atrocidades do materialismo histórico. Não há garantias absolutas à efetivação da utopia marxista, não há certezas históricas para a realização de uma sociedade emancipada, mas a incerteza ou mesmo a improbabilidade de que se efetive realmente a superação da dominação capitalista não são compreendidas pelo autor desta tese como um argumento aceitável contra o engajamento numa luta revolucionária. Ao contrário, a

incerteza e mesmo a improbabilidade da emancipação da dominação do capital só torna mais urgente este engajamento. Assim, ainda que Bauman esteja na maioria das vezes certo no que diz respeito ao seu argumento, o fato de que quanto maior a exclusão maior se torna também o desejo de adaptação à ordem vigente, é igualmente certo que os maiores movimentos anti-capitalistas e revolucionários surgem justamente nos setores da sociedade onde é maior a exclusão social, vide o caso EZLN em Chiapas, dos Okupa na Argentina, dos índios na Bolívia (em sua luta contra a privatização da água) e do MST no Brasil. O suposto fato, então, de ser esta época marcada pelo conformismo e pela indiferença, não significa que não haja lutas emancipatórias nos dias de hoje. Logo, a lei inversa do potencial transformador continua sendo um esquema válido, mesmo não sendo um esquema absoluto, esquema este que só é possível por ser a sociedade organizada e hierarquizada de acordo com os interesses capitalistas, ou seja, por ser a sociedade esquematizada pelas necessidades rentistas do capital. E se este esquema não é absoluto, é porque, entre outros motivos, a dominação capitalista não é ela mesma absoluta.

Mas, como fazer com que o trabalhador se identifique enquanto pertencente a uma classe se a sua identidade individual se encontra, no mínimo, desestabilizada pela lógica consumista? Para responder a esta pergunta é necessário voltar a Zigmunt Bauman, pois ele afirma n' *O Mal-Estar da Pós-Modernidade* que apesar de ser esta época marcada pelas incertezas, volatilidades, obsolescências e inseguranças é também uma época de novos fundamentalismos e de novos fanatismos. A razão disto, segundo Bauman, se encontra no fato de que a incerteza pós-moderna é geradora de mal-estar, um mal-estar que nasce da sempre constante sensação de incerteza e de insegurança nas opções que se encontram sempre em aberto, constituindo, por conseguinte, uma liberdade fluida e esvaziada e, por isso, ameaçadora.

O fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha. Aí a pessoa encontra, finalmente, a autoridade indubitavelmente *suprema*, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades. A pessoa sabe para onde olhar quando as decisões da vida devem ser tomadas, nas questões grandes e pequenas, e sabe que, olhando para ali, ela faz a coisa certa, sendo evitado, desse modo, o pavor de correr o risco. O fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna – a liberdade contaminada

pelo risco (um remédio que cura a infecção amputando o órgão infeccionado – abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de riscos). O fundamentalismo promete desenvolver todos os infinitos poderes do grupo que – quando plenamente disposto – compensaria a incurável insuficiência de seus membros individuais, e justificaria, dessa maneira, a indiscutível subordinação das escolhas individuais a normas proclamadas em nome do grupo¹⁸⁰.

Em outro trecho Bauman esclarece ainda mais o que está dizendo:

...reações pós-modernas a esses medos pós-modernos que foram infligidos aos indivíduos como indivíduos pela progressiva desregulamentação e privatização de todas as redes de seguro e proteção ‘seculares’, outrora proporcionados pelo estado por meio das habilitações da cidadania do estado. Num mundo em que todos os meios de vida são permitidos, mas que nenhum é seguro, elas mostram coragem suficiente para dizer, aos que estão ávidos de escutar, o que decidir de maneira que a decisão continue segura e se justifique em todos os julgamentos a quem interesse. A esse respeito, o fundamentalismo religioso pertence a uma família mais ampla de soluções totalitárias ou protototalitárias, oferecidas a todos os que se deparam com a carga da liberdade individual excessiva e insuportável. Além do fundamentalismo religioso, a família inclui muitas formas de fundamentalismo étnico, de orientação racial ou tribal, todas constituindo oposição tanto ao estado secular como à cidadania indiscriminada e não-discriminadora (denegrida como ‘abstrata’), que vêm agora tomar o lugar dos geralmente desacreditados movimentos políticos totalitários (como o comunismo ou o fascismo) – completamente modernos (ou pré-modernos) em seu recurso às soluções administradas pelo estado e aos poderes de organização e legislação¹⁸¹.

Logo, a necessidade por identidade que caracteriza a Pós-Modernidade se constitui como uma possibilidade objetiva para a produção de uma consciência de pertencimento a uma classe, ou seja, ao estabelecimento de uma identidade proletária e revolucionária¹⁸². Todavia, esta possibilidade possui uma espécie de duplo perverso,

¹⁸⁰ Ibid., p. 228.

¹⁸¹ Ibid., p. 228-229.

¹⁸² É interessante observar que Schiller, no início da Modernidade, já tinha notado que o homem desta época é oposto a si mesmo de duas maneiras: “...como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo freqüentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio.” SCHILLER, F., *A Educação Estética do Homem*, p. 33. Não seria, portanto, um absurdo pensar que a Pós-Modernidade, tal como pensada por Bauman,

pois, conforme Bauman afirmou, esta necessidade de se livrar da insegurança da liberdade pós-moderna é igualmente o germe de novos fundamentalismos e totalitarismos. Deste modo, o grande desafio de um novo movimento de trabalhadores é evitar este germe totalitário, o que só é possível através de um exercício democrático efetivo no interior do próprio movimento.

Assim, o significado da alienação flexível não se traduz apenas na redução do trabalhador à condição de mercadoria consumível, pois a partir da leitura de Ernst Bloch, Herbert Marcuse e de Zigmunt Bauman da obra de Sigmund Freud, é possível afirmar, então, que alienação flexível não consiste apenas na transformação do trabalhador de mercadoria durável em mercadoria consumível, mas também na produção de uma identidade consumível, uma vez que o trabalhador se tornou também um consumidor, graças, sobretudo, ao barateamento das mercadorias pelo emprego em larga escala da tecnologia microelétrica e pela conseqüente redução dos custos com a força de trabalho humana. Em outras palavras, um mundo onde as coisas que o compõem deixaram há muito de ser mercadorias duráveis, tornando-se mercadorias consumíveis, destinadas a uma cada vez mais rápida obsolescência; num mundo onde os trabalhadores estão deixando de ser também mercadorias duráveis para se transformarem em mercadorias consumíveis; em suma, num mundo que perdeu a estabilidade e a durabilidade é justamente o mundo que produz uma subjetividade igualmente consumível, desestabilizada e tragicamente fluida. Logo, esta é uma das hipóteses deste trabalho: a alienação flexível não significa apenas uma

evidencia a dimensão selvagem do ser humano, uma vez que o selvagem vive sob o arbítrio dos sentimentos e da natureza, o que é análogo, guardando as devidas proporções, a dizer que vive sob o domínio dos desejos, das inclinações ou dos instintos. E o que é o ser humano pós-moderno senão isso: uma massa moldável e instável de desejos incessantemente produzidos pelo controle heterônomo do consumo realizado pelo capital? No entanto, esta massa moldável e instável, conforme foi visto, necessita de identidade, segurança e estabilidade, o que cria no homem pós-moderno uma forte disposição totalitária, fanática e fundamentalista. Deste modo, o homem da Pós-Modernidade ainda vive sob a barbárie e a selvageria, sendo a sua diferença em relação à Modernidade o fato de que a sua barbárie resulta da sua selvageria. Neste sentido, o homem cultivado propugnado por Schiller seria a superação tanto da selvageria quanto da barbárie pós-moderna e moderna, mas diferentemente de Schiller, que via na educação estética a possibilidade da realização desta superação, este trabalho e o seu materialismo histórico defendem a tese de que a superação da Pós-Modernidade só é possível por uma revolução na educação que ocorra simultaneamente à superação revolucionária da própria dominação do capital em todos os demais âmbitos da vida social. Mas, este é um tema demasiado vasto, sendo necessário uma pesquisa específica, o que não pode ser neste momento realizado, ficando aqui apenas uma indicação ou proposta de pesquisa futura.

mudança na forma como a alienação ocorre hoje, mas também uma intensificação das condições alienantes de trabalho.

Mas, esta intensificação da alienação não vem, por sua vez, acompanhada *imediatamente* por uma igual intensificação do seu mal-estar, ocorrendo justamente o inverso, isto é, a intensificação da alienação traz consigo uma implementação *imediate* do prazer, tendo em vista que uma sociedade fundada no consumo está igualmente fundada sobre a incessante promessa de mais prazer, o que causa a desestabilização do princípio de realidade pelo princípio de prazer, conforme Bauman demonstrou. Tal fato se dá, antes de tudo, porque a acumulação flexível e, antes dela, a rígida tornaram possível não só o barateamento das mercadorias através de uma redução dos custos na produção e do emprego de novas tecnologias, mas também porque o próprio trabalhador, a partir de 1929, foi transformado em consumidor. Daí, por exemplo, o incessante crescimento do consumo, apesar da constante precarização nas relações de trabalho. Deste modo, ao contrário da época de Marx e Engels, o trabalhador de hoje não pode ser compreendido exatamente como aquele que não é beneficiado pela lógica capitalista, pois, com o barateamento das mercadorias, o consumo se tornou também acessível ao trabalhador (mesmo o precarizado). Resulta daí também a aparente inclusão social que o consumo supostamente realizaria, ou seja, a democratização da realidade social nos nossos dias adviria não por meio de uma substancialização econômica da igualdade, mas por meio de uma maior acessibilidade ao consumo.

Em suma, uma sociedade fundada no consumo é igualmente fundada num prazer constantemente prometido pela estética da mercadoria e na sua promessa de *mais prazer* - carros que correm como aviões, refrigerantes que prometem efeitos alucinógenos como as drogas mais potentes ou desodorantes que, tal qual elixires mágicos, tornariam os seus usuários tão irresistíveis para o outro sexo quanto Don Juans ou Circes. Ao contrário do que se poderia esperar da transformação da força de trabalho em mercadoria consumível, da intensificação da alienação, este fenômeno não vem acompanhado *imediatamente* por mais mal-estar, mas sim pelo prazer do consumo, democratizado graças ao avanço tecnológico e à crise de 1929 e, por este motivo, acessível até mesmo aos trabalhadores mais precarizados, ainda que, na

maioria das vezes, endividados devido à desproporção entre o seu consumo e a sua baixa remuneração. No entanto, este prazer, por sua vez, é apenas o invólucro do mal-estar contemporâneo, tendo em vista que a promessa de prazer feita pela estética da mercadoria não só não é alcançada, mas também é produtora de desestabilização tanto da subjetividade do consumidor quanto das relações de trabalho. Em poucas palavras, o prazer proporcionado pela sociedade de consumo na verdade não passa de um *mais-prazer*, ou seja, de um prazer reprodutor de uma sociedade calcada no controle heterônomo da produção e do consumo de mercadorias, controle que, entre outras conseqüências, substitui necessidades reais e libertárias por necessidades consumistas e artificialmente produzidas por técnicas de propaganda e de embalagem (a estética da mercadoria), ou seja, por necessidades que visam a reproduzir uma sociedade capitalista. Logo, com o controle do consumo, o próprio princípio de realidade se articula com um prazer apropriado pela lógica reprodutora da ordem capitalista, prazer este cuja promessa de maior intensidade e satisfação só visa a um consumo mais rápido para uma reprodução também mais rápida do circuito da mercadoria, isto é, de sua produção, venda e compra.

Porém, este prazer é constantemente frustrado basicamente por seis motivos. O primeiro deles advém da falta de qualidade da própria mercadoria, falta de qualidade-durabilidade esta necessária para reprodução do referido circuito. O segundo nasce da efemeridade das necessidades consumistas, pois não só são artificialmente produzidas, mas precisam ser incessantemente substituídas e reproduzidas por outras necessidades consumistas, ou seja, o consumidor tem de estar sempre insatisfeito com o que comprou para assim comprar de novo o mais rapidamente possível, o que, entre tantas conseqüências, a desestabilização da subjetividade e da consciência do consumidor pela promessa de mais prazer é a mais visível. O terceiro motivo da frustração do prazer consumista ocorre no consumo propriamente dito, pois há uma discrepância entre aquilo que é prometido pela embalagem e propaganda da mercadoria e o grau de satisfação que o produto efetivamente pode realizar. O quarto motivo, o menos visível de todos, resulta do barateamento da mercadoria, uma vez que este só foi possível por meio de uma redução da utilização de trabalho humano na produção, da precarização de vários

setores do mundo do trabalho e de um desemprego estrutural crescente, aumentando, com isso, a sensação de instabilidade e obsolescência, ou mesmo de *medo-ambiente* e, por via de conseqüência, de alienação. O quinto motivo, talvez menos visível que o quarto, decorre da tragédia ambiental que a lógica consumista acarreta não só pela produção de lixo em massa, mas também pela utilização perdulária e destrutiva da natureza. E, por fim, o sexto motivo encontra sua razão de ser no fato de que os desejos e necessidades consumistas continuam a ser padronizados e, por este motivo, na maioria das vezes não se relacionam ou se relacionam muito mal com o princípio de prazer específico de cada indivíduo, princípio de prazer este constantemente incitado, mas raramente satisfeito.

Em outras palavras, a perda da durabilidade da mercadoria-trabalho e, conseqüentemente, a sua transformação em mercadoria consumível, não resulta *imediatamente* em mais mal-estar, pois a lógica do consumo que funda a realidade social contemporânea tem de necessariamente controlar tanto a produção quanto a venda de mercadoria, o que é feito, no último caso, por meio da promessa de prazer que o consumo acarreta, prazer este designado aqui como *mais-prazer*. Mas é justamente por ser este *sobreprazer* produzido apenas para tornar mais veloz o circuito da mercadoria, que o seu resultado *mediato* se traduz em mais mal-estar, ainda que o seu invólucro seja o próprio prazer, uma vez que o preço do prazer que o consumo proporciona é a criação de uma realidade social que transforma o trabalhador em mercadoria consumível, a natureza em mera fonte de recursos naturais e a subjetividade do trabalhador-consumidor em massa instável e, por isso, moldável pela lógica rentista.

Entretantes, é importante observar que a obsolescência também exerce um papel fundamental na alienação não apenas porque reduz o trabalhador à condição de mercadoria consumível, mas também por fazer com que o trabalhador esteja constantemente preocupado e empenhado com a manutenção do seu posto de trabalho (seja precarizado ou não) e, conseqüentemente, com a manutenção de sua sobrevivência, deixando, com isso, pouco tempo para uma luta efetivamente revolucionária e, ademais, colocando o trabalhador sob a incessante sensação de medo e insegurança, o que o deixa, por conseguinte, numa condição subjetiva

bastante refratária à adoção de uma posição efetivamente contestadora da ordem capitalista. No entanto, isto não é exatamente a novidade da acumulação flexível, visto que este medo sempre marcou a vida e a luta dos explorados, sendo provavelmente o responsável pelas recusas, pelas fugas e até pelas traições por que passaram as revoluções. Em suma, talvez este medo tenha sido um dos grandes motivos de “desengajamento” ou mesmo de “anti-engajamento” dos explorados numa luta contra a exploração e pela emancipação. Neste sentido, é possível compreender a resposta que Pozzo dá a Vladimir na peça *Esperando Godot* de Samuel Beckett, quando este pergunta o porquê de Lucky, servo-escravo de Pozzo, não colocar a sua pesada carga no chão, mesmo quando estão parados descansando. Pozzo responde: “Para me impressionar, para que eu continue com ele. (...) Ele imagina que, mostrando-se incansável, vai me fazer mudar de idéia. Eis o seu cálculo deplorável. Como se me faltassem escravos¹⁸³.” É provável que boa parte dos trabalhadores tenham se comportado ou mesmo se comportem como Lucky, agüentando toda forma de violência e ainda buscando sempre agradar os seus senhores, só para manter ou mesmo obter o direito de ser explorado.

Deste modo, a novidade da alienação flexível e, por via de consequência, da acumulação flexível não reside apenas na transformação da força de trabalho em mercadoria consumível, mas na articulação desestabilizadora que esta transformação realiza com o prazer prometido pelo consumo, o *mais-prazer*. Portanto, a acumulação flexível tornou a alienação igualmente flexível, mas uma flexibilidade fundada não apenas na falta de estabilidade nas condições de trabalho e na falta de durabilidade das mercadorias, mas também por articular, com incrível e igual flexibilidade, a intensificação do seu mal-estar com o que aparentemente o contradiz, o prazer, pois é exatamente ele, o prazer consumista, que mascara e ajuda a reproduzir o mal-estar que resulta da desestabilização hodierna das relações de trabalho, unindo a um só tempo, numa síntese trágica, mal-estar e prazer. Em suma: a flexibilidade da alienação contemporânea consiste no fato de ela ter o prazer como invólucro do seu mal-estar, prazer este que se torna tão necessário à reprodução do circuito da mercadoria quanto à redução da percepção da atual intensificação do mal-estar da

¹⁸³ BECKETT, S., *Esperando Godot*, p. 62-63.

alienação contemporânea, o que torna o prazer igualmente repressor, alienante e, por este motivo, reproduzidor do controle heterônomo capitalista. Logo, o capital hoje conta com uma repressão (ou mais-repressão) que advém do controle heterônomo do princípio de realidade e do próprio princípio de prazer. Desta maneira, a obsolescência e o prazer se tornam os elementos fundamentais da alienação flexível, pois não só as mercadorias produzidas e os trabalhadores estão destinados à obsolescência, mas também por ser este fato ocultado pelo prazer que o consumo proporciona. Mas, se este prazer, por um lado, é o invólucro que oculta a intensificação do mal-estar da alienação flexível, por outro, ele encontra neste mal-estar o seu limite, um limite que é crescente, uma vez que é crescente a precarização no interior do mundo do trabalho, o que torna as atuais condições históricas cada vez mais explosivas, ainda que não necessariamente emancipadoras, sendo a emancipação humana apenas uma entre tantas e tão pouco alentadoras possibilidades objetivas. Ademais, além do fato de ser o prazer prometido pela estética da mercadoria incessantemente frustrado pelos seis motivos acima abordados, é preciso dizer outra vez que não é homogênea na sociedade a acessibilidade a este prazer, porque este está restrito a uma pequena parte da sociedade. E mesmo que o trabalhador precarizado possa ter algum acesso ao consumo, ainda assim este consumo é igualmente precarizado, havendo, por conseguinte, uma discrepância entre aquilo que ele consome e aquilo que é consumido pelas categoriais sociais com maior acessibilidade ao consumo.

Portanto, diferentemente do “soma” consumido pelos personagens do livro *O Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, substância que tinha como efeito produzir um prazer que os fazia esquecer de todas as suas angústias, frustrações, incertezas, em suma, de todos os sentimentos “negativos”, o êxtase proporcionado pelo consumo hodierno está longe de nos fazer esquecer de tudo aquilo que sofremos para conseguí-lo, o que não quer dizer que este sofrimento resulte necessariamente na consciência de suas causas e dos seus efeitos. O admirável mundo novo da alienação flexível, do mesmo modo do que o caracterizado por Aldous Huxley (vide o caso do personagem Bernard Marx), é incapaz de sufocar ou de nos fazer esquecer, em termos absolutos, do preço pago pelo consumo: a obsolescência. Logo, o esforço desta tese de

estabelecer dois dos elementos da alienação flexível não consiste numa tentativa de realizar uma espécie de tabela periódica dos elementos fundamentais da realidade ou da matéria da alienação contemporânea. O que se pretende é pensar nas transformações que a acumulação flexível produziu no mundo do trabalho e, conseqüentemente, na alienação, o que também se constitui como a base histórica das *Stimmungen*, ou das tonalidades afetivas, ou ainda, das sensações que caracterizam o estranhamento hodierno ou a alienação flexível: a obsolescência e o prazer. Neste sentido, a obsolescência e o prazer não são apenas características fundamentais ou elementos estruturantes da alienação contemporânea, mas também são sensações ou tonalidades afetivas fundamentais da contemporaneidade. Com isso, não se está querendo afirmar que o prazer e a obsolescência sejam as únicas sensações da contemporaneidade. Esta tese mesma abordou algumas outras sensações, como o tédio e a esperança. Assim, tanto o prazer na forma do mais-prazer consumista quanto a obsolescência na forma do medo de ser descartado são aqui compreendidos apenas como duas das sensações que marcam a época atual e que estão indissoluvelmente ligadas dentro da lógica da acumulação flexível e de sua respectiva sociedade de consumo. Deste modo, enquanto o prazer consumista encontra cada vez mais limites para a satisfação de desejos, o mal-estar decorrente da obsolescência da alienação flexível se torna cada vez maior, isto para não mencionar a intensificação das contradições e dos conflitos sociais:

No entanto, ainda há conflito e contradição. Há mais do que nunca um mal-estar na cultura e na civilização. Do mal-estar à crise, é apenas um passo. (...) A crise é muito diferente de uma ‘guinada histórica’, que é, dizia Péguy, uma pobre ‘metáfora de um carrossel’. Ela sobrevém à interseção das pressões da situação e da contingência da ação. Abre uma brecha no círculo vicioso das repetições. Faz seu buraco na crosta endurecida das dominações. Semeia a desordem na rotina bem organizada dos trabalhos e dos dias. (...) Nesses ‘pontos de crise’ e de ‘reviravolta’, a parte determinada liga-se à parte não fatal do futuro, a lógica histórica à irrupção dos acontecimentos. A crise ainda não é o acontecimento, mas já é seu anúncio, uma porta entreaberta pela qual podem surgir a qualquer instante essas possibilidades tão distantes que a própria espera parece entorpecida. As horas então se transformam, de repente, em minutos, e os anos em dias¹⁸⁴.

¹⁸⁴ BENSÄID, D., *Os Irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. p. 30.

Contudo, a crise ainda não se instalou, ainda que o mal-estar seja crescente e o âmbito do prazer se torne cada vez mais restrito. Mas, se a crise é o anúncio de um acontecimento, então é possível dizer que o mal-estar é o anúncio do anúncio, a calma que antecede a tempestade, a notícia de que algo pode vir a acontecer, a instauração de uma espera que deve se tornar ativa, mesmo que no mal-estar, ao contrário da crise, os minutos se transformem em horas e as horas em dias.