

FREUD E A SEMICONSCIÊNCIA FELIZ: O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO E A PÓS-MODERNIDADE

Freud and the happy half-consciousness: civilization and its discontents and pos-modernity

Maicon Reus Engler*

Resumo: O propósito deste artigo é mostrar que algumas as teorias sócio-políticas de Freud, publicadas no livro *O Mal-estar na Civilização*, não possuem hoje a mesma validade de que gozavam quando foram propostas. Fazemos uma análise do conjunto do texto, dando ênfase à tese segundo a qual o avanço da civilização acarretaria para seus membros um aumento da insatisfação pessoal. O argumento básico é que essa tese teria sido superada pela emergência de novas formas de vida próprias da era pós-moderna, isto é, que atualmente as pessoas já não sentiriam de forma tão aguda o mal-estar advindo dos progressos civilizacionais, senão que viveriam espécie de “semiconsciência feliz”. Sugerimos três razões para explicar esse fato: a quebra com a tradição (filosofia e política) exemplificada pela democracia; o aumento dos direitos individuais e da possibilidade de satisfação dos desejos (hedonismo); e, por fim, a minimização da consciência do sujeito pós-moderno. A conclusão apresenta dois lados: primeiro, seguindo a argumentação, admite que os indivíduos de hoje seriam mais felizes; segundo, sugere razões para que se creia no contrário. A resolução desse paradoxo se dá por uma breve crítica à noção biológico-hedonista de felicidade sustentada por Freud.

Palavras-chave: Freud; Mal-estar na civilização; Sentimento de culpa; Felicidade.

Abstract: The purpose of this article is to argue that some of the Freud’s socio-political theses published in “*Civilization and its Discontents*” have not today the same validity they had in his time. I analyze the text and emphasize the thesis according to which the advancement of civilization implies for its members an increase of personal dissatisfaction. My fundamental argument is that this thesis would have been surpassed by the rising of new ways of life in the post-modern condition: nowadays people would not feel such a heavy sense of guilt that arises with civilization, but would live a kind of “happy half-consciousness”. Three reasons are suggested to explain this fact: the break with tradition (philosophy and politics) as exemplified by democracy; the increase of both individual rights and possibilities of desire satisfaction (hedonism); and the minimization of consciousness in post-modern individuals. My conclusion presents two sides: firstly, following the argumentation, it admits that people would currently be happier; secondly, it suggests some reasons to believe in the opposite. The resolution of this paradox is achieved through a brief critique of Freud’s biological and hedonistic conception of happiness.

Keywords: Freud; Civilization and its discontents; Sense of guilt; Happiness.

* Doutorando da área de ontologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); bolsista CAPES. Contato: reusengler@gmail.com

Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!¹

Introdução

É nossa intenção mostrar neste artigo que, em razão de certos eventos ocorridos no século passado, algumas das teses histórico-sociais formuladas por Freud em seu ensaio de 1930, *O mal-estar na civilização*, já não gozam hoje da mesma validade que tinham em seu tempo, em particular a famosa tese que estabelece relação inversamente proporcional entre o progresso da civilização e a felicidade de seus membros. Obviamente, não pretendemos argumentar contra tese internas à Psicanálise – o que seria trabalho para um psicólogo – tampouco contra aquelas ideias sociais de Freud que, em função de alterações científicas paradigmáticas, tornaram-se indefensáveis, como é o caso da sua visão da horda humana primitiva, explorada em ensaios cujas conclusões se estendem ao texto aqui discutido². Ao contrário, buscamos derivar os argumentos das próprias teses de Freud e apenas contrapor-los ao pano de fundo surgido com as condições históricas da pós-modernidade. Na primeira seção, assim, expomos as principais ideias do ensaio de Freud e o “teorema” que estabelece relação de crescimento inversamente proporcional entre o progresso da civilização e a satisfação pessoal (ou felicidade) de seus membros. Na segunda seção, oferecemos três argumentos para mostrar que, em virtude de mudanças ocorridas no âmbito da filosofia e da política, dos direitos e comportamentos individuais e da psicologia dos indivíduos, os fatores que impossibilitavam a felicidade humana já não são – ou o são em menor grau – atuantes na sociedade de hoje. A conclusão lida então com duas hipóteses possíveis. Por um lado, argumenta que, se as ideias de Freud se seguem, as mudanças assinaladas deveriam tornar os indivíduos de hoje mais felizes e satisfeitos. Embora isso pareça ocorrer de fato – como creem, aliás, os intelectuais “integrados”³ – o outro lado da conclusão enfatiza a persistência e o recrudescimento de fatos que, conforme Freud, atestam a infelicidade humana, contradizendo assim a sua primeira parte. Segundo pensamos, esse aparente paradoxo se dissolve se são alargados os limites da visão biológico-hedonista que Freud possuía da felicidade humana. Noutras palavras, não parece ser suficiente, para que o ser humano seja feliz, modificar as condições histórico-sociais que Freud considerava como obstáculos à felicidade humana.

¹ NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, I, 5, p. 20.

² PAUL, R. *Freud's anthropology*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 271

³ Originalmente, “integrado” é um adjetivo que Umberto Eco aplicou aos intelectuais que, no contexto da cultura de massas, veem o atual alargamento da área cultural como algo bom, ao contrário do intelectual “apocalíptico”, que percebe em tal contexto o fim da cultura. Apesar do seu contexto de origem, ambos os termos podem ser usados proveitosamente para descrever as reações diante da nossa situação histórico-política. ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 8-9.

1. As teses de Freud: civilização e insatisfação pessoal

Freud inicia seu texto refutando aquilo que seu amigo, Romain Rolland, chamara em uma carta de “sentimento oceânico” (*Ozeanisches Gefühl*), um sentimento de infinitude que revelaria as fontes da religiosidade no homem. Segundo Rolland, essa sensação de eternidade (*Empfindung der Ewigkeit*) seria o manancial donde brotam as ideias religiosas e evidenciaria a existência de um vínculo indissolúvel que nos conecta com algo maior e mais poderoso do que nós. Continuando suas considerações sobre a religiosidade, já formuladas em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Freud rebate tal postura. Ele diz que essa sensação, ao invés de revelar as fontes da religiosidade, prova haver na mente humana a conservação de seus estágios primitivos, notadamente daquela fase em que ainda não criáramos distinção precisa entre o nosso ego e o mundo externo e éramos capazes de nos sentir unidos a uma totalidade infinita. Algumas pessoas teriam acesso mais fácil a tal fase primitiva, motivo por que conseguiriam sentir, embora na idade adulta, esta suposta ligação com a totalidade do mundo. “Assim, estamos perfeitamente dispostos a reconhecer o sentimento “oceânico” existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego”⁴. Depois disso, Freud alarga sua análise da religião e descrevendo o infantilismo psíquico que ela produz e como a divindade, para o homem-médio, não pode ser pensada senão sob o aspecto de um pai engrandecido. Esse fato demonstraria que o homem, por enfrentar uma vida sobremodo difícil, não apenas precisa iludir-se com a crença na benevolência de um Pai a quem tudo é possível, mas também recorrer a outras medidas paliativas: derivativos poderosos que extraem luz de nossa desgraça (religião); satisfações substitutivas que diminuem nossos sofrimentos (arte); e substâncias tóxicas que nos tornam insensíveis aos mais variados males. É ainda comentando a religião que Freud rejeita a resposta escatológica para a questão sobre o sentido da vida, afirmando que o propósito desta é definido meramente pelo princípio do prazer (*Lustprinzip*), que domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o seu início. Esse princípio institui para cada pessoa um programa a ser realizado para a obtenção da felicidade – definida como “satisfação de necessidades instintivas represadas em alto grau” – e é, apesar de sua naturalidade, impossível de ser realizado *in totum*.

O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos⁵.

Essa impossibilidade não é casual, e se origina tanto porque temos de renegar e reprimir parte de nossos desejos a fim de viver em sociedade, quanto porque somos assolados por sofrimentos em

⁴ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 137.

⁵ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 146.

amplitude muito maior do que somos agraciados por prazeres. Freud elenca três fontes possíveis de sofrimento a que sempre estamos sujeitos: o poder superior da natureza e a fatalidade do Destino; a fragilidade dos nossos corpos; e, por fim, a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade⁶. É com a menção dessa terceira fonte de sofrimento que começam propriamente as suas reflexões sócio-políticas acerca do mal-estar (*Unbehagen*) na civilização. De maneira diversa do que ocorre nos dois primeiros casos, o sofrimento advindo da conjuntura social é o que mais depende dos homens para ser sanado. Freud cita quatro acontecimentos que, ao longo da História, ilustram a existência do mal-estar gerado por tal fonte. O primeiro deles é a hostilidade para com a vida propugnada pela doutrina cristã. Como se sabe desde Nietzsche e de Weber⁷, o cristianismo alimentava em si um fator hostil à civilização e a este mundo, e a sua baixa-estima pela vida prosperou pelos séculos afora devido à insatisfação geral que as pessoas sentiam ante a civilização, o que as tornava simpáticas aos dogmas cristãos. O segundo deles foi a constatação, tornada possível com a descoberta da América, de que a civilização evoluída dos europeus não garantia necessariamente a felicidade de seus membros, uma vez que os silvícolas, mesmo sem dispor de condições materiais, sociais e culturais muito sofisticadas, desfrutavam de uma existência mais agradável e feliz que os habitantes do Velho Mundo. Os índios não eram diferentes dos europeus apenas porque não usavam calças, como Montaigne disse jocosamente; mas também porque desfrutavam da generosidade da natureza e podiam saciar com maior facilidade suas necessidades. O terceiro desses eventos, cuja percepção se deve à Psicanálise, surgiu quando o mecanismo das neuroses tornou-se conhecido e com ele a triste comprovação de que uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe a serviço de seus ideais culturais. O quarto fator de descontentamento, enfim, relaciona-se com o progresso técnico: notou-se que o avanço da ciência e da tecnologia, diferentemente do que se supunha, não serviu para trazer aos homens um acréscimo de felicidade, o que comprova que o poder do homem sobre a natureza não é condição suficiente para sua felicidade⁸. Por essas razões, destarte, Freud conclui que foram lançadas dúvidas sobre o possível valor da atual civilização como veículo de felicidade. A civilização é caracterizada da seguinte maneira:

Mais uma vez, portanto, nos contentaremos em dizer que a palavra “civilização” (*Kultur*) 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 o homem contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos⁹.

⁶ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 141.

⁷ SELL, C. E. *Sociologia clássica: Durkheim, Weber, Marx*. São Paulo: Edifurb, 2004, p. 123-126.

⁸ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 149.

⁹ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 151.

Ora, já que a proteção contra a natureza vem sendo conquistada gradativamente, essas dúvidas só podem ter sido lançadas contra o segundo aspecto envolvido na definição. O resguardo contra as intempéries da natureza é algo que tem sido admiravelmente alcançado pela tecnologia, em que pesem seus subprodutos muitas vezes nocivos. Freud acredita que o homem tornou-se verdadeiro “Deus de prótese” (*Prothesengott*) por causa da Técnica, conseguindo suplantar várias deficiências naturais e ampliar o uso limitado de seus órgãos: o telefone estenderia o alcance da voz, o telescópio, da visão, e assim por diante¹⁰. O descontentamento só pode residir, pois, na maneira pela qual a civilização dispõe os relacionamentos humanos, isto é, na coerção que impinge aos indivíduos e nas abstenções que lhes requer. É o processo civilizador em sua totalidade – similar ao desenvolvimento psíquico do indivíduo – que engendra esse descontentamento, uma vez que modifica as disposições instintivas do homem de maneira que se tornem compatíveis com a vida em sociedade. Geralmente isso coincide com a sublimação do instinto sexual:

A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada¹¹.

Feitas essas reflexões, Freud passa a descrever o início desse processo. Ressaltamos aqui apenas duas características relevantes: 1) a civilização nasceu da conjunção entre Eros e Anánke, ou seja, do amor comunitário e da necessidade de um agrupamento que vencesse pelo trabalho as árduas condições naturais; 2) esse amor pela comunidade é genital em sua origem, embora tenha a sua finalidade (gozo sexual) inibida a fim de emprestar parte da energia libidinal à promoção da civilização. A necessidade de sobreviver às provações da Natureza criou o trabalho; o amor genital criou a família e o amor inibido em sua finalidade, pois, a amizade, a fraternidade, a cultura etc. Ademais, a existência de tabus e de outras renúncias aos instintos decorre da mesma exigência que inibe em sua finalidade o excesso de amor genital. O incesto, a homossexualidade, as “perversões” e demais variedades da vida sexual são reprimidas por uma questão de economia da libido, haja vista a civilização necessite de tal energia para seus interesses. Diante desse fato, Freud se pergunta pelos

¹⁰ As considerações freudianas sobre técnica podem ser comparadas ao que Hermínio Martins chamou de “teoria protética da técnica”, referindo-se às teorias do final do século XIX que viam no progresso tecnológico a projeção orgânica (*Organprojektion*) das partes do corpo humano. FERRAZ, M. C. F. *Sociedade tecnológica: de Prometeu a Fausto*. Niterói-RJ: Revista Contracampo, n. 4, IACS/UFF, 2000, p.1. Tal maneira de ver tem alguns méritos, mas padece de dupla ingenuidade: em primeiro lugar, não percebe que a técnica é mais do que um meio para certos fins (*Mittel für Zwecke*) ou um fazer do ser humano (*Tun des Menschen*), conforme a crítica heideggeriana mostrou; em segundo, só percebe o que a técnica traz de bom para ao homem – a expansão de suas características – e deixa de ver os riscos que engendra. Freud acredita que o homem poderá se tornar ainda mais semelhante a Deus em virtude de seu poder técnico; mas o que lhe interessa é que, neste momento, isso não contribui em nada para a nossa felicidade. Sobre estes pontos: BRÜSECKE, F. J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: EDUFSC, 2001, p. 59; PALLARES-BURKE, M. L. G. *Entrevista com Zygmunt Bauman*. Tempo Social, USP, São Paulo, Junho 2004, p. 309; FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 152-3.

¹¹ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 157.

motivos que levam a civilização a reprimir a vida sexual de seus membros. Ele busca uma indicação para essa pergunta naquilo que denomina uma exigência ideal da civilização, a saber, a máxima “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Depois de admirar-se com a estranheza de tal ordem e com a dificuldade de realizá-la, Freud encontra o seu elemento de verdade: os homens possuem em si grande dose de agressividade e veem seu próximo não só como alguém que os pode ajudar com o trabalho, mas também como um possível objeto sexual, como alguém a ser explorado, humilhado, usado a bel-prazer e, por fim, como alguém que gostaria de lhes impor essas mesmas condições aviltantes. O homem é lobo para o próprio homem, em suma, e tanto a nossa vida quanto a História deveriam nos persuadir dessa verdade.

Em conseqüência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas¹².

A civilização, portanto, levaria os homens a uma dupla renúncia: a renúncia de parte de sua vida sexual e de sua agressividade inata. É o poder de Eros que realiza tais renúncias, contrapondo-se à agressividade personificada na figura da Morte. Assim, a civilização é a luta entre esses dois instintos opostos do homem: um que o leva à vida pacífica e regrada, e outro que deixa aflorar sua truculência e produz as mais diversas dissensões. “Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana”¹³.

As próximas reflexões aproximam ainda mais o paralelo existente entre o processo civilizador e o desenvolvimento psicológico do indivíduo, e com isso abrem as portas à questão do sentimento de culpa. Primeiramente, Freud descreve como a agressividade, não podendo manifestar-se a todo o instante, é introjetada (*verinnerlichen*) na psique do indivíduo, tornando-se o superego (*Über-Ich*) ou a consciência, quer dizer, uma parte do ego que se coloca contra o resto dele e o agride com a mesma força que ele gostaria de lançar sobre seus semelhantes. A civilização alija-se da agressividade introjetando-a no indivíduo e dando-lhe seu próprio ego como objeto de violência. Em seguida, ele

¹² FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 167. A percepção do instinto de destruição modificou a teoria de Freud e deu-lhe tons mais sombrios; a partir de 1930 ele passou a conceber o amor genital inibido como fruto de um narcisismo primário que considera cada pessoa como um possível inimigo. PAUL, R. *Freud's anthropology*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 279. Essa mudança explica também a diferença entre o texto aqui estudado e o iluminismo otimista de *O futuro de uma ilusão* (1927), onde o instinto de morte está ausente, o trabalho em comum é suficiente para manter os laços sociais e a ciência pode resolver o descontentamento do homem. Aqui Freud percebe que, em razão do instinto de agressão, é preciso acrescentar o peso da moralidade ao trabalho, o que deixa os homens mais infelizes. DEIGH, John. *Freud's later theory of civilization: changes and implications*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 288; 292.

¹³ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 175.

mostra que esse novo guardião do ego age de modo que produz no seu objeto um sentimento de culpa (*Schuldgefühl*), mormente quando o censura por haver cometido algo “mau”. Ora, o que é mau nem sempre é daninho ao ego, podendo mesmo lhe ser prazeroso; é daninho, todavia, em relação aos outros, no sentido de que pode levá-los a perder o amor inibido que tinham pelo autor da maldade. “De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados”¹⁴. Esse estado mental de má consciência (*schlechtes Gewissen*) é o mesmo que os religiosos denominam “consciência do pecado” e possui duas origens: uma externa, surgida do medo de uma autoridade que nos puniria por nosso ato e que insiste na renúncia de nossas satisfações instintivas; e outra interna, já aludida, que se refere à punição exercida pelo superego, a quem tanto o ato mau quanto a intenção de cometê-lo são visíveis e dignos de repreensão. Freud comenta a origem histórica de tal sentimento, derivada da ambivalência de sentimentos em relação à figura do Pai e à sua morte primeva, descrita no livro *Moisés e o Monoteísmo*. Depois disso ele enuncia o “teorema” que relaciona a civilização e o sentimento de culpa: “Visto que a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através dum crescente fortalecimento (*Verstärkung*) do sentimento de culpa (*Schuldgefühls*)”¹⁵. E mais adiante:

[...] minha intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento civilizacional, é demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa¹⁶.

Freud ainda discorre ainda sobre a dificuldade com que se depara quando afirma para seus pacientes que estão doentes em virtude de um sentimento de culpa. A mesma dificuldade faz-se presente na hora em que se tem de admitir tal sentimento como um efeito inevitável do processo civilizador. Por esse motivo, em ambos os casos não se consegue aceitar a causa da infelicidade de que se padece nem se ter clareza suficiente sobre ela; esta infelicidade permanece inconsciente, sendo sentida apenas, já no caso do indivíduo, já no caso da civilização, como um mal-estar cujas razões escapam à compreensão. A sua origem está na internalização acima descrita, que asserena a agressividade do indivíduo frente aos outros e dirige as forças contrárias de outras duas premências que agem em sua psique: o egoísmo (respeito ao princípio do prazer) e o altruísmo (união com a comunidade).

Assim também as duas premências, a que se volta para a felicidade pessoal e a que se dirige para a união com os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo o indivíduo, e assim também os dois processos de desenvolvimento, o individual e o

¹⁴ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 177.

¹⁵ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 183.

¹⁶ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 186.

cultural, têm de colocar-se numa posição hostil uma para com o outro e disputar mutuamente a posse do terreno¹⁷.

Freud acredita, assim, que a satisfação plena da individualidade possui forças associadas e contrárias ao interesse da civilização. Por sujeitar-se ao princípio do prazer e buscar a realização de seus instintos, todo o ser humano acaba sendo antissocial, além de possuir tendências destrutivas que o incitam a subjugar seu semelhante e a usá-lo para seu benefício. Ora, como a civilização é a tentativa de regulamentar o convívio entre as pessoas, ela tende a soffrear os interesses individuais – egoístas e agressivos – e a promover os gregários. Por tal motivo, o seu progresso ocasiona a perda da felicidade individual e o aumento do sentimento de culpa: sempre que o indivíduo realiza seus interesses, sente-se culpado. Tal culpa nasce do fato de a civilização ter introjetado no indivíduo regras de conduta, valores morais e máximas que lhe apresentam como sendo mau tudo quanto leva à desagregação da sociedade: ela criou em seu íntimo uma autoridade violenta (superego) que recrimina atos e mesmo simples intenções. É esta consciência que anuncia a existência do sentimento de culpa e, portanto, do mal-estar na civilização.

2. Semiconsciência feliz: condição humana na pós-modernidade

Vistas as considerações de Freud sobre a civilização e o sentimento de culpa, pretendemos mostrar agora que tal relação perdeu um tanto de sua força devido ao surgimento de novas formas de vida próprias da pós-modernidade¹⁸. Na análise freudiana, o sentimento de culpa emerge com o conflito entre as máximas morais da civilização, propagadoras da vida em comunidade, e os instintos do indivíduo, de tendências egoístas e destrutivas. Se, por consequência, não houvesse introjeção tão eficiente dessas máximas, ou se essas se houvessem modificado a ponto de coincidirem com os próprios interesses dos indivíduos, pelo menos em grau maior do que acontecia quase um século atrás, o sentimento de culpa seria menor e o mal-estar na civilização menos sentido. Aconteceria o mesmo se os indivíduos tivessem sofrido modificações psíquicas que os tornassem menos sensíveis à consciência de si mesmos e de sua infelicidade; ou ainda se dispusessem de meios para evitar tal consciência. Para descrever o sentimento de culpa, Freud usa o termo *Schuldgefühl* e às vezes *Schudlbewusstsein*. Ora, se a percepção da consciência (*Bewusstsein*) diminuiu, diminui também culpa (*Schuld*). Assim, desenvolvemos abaixo três argumentos ligados a cada uma dessas hipóteses. O primeiro mostra que a introjeção das máximas da civilização já não é tão poderosa, uma vez que o rompimento com a

¹⁷ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 190.

¹⁸ Não temos posição definida quanto à existência de um salto histórico qualitativo que teria instaurado a pós-modernidade, ou quanto à permanência da modernidade com seus projetos irrealizados (Habermas) ou liquidificados (Bauman). Para fins do argumento, pressupomos apenas uma mudança; devemos dizer, no entanto, que acreditar em tal salto qualitativo implica uma postura metafísica, ideia que por si só refutaria a tese de que a pós-modernidade se caracteriza pela ruptura com a metafísica.

tradição do Ocidente – principalmente o Cristianismo – lançou a moralidade num âmbito relativo. Como esta relatividade baseia-se em grande parte na democracia – deixada à parte a força que extrai do niilismo¹⁹ – ressaltamos duas características desse regime que a ilustram. O segundo argumento aponta para modificações históricas que diminuíram a disparidade entre os interesses da civilização e os dos indivíduos. Trata-se de direitos, de condições de vida e de avanços técnicos que, uma vez alcançados, tornaram a vida fisiologicamente mais aprazível em grande parte do mundo. E o terceiro, por fim, deriva dos anteriores o acontecimento de uma modificação psíquica – a desintegração do sujeito – que está sendo responsável pela criação de um estado de “semiconsciência feliz”.

2.1 A quebra com a Tradição: filosofia e política

No plano teórico, a quebra com a tradição é um movimento tão constante na história do pensamento, que já se tornou ele mesmo tradicional. À guisa de exemplo, ela pode ser vista em Descartes, quando desejava abandonar o saber escolástico em favor da dúvida e do indivíduo; em Kant, quando se propunha a realizar a Revolução Copernicana e eliminar a metafísica tradicional; e em Husserl, quando efetuava uma suspensão de juízo que descartava os conhecimentos de uma cultura científica inteira. A origem desse movimento está no próprio criador da tradição ocidental, Platão, quando inverteu os valores do mundo homérico através da famosa alegoria da caverna²⁰. Seguindo as indicações de Hannah Arendt²¹, é possível dizer que são três os pensadores que tinham como objetivo a inversão da tradição: Marx, Kierkegaard e Nietzsche. O primeiro visava à inversão da teoria política tradicional e da concepção de história; o segundo, do cristianismo e da concepção de fé; e o terceiro, da metafísica e da moralidade. Todos eles propuseram nova visão do homem que confrontava a tradição Greco-cristã, o que contribuiu para solapar vários postulados tradicionais. Contudo, de acordo com a autora nenhum deles foi capaz de romper efetivamente com a tradição. Isso só foi acontecer com os Estados Totalitários do século XX, porque com eles emergiu um fato inédito que não podia ser compreendido pelas categorias usuais do pensamento político, tampouco podia ser revogado, algo sempre possível no plano teórico²². Ora, a democracia – que é a base política da condição pós-moderna, junto com o neoliberalismo econômico – surgiu como resposta para os regimes totalitários e como forma de sociedade subsequente a eles. A compreensão de suas características pode revelar, portanto, o que significar viver na época em que a quebra com a tradição já se tornou um truísmo.

¹⁹ REALE, G. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 13.

²⁰ ARENDT, H. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 305.

²¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 54-55.

²² Hannah Arendt enfatiza o fato político como evidência da quebra ou do “fim” da tradição política ocidental. O mais usual, porém, é tratar da mesma modificação a partir da morte da metafísica e das grandes narrativas, que seria responsável, no plano filosófico profundo, pela instauração da pós-modernidade. VATTIMO, G. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004, cap. I. Embora aceitemos tal fenômeno aqui, para fins do argumento, a nossa posição em relação ao fim da metafísica é crítica, e consiste em mostrar que tal ideia é contraditória e não pode ser pensada sem o recurso a teses metafísicas. Cf. ENGLER, M. *A metafísica do fim da metafísica*. <http://materialismos.wordpress.com/page/2/>. Acesso: 17-04-2013.

Enfatizamos duas características que ilustram essa forma de governo: a desincorporação dos agentes do poder e a perda das referências de certeza.

Conforme Claude Lefort²³, essas são as duas marcas próprias da democracia. Para ele, o entendimento do totalitarismo se presta para mostrar tudo o que há de novo na democracia. Ela é uma mudança que parte de um regime em que um partido ou um homem apenas incorpora o saber, a lei e o poder completos, para outro em que esses elementos são relativos e variáveis, sem lugar nem representante específicos. Enquanto a organicidade do regime totalitário se dá pela equalização das diferenças numa unidade fictícia, na democracia, à parte a unidade do próprio social, a organicidade desaparece e os conflitos político-sociais são legitimados e promovidos. Não existem propriamente inimigos em seu interior, pois aquele discurso que hoje é tido como real está sujeito ao devir e amanhã mesmo pode tornar-se falso e perder seu lugar para outro. E, se no totalitarismo o partido e o condutor supremo (*führer, duce, caudillo* etc.) encarnavam em si o saber, a lei e o poder, na democracia tais elementos passam de mão e mão e variam consoante conflitos regulares: hoje são de um partido, amanhã, de outro. Na formulação de Robert Dahl, a democracia é um regime poliárquico²⁴. Essa cinesia constante se deve à dissolução dos marcos de referência de certeza, ou seja, à relativização daquilo que era considerado imutável e verdadeiro. Lefort afirma que, como mais de uma concepção de história age na democracia, o tempo biológico se perde e o devir se instaura no direito (mudança das leis), no saber (fim das verdades e da Razão) e no poder (mudança dos governantes). Dito de outra forma, já não existe uma Verdade eterna e uma Razão que a apreende, crença essa necessária para a devida sanção do totalitarismo ou da monarquia absolutista; tampouco existem um único representante legítimo e insubstituível e um conjunto de leis imutáveis, diretamente deduzidas da estrutura metafísica do mundo. Dotada de diversas “verdades” e noções de tempo, a democracia é por isso uma sociedade profundamente histórica.

Com essas reflexões, e pressupondo que a democracia seja o alicerce da condição pós-moderna²⁵, pode-se compreender em que sentido a quebra com a tradição fez com que as máximas civilizacionais perdessem sua eficiência de introjeção nos indivíduos. A variabilidade das verdades eximiu-as de seu peso taxativo e a falta duma referência imutável sancionou condutas as mais diversas. O Cristianismo já não é a verdade revelada, mas uma religião entre outras; a ciência assumiu sua falibilidade e, em casos extremos, a sua relatividade, e já não pretende conhecer a estrutura “real” do mundo, senão formular modelos de explicação causal e nomológica adequados empiricamente; a

²³ LEFORT, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 29-31.

²⁴ Cf. DAHL, R. *Sobre a democracia*. Brasília: Ed. UNB, 2001.

²⁵ Pressupomos aqui o paralelo ontológico, expresso na *República*, entre a constituição duma cidade e a forma de vida do indivíduo. Segundo Platão, um indivíduo democrático é fruto duma constituição de mesmo feitio, assim como ocorre com os outros regimes possíveis. Cf. PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, livro II. Este paralelo está pressuposto o tempo todo por Freud e se encontra em pensadores como Lefort, Hobbes, John Rawls etc.

educação já não tem papel político ativo, desvinculando-se dos moldes da Tradição e contentando-se com a formação técnica dos estudantes. Aquilo que aconteceu primeiro no pensamento teórico e depois nos regimes políticos, alcançou agora a vida privada. “Os poderes que liquefazem passaram do ‘sistema’ para a ‘sociedade’, da ‘política’ para as ‘políticas da vida’ – ou desceram do nível ‘macro’ para o nível ‘micro’ do convívio social”²⁶. Ao contrário do que ocorria no tempo de Freud, os indivíduos pós-modernos já não sofrem tanto com uma moral ou com um conjunto de verdades que os dota com um superego violento e um conseqüente sentimento de culpa: primeiro porque tal conjunto já não existe de modo pleno; segundo porque podem escolher entre as verdades que mais convêm a seus interesses pessoais e mudá-las a cada instante. O enfraquecimento da autoridade parental e familiar, que é a primeira forma de superego introjetada na psique humana, é um sinal inequívoco desse fenômeno. De modo geral, hoje se reconhece mais facilmente como as exigências tirânicas do superego são idealísticas e o sentimento de culpa torna-se uma opção volátil que pode ser abandonada diante de certas situações, o que era, aliás, um dos desejos de Freud²⁷. Crê-se em Deus quando se carece de um favor, opõem-se-lhe ciência e psicologia, realização pessoal e interesse econômico, porém, quando ele prejudica a fruição de desejos e interesses. Isso se vincula radicalmente com a democracia, pois é a sua falta de referências absolutas que possibilita a infundável liberdade de escolha dos indivíduos. Em suma, uma vez que hoje não exista uma moralidade única e onipotente, pode-se parafrasear Dostoiévski e dizer que tudo nos é permitido.

2.2 Coincidência maior entre os interesses da civilização e do indivíduo

A coincidência maior entre os interesses da civilização e os desejos do indivíduo também diminui o sentimento de culpa. Ela deriva da situação descrita acima e como que possui dois pólos: o rigor das exigências civilizacionais decresce, porque elas já não são absolutamente verdadeiras e nem se estribam numa visão de mundo (Cristianismo) para a qual a felicidade do homem é inalcançável na Terra; e a liberdade dos indivíduos aumenta junto com seus direitos, pois o liberalismo concede grande importância a cada membro da sociedade e vê no respeito ao indivíduo o primeiro critério do mundo político. “Na nossa época, a das democracias liberais, definitivamente tudo repousa sobre o sujeito, sobre sua autonomia econômica, jurídica, política e simbólica”²⁸. Um exemplo dessa coincidência é questão da sexualidade, a qual, dos anos sessenta para cá, passou por revoluções drásticas que defendem o direito ao prazer e contestam a solidificação de um único tipo de vida sexual. De fato, as

²⁶ BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 14.

²⁷ CHURCH, J. *Morality and internalized other*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 219.

²⁸ DUFOUR, D-R. *Uma nova condição humana. Os extravios do indivíduo-sujeito*. Le Monde Diplomatique (II Manifesto), Fevereiro de 2001, s/p. Tradução do italiano: Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>. Acesso: Abril, 2013.

peças de hoje desfrutam de liberdade sexual em nível maior do que no tempo de Freud, como se vê, entre outras coisas, pela condição da mulher, felizmente modificada a ponto de aproximar-se cada vez mais da condição masculina. Ainda existem tabus e restrições sexuais inexpugnáveis, como a pedofilia e o incesto; entretanto, a idade da iniciação sexual diminuiu bastante, o número e a variedade das relações permitidas aumentaram e o casamento já se não apresenta como o único lugar em que é possível obter o gozo sexual. Há um número crescente de homens e mulheres que não possuem nenhum laço matrimonial e levam mesmo assim uma vida sexual ativa, sem padecer por isso nenhuma reprimenda da sociedade ou de suas próprias consciências. A própria sociedade estimula a satisfação de tais desejos e faz deles uma parte importante de sua economia e de seu imaginário. Ao que tudo indica, mesmo as relações homoafetivas tendem a ser aceitas mais facilmente nos próximos anos.

O gozo sexual é considerado um direito inalienável e incondicional de qualquer ser humano. Esta mudança de atitude implica no repúdio da posição tradicional cristã e, especialmente, a da Igreja Católica Romana, para a qual a proposta ‘natural’ do ato sexual é a procriação [...] ²⁹

À parte a sexualidade, os interesses civilizacionais coincidem em outros pontos com os interesses dos indivíduos. Os desejos humanos de lazer, de autotranscendência e de diversão jamais foram tão fartamente satisfeitos quanto nos dias de hoje. “Nunca deixe para amanhã o prazer que puder gozar hoje” ³⁰. Esta é uma máxima de evidente verdade e de aceitação geral nas sociedades contemporâneas. Para satisfazê-la há também uma indústria que se esmera em proporcionar diversões, lazeres e prazeres cada vez mais requintados. Noutras palavras, a lista freudiana de medidas paliativas (*Linderungsmittel*) que extraem luz do sofrimento foi estendida de maneira invejável. Podemos desfrutar de fruções estéticas todos os dias, tanto no interior dos nossos lares quanto fora deles, ouvindo música ou assistindo a filmes e telenovelas em nossos telefones. Temos acesso a várias substâncias poderosas, desde a simples aspirina até os antidepressivos, passando pelo consumo legalizado de álcool e tabaco e de outros entorpecentes que, embora ilegais, sustentam a economia de alguns países. Aliás, as substâncias paliativas de que dispomos não são apenas os estupefacientes: pode-se encontrar prazer libertador numa boa dose de chocolate ou de açúcar, num lanche com altos índices de calorias e numa série alimentos que, no tempo de Freud, não tinham a mesma facilidade de produção e consumo que têm atualmente. Por fim, derivativos como a religião – não apenas a judaico-cristã, mas também as seitas e doutrinas mais variadas – podem ministrar seu consolo vinte e quatro horas através da televisão e do computador, sendo confortavelmente adaptados a nossas crenças

²⁹ FROMM, E. *A descoberta do inconsciente social*. São Paulo: Ed. Manole, 1992, p. 109.

³⁰ HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Globo, 2003, p. 114. “Hoje, no fim do segundo milênio, só nos resta acrescentar que aquilo que Huxley proclamava na metade do século XX é prática bastante comum: a profecia do Admirável Mundo Novo realizou-se com uma precisão fatal que não se verificou no caso do livro de Orwell. As correspondências entre o maravilhoso mundo novo e a *nossa* condição existencial são literalmente alucinantes”. REALE, G. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

prévias. A isso se acrescentam os jogos eletrônicos, as viagens, os eventos de massa, os *hobbies* diversos, as festas diárias, os esportes etc., que fazem com que vivamos a verdadeira civilização do *divertissement*, o qual, nas palavras desesperadas de Pascal, “nos impede de pensar em nós e nos perde insensivelmente”³¹.

É claro que a fruição desses prazeres e diversões permanece em grande medida restrita a uma parcela da população. Contudo, mesmo a classe-baixa possui seus equivalentes de “qualidade inferior” e goza dum lazer também maior: oito horas de trabalho diário, com direitos e benefícios garantidos, é a rotina da maioria dos países do Ocidente. Isso depende de outras mudanças ocorridas não só no plano puramente político (leis trabalhistas), mas também na visão de mundo que se instaurou com a democracia. A derrocada dos discursos eternos e transcendentais fez com a vida terrena passasse a ser mais prezada do que na época em que ainda vigiam verdadeiramente as crenças cristãs. Talvez por esse motivo a expectativa de vida geral dos indivíduos tenha aumentado, secundada por progressos técnicos e outras mudanças relevantes: medicamentos e recursos hospitalares, melhores condições de trabalho, possibilidade de diversão, qualidade da água e dos alimentos, incentivo aos exercícios físicos etc. Em termos de economia da libido, é fácil notar que um indivíduo bem-alimentado, com saúde, entretenimento e satisfação sexual garantidos, além da possibilidade de uma vida mais longa, se sente mais feliz do que alguém que, por exemplo, tem de trabalhar doze horas por dia, alimentar-se mal e privar-se das alegrias simples do açúcar, do álcool e das diversões diárias dos meios de comunicação.

É um fato, por conseguinte, que as pessoas de hoje podem realizar um número muito maior de desejos sem que se sintam culpadas e sendo mesmo incentivadas pela civilização. Isso se deve, como dito, à feliz aproximação dos dois pólos opostos, civilização e indivíduo, que antes se contrapunham de maneira mais brusca. Não pretendemos discutir aqui o quanto essa liberdade é real ou alienada, mas tão-somente ressaltar que, do ponto de vista do princípio de prazer, que é uma questão meramente fisiológica, as possibilidades de satisfação hodiernas são mais numerosas e acessíveis que as do tempo de Freud, motivo por que o sentimento de culpa é também menor. Para usar da célebre formulação de John Stuart Mill, hoje é muito mais fácil mandar às favas as preocupações do Sócrates meditando e tornar-se um porco satisfeito³².

2.3 Dufour e a desintegração do sujeito: modificações psíquicas na pós-modernidade

O estado de má-consciência, advindo do predomínio do sentimento de culpa, só pode ser sentido se quem o experimenta for capaz de compreender-se a si mesmo, de reconhecer-se como sujeito e consciência autônoma. Não podemos sentir culpa em relação à perda do amor alheio caso não sejamos capazes de nos diferenciar do que é propriamente alheio. Por outro lado, tal estado só pode ser

³¹ PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1988, §171.

³² MILL, J. S. *Utilitarianism & On Liberty*. Padston, Cornwall: Blackwell Publishing, 2003, p. 188.

transformado em semiconsciência feliz se os eventos descritos acima – a quebra com a Tradição e a maior possibilidade de satisfação dos desejos – estejam previamente em sua base. Mais do que isso, todavia, tal transformação necessita que o sujeito que a sofre tenha perdido, por assim dizer, um tanto de suas faculdades de juízo crítico, de seu autoconhecimento e de sua ânsia geral de ser ele mesmo, com todas as implicações que isso desencadeia. Noutras palavras, o sujeito já não pode ser aquela consciência crítica e auto-suficiente que preenchia o ideal moderno. É da conjunção de todos esses fenômenos que brota o que denominamos de semiconsciência feliz, a saber, um estado em que a razão tem papel meramente instrumental, em que os pensamentos não conseguem ser formulados com clareza discursiva, em que predomina o alheamento em relação ao outro e a si mesmo e, por fim, em que a satisfação de desejos os mais variados (ou a realização do princípio do prazer) assume literalmente o propósito da vida. Em verdade, nesse estado percebem-se os efeitos alienantes dos dois eventos analisados anteriormente: tanto a perda da Tradição quanto o hedonismo excessivo possuem contraparte escravizante, já que prendem o indivíduo num presente eterno e diminuem sua consciência crítica e sua autonomia. Para compreender o significado dessa semiconsciência, retomaremos dois desses efeitos e sintomas: a perda de referência de certezas e a livre satisfação dos desejos.

Ao mesmo tempo em que uma Tradição sedimentada pode gerar, pelo severo rigor de seus ideais, um peso enlouquecedor e quase insuportável para os indivíduos, ela pode conferir-lhes também segurança através de marcos de certeza e de uma identidade estável. Essa segurança nasce do fato de que o homem encontra padrões de referência para sua conduta, verdades já estabelecidas para certos assuntos, concepções que o orientam e o livram da completa independência, muitas vezes difícil de suportar. A Tradição traz o campo humano já cultivado, de modo que se torna mais fácil e seguro para o homem habitá-lo. Além disso, essa orientação prévia também nos auxilia no processo de individuação: assumimos nossa subjetividade pela diferenciação ou pela assimilação dos símbolos, concepções, condutas e demais substratos culturais. O superego formado por moralidade mais leniente faz exigências mais brandas, que se opõem ao ego de modo menos intenso e minoram os conflitos em torno dos desejos. Por outro lado, permitindo que o ego incorpore mais aspectos da realidade conforme seu desejo, a moralidade laxística diminui o senso moral e a consciência do indivíduo, que brotam justamente do confronto com a realidade externa. Noutras palavras, sem a oposição do objetivo é mais difícil formar o subjetivo, o que faz com que a consciência seja menos sentida³³. É pensando

³³ Outro indício desse fato pode ser visto no inegável depauperamento da linguagem nos últimos anos, algo muito mais profundo do que a simples dificuldade de seguir as regras da gramática. Para Freud, o domínio da expressão linguística atesta o nível de consciência (de senso moral e de sentimento de culpa, portanto) dos indivíduos. Ora, não parece haver muita habilidade linguística numa sociedade cujas músicas “do momento” se resumem a refrões monossilábicos repetidos *ad nauseam*; isso sem falar no despreço pela literatura e por qualquer atividade que exija demasiado esforço mental. Junto com a ameaça do tecnicismo contra a linguagem (Heidegger) e da regressão da audição (Adorno), é preciso constatar a ameaça contra a subjetividade criadora dos indivíduos, exemplificada na pobreza da linguagem. Cf. CHURCH, J. *Morality and internalized other*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 212; 213.

nesse ponto que Dufour comenta a desintegração do sujeito na pós-modernidade. Para ele, a História forneceu até a Modernidade figuras de um grande Outro a que os indivíduos podiam sujeitar-se e adquirir sua subjetividade por meio da diferenciação: a *phýsis* do mundo grego, o Deus do monoteísmo, o rei das monarquias, a raça do Nazismo, o povo das repúblicas, o proletariado do comunismo etc. Apesar das diferenças em todos esses exemplos, a submissão a um Outro era uma constante que permitia a construção da subjetividade. “Sem o Outro, o ser-si-mesmo fica em dificuldade”³⁴. Na pós-modernidade, com o fim dos discursos transcendentais e a perda de referências de certeza, já não existe um Outro a que possamos nos submeter a fim de erigir nossa subjetividade e a Tradição já não se apresenta como algo que nos fornece segurança e orientação através da identidade ou diferença, uma vez que exprima pela democracia a mutabilidade de nossas possíveis escolhas.

[...] já não há figura alguma do Outro que seja válida na pós-modernidade. Parece que todos os ex, já pertencentes à modernidade, ainda sejam possíveis e estejam disponíveis, mas que nenhum deles disponha do prestígio necessário para se impor. Todos foram atingidos pelo mesmo sintoma da decadência. Além disso, observou-se constantemente o declínio da figura do Pai na modernidade ocidental³⁵.

A impossibilidade de formar a subjetividade, para Dufour, leva os indivíduos pós-modernos a buscarem outros meios de sujeição, como ocorre com o que ele chama de “próteses identitárias”, a saber, uma série de técnicas para se agir sobre si mesmo e formar assim sua subjetividade: programas televisivos com cenas da vida ordinária, uso de psicotrópicos e estimulantes que aumentam as capacidades, hábitos e “vícios” que permitem o pertencimento a um grupo específico etc. Essas técnicas de salvação pessoal remetem à satisfação dos desejos: sem se encontrarem pela diferença com o Outro legítimo, os indivíduos sujeitam-se a comportamentos, a ídolos, a substâncias e a outras coisas que constituem, de modo precário, um Outro menor, o qual não parece oferecer-lhes a verdadeira satisfação. O discurso sobre a sexualidade e sobre a manutenção da juventude insere-se aqui como possível meio para a salvação individual. Para Jurandir Freire, a aceitação desse discurso não conduz a uma liberdade maior ou a um encontro consigo mesmo, mas ao alheamento em relação ao outro e à irresponsabilidade em relação a si mesmo³⁶. Ele acredita que os indivíduos que se voltam sobre si mesmos, na busca angustiante da felicidade, desconsideram a existência de seus semelhantes e exploram as pessoas desfavorecidas economicamente. Ao mesmo tempo, deixam-se escravizar por toda a “parafernália da felicidade”, que inclui a perda de si mesmo pelo uso de psicotrópicos, remédios prescritos e psicoterapias de toda a sorte, bem como pelo recurso a práticas esotéricas de previsão do

³⁴ DUFOUR, D-R. *Uma nova condição humana. Os extravios do indivíduo-sujeito*. Le Monde Diplomatique (II Manifesto), Fevereiro de 2001, s/p. Tradução do italiano: Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>. Acesso: Abril, 2013.

DUFOUR, D-R. *Uma nova condição humana. Os extravios do indivíduo-sujeito*. Le Monde Diplomatique (II Manifesto), Fevereiro de 2001, s/p. Tradução do italiano: Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>. Acesso: Abril, 2013.

³⁶ FREIRE, J. *A ética democrática e seus inimigos*. In: *O Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001, p. 86.

futuro, à pornografia e ao consumo irrefreado de bens supérfluos. “Criou-se um círculo vicioso, onde a demanda por cuidados com a juventude, a beleza, a forma física, a realização sexual e o bem-estar perene nutre-se da miséria econômica dos mais pobres e alimenta a miséria psíquica dos mais ricos”³⁷.

Isso tudo parece agravar-se em virtude do número de pessoas existentes. Praticamente não há, hoje em dia, uma conduta que não seja o reflexo de influências de uma multidão, e que *eo ipso* não esteja submetida à miséria intelectual que caracteriza tais agrupamentos. A sociedade está organizada de modo que sempre nos encontramos rodeados por outras pessoas: nas creches e escolas, no trabalho, nos momentos de lazer e no interior de nossas casas, onde a publicidade irrompe via meios eletrônicos. O próprio Freud percebeu esse fato e o assinalou com a expressão “pobreza psicológica dos grupos”. Segundo ele, esse perigo é mais ameaçador onde os vínculos da sociedade se constituem pela identificação dos indivíduos entre si, como na democracia dos EUA, e não pelo respeito a indivíduos do tipo de um líder, que deveriam dar uma formação ao grupo³⁸. Ou seja, a pobreza psicológica dos grupos é mais temível quando o poder se desincorporou e difundiu por todos os setores da sociedade, como se dá na pós-modernidade em geral. Outros intelectuais também se deram conta desse problema anos atrás. Em 1959, ao examinar quais fenômenos descritos no livro *Admirável Mundo Novo* já estavam acontecendo, Aldous Huxley escreveu sobre a massificação: “Como o álcool, o veneno gregário é uma droga ativa e estimulante”³⁹. E antes disso ele havia enquadrado a intoxicação pelas massas como um dos três tipos de autotranscendência nociva de que os seres humanos se valem para escapar da solidão inaudita de serem apenas eles mesmos, junto com a sexualidade primária e o uso de substâncias tóxicas.

O fato de ser um na multidão liberta o homem da consciência de ser um eu insulado e o leva a um estágio infrapessoal, onde não existe responsabilidade, bem ou mal, necessidade de pensamento, julgamento ou discernimento – somente um sentimento vago de estar junto, o sentimento de uma excitação partilhada, de uma alienação coletiva⁴⁰.

Do mesmo modo, Carl Gustav Jung, que desenvolveu toda a sua brilhante teoria psicológica em torno do conceito de individuação, criticou as condições modernas de agrupamento massivo.

Por conseqüência, todo indivíduo é, inconscientemente, pior em sociedade do que quando atua por si só. O motivo é que a sociedade o arrasta e na mesma medida o torna isento de sua responsabilidade individual. Um grupo numeroso de pessoas, ainda que composto de indivíduos admiráveis, revela a inteligência e moralidade de

³⁷ FREIRE, J. *A ética democrática e seus inimigos*. In: *O Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001, p. 87.

³⁸ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores), p. 170; PAUL, R. *Freud's anthropology*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 278.

³⁹ HUXLEY, A. *Regresso ao admirável mundo novo*. São Paulo: Hemus, 1959, p. 75.

⁴⁰ HUXLEY, A. *Os demônios de Loudun*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Globo, 1987, p. 341.

um animal pesado, estúpido e predisposto à violência. Quanto maior a organização, mais duvidosa é sua moralidade e mais cega sua estupidez⁴¹.

Diante disso, torna-se difícil falar em consciência dos próprios indivíduos. A pobreza psicológica dos grupos é a situação em que nos encontramos o tempo todo. Muitas pessoas há, de fato, que se intoxicam voluntariamente com tal veneno e julgam a solidão um sentimento intolerável. Mesmo as religiões e demais praticas ascéticas, que no passado pressupunham quietude e solidão de seus praticantes, desenvolvem-se hoje no âmbito das massas e são consideradas tanto mais benéficas quanto mais capazes de unir os indivíduos entre si e livrá-los do isolamento psíquico e empático que caracteriza as metrópoles. A forma como a solidão é tratada na cultura de massas – nos filmes de Hollywood, nas músicas populares ou nos livros de auto-ajuda – insinua que maioria das pessoas nutre espécie de terror supersticioso em relação a esse sentimento, e que ser solitário é uma situação psicológica e social considerada perniciosa para o indivíduo, razão pela qual ele nunca opta voluntariamente por ela. Parece que nunca a introversão foi tão vilipendiada quanto agora; todo o culto à solidão que vicejou na época moderna – e que ainda se arrimava na autonomia substancial da *res cogitans* cartesiana, isto é, na ideia de autossuficiência – foi-se embora com o declínio da tradição⁴².

O sujeito pós-moderno parece destinado a uma condição subjetiva definida por um estado limite entre neurose e psicose, cada vez mais preso entre melancolia latente, impossibilidade de falar em primeira pessoa, ilusão de onipotência e fuga para frente na direção de falsos eus ou personalidades emprestadas, quem sabe múltiplas, oferecidas em profusão pelo mercado⁴³.

Três fatores, portanto, ocasionam a desintegração do sujeito e lhe impossibilitam a completa consciência de si mesmo: a falta de referências de uma Tradição, a busca frenética de prazeres ligados à salvação pessoal e a constante vivência no baixo nível psicológico das massas. Esse último fator esconde os dois primeiros, de modo que o indivíduo é incapaz de ver sua situação. Em verdade, desprovido de uma noção clara de si mesmo, de suas necessidades e fraquezas, o indivíduo pós-moderno também é incapaz de sentir um mal-estar muito grande. A sua vida se lhe apresenta como uma sucessão de pequenas sujeições que, não lhe dando a tranquilidade desejada, precisam ser renovadas continuamente para que produzam seu efeito benéfico e fugidivo. Ao invés de sentir alguma culpa quando realiza seus desejos, ele se vê obrigado a procurar nova fonte de submissão que o oriente por um tempo e lhe faça o papel do Outro menor. A sua razão tem fim meramente instrumental nesse jogo: ela tão somente escolhe – no sentido de Hume – aquilo que parece ser a melhor orientação. Já não é uma faculdade criativa e independente que contribui para o autoconhecimento e a elaboração da

⁴¹ JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. 3ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982, p. 27-8.

⁴² Habermas mostra como o pensamento moderno orbita em torno da ideia de formação da subjetividade. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 28.

⁴³ DUFOUR, D-R. *Uma nova condição humana. Os extravios do indivíduo-sujeito*. Le Monde Diplomatique (II Manifesto), Fevereiro de 2001, s/p. Tradução do italiano: Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>. Acesso: Abril, 2013.

subjetividade. E, se se vai embora a razão, vai-se também grande parte da consciência, por mais que o indivíduo busque a sua salvação de forma pessoal. Aí irrompe a semiconsciência feliz.

Conclusão

Em que pese o argumento central, não queremos propor um retorno acrítico à tradição – o caminho de muitos grupos que visam minorar o desespero de viver numa época relativista –, tampouco passar uma visão ingenuamente otimista da condição pós-moderna, dizendo que as pessoas de hoje são mais felizes do que aquelas que viviam no tempo de Freud. É certo que algumas pessoas podem obter de modo mais fácil a satisfação de prazeres; podem ostentar atitude mais positiva diante da vida e de si mesmas; podem legitimar número maior de sentimentos e relações interpessoais; e podem, enfim, sentir menos culpa por dar vazão aos seus anseios mais íntimos. Muitos indivíduos, em suma, fazem eco ao último homem nietzschiano, para quem a felicidade foi encontrada. Dentro da perspectiva freudiana, portanto, seria preciso admitir também que elas são mais felizes, porquanto o seu programa para a felicidade seja mais facilmente exequível. Este é um lado da conclusão que extraímos das discussões acima, lado que parece derivar da confrontação honesta das teses de Freud com a situação pós-moderna. Entretanto, não obstante a sua lógica aparente, persistem alguns fatores que o desabonam e dão a pensar que as pessoas de hoje ainda não são assim tão felizes. O mais evidente deles reside na abundância das medidas paliativas (arte, religião e substâncias poderosas) que, segundo Freud, usamos para suportar o sofrimento da vida. Para além de comparações meramente numéricas, tais medidas nunca foram tão consumidas quanto atualmente. Ora, ao mesmo tempo em que tal consumo comprova que a felicidade – mesmo que substitutiva – pode ser alcançada hoje com maior facilidade, ele sugere que, se precisamos tanto de paliativos, talvez o nosso sofrimento seja ainda maior. Afinal, são os doentes que buscam lenimentos.

Na verdade, a equação *felicidade=bem-estar* está longe de ser ponto pacífico. É certo que o homem de hoje não quer renunciar ao bem-estar; mas depois de ter experimentado amplamente tudo o que foi produzido pela mentalidade tecnológica-praxista, ele se deu conta de que esta traiu suas promessas. Graças à técnica, ainda temos à nossa disposição uma quantidade e variedade de bens materiais que no passado a humanidade nunca só não teve, mas jamais imaginou ter nem mesmo em seus sonhos mais ousados. E, contudo, nunca nos sentimos tão insatisfeitos. O que terá acontecido, na verdade? Aconteceu que a abundância dos bens materiais, em vez de preencher o homem, o *esvaziou*. Minou e, portanto, comprometeu sua consistência e densidade moral⁴⁴.

Não há dúvidas de que é possível sentir essa impressão e suspeitar da conclusão que se deveria tirar a partir da confrontação da análise de Freud com a condição humana pós-moderna. Ao lado da visão dos intelectuais “integrados”, há também as considerações pessimistas dos pensadores

⁴⁴ REALE, G. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 94.

“apocalípticos”, cujo valor de verdade pode ser fortalecido por análises sociais que exibem a grande infelicidade que hoje assola as pessoas. Donde viria, então, esse aparente paradoxo? Qual seria o problema da teoria de Freud? Cremos que isso aconteça não porque as pessoas de hoje não possam realizar de forma mais eficiente o princípio do prazer, como, segundo as razões apresentadas, parece ocorrer; mas sim porque a felicidade humana não se resume a isso. Freud não está equivocado quanto à questão da economia da libido, mas quanto à compreensão da felicidade humana, que é muito mais sutil e intrincada do que julga a sua estreita visão positivista. Embora não nos possamos estender sobre esse ponto, várias evidências sugerem que não basta ser um porco satisfeito para que se seja feliz. Como dizia Heráclito: “(Se a felicidade estivesse nos prazeres do corpo), deveríamos chamar felizes os bois quando encontrassem capim para comer”⁴⁵. Isso é parte do necessário para a felicidade humana, sem dúvida; todavia, a leitura de um tratado de eudemonologia – a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, por exemplo, ou os *Aforismos para Sabedoria de Vida* de Schopenhauer – pode servir para contrabalançar o reducionismo freudiano. Em verdade, essa é a argumentação usada por Giovanni Reale em seu livro “*Saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*”⁴⁶, cujo humanismo clássico abonamos sem restrições. O preço que se paga por eliminar a dimensão do Sócrates cogitabundo que o ser humano trás em si – o anseio por conhecimento real e sólido; a ânsia por um sentido maior para a vida do que aquele estipulado pelo nosso baixo-ventre; a necessidade de relações sociais como a amizade etc. – é uma felicidade superficial e uma perda da subjetividade que, a rigor, podem até satisfazer as pessoas e preencher o objetivo de vidas inteiras, embora se fundem sobre o tédio e o niilismo. Em resumo, o hedonismo reinante na nossa época tem sido a resposta mais óbvia e instintual para a ausência de valores ou a predominância de valores espúrios, mas nem de longe é a mais satisfatória⁴⁷.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
 _____. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
 BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
 BRÜSECKE, F J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: EDUFSC, 2001.
 CHURCH, J. *Morality and internalized other*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 209-223.
 DAHL, R. *Sobre a democracia*. Brasília: Ed. UNB, 2001
 DEIGH, John. *Freud's later theory of civilization: changes and implications*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 287-308.

⁴⁵ LEÃO, Emmanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio (trad.). *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1991, Heráclito, frag. 4.

⁴⁶ REALE, G. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002.

⁴⁷ Gostaria de agradecer aos comentários críticos de meu colega e amigo, Joel Forteski, com quem discuti as teses aqui apresentadas em mais de uma ocasião, bem como ao professor Selvino Assmann, cujas ideias ao mesmo tempo entusiasmadas e precisas tiveram papel fundamental na redação do texto.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.19-38
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	---------

- DUFOUR, D-R. *Uma nova condição humana. Os Extravios do Indivíduo-Sujeito*. Le Monde Diplomatique (II Manifesto), Fevereiro de 2001, s/p. Tradução do italiano: Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>. Acesso: Abril, 2013.
- ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- ENGLER, M. *A metafísica do fim da metafísica*. <http://materialismos.wordpress.com/page/2/>. Acesso: 17-04-2013.
- FERRAZ, M. C. F. *Sociedade Tecnológica: de Prometeu a Fausto*. Niterói-RJ: Revista Contracampo, n. 4, IACS/UFF, 2000.
- FREIRE, J. *A ética democrática e seus inimigos*. In: *O Desafio Ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- _____. *Das Unbehagen in der Kultur und andere Kulturtheoretische Schriften*. Fankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994.
- FROMM, E. *A descoberta do inconsciente social*. São Paulo: Ed. Manole, 1992.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HUXLEY, A. *Os demônios de Loudun*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Globo, 1987.
- _____. *Regresso ao admirável mundo novo*. São Paulo: Hemus, 1959.
- _____. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Globo, 2003.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. 3ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.
- LEÃO, Emannuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio (trad.). *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1991.
- LEFORT, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MILL, J. S. *Utilitarianism & On Liberty*. Padston, Cornwall: Blackwell Publishing, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- PALLARES-BURKE, M. L. G. *Entrevista com Zygmunt Bauman*. Tempo Social, USP, São Paulo, Junho 2004, p. 301-325.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1988.
- PAUL, R. *Freud's anthropology*. In: NEU, J. (ed). *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 267-286.
- PLATÃO. *A república*. Tradução: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- REALE, G. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- SELL, C. E. *Sociologia clássica: Durkheim, Weber, Marx*. São Paulo: Edifurb, 2004.
- VATTIMO, G. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Recebido em: 17/04/2013.

Aprovado para publicação em: 24/09/2013.

intuitio	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.19-38
----------	-------------------	--------------	--------------	------------------	---------