

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**SUBJETIVIDADE E MELANCOLIA:
ASPECTOS CULTURAIS CONSTITUTIVOS DO HOMEM NA
SOCIEDADE MODERNA**

Avimar Ferreira Júnior

GOIÂNIA
MAIO - 2008

AVIMAR FERREIRA JÚNIOR

**SUBJETIVIDADE E MELANCOLIA:
ASPECTOS CULTURAIS CONSTITUTIVOS DO HOMEM NA
SOCIEDADE MODERNA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás, enquanto exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientadora: Profª Drª Silvia Rosa Silva Zanolla.

GOIÂNIA
MAIO - 2008

AVIMAR FERREIRA JÚNIOR

**Subjetividade e melancolia:
Aspectos culturais constitutivos do homem na sociedade moderna**

Dissertação defendida e aprovada em 25 de agosto de 2008, pela Banca
Examinadora constituída pelas professoras:

Prof^a. Dr^a. Silvia Rosa Silva Zanolla
Presidente da Banca

Prof^a. Dr^a. Ângela Cristina B. Mascarenhas

Prof^a. Dr^a. Delza Maria da Silva Ferreira de Araújo

DEDICATÓRIA

À minha mãe Miria.
À minha tia Loide.

O presente trabalho investiga e discute os aspectos culturais constitutivos do homem na sociedade moderna a partir do conceito de melancolia. Trata-se de uma pesquisa teórica, cujas categorias de análise se fundam nas obras de Marx, Adorno, Horkheimer, Benjamin e Freud. Discutiu-se como o modo de produção capitalista, o desencantamento do mundo e a ascensão da racionalidade instrumental – fenômenos típicos da modernidade – propiciaram a ascensão da personalidade narcisista e, como esta, redundou no crescimento do número de indivíduos melancólicos, assim como o sentido da melancolia neste momento histórico. apurou-se que o capitalismo reifica e aliena os indivíduos de si e de seus iguais, restringindo-os a seus mínimos eus, uma vez que os laços sociais se afrouxaram e o outro, que antes lhe servia de modelo na constituição de seu eu, agora lhe parece ameaçador. Esse mínimo eu narcisista, restringido a si, individualista e egoísta, semiformado pela Indústria Cultural, não tem mais na tradição e na autoridade o porto seguro para se constituir autônomo e assim ser capaz de experienciar a verdadeira experiência (*Erfahrung*), restringindo-se à vivências (*Erlebnis*) vazias, bem como de experienciar a alteridade. Desta forma, procura saídas mágicas e/ou medicamentosas para o mal-estar (*unbehagen*) e a angústia. Tais saídas se mostram ilusões, uma vez que não ajudam na elaboração da dor, mas antes na sua negação e, assim, servindo apenas para o avanço da alienação, obscurantismo e da barbárie. A saída, então, não é pela via medicamentosa, mas antes a práxis, a organização social e política.

Palavras-chave: Melancolia. Narcisismo. Modernidade. Subjetividade. Escola de Frankfurt.

ABSTRACT

The present paper investigates and debates man's constituent cultural aspects in modern society from the concept of melancholy. It is a theoretical research, which analysis categories are established in Marx, Adorno, Horkheimer, Benjamin and Freud's workmanships. It was debated how capitalist way of production, world's disenchantment and instrumental rationality ascension - typical phenomena of modernity - had propitiated the ascension of narcissist personality and, as this, resulted in the growth of the number of melancholic individuals, as well as the meaning of melancholy at this historical moment. It was mentioned that capitalism alienates individuals from themselves and from their equals and deals with them as they were objects, restricting them to their minimums selves, once social relationships become weak and the other, which before was a model in the constitution of their selves, now seems to be threatening. This minimum narcissist self, restricted to itself, individualist and selfish, semiformed by Cultural Industry, do not have anymore in tradition and authority the safe port to consist itself autonomous and thus to be capable to experiment the true experience (*Erfahrung*), restricting itself to empty experiences (*Erlebnis*), as well as of experimenting alterity. And so, it looks for magical and/or medicinal exits for malaise (*unbehagen*) and the anguish. Such exits show illusions, once do not help in pain elaboration, but before in its negation and, thus, serving only for the advance of the alienation, obscurantism and of barbarity. The exit, then, is not through medicinal way, but before praxis, social organization and politics.

Keywords: Melancholy. Narcissism. Modernity. Subjectivity. School of Frankfurt.

INTRODUÇÃO	7
1. A RELAÇÃO INDIVÍDUO E SOCIEDADE	10
1.1. FREUD, MARX E OS FRANKFURTIANOS	10
1.2. A TENSÃO ENTRE PARTICULARIDADE E UNIVERSALIDADE	18
1.3. TRABALHO E SUBJETIVIDADE	22
1.4. FETICHE DA MERCADORIA E A REIFICAÇÃO DO SUJEITO	28
2. DESENCANTAMENTO DO MUNDO, MELANCOLIA E O INDIVÍDUO BURGUESES	32
2.1. UMA PEQUENA HISTÓRIA DO CONCEITO DE MELANCOLIA	34
2.2. UM NOVO MOMENTO HISTÓRICO, UMA NOVA MELANCOLIA	39
2.3. MODERNIDADE, ROMANTISMO E A MELANCOLIA	44
2.4. ULISSES E O HOMEM BURGUESES	52
3. A MELANCOLIA DA EXPERIÊNCIA	60
3.1. A INDIVIDUALIZAÇÃO	60
3.2. A EXPERIÊNCIA DO CHOQUE E SUBJETIVIDADE NA MODERNIDADE	65
4. CONTEMPORANEIDADE, NARCISISMO E MELANCOLIA	80
4.1. INDÚSTRIA CULTURAL E NARCISISMO	85
4.2. MELANCOLIA DA FAMÍLIA NA CONTEMPORANEIDADE	92
4.3. MELANCOLIA: DE FREUD À LASCH	101
4.4. MELANCOLIA E O <i>PHARMAKON</i>	108
5. MELANCOLIA E CONTEMPORANEIDADE: À GUIA DE UMA CONCLUSÃO	111
6. REFERÊNCIAS	116

A modernidade¹ surge com a promessa de emancipação do homem do obscurantismo e da miséria econômica e espiritual, fundando-se nos ideais iluministas e no modo de produção capitalista, configurando-se, assim, como um novo paradigma, uma nova forma de ver o mundo, não mais fundado na tradição e na religião, mas sim na ciência e na razão (ADORNO, HORKHEIMER, 1985).

Se por um lado, os avanços técnico-científicos propiciaram uma melhoria real e efetiva na vida dos sujeitos – como se pode ver nos vários índices de qualidade e expectativa de vida, descobertas de novas terapias para doenças tidas como incuráveis, os avanços nas telecomunicações, internet, melhoramento genético de grãos e animais para abate, etc. – por outro, e contraditoriamente, os índices de suicídio², de consumo de antidepressivos, ansiolíticos, hipnóticos e abuso de álcool e drogas, apontam para o aumento do mal-estar e da melancolia neste momento histórico. Assim, questiona-se, neste trabalho, porque a modernidade, cujo avanço técnico-científico propiciou um avanço inquestionável na melhoria de vida das pessoas e que surge com as promessas de “liberdade, igualdade, fraternidade” e felicidade, em geral, vê os indivíduos cada vez mais melancólicos?

Entende-se a melancolia, neste trabalho, da forma mais ampla possível, uma vez que desde a antiguidade, ela se apresenta polissêmica e polimórfica (LUJAN, 2001), não se reduzindo ao humor taciturno, deprimido, ou a uma psicose bipolar – loucura oscilante entre a depressão e a mania –, mas antes um sentido de tristeza, vazio existencial, insatisfação e inadequação no mundo que assola o indivíduo, um mal-estar onipresente que impede o indivíduo de um sentimento de

¹ Hobsbawn (2003) define a modernidade como o período histórico que se inicia com a “dupla revolução” – a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Industrial (inglesa) – e se estende até nossos dias, como discutiremos ao longo deste trabalho.

² A Organização Mundial de Saúde (OMS) considera o suicídio um grave problema de saúde pública e estima que mais de um milhão de pessoas se suicidem todos os anos, contudo, as tentativas de suicídio ficam entre 10 e 20 milhões. A mesma OMS concluiu que a taxa média anual de suicídio era de 10,1 para cada 100 mil habitantes em 1950 e pulou para 16 a cada 100 mil em 1995. Deste modo, o suicídio mata mais que as guerras em todo mundo (BBC Brasil, 2004).

felicidade pleno. Buscamos assim, retomar a melancolia no sentido que fizeram Horkheimer e Adorno (1985), ou seja, como expressão do mal-estar – *unbehagen* – e do narcisismo deste momento histórico, a contemporaneidade.

Assim, o objetivo deste trabalho é entender as bases materiais constitutivas da subjetividade na contemporaneidade a partir do conceito de melancolia. Desta forma, faz-se mister não apenas entender a modernidade e a melancolia, mas antes, e também, de que modo a subjetividade do indivíduo é afetada pela objetividade social, quais são as mediações objetivas e subjetivas que propiciam esse tipo de quadro – o avanço da melancolia na contemporaneidade –, ou seja, qual o tipo de relação que existe entre indivíduo e sociedade e quais a consequência para ambos que decorre dessa relação.

Para tanto, apoiou-se nas reflexões de Freud, Marx e nos teóricos do que se convencionou chamar de “Teoria Crítica da escola de Frankfurt”, principalmente Benjamin, Adorno, Horkheimer e Marcuse.

Estruturalmente, o trabalho foi dividido em quatro capítulos, como descrito a seguir.

No primeiro capítulo, “A relação indivíduo e sociedade”, discutiu-se a relação indivíduo-sociedade, buscando compreender como esses dois universos, o objetivo e o subjetivo, se intermedeiam. Para tanto, teceu-se algumas ponderações a respeito da escolha dos teóricos – Marx, Freud e os frankfurtianos – uma vez que a relação entre eles não é de complementariedade, suplementariedade ou de similariedade, mas sim de tensão e crítica (ZANOLLA, 2007). Desta forma, analisou-se as bases materiais do modo de produção capitalista e suas consequências sociais e subjetivas na modernidade, tais como a o trabalho alienado, alienação e o fetiche da mercadoria.

O segundo capítulo, “Desencantamento do mundo e o indivíduo burguês”, foi dedicado ao entendimento de dois fenômenos do mundo burguês: 1) o desencantamento do mundo e 2) a emergência do indivíduo. Buscou-se compreender como o desencantamento do mundo contribuiu para o sentimento de isolamento e desamparo desse personagem que surge na modernidade, o indivíduo.

Já o terceiro capítulo, “A melancolia da experiência”, analisou-se o fim da verdadeira experiência (*Erfahrung*) e da tradição, buscando entender as

conseqüências subjetivas para o indivíduo burguês, decorrentes do avanço do modo de produção capitalista e do desencantamento do mundo.

No, quarto capítulo, por fim, discutiu-se a melancolia tanto do ponto de vista social, a partir da análise da Indústria Cultural e da Cultura do Narcisismo, como do ponto de vista psicanalítico.

1. A RELAÇÃO INDIVÍDUO E SOCIEDADE

1.1. FREUD, MARX E OS FRANKFURTIANOS

A tentativa de integrar o pensamento de Marx com o de Freud já se deu problemática desde o seu início uma vez que o próprio Freud era resistente a essa possibilidade. Mesmo dizendo que a revolução russa foi uma experiência extraordinária (FREUD, 1933) que apresentava uma mensagem de um futuro melhor e que uma verdadeira mudança na relação da humanidade com a propriedade poderia – talvez – trazer mais alívio ao mal-estar moderno do que a ética ou a religião (FREUD, 1930), por outro lado, assevera que

Apesar de toda minha insatisfação com o atual sistema econômico, não tenho esperanças de que o caminho seguido pelos soviéticos conduza a uma melhora. Na verdade, qualquer esperança que eu possa ter nutrido desapareceu nesta década de governo soviético. Continuo um liberal da velha escola (FREUD, *apud* JACOBY, 1977, p. 98-99).

Segundo Gay (1989), Freud se considerava um crítico radical da sociedade burguesa, mas apenas no domínio da sexualidade. Assim,

os costumes sexuais, tanto em termos ideais como práticos, afetam a quintessência da política. Ser um reformador da sexualidade era ser um crítico da sociedade burguesa, tal como Freud a percebia, mas também, e ainda mais, das ditaduras ascéticas que fincaram suas garras no mundo durante os últimos anos de vida de Freud. De fato, sua preocupação com a libido trouxe contribuições inesperadas para sua teoria social (GAY, 1989, p. 497).

Para Freud (1930) a infelicidade sexual, cujos sintomas intensos e generalizados na sociedade o levaram a abandonar a neurologia para estudar as históricas (GAY, 1989), fizeram-no concluir que os homens não podem viver fora da sociedade e, ao mesmo tempo, não podem ser felizes nela. Desta forma, Freud (1930) afirma que a felicidade não está no plano da criação, ou seja, a serenidade, entendida como a paz inabalável entre paixões impositivas e limitações culturais, não estão ao alcance dos indivíduos, sendo apenas possível uma trégua passageira entre desejo e controle.

Deste modo, Freud não pode aceitar uma teoria que não levasse em consideração a subjetividade e, por conseqüência a libido. Sem cair em uma redução psicológica, o autor afirma que não apenas *Ananké* – a necessidade –

contribuiu para a constituição da civilização: sem *Eros* – o amor –, a civilização também não seria possível. Assim, afirma que

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual — a mulher — e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada — seu filho. *Eros* e *Ananke* [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana. O primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade. E, como esses dois grandes poderes cooperaram para isso, poder-se-ia esperar que o desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda melhor sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade. É difícil compreender como essa civilização pode agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes (FREUD, 1930).

Assim, *Eros* – o amor, o impulso erótico que leva os indivíduos a buscarem objetos sexuais fora de si, para além de si – ajuda a constituir os grupos de autoridade e afeto tão fundamentais quanto à família. Mas *Eros*, pai da civilização, também é seu inimigo. Como afirma Freud,

Ambos — o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade — estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a ‘amizades’ que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas das limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade. No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambigüidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais. Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável e sua razão não é imediatamente reconhecível (Freud, 1930).

O amor, desta forma, é exclusivo e, quando não satisfeito ou colocado em perigo, também é agressivo, volta-se contra aquele que tenta limitar-lhe. Assim, os homens não são criaturas meigas e amorosas, que foram corrompidos pela sociedade e pelo capital, como querem os marxistas vulgares ou Rousseau, mas antes se vive todo momento no “fio da navalha”, entre a civilização e a barbárie. Por isso Freud tece pesadas críticas tanto a religião – em especial ao cristianismo – como ao marxismo soviético. No tocante a este último, comenta que

Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem disposto para com o seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. A propriedade da riqueza privada confere poder ao indivíduo e, com ele, a tentação de maltratar o próximo, ao passo que o

homem excluído da posse está fadado a se rebelar hostilmente contra seu opressor. [...] Se a propriedade privada fosse abolida, possuída em comum toda a riqueza e permitida a todos a partilha de sua fruição, a má vontade e a hostilidade desapareceriam entre os homens. Como as necessidades de todos seriam satisfeitas, ninguém teria razão alguma para encarar outrem como inimigo; todos, de boa vontade, empreenderiam o trabalho que se fizesse necessário. Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável. Abolindo a propriedade privada, privamos o amor humano da agressão de um de seus instrumentos, decerto forte, embora, decerto também, não o mais forte; de maneira alguma, porém, alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza. A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade ainda era muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças, quase antes que a propriedade tenha abandonado sua forma anal e primária; constitui a base de toda relação de afeto e amor entre pessoas [...]. Se eliminamos os direitos pessoais sobre a riqueza material, ainda permanecem, no campo dos relacionamentos sexuais, prerrogativas fadadas a se tornarem a fonte da mais intensa antipatia e da mais violenta hostilidade entre homens que, sob outros aspectos, se encontram em pé de igualdade. Se também removermos esse fator, permitindo a liberdade completa da vida sexual, e assim abolirmos a família, célula germinal da civilização, não podemos, é verdade, prever com facilidade quais os novos caminhos que o desenvolvimento da civilização vai tomar; uma coisa, porém, podemos esperar; é que, nesse caso, essa característica indestrutível da natureza humana seguirá a civilização. [...] Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis (FREUD, 1930).

Assim, Freud tem duas grandes críticas ao marxismo vulgar³: a primeira, o menosprezo destes - marxistas vulgares – à importância da libido e da agressividade, que não podem ser sanadas pela mudança da relação com a propriedade, como discutimos acima. A segunda crítica é dirigida à base materialista limitada do marxismo vulgar – ou seja, a redução das explicações ao campo econômico e/ou sociológico, sem considerar a subjetividade e a afetividade – em que Freud vai alertar que o superego⁴ está fundado nas primeiras relações de objeto

³ Entende-se, neste trabalho, por marxismo vulgar as interpretações reducionistas da obra marxiana as dimensões ou economicista, ou sociológica. O marxismo vulgar, como o leninismo e o stalinismo, assumiram feições positivistas e mecanicistas. Tais concepções desconsideram a dimensão subjetiva. Contra este modelo marxista, insurgiram-se Rosa de Luxemburgo, Lucáks e Korsch, entre outros. Ver Adorno (1995).

⁴ Conceito criado por Freud (1923) para designar uma das três instâncias da segunda tópica, juntamente com o ego e o id. Para o autor, o superego é o herdeiro do complexo de Édipo e representante das exigências éticas e das leis sociais ao nível do indivíduo.

ainda na infância, ou seja, ele é um passado que se faz presente. Diz o autor que

Parece provável que aquilo que se conhece como visão materialista da história peca por subestimar esse fator. Eles o põem de lado, com o comentário de que as 'ideologias' do homem nada mais são do que produto e superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas (FREUD, 1933).

Contudo, o próprio Freud admite pouco conhecimento da obra marxiana e escreve:

Sei que meus comentários sobre Marx não revelam um conhecimento profundo ou uma compreensão correta da obra de Marx e Engels. Depois eu soube – com bastante satisfação – que nenhum dos dois negou a influência de idéias e de fatores do superego: Isto invalida a principal oposição que eu acreditava existir entre marxismo e Psicanálise (FREUD, *apud* JACOBY, 1977, p. 99).

Apesar das ressalvas de Freud ao marxismo, isso não foi impeditivo para que sua teoria fosse trabalhada juntamente com a de Marx. Assim, a primeira tentativa registrada de integrar o pensamento de Freud e Marx se dá pelos freudomarxistas alemães (JACOBY, 1977; ROUANET, 1998), movimento que surge entre as guerras mundiais, tendo por pano de fundo a revolução russa de 1917 e por outro lado a ascensão de Hitler ao poder, em 1933. Estes movimentos históricos iam contra as “previsões” do marxismo corrente, uma vez que a revolução, a partir dessa leitura marxista, deveria se dar não na Rússia czarista, praticamente feudal, mas sim na Inglaterra e na Alemanha, países com o capitalismo já maduro, em que as contradições entre trabalhadores e burgueses já se apresentavam claras e desenvolvidas. O caso da Alemanha, num certo sentido, era mais grave uma vez que há uma guinada radical para uma ideologia fascista de direita, xenófoba e racista. Como afirma Rouanet, “nos dois países houve um descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos, e nos dois revelou-se a significação estratégica do pólo subjetivo – num caso, impondo-se, voluntaristicamente, a uma realidade historicamente imatura, e no outro recuando diante de uma conjuntura socioeconômica favorável” (ROUANET, 1998, p. 14). Ao mesmo tempo, ainda de acordo com o autor, as explicações apresentadas pelos marxistas vulgares eram insuficientes:

A resposta que se impunha era que a ideologia burguesa havia penetrado profundamente a consciência proletária, e que diante da radicalidade dessa ideologização a luta antifascista estava condenada ao fracasso. Mas como explicar a força da ideologia, que aparentemente não se deixava dissolver nem pela experiência objetiva da pauperização, que deveria impulsionar a classe operária para posições crescentemente avançadas, nem pela verdade “irrefutável” da doutrina marxista, que encontrava, nessa pauperização, a prova histórica de uma de suas leis iminentes? (ROUANET, 1998, p. 14).

Desta forma para o autor, a psicanálise, como ciência do inconsciente, enquanto aquela que tem a chave para a compreensão da aparente irracionalidade dos comportamentos dos sujeitos, apresenta-se como a mais apropriada para auxiliar na análise da ideologia e do porquê os indivíduos agirem contrários aos interesses de sua classe. É nesse sentido que a primeira geração de freudo-marxistas alemães irá defender a apropriação da psicologia, e em especial da psicanálise, no entendimento do processo histórico que se desenrola na Europa. Diz Lorenz, então, que

A dominação e a exploração não precisam nenhuma explicação psicológica. Somente quando perguntamos quais os mecanismos psíquicos, independentes de qualquer instancia externa de poder, que levam a maioria oprimida a sujeitar-se à sua situação, a comprazer-se nela, a esquecer a origem da sua escravidão, a ignorar seu protagonismo histórico, a tornar-se patriótica – somente então precisamos da psicologia (LORENZ, *apud* ROUANET, 1998, p. 15).

A preocupação com os limites do marxismo e de sua generalização e absolutização como única explicação possível já haviam sido posta por Engels (1983) ao considerar que

segundo a concepção materialista da história o momento em última instância determinante, na história, é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu alguma vez afirmamos mais. Se agora alguém torce isso afirmando que o momento econômico é o único determinante, transforma aquela proposição numa frase que não diz nada, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura – forma políticas da luta de classes e seus resultados: constituições estabelecidas pela classe vitoriosa uma vez ganha a batalha, etc., formas jurídicas, e mesmo os reflexos de todas estas lutas reais nos cérebros dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, visões religiosas e o seu ulterior desenvolvimento e em sistemas de dogmas – exercem também a sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos preponderantemente a forma delas. Há uma ação recíproca de todos estes momentos, em que, finalmente, através de todo o conjunto infinito de casualidades (isto é, de coisas e eventos cuja conexão interna é entre eles tão remota ou é tão indemonstrável que nós a podemos considerar como não-existente, a podemos negligenciar), o movimento econômico vem ao de cima como necessário. Senão, a aplicação da teoria a uma qualquer período da história ser mais fácil do que a resolução de uma simples

equação de primeiro grau (MARX e ENGELS, 1983, p. 547).

Zanolla (2007), todavia, faz uma ressalva importante, contrapondo-se a interpretação dada por Rouanet (1998) de que a aproximação de Freud ao marxismo, realizada pelos freudo-marxistas, deveu-se ao fato da teoria marxiana não dar conta de explicar a realidade. Diz a autora que

Imaginar que a agregação da psicanálise ao pensamento dialético-histórico se deve ao fato de que este não deu conta da realidade, ou que, com isso, os problemas referentes à dominação ideológica seriam resolvidos, seria mais uma mistificação teórica cometida por autores como Rouanet (1989, p. 39, grifo do autor): "Enquanto o marxismo pode dar conta do fator objetivo - as condições históricas que constituem o [chão] econômico da ideologia - somente a psicanálise pode explicar o fator subjetivo". Essa fragmentação do universo subjetivo e objetivo também totalitariza a análise porque desvincula a relação de tensão existente entre as duas instâncias. É evidente que o autor estava criticando o que denomina marxismo vulgar, entretanto, essa seria uma visão superficial da relação entre o universo subjetivo e objetivo, por dois motivos principais: o perigo de mistificar a psicanálise como a teoria que vem a preencher a lacuna deixada pela incompreensão dos fatores individuais da ideologia, e o não reconhecimento da importância de teóricos como Weber, Kant, Hegel e o próprio Marx para o que se entende hoje como constituição da idéia de subjetividade na teoria crítica (ZANOLLA, 2007, p. 39-40).

Desta forma, como se percebe no exemplo acima, com a contestação de Zanolla à Rouanet, as reflexões sobre os porquês, a extensão e conseqüências da aproximação de Marx e Freud não se fizeram de forma tranqüila desde o seu início até o presente⁵.

Com o avanço da III internacional⁶, por exemplo, a psicanálise recebe ataques violentos, como os proferidos na revista *Unter dem Banner des Marxismus* – órgão teórico da ideologia soviética, publicada em Viena a partir de 1925 – por Thalheimer que afirmava que o freudismo é caracterizado como “‘idealismo em sua forma mais absurda, mais grosseria’, ‘contra-senso fantástico’, ‘charlatanice’, ‘bacilo de putrefação’” (*apud* ROUANET, 1998, p. 16), fruto de uma pequena burguesia decadente e preocupada exclusivamente com a sexualidade. Entretanto, apesar destes ataques por parte da III internacional, os marxistas alemães resistiram e insistiram com a psicanálise enquanto teoria crítica e materialista (ROUANET, 1998;

⁵ Para maiores informações, ver Rouanet (1998), Marcuse (1975).

⁶ A Internacional Comunista é o nome dado a vários movimentos comunistas de caráter multinacional. O mais famoso foi a chamada "3ª Internacional" também chamado de "Comintern".

JACOBY, 1977).

O movimento freudo-marxista das décadas de 20 e 30 não se fez, porém, sem equívocos: de Bernfeld e Fenichel a Reich e Fromm, Marx e Freud foram ora naturalizados, ora fundidos, ora reduzidos um no outro⁷. Em todos os casos, o poder crítico dos autores era emasculado. Desta forma, afirma Resende

As razões e os limites das considerações sobre o pensamento desses dois autores devem ser entendidos naquilo em que se aproximam e se distanciam, ou seja, no que se afirmam e se negam. É temerário o exercício de buscar coincidências, encontros e aspectos comuns onde esses não existem. Não se trata, portanto, de busca de uma aproximação entre o pensamento de Marx e Freud. Ainda que essa seja uma tarefa tentadora, a proposta aqui é infinitamente mais modesta. Trata-se de buscar, no pensamento desses autores, no esforço crítico que realizaram, aqueles elementos que abalaram a idéia de indivíduo autônomo e auxiliam a reflexão acerca relação entre indivíduo e sociedade (RESENDE, 1987, p.17).

Tendo as ressalvas de não se conciliar Freud e Marx em primeiro plano, contudo, ressalta-se que ambos os autores, ao apanharem as mediações inerentes aos seus objetos, a partir da busca não da aparência, mas da essência dos fenômenos aos quais se dedicam estudar, vão encontrar o sentido oculto do *non sense*, da irracionalidade desses fatos, sejam eles fatos históricos inesperados ou o discurso alucinado do psicótico. Nesse sentido, diz Goldmann que

Uma das teses fundamentais tanto da psicanálise no plano individual como do pensamento dialético no plano social e histórico, reside precisamente em admitir que todos os fatos humanos – que resultam do comportamento de um sujeito respectivamente individual e trans-individual, cuja ação é orientada para a transformação do mundo ambiente de maneira a criar neste um equilíbrio, mas conforme às suas aspirações - possuem, enquanto tais, um caráter de estruturas funcionais, quer dizer, de estruturas significativas. (...) Tanto as análises de Marx como as de Freud, quer se trate de economia, do estudo das ideologias da história política, de história da literatura, de filosofia, de religião ou de pensamento científico, ou então de análise de sonhos, de neuroses ou de lapsos, têm como resultado revelar o caráter significativo – e isso significa, ao mesmo tempo, estrutural e funcional - de um testemunho, e por vezes até inteiramente, desprovido de significação (*apud* RESENDE, 1987, p. 18).

Assim, a partir de uma análise criteriosa, negando a aparência em prol da

⁷ Foge ao escopo deste trabalho discutir todos os momentos do freudo-marxismo, desde o fim da década de 10 – Bernfeld, Fenichel –, passando pelas décadas de 20 e 30 – Reich, Fromm – até os frankfurtianos – Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse –. Para uma discussão mais aprofundada ver Zanolla (2008), Rouanet (1998), Jacoby (1977) e Jay (1974) e Matos (1993a).

busca da essência, buscando os vários nexos constituintes da totalidade dos fenômenos – sem reduzir o todo à soma das partes –, ambos, Freud e Marx, conseguem fazer críticas poderosas à sociedade burguesa moderna e, deste modo, revelar a lógica racional por trás do aparente *non sense* desta mesma sociedade.

Os teóricos críticos da escola de Frankfurt, por seu turno, foram partidários desse esforço hercúleo de não reduzir os autores, Freud e Marx, um no outro, mas antes dedicaram-se a manter essa tensão entre o pensamento freudiano e o marxiano⁸, sem abrir mão de outras contribuições tais como Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, entre outros.

Contudo, como disse Horkheimer a Jay (1974), os frankfurtianos têm uma dívida para com Marx. Deste modo afirma Zanolla,

Mais que denunciar os limites do marxismo na versão stalinista, a teoria crítica se mantém fiel a Marx ao se opor a interpretações positivistas e deterministas do materialismo histórico. A importância da contribuição marxista para a teoria do conhecimento e para a ação social não está em questão para a teoria crítica, mas a insuficiência em relação às formas de manutenção do poder por meio de mecanismos culturais de dominação, sim. Por essa razão, a dívida com o marxismo deve ser paga com o reconhecimento da importância de outras áreas de estudo ligadas ao indivíduo, para melhor entendimento acerca da alienação e resistência dos aparelhos ideológicos, o que fez com que a teoria crítica ampliasse seus termos de referência e buscasse, sobretudo na psicanálise, preencher aquela lacuna que, posteriormente descobriram, se tornou impossível de preencher: a subjetividade como uma conduta determinada do sujeito. A psicanálise freudiana ganha destaque nessa discussão fundamentalmente por desmistificar o sujeito/homem, idéia que ressoa ao longo da construção da metodologia psicanalítica (ZANOLLA, 2007, p. 39).

Apesar dessa possível aproximação, Freud e Marx possuem objetos de estudos distintos: Freud analisou a subjetividade individual e Marx a objetividade social. Entretanto, alerta Resende, esse distanciamento entre os autores é apenas aparente uma vez que

Essa aparência, como todas as demais, é falsa e, ainda que não se trate de psicanalisar a sociologia ou de sociologizar a psicanálise, é possível encontrar em Marx profundas e definitivas antecipações acerca da vida individual e, em Freud, esclarecedoras e radicais reflexões acerca da cultura e da sociedade. [...] E tomar a relação do indivíduo com a natureza e a

⁸ Zanolla (2007) faz uma discussão pertinente sobre se Marcuse consegue manter essa tensão entre o individual e o social. Para a autora, num primeiro momento não – em “Eros e a civilização” (1975) – contudo o consegue em sua obra mais madura “A ideologia da sociedade industrial” (1967).

relação do indivíduo com outros indivíduos é o ponto de partida para encontrar elementos que abalam de forma decisiva a concepção de um indivíduo autônomo, independente, natural e a-histórico (RESENDE, 1987, pp. 18-19).

Assim, estes autores – Freud, Marx e os frankfurtianos –, por mais diferentes que sejam em seus objetos e reflexões, rompem com a idéia de indivíduo abstrato, a-histórico, e, ao mesmo tempo, com uma concepção de sociedade abstrata, em que essas realidades se apresentem distintas, independentes uma da outra; realidades estas que passaremos a discutir.

1.2. A TENSÃO ENTRE PARTICULARIDADE E UNIVERSALIDADE

A relação indivíduo e sociedade é eixo central no pensamento de nossos autores – Freud, Marx e frankfurtiano. Pensar a sociedade implica, necessariamente, em pensar o indivíduo. Qualquer reflexão que aparte essas realidades não passa de ideologia. Como afirma Marx

Deve-se evitar fazer de novo da ‘sociedade’ uma abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua exteriorização vital [ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização vital comunitária, cumprida em união com outros] é assim uma exteriorização e afirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral da vida genérica, ou seja, a vida genérica é uma vida individual mais particular ou geral (MARX, 1984, p.146).

Deste modo, Marx refuta toda e qualquer possibilidade de se ver a vida individual como externa ou apartada da vida social, ao contrário, existe uma relação de mútua constituição e expressão, ou seja, a vida individual só pode se expressar, realizar, em sociedade uma vez que é a parte mais geral ou particular da vida social e esta, a vida social, só pode se fazer a partir dos indivíduos, que são sua parte mais geral ou particular.

Contudo, ao se ressaltar a indissolubilidade da relação indivíduo e sociedade não se pode esquecer que ambos não ocupam o mesmo *status* nesta relação. O todo não é a soma das partes, ao contrário, a sociedade ocupa um *locus* privilegiado, uma ascendência sobre o indivíduo, ou seja,

A totalidade da vida social é muito mais do que a soma de particularidades que não se dissolvem e se expressam de maneira distinta. Indivíduos, enquanto particularização do geral, do universal e da sociedade, enquanto

universalização da expressão geral desses muitos particulares, constituem uma única dinâmica, que os conserva e mantém como realidades qualitativamente diferentes (RESENDE, 2007, p. 34).

Essas realidades são qualitativamente diferentes, mas ainda assim interagem, constituem-se mutuamente, não com o mesmo poder de influência um sobre o outro, contudo uma realidade necessita e só existe por causa da outra. Nesse sentido,

Quando ambas as ciências - a psicologia e a sociologia - podem falar em nome de seu objeto e representá-lo, a cisão já está estabelecida, assim como a necessidade de mantê-la. Contudo, percebê-los isoladamente não é menos ilusório que percebê-los caminhando rumo à integração. A possibilidade que resta é confrontá-los para que expressem a realidade da cisão. [...] Os momentos objetivos e estruturais que marcam a sociedade e os momentos psicológico-sociais que marcam o indivíduo têm racionalidades distintas e, no entanto, interagem. Assim é que o motivo para o lucro pode ser entendido como a sobreposição do *homo economicus* ao *homo psychologicus*; não há nenhum comportamento inato que leve ao lucro, antes, tal comportamento já se configura como deformação (CROCHÍK, 1996, p. 45).

Crochík, assim, alerta para a dialética dessas realidades cindidas – a realidade do indivíduo e a da sociedade, ao mesmo tempo distintas e, por outro lado, impossíveis de serem tomadas como realidades independentes uma da outra – e, *pari passu*, aponta para a funcionalidade desta cisão para a sociedade burguesa, ao afirmar que

Adorno aponta para a determinação da diferença para expressar adequadamente a relação entre indivíduo e sociedade. Mas essa determinação pode ser entendida segundo modos distintos: tanto a localização da diferença, isto é, a diferenciação de seus objetos, como aquilo que a originou. Essa diferença é historicamente determinada. Disto decorre a sua afirmação de que a separação entre indivíduo e sociedade é simultaneamente falsa e verdadeira. Verdadeira, porque os indivíduos não se reconhecem na sociedade e esta neles, falsa, porque tal separação não pode ser absolutizada. [...] A percepção incompleta e naturalizada da realidade, a qual aponta para a verdade dos domínios separados, não deixa de ser a marca da ideologia contemporânea. O entendimento de que os homens são naturalmente assim, e não podem ser modificados pertence já a uma consciência reificada. Em "Educação após *Auschwitz*", Adorno mostra isso, o que nos leva a ressaltar a importância das conceituações teóricas que apontam para a flexibilidade do vir-a-ser humano, que se contraponham às posturas naturalistas. Essas Últimas entendem o destino já pronto e configurado, a liberdade que propõem é dada como questões de alternativas múltiplas como quer a astrologia, e não como algo a ser configurado com aquilo que se tem (CROCHÍK, 1996, p. 47).

O vir-a-ser humano é um processo sócio-histórico, que se faz na relação dos indivíduos entre si e com a natureza. Assim, a naturalização do que é histórico

seja a partir da ciência seja a partir da religião, serve para encobrir as relações reificadas da sociedade dividida em classes. Ao mesmo tempo, afirma Resende que

O indivíduo é o ser social, um ser em relação com outros indivíduos, e somente nessa relação se constitui, se faz homem e se humaniza. A humanização não é, portanto, um processo natural, mas um processo histórico. O homem se constitui homem no processo pelo qual se apropria da natureza, da realidade mediada por outros homens, para dominá-la e transformá-la, satisfazendo suas necessidades e produzindo os meios de subsistência para si e para os outros homens. Nesse processo, destacam-se os elementos constitutivos da sociabilidade humana: a relação do indivíduo com a natureza já feita social e a relação do indivíduo com outros indivíduos. Essas dimensões são inseparáveis e se referem a uma única dinâmica, conforme a discussão da sociabilidade humana em Marx (RESENDE, 2007, p. 34).

Freud, por seu lado, levanta a mesma questão, ao ponderar sobre a importância do outro, dos outros indivíduos, na constituição da psicologia do indivíduo. Diz o autor que

a contradição entre a psicologia individual e psicologia social ou coletiva, que a primeira vista pode parecer-nos muito profunda, perde grande parte de sua significação quando a submetemos a um exame mais detido. A psicologia individual se relaciona, certamente, ao homem isolado e investiga os caminhos pelos quais o mesmo busca alcançar a satisfação de seus impulsos, porém somente muito poucas vezes e sob determinadas condições excepcionais lhe é dado prescindir das relações dos indivíduos com seus semelhantes. Na vida psíquica individual aparece integrado sempre, efetivamente, o outro, como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social, em um sentido amplo, porém plenamente justificado (FREUD, 1921)

Assim, tanto Freud como Marx, negam a possibilidade do indivíduo se tornar humano sem a marca do outro, sem estar em relação com outros indivíduos. O outro, assim, aparece como modelo, objeto de desejo ou de repulsa, ponto de apoio e ajuda ou inimigo. Ao vir ao mundo, o indivíduo não é um ser-em-si, mas um vir-a-ser, que se constituirá na relação com outros indivíduos e com a natureza, mediante a mediação fundamental do trabalho. Assim,

Segundo Marx e Engels, o homem não é um ser-em-si, independente, onipotente. Ao contrário, é um ser carente, que vem ao mundo portando necessidades e apetências a serem satisfeitas. As condições mesmas de sobrevivência do homem estão relacionadas, a princípio, com a satisfação dessas necessidades: alimentar-se, abrigar-se, vestir-se, dormir etc. Para satisfazê-las, o homem se coloca em contato com a natureza e com os outros homens. Contudo, ao dominar a natureza para satisfazer as suas necessidades e sobreviver, os homens criam novas necessidades "materiais" (como novos instrumentos de trabalho), ou "espirituais" e sociais (como novos valores ou novas formas de relação social que fazem surgir grupos sociais). Finalmente, os homens precisam se reproduzir e essa

reprodução implica a criação de novas formas de relações sociais, como a família, e a necessidade de estruturas relativas à educação, aos laços de parentesco etc (RESENDE, 2007, p. 34).

Deste modo, as próprias necessidades humanas são também delimitadas social e historicamente, mediante as relações que estabelecem com a natureza e com outros indivíduos, e são tão eternas quanto as condições históricas e sociais que as estabeleceram. Assim, conforme os indivíduos se unem para satisfazer suas necessidades, outras necessidades surgem e, ao mesmo tempo, novas relações sociais se constituem. E assim, “nesse processo, frente ao outro, o indivíduo se constitui a si, aos outros e à realidade objetiva com a qual se defronta” (RESENDE, 2007, p. 35), ou seja, é na relação com o outro, com outros homens, que o indivíduo constitui a si – enquanto realidade subjetiva e social – bem como a sociedade em que vive, num movimento interdependente. O ser humano não nasce humano, mas torna-se humano na relação com outros humanos que o reconhecem enquanto igual, enquanto humano.

De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro em si mesmo como homem. Com isso vale para o ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano (MARX, 1983, p. 57).

Desta forma, só é possível ao homem se constituir homem na relação com outros homens que lhe darão, ao mesmo tempo, a identidade e a diferença. Identidade pois terá no outro um semelhante, um igual, outro homem em quem se mirar. Diferente pois o outro não é ele mesmo. Deste modo, coloca-se ao indivíduo que este é universal – igual a outros homens – e, ao mesmo tempo, singular – ninguém é igual a ele, é único.

Assim, o indivíduo possui uma imagem que o identifica e o torna diferente de todos os outros, numa expressão de particularização e singularização, ao mesmo tempo em que se identifica com o gênero humano, com a espécie, com o universal. Na relação com o outro, o indivíduo se identifica e aquilo que é sua matriz se manifesta: o particular e o universal [...] Contudo, esse não é um processo que ocorre à margem das condições históricas concretas. O modo como os homens produzem suas condições de existência representa “um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestarem sua vida, um modo de vida determinado (...) o que os indivíduos são depende, assim, das condições materiais da sua produção (ENGELS E MARX, 1991, p. 17).

Deste modo, os indivíduos fazem sua vida, mas não da forma como querem, mas sim, a partir das condições concretas da produção e reprodução da vida, a partir da mediação do trabalho, que no modo de produção capitalista, na modernidade, segundo Marx (1993), assume a forma de trabalho alienado.

1.3. TRABALHO E SUBJETIVIDADE

A crítica marxiana – bem como a freudiana e a dos frankfurtianos –, é dirigida à modernidade e à sociedade burguesa que se estrutura a partir das Revoluções Francesa – de 1789 – e Industrial – inglesa, datada de 1848 – e ainda se expandem e desenvolvem até nossos dias (HOBBSAWM, 2003).

Para Marx, “a sociedade burguesa é a mais complexa e desenvolvida organização histórica da produção” (2007). Sua afirmação baseia-se na forma como se dá a produção de mercadorias nesta sociedade, a partir da mais radical divisão social do trabalho já vista na história e que, desde então, só se intensificou e aprofundou. Assim, segundo Antunes (1999), apesar das radicais mudanças sofridas no mundo do trabalho, a categoria trabalho continua “fonte originária, primária, de realização do ser social, protoforma da atividade humana, fundamento ontológico básico da omnilateralidade humana” (ANTUNES, 1999, p. 167). Ou seja, enquanto condição ontológica do ser, o trabalho é a condição primeira para a constituição da sociedade e do indivíduo.

Marx busca em Hegel a categoria trabalho que se torna um dos eixos fundamentais de sua crítica à modernidade, percorrendo sua obra do início ao fim. Diz o autor, então, que

o grande mérito da Fenomenologia de Hegel e do seu resultado final - a dialéctica do negatividade enquanto principio motor e criador - reside, em primeiro lugar, no facto de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objectivação como perda do objeto, como alienação e como abolição dessa alienação; e no facto de ainda apreender a natureza do trabalho, e conceber o homem objectivo (verdadeiro, porque homem real) como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 1993, p. 245).

Assim, o autor diz que, “Hegel, concebe o trabalho - embora em termos abstractos - como o acto de autocriação do homem; apreende a relação do homem a si mesmo como ser estranho e a emergência da consciência genérica e da vida genérica como a demonstração de si enquanto ser estranho” (MARX, 1993, p. 257).

Desta forma, para Marx,

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla o seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento sobre a Natureza externa a ele, e ao modificá-la, ele modifica a sua própria natureza (MARX, 1983, p. 148).

Assim, os indivíduos se forjam homens na relação com outros homens, a partir da mediação do trabalho, ao se objetivarem no mundo para saciar suas necessidades e apetências. Nesse sentido, afirma Resende:

Assim, Marx estabelece o trabalho como fundamento da constituição do homem. O trabalho funda a relação dos homens com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo. Se o trabalho significa a expressão objetiva da natureza do homem e, ao mesmo tempo, conforma a própria natureza, entende-se que é no processo de trabalho que o homem se constrói e se constitui enquanto ser coletivo e individual. Nesse sentido, tanto o seu físico (corpo, mãos, músculos), quanto os seus aspectos mais subjetivos (afetividade, cognição, sociabilidade, valores, padrões) se constituirão no processo de objetivação humana na objetividade, no trabalho (RESENDE, 2007, p. 36).

Deste modo, o trabalho medeia e forja não apenas a natureza que o cerca, como também a relação com outros indivíduos, assim como a si mesmo. Ou seja, aponta ao mesmo tempo para a constituição e ratificação do indivíduo enquanto ser social – e enquanto homem – e, por outro lado, a constituição da natureza enquanto ser social.

Marx aponta, ainda, para a dimensão histórica do trabalho:

Quanto mais se recua na história, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto ao qual pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é a família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na “sociedade burguesa”, as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais [...] alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado – uma raridade, que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso para um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si (MARX, 1978, 104).

No princípio, dizem Marx e Engels (2002), o trabalho era tomado como totalidade, em que o sujeito conhecia e dominava todo o processo de produção, sendo fonte de gratificação e de desenvolvimento das potencialidades, entretanto, com a necessidade do aumento da produção e com o desenvolvimento da técnica, no decorrer da história, a unidade do processo de produção foi cindido entre muitas mãos e subprocessos e, *pari passu*, houve o surgimento das cidades e a separação e oposição entre estas e o campo, e posteriormente, o surgimento e desenvolvimento do comércio e da indústria e, também, da oposição entre ambas, apontando para um novo marco histórico – a ascensão da burguesia – e de um novo modo de produção – o capitalista.

Pela divisão do trabalho está dada, logo de início, a divisão também das condições de trabalho, das ferramentas e dos materiais, e com ela a fragmentação do capital acumulado entre diversos proprietários, e com ela a fragmentação entre o capital e o trabalho e as diferentes formas da própria propriedade. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e quanto mais cresce a acumulação, tanto mais agudamente se desenvolve esta fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob a premissa desta fragmentação (MARX & ENGELS, 2002, p. 95).

O mundo capitalista burguês emerge fundado no positivismo – a partir da Revolução Industrial e da matematização da ciência – e no liberalismo – enquanto sistema político e econômico, herdeiro da Revolução Francesa –, apregoando a liberdade, igualdade e fraternidade, entre os cidadãos e os povos. Assim, ao contrário do mundo feudal, em que as relações sociais estavam bem definidas, com oposição entre ordens – servos e senhores – dadas por deus e por tanto, imutáveis, no mundo burguês secular, regulado pelo contrato social e pelas leis do Estado Nacional, o trabalhador é livre para vender sua força de trabalho para quem quiser.

A relação entre capitalista e trabalhador em nada lembra a do senhor e do servo, no feudalismo. No antigo regime, predominavam as trocas simples, na economia de subsistência. Já no mundo burguês, o dinheiro passa a ascender como representante da mercadoria, não se troca mais mercadoria por mercadoria, mas agora mercadoria por dinheiro. Deste modo, no emergente mundo burguês, laico, secular, vão constituir novas explicações para o mundo. Como explica Marx,

Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com as suas relações sociais. Assim, essas idéias, essas categorias são tão pouco eternas enquanto as relações que exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios (MARX, 1977, p. 106).

Assim, o modo de produção capitalista, paulatinamente, constitui novas relações sociais entre os sujeitos menos fundadas na tradição e na religião, mas no contrato social firmado entre homens livres e proprietários da força do trabalho (trabalhadores) ou do capital (capitalistas).

Nas sociedades anteriores – tribal, comunal e feudal –, a propriedade privada ainda circulava em torno da família e da comunidade, em que a troca de mercadorias se instituía na subsistência e o objetivo do trabalho era o sustento do proprietário individual, de sua família e da comunidade a que pertence, ou seja, na produção de valor de uso. Os sujeitos reconheciam-se enquanto sujeitos plenos, como totalidades, pertencentes a uma totalidade social, em que as relações se davam de forma direta, em pequenos grupos, possibilitando tanto a cooperação como o intercambio de informações, valores e da tradição de forma direta, no contato uns com os outros, na família e na comunidade.

Já no capitalismo, o objetivo do trabalho é a produção de valor de troca e as relações sociais passam a se dar não mais na comunidade, mas na sociedade. Num universo social mais complexo, a partir do crescimento das cidades, da sedimentação do contrato social e da lei laica, dos Estados nacionais, a singularidade passa a se despersonalizar, diluída na massa, relegada às estatísticas e certidões, em que o princípio da cooperação do antigo regime se vê superado pelo da concorrência. Deus, que lhe conferia um lugar na estrutura social é substituído pelo liberalismo e pela ciência que lhe promete a liberdade dos mitos e a ascensão social mediante seu esforço. Está posta a promessa do *self made man*, o homem burguês, liberal, livre.

[...] a diferença do indivíduo pessoal contra o indivíduo da classe, o caráter acidental das condições de vida para o in(divíduo), surge apenas com o aparecimento da classe, que é ela própria um produto da burguesia. A concorrência e luta (dos) indivíduos entre si pro(duz) e de(senvolve), pela primeira vez, este caráter acidental como tal. Na representação, os indivíduos são, por isso, sob o domínio da burguesia, mais livres do que anteriormente, porque suas condições de vida lhes são acidentais; na realidade são naturalmente menos livres porque estão mais subordinados ao poder das coisas (MARX, ENGELS, 2002, p. 85).

Esta realidade que se apresenta, convertendo o servo em cidadão, portador de direitos regulados pelo Estado, que promete a emancipação do sujeito e sua liberdade de vender sua força de trabalho a quem quiser, trás consigo o direito a

propriedade privada, emblema maior da revolução burguesa, do novo mundo que emerge. Marx, comentando sobre essa nova condição do cidadão dono de sua força de trabalho e livre para vendê-la a quem quiser, afirma que

O direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrario, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissonância, o direito do individuo delimitado, limitado a si mesmo (MARX, 1977, p. 42).

Assim, o modo de produção capitalista fomenta o individualismo e, por conseqüência, sujeitos que não mais se reconhecem entre si, cooperam entre si, mas que concorrem entre si, e, deste modo, desumanizando-se no isolamento e distanciamento dos seus iguais. Os modelos de identificação que antes eram a família e a comunidade passa a ser o Mercado. O ter ascende sobre o ser.

Assim, todos os sentidos físicos e intelectuais, foram substituídos pela simples alienação de *todos* os sentidos, pelo sentido do ter. O ser humano viu-se forçado a reduzir-se a esta absoluta pobreza a fim de produzir toda a sua riqueza interior (MARX, 1993, p. 197).

Para Marx, essa realidade se apresenta desumana porque ela se constitui a partir do trabalho alienado.

A alienação do trabalhador em seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objecto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna em um poder autônomo em oposição com ele, que a vida que deu ao objecto se torna uma força hostil e antagónica (MARX, 1993, 160).

Deste modo, sob os auspícios da propriedade privada, o homem se desumaniza, pois o trabalho, antes fonte de gratificação e reconhecimento, perverte-se, transforma-se em seu contrário, em fonte de sofrimento e de alheamento de si. As relações sociais, antes próximas e fraternas, tornam-se distantes, desconfiadas. A dor do outro não é mais reconhecida como sua.

O direito de vender sua força de trabalho, não transforma o indivíduo em dono de si, mas antes em mercadoria que pode ser vendida no mercado. Não se vende sua força de trabalho para quem se quer, mas para quem quiser comprá-la, seguindo a lei de oferta e procura do mercado. Assim, afirma Marx que

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção directa a

desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens (MARX, 1993, 159).

Destituído de sua humanidade, até mesmo suas necessidades não mais são humanas, sendo estas reduzidas às fundamentais para a manutenção física, para continuar a produção de mercadorias, reafirmando a dimensão individual em detrimento da comunitária, negando-lhe fonte de reconhecimento. Assim, diz Marx,

Do outro lado, face a estas forças produtivas está a maioria dos indivíduos, aos quais tais forças foram arrancadas, e que, por isso, roubados de todo o conteúdo real da vida, se tornaram indivíduos abstratos, mas que só deste modo são colocados em condições de entrarem em ligação uns com os outros como indivíduos (MARX, 1996, p. 96).

Deste modo, os indivíduos não se relacionam mais como homens, mas como coisas – *res* –, enquanto as mercadorias assumem concretude, identidade e vida. Assim, para o autor,

Os trabalhos privados só atuam de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 1996, p. 71).

Assim, a alienação não se dá pela incapacidade do sujeito em compreender a realidade, mas antes porque a realidade assim se produz, ou seja, de forma a ocultar a realidade: exploração e reificação do sujeito na relação de produção do modo capitalista, ou seja, da mais-valia decorrente da propriedade privada.

o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se fez coisa; o produto é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho aparece num estágio da Economia Política como 'desrealização' do trabalhador, a objetivação como 'perda' do 'objeto' e servidão a ele, a apropriação como 'estranhamento', como alienação (MARX, 1984, p. 105-6).

Para Resende (2001) o trabalho alienado, ainda, compreende quatro outras configurações, ou seja, 1) o homem se aliena dos produtos de seu trabalho, 2) do processo de seu trabalho, 3) de seu próprio ser e 4) dos outros homens. Assim, o trabalho que deveria ser a realização da humanidade do indivíduo, sua essência humana, transforma-se no seu contrário, sendo simples objetivação,

perdendo seu segundo momento negativo, de retorno ao sujeito do objetivado, tornando-se apenas externalização. Assim procedendo, enquanto simples objetivação, rompe-se a relação do sujeito com o objeto, e por conseqüência, as relações sociais se tornam fetichizadas e reificadas. Assim, “a alienação é desumanização, desvio, realização desvirtuada da objetivação que só se efetiva sob determinadas condições, dimensão ontológica que se estabelece a partir do desenvolvimento histórico e concreto” (RESENDE, 2001, p.516). Ou seja, na particularidade do modo de produção capitalista, o trabalho – enquanto condição ontológica do ser, mediação fundante da sociabilidade humana – é a negatividade da consciência. Assim, a alienação é condição própria do modo de produção capitalista, a partir da qual se assenta a sociedade burguesa e, desta forma, tão eterna quanto a duração deste modo de produção.

O indivíduo, destarte, nesse momento histórico não é um indivíduo pleno, mas alienado de si, dos outros e da produção, obstaculizado em sua humanidade, presa fácil para se iludir com o fetiche da forma mercadoria.

1.4. FETICHE DA MERCADORIA E A REIFICAÇÃO DO SUJEITO

As análises de Marx a respeito do modo de produção capitalista o levaram a entender o trabalho nesse momento histórico como sendo não o trabalho que funda o indivíduo pleno, mas antes o seu contrário, o indivíduo obstaculizado em sua humanidade, uma vez que o trabalho propiciado pelo modo de produção capitalista é o trabalho alienado. E é com a análise do fetiche da mercadoria que Marx dá maior concretude a categoria da alienação.

Essa análise é levada a cabo no texto de Marx, “O capital”, em que, no seu primeiro capítulo, diz o autor

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as

outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa (MARX, 1996).

Deste modo, Marx advoga que a forma-mercadoria transcende o seu valor de uso, mesmo se apresentando como tal, ou seja, um objeto como a mesa não é simplesmente uma mesa que visa à satisfação de uma necessidade, um fim, mas antes um objeto que tem vida própria e que exerce poder e fascínio sobre nossas necessidades materiais e espirituais: “Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 1996).

Para o autor, então, o fetichismo é inerente ao modo de produção capitalista que já no momento da produção produz a mercadoria enquanto fetiche, mediante a exploração da mão de obra a partir da divisão social do trabalho que, nesse modo de produção, se dá de forma alienada.

Para Marx, todo objeto produzido pelos indivíduos são objetivações de trabalho humano, contudo nem todos são mercadorias uma vez que para um objeto ser mercadoria este tem que ter valor de troca e não apenas valor de uso. Os trabalhadores que produzem objetos o fazem a partir de seu trabalho concreto, objetivando suas vidas no objeto, originando um produto específico, que possui uma utilidade específica, ou seja, valor de uso. Contudo, quando esse objeto destina-se à troca no mercado por outras mercadorias, em que cada objeto tem seu valor de uso específico, necessita-se estabelecer o preço de cada objeto, passando este a ter, assim, valor de troca. A definição do preço de cada objeto é dada pelo que é comum a todas as mercadorias: o trabalho humano socialmente necessário para a produção de objetos em geral. Desta forma, afirma Marx que

O mistério da forma mercadoria consiste [...] simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. [...] Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com a natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. [...] os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total

por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (MARX, 1985, p. 199).

No modo de produção capitalista, então, o processo de produção de mercadoria já se dá de forma fantasmática, ou seja, de modo alienado e fetichizado de forma a estabelecer a ilusão de que a relação não se dá entre indivíduos, mas sim entre coisas. Em outras palavras: no modo de produção capitalista, as mercadorias assumem concretude social enquanto o trabalhador é reduzido a condição de coisa, é reificado. É por isso, afirma Duarte (2004), Marx lança mão de duas categorias importantes: trabalho abstrato e a forma dinheiro da mercadoria. Diz, então, Duarte que

É por isso que, para se referir ao valor de troca das mercadorias, Marx formula o conceito de trabalho abstrato, ou seja, a quantidade de trabalho humano genérica e abstratamente considerado. É essa abstração que permite a quantificação, a qual se materializa na mercadoria universal que é o dinheiro o qual é puro valor de troca (DUARTE, 2004, p. 8).

A produção de mercadorias necessita de um equivalente universal que medeie as trocas entre mercadorias, sendo este a forma dinheiro, que para Duarte “é algo ideal, é um conjunto de relações sociais que o indivíduo, por assim dizer, carrega no bolso” (2004, p. 96).

Uma vez que o trabalho vivo - com a troca entre capital e trabalhador - se incorpora ao capital e aparece como atividade a este pertencente desde o início do processo de trabalho, todas as forças produtivas do trabalho social passam a desempenhar o papel de forças produtivas do capital, do mesmo modo que a forma social geral do trabalho aparece no dinheiro como propriedade de uma coisa. Assim, a força produtiva do trabalho social e suas formas particulares se apresentam então na qualidade de forças produtivas e formas do capital, do trabalho materializado, das condições materiais (objetivas) do trabalho - as quais, nessa forma independente, em face do trabalho vivo, se personificam no capitalista. Eis aí, mais uma vez, a relação perversa, que, ao tratar do dinheiro, chamamos de fetichismo (MARX, 2006).

Deste modo, o dinheiro – assim como a forma mercadoria – assume um caráter mágico, passando a exercer fascínio, um feitiço sobre os indivíduos como se este, o dinheiro, fosse algo independente dos indivíduos e da produção destes. O que os indivíduos trocam no mercado não é dinheiro, mas sim vidas humanas (Marx, 1983). Contudo, essa percepção está obstaculizada já na produção da forma

mercadoria, através do trabalho alienado e abstrato que a produz. Não é mais o produtor o dono da mercadoria, mas sim o inverso: a mercadoria é o dono do produtor.

Assim, a relação indivíduo e sociedade se dá de forma dialética, ou seja, em que um constitui o outro, contudo, com a primazia da sociedade sobre o indivíduo, do objeto sobre o sujeito, do universal sobre o particular. A especificidade da modernidade, marcada pelo modo de produção capitalista, pelo trabalho alienado e pelo fetiche da mercadoria, em que os indivíduos são alienados – dos produtos de seu trabalho, do processo de seu trabalho, de seu próprio ser e dos outros homens – e reificados, estabelecem relações também reificadas, constituindo-se não em seres plenos, mas em mercadorias, a mais miserável delas. O trabalho, condição ontológica do homem, transforma-se assim, não em fonte de felicidade e possibilidade de transcendência, mas sim no contrário: fonte de sofrimento e reificação da alma.

A modernidade que surge inspirada nas idéias iluministas, apregoando a liberdade dos indivíduos do obscurantismo e da miséria econômica e espiritual, vê o retorno do mito e o avanço da barbárie, como passaremos a discutir.

2. DESENCANTAMENTO DO MUNDO, MELANCOLIA E O INDIVÍDUO BURGUESES

A modernidade não se caracteriza apenas pelo modo de produção capitalista, mas também pelo desencantamento do mundo, processo pelo qual a tradição e a religião são trocados – ou ao menos muito minimizados – pela ciência enquanto modelo explicativo do mundo. Assim como o capital trás o fetiche da mercadoria, o desencantamento do mundo trás outro modelo de fetiche: o fetiche técnico-científico. Se por conta do modo de produção o indivíduo se aliena e é reificado, por conta dessa nova racionalidade técnico-científica ele se torna esvaziado de significado espiritual.

Contudo, faz-se mister ressaltar que não se trata da ciência e da razão em si, mas da apropriação ideológica destas pelo capitalismo, que por conta dessa apropriação deixam de ser instrumentos de esclarecimento para ser sua negação, ou sejam, regridem ao mito e ao invés de servirem para a liberdade, decaem na barbárie (HORKHEIMER ADORNO, 1985).

Essas duas forças fundantes e impulsionadoras da modernidade – modo de produção capitalista e o desencantamento do mundo – estabelecem não apenas novas formas de objetivação e subjetivação dos indivíduos, como também novas formas de relações sociais. Ao mesmo tempo, o indivíduo que antes vivia em comunidade, vê-se só na multidão, cada vez mais isolado de seus pares e da divindade (IANNI, 1989). Como viu-se no capítulo anterior, a modernidade é o momento histórico do isolamento social e da ascensão do indivíduo, propiciado pela divisão social do trabalho do modo de produção capitalista, bem como a fetichização e reificação das relações sociais. *Pari passu*, a nova racionalidade que emerge nesse momento histórico, a instrumental, paulatinamente destituirá a religião e a tradição como norteadores das relações sociais e dos comportamentos dos indivíduos: a razão instrumental e a ciência assumem o papel que no feudalismo era da religião (MATOS, 1993).

Ao mesmo tempo em que o avanço da produção de mercadoria cria não apenas novos produtos, mas também novas necessidades, o desenvolvimento técnico-científico cria novos objetos e, por outro lado, transforma, reformula, recria objetos e conceitos conhecido em novos, como por exemplo, a melancolia.

Pode-se, assim, afirmar que a melancolia não é invenção da modernidade, contudo, esta – a modernidade – lhe dá contornos e cores próprias. Lambotte, nesse sentido, demonstra que o conceito de melancolia evoluiu desde a antiguidade – em que foi definida pela primeira vez por Hipócrates – até nossos dias. Afirma a autora:

A história da melancolia, ligada à fisiologia grega e à da Idade média, deslocou-se da descrição de uma afecção geral à de um comportamento a um só tempo constitucional e reflexivo; isto é, de uma nosografia das mais vagas, a melancolia passou à especificidade de uma estrutura psicológica que resulta, a um só tempo, de uma etiologia e de um mecanismo situáveis (LAMBOTTE, 2000, p. 31).

A evolução do conceito melancolia, assim, seguiu o desenvolvimento técnico-científico – migrando do domínio da filosofia e do mito para o da psicologia e, mais recentemente, para o das neurociências –, propiciado e patrocinado pelo desenvolvimento dos modos de produção. Ou seja, as idéias sobre o mundo se transformam a medida que o mundo se transforma. O avanço do modo de produção exigiu e patrocinou novas técnicas e teorias para melhor operar sobre a natureza e sobre os homens, não apenas materialmente, mas também culturalmente e ideologicamente. Nesse sentido, Marx (1977) afirma que as transformações provocadas pela mudança do modo de produção vão além da técnica, uma vez que as transformações na infra-estrutura atingem também a superestrutura – o sistema axiológico de uma dada sociedade –, num processo dialético. A partir da mediação fundamental do trabalho, estas transformações também modificarão as relações dos homens entre si e com a natureza, bem como os modos de subjetivação e objetivação. Como afirma o próprio autor

Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com as suas relações sociais. Assim, essas idéias, essas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios (MARX, 1977, p. 106).

A própria psicologia, citada por Lambotte (2000), só será possível com o advento da modernidade. Desta forma, como tudo que há no mundo, a melancolia também é um construto sócio-histórico. Assim, o estudo das transformações do conceito de melancolia, ao longo da história, propicia uma análise da própria evolução das concepções de mundo, homem e saúde, entre outras, que ocorreram desde a antiguidade, mediante a mudança dos modos de produção, desde o

escravista, passando pelo feudal, até o capitalista.

2.1. UMA PEQUENA HISTÓRIA DO CONCEITO DE MELANCOLIA

A melancolia é conhecida desde a antiguidade, tendo sua primeira descrição literária se deu na *Íliada*, de Homero e, desde então, suas descrições sofreram muitas transformações conforme o sistema filosófico ou científico dominante.

Em sua *Íliada* – no canto VI, versos 200 a 203 –, Homero canta o sofrimento de Belerofonte, uma espécie de consternação melancólica, quando o herói é condenado pelos deuses olímpicos à solidão e a caminhar errante, afligido pelo sentimento de desamparo e isolamento, por ter tentado escalar o olimpo e a única forma do herói se restabelecer é a benevolência divina.

Mas, depois que ele [Bellerofonte] tornou-se odiado por todos os deuses, vagou sozinho pela plana (Aléia), roendo seu coração (thymón) e alijando o caminho dos homens (HOMERO, *apud* ARISTÓTELES, 1998, p. 202).

É também em Homero, encontra-se o termo mania que em sua origem designava “o furor do guerreiro possuído por uma força sobrenatural e que ilustra a loucura, o desvario, o descontrole emocional” (LUJAN, 2001, p. 45).

De acordo com Lujan (2001), na antiguidade, o comportamento dos indivíduos eram atribuídos ao *thymos*:

Na Antigüidade, *ainda não existia uma concepção estruturada da natureza humana* em torno de categorias ou definições para certas atitudes ou reações propriamente emocionais, pertencentes hoje ao campo da psicologia. As alterações de comportamento eram atribuídas em parte aos deuses, que raptavam a razão ao homem e devolviam-lhe imprevisivelmente. Tais reações eram pensadas com o conceito de *thymos* em grego, relativo à alma, para explicar aspectos funcionais e psicológicos do ser humano; tratava-se de uma espécie de intermediação entre seu mundo interno e externo, regendo, por exemplo, as motivações, a aprendizagem, as sensações, a memória etc. Pelo *thymos*, o homem desejava, sentia e atuava (LUJAN, 2001, p. 45, grifos da autora).

A melancolia, assim, era expressão do *thymos*, ainda ligada à noção de destino e suscetível a influência dos deuses, ou seja, a melancolia tinha uma causa externa ao sujeito.

Hipócrates (ROUDINESCO, PLON, 1998) marca uma mudança nessa perspectiva ao formular a teoria dos humores. Por essa perspectiva a melancolia significa a expressão da bile negra, que por sua característica volátil, instável, determinaria a instabilidade do melancólico.

Assim, a melancolia era associada à bile negra, ao lado dos outros três humores: "O sangue imita o ar, aumenta na primavera e impera na infância. A bile amarela imita o fogo, aumenta no verão e impera na adolescência. A melancolia ou bile negra imita a terra, aumenta no outono e impera na maturidade. A fleuma imita a água, aumenta no inverno e reina na velhice" (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506).

A bile negra, contudo, pode misturar-se com os outros três humores, produzindo os mais variados estados de humor associados à melancolia:

Doença da maturidade, do outono e da terra, a melancolia também pode diluir-se nos outros humores e caminhar de mãos dadas com a alegria e o riso (o sangue), a inércia (a fleuma) e o furor (a bile amarela): através dessas misturas, portanto, ela afirmaria sua presença em todas as formas de expressão humana. Daí nasceria a idéia de uma alternância cíclica entre um estado e outro (mania e depressão), característica da nosografia psiquiátrica moderna (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506).

Contudo, o humor soturno ligado a melancolia estaria vinculado à Saturno.

Entretanto, como humor sombrio, a melancolia estaria ligada à doença de Saturno, deus terreno dos romanos, mórbido e desesperado, identificado com o Cronos da mitologia grega, que havia castrado o pai (Urano) antes de devorar os filhos. Assim, os melancólicos eram chamados de saturninos, mas cada época construiu sua própria representação da doença (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506).

Assim, À bile negra também estão ligados o deus Cronos e o planeta Saturno. O planeta Saturno, o mais alto no firmamento, de acordo com os gregos, relacionado à Cronos, pai dos deuses, confere aos melancólicos a instabilidade e, por outro lado, a sensibilidade. Enquanto Cronos é um deus ambivalente, ligado à agricultura, por um lado, e por outro é sombrio e solitário, ligado aos cultos da morte e aos mortos. Cronos é pai dos deuses, mas também foi capaz de matá-los (BENJAMIN, 1984).

Aristóteles (1998), por sua vez, diz que a despeito da instabilidade do melancólico, este é alguém que por conta de sua condição, é alguém mais sensível, capaz de perceber sutilezas que os outros não percebem, sendo uma característica importante para a filosofia. Contudo, alerta o filósofo, por conta dessa mesma

condição, de instabilidade e fragilidade, está obstaculizada a possibilidade de pleno desenvolvimento de sua potencialidade.

Por que razão todos os que foram homens de exceção, no que concerne à filosofia, à ciência do Estado, à poesia ou às artes, são manifestamente melancólicos, [...]? [...] Mas esses nos quais o calor excessivo se detém, no seu impulso, em um estado médio são certamente melancólicos, mas são mais sensatos e, se são menos bizarros, em compensação, em muitos domínios, são superiores aos outros, uns no que concerne à cultura, outros às artes, outros ainda à gestão da cidade (ARISTÓTELES, 1998, p. 81-95).

Deste modo, a melancolia estaria ligada a ametria, ou seja, a instabilidade, desmesura, insuficiência, que lhe confere grandes potencialidades, mas lhe tolhe a potência.

A bile negra é fria por natureza, e não estando na superfície, [...], se ela é em excesso no corpo, ela produz apoplexias, torpores, atimias, ou terrores, mas se ela é muito quente, ela está na origem dos estados de eutimia acompanhados de cantos, de acessos de loucura e de erupções de úlcera e de outros males dessa espécie. [...] Portanto, para resumir, porque a potência da bile negra é inconstante, inconstantes são os melancólicos. [...] Mas por que é possível que aí haja uma boa mistura da inconstância, [...], todos os melancólicos são, portanto, seres de exceção [*peritói*], e isso não por doença, mas por natureza (ARISTÓTELES, 1998, p. 93-95)

O filósofo Thomas Burton, autor do texto canônico sobre a melancolia intitulada "*Anatomy of Melancholy*", de 1621, ao comentar a instabilidade dos melancólicos, afirma que

Embora riam com freqüência e possam parecer extremamente alegres (por acesso), podem, entretanto, passar de novo, e num instante, ao outro extremo, espessos e pesados, *semel et simul*, alegres e tristes, mas sobretudo tristes: *si qua placent, abeunt; inimica tenacius haerent*: o desgosto os domina e os rói continuamente, como o abutre as entranhas de Titus, sem poderem escapar (BURTON, apud LAMBOTTE, 2000, p. 17).

Na idade média, a teoria dos humores será, pouco a pouco, substituída pela idéia de influências e possessões demoníacas ou pela influência dos astros. Os melancólicos, assim, estariam sobre a influência de espíritos, demônios, feiticeiros (LAMBOTTE, 2000). É interessante notar que a causa da melancolia continua sendo externa ao indivíduo.

Como afirma Dias, se a capacidade de criação e genialidade do melancólico eram valorizadas na antiguidade, na idade média isso não acontece.

A capacidade de criação que ela inculca em seus portadores não é valorizada porque, nesta época, a arte não tem valor estético, mas apenas

utilitário, o artista não passa de um canal da manifestação da graça divina, ele é inspirado, e sua obra não precisa ser bela, do ponto de vista da forma, e sim útil quanto ao seu conteúdo. Quanto mais nos aproximamos do fim do Medievo e dos albos do Renascimento, mais a melancolia vai recuperando seu aspecto qualitativo, conforme tinha na Antiguidade, pois vai despontando a genialidade dos artistas e a capacidade criativa do sujeito por ele mesmo, independente de qualquer estância externa, assim como é colocada ao lado dos santos sob a designação de acedia, que é o desligamento das coisas mundanas e a elevação ao que é espiritual, à contemplação do ser divino, em uma fusão com a divindade que desobriga o corpo de qualquer vínculo com o que for terreno e mundano (DIAS, 2003).

A chegada do renascimento e a valorização das artes e da ciência, bem como e o reentronamento do homem como senhor de seu destino, propiciam com que a melancolia seja entendida a partir de uma causa interna ao sujeito, uma causalidade existencial, e não como resultado da influência da bile negra ou do planeta Saturno ou de espíritos ou magias (DIAS, 2003). Nesse sentido, afirma Dias que as mudanças sociais e subjetivas propiciadas pelo Renascimento

trazem a melancolia de volta plenamente imbuída do caráter de excelência e motivo de orgulho em virtude das produções que estimula no campo das artes e da filosofia. A quebra dos antigos paradigmas no campo da fé, pela Reforma Protestante, e no campo do conhecimento, através da Renascença, que davam ao homem todas as respostas, ocasiona a potencialidade da exploração dos limites do intelecto humano em diversos campos. Revolucionam-se as ciências, revolucionam-se as éticas religiosas, revoluciona-se o que o homem pensa dele mesmo e aquilo através do qual ele se define. Mas, simultaneamente a esta efervescência de criações culturais, o ser humano toma a consciência de que está terrivelmente só, e de que é senhor absoluto de seu destino, único árbitro de sua conduta, e este peso é demasiadamente opressor para que ele o carregue sem cambalear novamente entre dois pólos opostos, o furor criativo intercalado pela apatia (DIAS, 2003).

Já no final da renascença, a melancolia assume uma conotação de tristeza sem causa e passa-se a falar de temperamento melancólico, cujo paradigma era “Hamlet, que, na virada do século, tinha-se tornado a imagem por excelência do drama da consciência europeia: um sujeito entregue a si mesmo, num mundo perpassado pelo advento da revolução copernicana” (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506). É nesse contexto que surgem o médico Thomas Willis, primeiro a aproximar a mania da melancolia para definir o ciclo maníaco-depressivo, já no século XVII. E, por outro lado, Burton, que mesmo a partir de uma linguagem humoral – ou seja, influenciado pela teoria dos humores de Hipócrates –, entendia a melancolia como o desespero do indivíduo abandonado por Deus (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506).

A renascença tem papel fundamental na compreensão da melancolia uma vez que

Segundo Benjamin, o melancólico, no contexto moderno e contemporâneo, é fruto das modificações e revoluções de perspectiva ocasionadas pelo Renascimento no campo cultural, artístico e científico. As explicações fixas que vigoravam na Idade Média passam a ser paulatinamente desacreditadas, dando lugar a uma nova ciência, uma ciência experimentalista, ou uma tentativa racional de descoberta do mundo. As novas descobertas associadas com o aparecimento de novas teorias validadas cria um impacto em tudo o que já era conhecido e aceito, fazendo deste período uma época de ruptura, de crise, onde se termina por atingir até mesmo a própria estrutura do conhecimento, os métodos da ciência e a maneira de se ver o mundo e a natureza, bem como as relações do homem com estes aspectos. A gênese deste sujeito se dá através da transição do sujeito medieval para o contexto moderno, onde as transformações do Renascimento ocasionam uma perda de referências, ao mesmo tempo em que formulam as bases para uma emancipação do sujeito, através da razão, o próprio Renascimento, ou da fé racional, com a Reforma Protestante. As ações humanas foram privadas de todo valor, com o surgimento de algo novo: um mundo vazio. A Reforma, através da Doutrina da Vacuidade das Obras, ao negar o efeito miraculoso e especial destas, colocando a esfera política e secular, dentro das concepções burguesas, como o palco para o descortinamento destas virtudes, da evidência da Graça Divina, o luteranismo, através de uma referência religiosa indireta e de uma prática individual, dá ao povo a noção exata do dever, mas nos grandes instila a melancolia (DIAS, 2003).

O próprio Lutero dá sua confissão de fé ao se defrontar com a questão da melancolia:

Eu, Martinho Lutero, nasci sob os astros mais desfavoráveis, provavelmente sob Saturno. [...] Onde se encontra um melancólico, o diabo preparou o banho [...] Por experiência, aprendi como devemos nos conduzir nas tentações. Quem é assaltado pela tristeza, pelo desespero e por outras aflições do coração, quem tem um verme na consciência, primeiro deve se ater à consolação da Palavra divina, para comer e beber, e buscar a companhia de pessoas felizes em Deus e cristãs. Assim tudo irá melhor (LUTERO, apud KRISTEVA, 1987, p. 113).

A melancolia, para Lutero, não apenas é um estado de espírito do indivíduo como este tem a capacidade de se livrar dessa dor, desde que busque a consolação em Deus e busque se cercar de pessoas felizes e cristã. A melancolia deixa então de ser um destino para ser um estado de espírito passível de cura⁹.

⁹ Segundo Dubois, *Anthropos: a construção do ego*, In: *O Imaginário da Renascença*, p. 195-234, cabe ao projeto moderno definir o que é o homem, uma vez que não há mais a possibilidade de defini-lo simplesmente como criatura divina conforme ocorrera durante toda a Idade Média. A emergência do sujeito como ser ativo, não mais substância metafísica sujeita aos desmandos da

O avanço da decadência da idade média e das idéias liberais e do racionalismo, bem como das ciências, no final do século XVIII

e, em especial às vésperas da revolução francesa, a melancolia surgiu como o grande sintoma do tédio destilado pela velha sociedade. Parecia atingir tanto os jovens burgueses, excluídos dos privilégios conferidos pelo nascimento, quanto os decaídos na escala social, que haviam perdido todos os referências. Grassava também entre os aristocratas ociosos, privados do direito de fazer fortuna. Tédio da felicidade, a melancolia funcionava com um espelho onde se refletiam a falência geral da ordem monárquica e a aspiração à intimidade pessoal: "todas as histórias universais e as buscas das causas me entediam", dizia a escritora Marie Deffand; "esgotei todos só romances, contos e peças teatrais; somente as cartas, a vida particular e as memórias escritas pelos que fazem sua própria história ainda me divertem e me inspiram certa curiosidade. A moral e a metafísica provocam-me um tédio mortal. Que posso dizer-lhes? (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 506).

O tédio, vazio existencial, a ausência de referencial e a anomia passam a serem as explicações para a melancolia. A decadência do antigo regime se refletia na decadência espiritual às vésperas da queda da Bastilha.

Assim, mais uma vez a melancolia passa por uma transformação em sua conceituação mediante o novo tempo que desponta no horizonte: a modernidade.

2.2. UM NOVO MOMENTO HISTÓRICO, UMA NOVA MELANCOLIA

Com o advento da modernidade, o conceito tem uma nova transformação

Providência ou do Destino, o instala como sujeito gramatical, como dotado de capacidade de agir, de posicionar-se frente a natureza, estudá-la, dominá-la. Esta é a inovação principal do humanismo, uma concepção de ser humano onde este é o ponto central das experiências e descobertas. O questionamento da posição tradicional, medieval, da disposição do mundo vai levar a um abandono progressivo destas velhas certezas, simultaneamente ao que a noção de alma humana vai sendo substituída pela noção de consciência, postulando os problemas, agora surgidos, da responsabilidade e da liberdade do ser humano. Esta busca incessante de uma identidade e de uma unidade do sujeito é acompanhada por uma tentativa de se atingir diretamente uma fonte externa ao ser, que é a divindade, mas não como no cenário medieval, onde havia diversos intermediários, anjos, santos, um mundo povoado por demônios, e sim uma comunicação direta entre o homem e o divino, de acordo com as mudanças de perspectiva proporcionadas pela Reforma Protestante, que erigia a opção de que o indivíduo se salvasse através exclusivamente de sua relação com Deus, sem precisar do auxílio ou do intermédio de uma pessoa, um padre, ou de uma instituição, a Igreja Católica. Sem os intermediários que preencheriam o mundo, a presença divina teria que ser muito forte para poder dar novamente ao mundo o sentido que ele anteriormente tinha. Uma vez que não o consiga, por diversos fatores, como o humanismo e o racionalismo, a melancolia se instaurará através da noção de perda deste sentido que se faz ausente, como se Deus tivesse abandonado o mundo. Este contexto onde o homem se vê sem interlocutor instaura uma introspecção frente a um universo vazio e insensato, concentrando no sujeito as paixões e violências que se retiram do mundano, ampliando a tensão interna a tal ponto que este sujeito não aspire outra coisa senão a explosão, o desejo de destruir-se (DIAS, 2004, pp. 44-45).

uma vez que o modo de produção se transforma, do feudal para o capitalista, bem como uma nova racionalidade se firma: a instrumental. Hobsbawm (2003) chama atenção para a dimensão das radicais transformações ocorridas a partir da modernidade dizendo que

As palavras são testemunhas que muitas vezes falam mais alto que os documentos. Consideremos algumas palavras que foram inventadas, ou ganharam seus significados modernos [...]. Palavras como "indústria", "industrial", "fábrica", "classe média", "classe trabalhadora", "capitalismo" e "socialismo". Ou ainda "aristocracia" e "ferrovia", "liberal" e "conservador" como termos políticos, "nacionalidade", "cientista" e "engenheiro", "proletariado" e "crise" (econômica). "Utilitário" e "estatística", "sociologia" e vários outros nomes das ciências modernas, "jornalismo" e "ideologia", todas elas cunhagens ou adaptações deste período. Como também "greve" e "pauperismo". [...] Imaginar o mundo moderno sem estas palavras (isto é, sem as coisas e conceitos a que dão nomes) é medir a profundidade da revolução que eclodiu entre 1789 e 1848, e que constitui a maior transformação da história humana desde os tempos remotos quando o homem inventou a agricultura e a metalurgia, a escrita, a cidade e o Estado. Esta revolução transformou, e continua a transformar, o mundo inteiro. [...] A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da "indústria" como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade "burguesa" liberal; não da "economia moderna" ou do "Estado moderno", mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França. A transformação de 1789-1848 é essencialmente o levante gêmeo que se deu naqueles dois países e que dali se propagou por todo o mundo (HOBBSAWN, 2003, p. 17).

A modernidade, assim, configura-se não apenas como o triunfo do modo de produção capitalista, mas antes como um novo paradigma, que perpassa e modifica todas as percepções e concepções sobre o mundo. Essas mudanças que começaram no século XVIII, ainda estão em curso, cuja dinâmica é constituída por contradições, continuidades e rupturas cuja racionalidade vai se fazer sentir ao mediar as profundas transformações nas ciências (matematização da ciência), na filosofia (noção de sujeito), na política (Revolução Francesa), na tecnologia (Revolução Industrial) e na estética (ROUANET, 1987). Deste modo, afirma Löwy,

Desde o século XVIII, o progresso por excelência é aquele que se manifesta na novidade industrial, técnica e científica — assim como nas transformações sociais, políticas e culturais correspondentes: urbanização, racionalização, democratização, secularização etc. [...] Pode-se também definir a modernidade partindo das análises de Marx e de Max Weber — nas quais se inspira freqüentemente a Escola de Frankfurt — que são, se não convergentes, ao menos complementares. Desta perspectiva, a modernidade seria a civilização capitalista-industrial baseada na economia de mercado, no valor de troca, na propriedade privada, na reificação (*Versachlichung*), na racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*), na quantificação, na legitimidade burocrática, no espírito de cálculo racional

(*Rechenhaftigkeit*) e no desencantamento do mundo (LÖWY, 1992, p. 119).

Para o autor, o conceito de modernidade é ambíguo e polissêmico, além de mal compreendido. Para melhor esclarecê-lo, então, sugere que se comece pelo seu uso corrente, consultando o dicionário. Apresenta o conceito, então, a partir da seguinte elaboração:

Segundo o Petit Robert, a palavra vem do latim modo, que significa recentemente (1361 é a data de referência originária). O moderno seria portanto tudo aquilo que é "de uma época relativamente recente" ou então "atual, contemporâneo". Ora, o atual, o recente e o contemporâneo são o movimento mesmo do tempo! O que era moderno ontem é hoje obsoleto... O conceito parece portanto mais ou menos vazio, um *flatus vocis* (segundo a feliz expressão dos teólogos medievais), sem nenhum conteúdo concreto e preciso. Entretanto, o dicionário nos dá outra indicação mais interessante: moderno é o que "se beneficia dos progressos recentes da técnica e da ciência". O conceito de modernidade estaria portanto estreitamente ligado ao de progresso, isto é, à valorização positiva da novidade (LÖWY, 1992, p. 119).

Assim, na modernidade não se dá apenas a valorização positiva da novidade, como afirma Löwy, mas antes o consumo da novidade, na mesma velocidade da produção das mercadorias. Deste modo, a modernidade aponta, ao mesmo tempo, para o fetiche da mercadoria como para a primazia da ciência e tecnologia em detrimento da tradição e da religião. Ou seja, os movimentos constitutivos da modernidade, como já dito, não se reduzem a mudança do modo de produção feudal para o capitalista, mas também a ascensão da ciência como modelo explicativo do mundo, assim como o surgimento da cidade e o esvaziamento do campo, bem como as suas conseqüências não se fazem sentir apenas da mudança da produção artesanal para a produção em série na fábrica, mas também em novas formas de subjetividades e relações sociais.

Nesse sentido, afirma Ianni que

O "desencantamento do mundo" é um processo que atravessa os tempos modernos. Não se realiza plenamente. Desenvolve-se, reitera-se, diversifica-se e continua. Não termina nunca, envolvendo a filosofia, as ciências e as artes, tanto quanto os modos de ser, pensar, sentir, agir, imaginar e fabular. Traduz-se em formas de sociabilidade, modos de organizar o trabalho e a produção, relações, processos e estruturas de dominação e apropriação, superstições e religiões no que se refere aos diferentes setores do espaço público. Simboliza-se no predomínio da reflexão, envolvendo a compreensão e a explicação, sob o signo da razão. Um processo intrincado, atravessado por impasses e perspectivas, em geral surpreendentes, aterradores ou fascinantes. Entrou em uma intensidade particularmente excepcional no curso dos tempos modernos, passando pela Renascença e o Iluminismo, compreendendo os horizontes intelectuais do Universalismo e Relativismo. Estende-se desigual e contraditoriamente

pelos quatro cantos do mundo, desafiando culturas e civilizações no Novo Mundo, África e Ásia, bem como na própria Europa Ocidental. Envolve a ocidentalização do mundo, mas implica também na orientalização, africanização e indigenização do mundo. Está atravessado pelas mais diversas implicações da transculturação, em escala local, nacional, regional e mundial. Um processo que atravessa os tempos modernos e as diversas cartografias de nações, continentes, ilhas e arquipélagos. Desenvolve-se, reitera-se, diversifica-se e continua. Não termina nunca (IANNI, 2000).

O autor aponta para a dialética inerente ao conceito de desencantamento do mundo: assim como a própria modernidade e o modo de produção capitalista, o desencantamento do mundo “desenvolve-se, reitera-se, diversifica-se e continua. Não termina nunca” (IANNI, 2000). E, ao mesmo tempo, atinge não apenas a objetividade social, mas também a subjetividade dos indivíduos. O avanço da razão instrumental tomada enquanto primazia da lógica formal e funcionalista, em detrimento da razão crítica, aquela que subordinava a primeira a si, a ação a reflexão ética, implica não no esclarecimento, mas no avanço do mito e da barbárie, como dizem Adorno e Horkheimer (1985).

O desencantamento do mundo, ao mesmo tempo, não se faz de forma linear nem total, sem que de tempos em tempos, ou a todo tempo, sua influência não seja questionada.

Ocorre que o mundo tem sido e continua a ser um emaranhado de tradições, superstições, magias e religiões, impregnando amplamente os modos de ser, pensar, sentir, agir, imaginar e fabular de indivíduos e coletividade. São encantamentos que freqüentemente irrompem na filosofia, ciências e artes, impregnando inclusive as formas de sociabilidade, os modos de organizar o trabalho e a produção, as relações, os processos e as estruturas de dominação política e apropriação econômica, as formas de alienação e as condições de emancipação. São muitas as modalidades de encantamento, presentes e ativas, ou hibernando e latentes, nas atividades de uns e outros, indivíduos e coletividades, em todo o mundo (IANNI, 2000).

Ao mesmo tempo, a mesma ciência, filosofia e arte que desencantam pode servir para um novo encantamento do mundo, uma vez que o mundo continua sendo um emaranhado de crenças, tradições, superstições. Assim, afirma Ianni que

Cabe reconhecer que o mesmo processo de desencantamento do mundo tem sido um processo de reencantamento do mundo. A filosofia, as ciências e as artes tanto podem ser vistas como formas de esclarecimento como formas de fabulação sobre o ser e o devir, o visível e o invisível, a aparência e a essência, o real e o imaginário, o passado e o presente, a nostalgia e a utopia, o dito e a desdita. São distintas narrativas, nas quais predominam figuras e figurações de linguagem, montagens e colagens, mixagens e bricolagens, simulacros e paródias, metáforas e alegorias, conceitos e interpretações, nos quais decantam-se o dado e a representação, o signo e o significado, a compreensão e a explicação, o esclarecimento e a

fabulação, a *áura* e o *pathos* (IANNI, 2000).

Assim, o desencantamento do mundo não significa o fim do obscurantismo religioso, mas sim funda uma nova possibilidade discursiva fundada na razão e na matemática que, paulatinamente, vai se firmando como discurso basal da modernidade. Esse mesmo discurso, entretanto, quando se faz ao largo da reflexão ética e crítica, produz conseqüências trágicas: a arte se resume a expressão de individualismo e catarse e não da denúncia da dor recalçada; a filosofia se presta a ratificação do existente. O esclarecimento, então, regride ao mito (ADORNO, HORKHEIMER, 1985).

A modernidade, desta forma, não se faz sem contradições e paradoxos. Ao contrário, as contradições e paradoxos parecem ser o próprio espírito da modernidade. O próprio desencantamento do mundo não se faz sem seus paradoxos.

Sim, a modernidade leva consigo alguns lemas fundamentais: razão e esclarecimento, ordem e progresso, evolução e racionalização, ordem e progresso, evolução e racionalização, reforma e revolução, democracia e cidadania, ou razão e emancipação. São lemas que assinalam tendências predominantes no vasto e intrincado processo de desencantamento do mundo. Processo esse que se expressa ou simboliza em criações tais como as seguintes: o "príncipe" de Maquiavel, em busca da melhor integração entre a "virtù" e a "fortuna"; os "ídolos" que Bacon considera impedimentos ao exercício da reflexão e do experimentalismo; o "penso, logo existo", com o qual Descartes institui o primado do sujeito do conhecimento; o "bom selvagem", com o qual Rousseau reflete criticamente sobre a formação da sociedade civil, isto é, burguesa; a "razão iluminista", que Kant considera prerrogativa do homem moderno; a "autoconsciência" emergindo da dialética "servo e senhor", conforme a alegoria de Hegel; a "luta de classes", como lei geral da história, com a qual Marx desvenda as condições e as possibilidades da "sociedade sem classes"; a "racionalização do mundo" diagnosticada por Weber em suas pesquisas sobre o capitalismo moderno; o contraponto "id-superego-ego" revelado por Freud, indicando o que pode haver de "inconsciente" ou "não-racional" em cada indivíduo, inclusive filósofo, cientista ou artista; a antinomia "razão crítica" e "razão instrumental", sempre presente no desencantamento do mundo em curso nos tempos modernos, de acordo com as formulações de Adorno, Horkheimer e Marcuse (IANNI, 2002).

O autor chama a atenção para o conceito de desencantamento do mundo como uma metáfora que busca sintetizar, sem resolver, os desdobramentos do desenvolvimento da arte, filosofia e ciência nesse momento histórico:

Vale a pena reconhecer que alguns dos "lemas" da modernidade envolvem não só "dilemas" e "enigmas", mas também "antinomias". Ou seja, o que se pode sintetizar na metáfora "desencantamento do mundo", enquanto desenvolvimentos da ciência, filosofia e arte da modernidade, é também

uma vasto, intrincado e contraditório processo, com implicações ontológicas e epistemológicas. Essas são implicações que se podem observar quando a reflexão se debruça sobre os contrapontos "servo e senhor", "alienação e emancipação", "razão crítica e razão instrumental", entre outros. Seguramente é difícil, se não impossível, afirmar que tanto histórica como teoricamente esses dilemas resolvem-se nos tempos modernos. O que sim se pode afirmar, é que se desenvolvem, são contínua ou periodicamente lançados em outros termos e em outros contextos, assim como recriando-se em suas linhas mestras, enquanto enigmas ou antinomias. [...] Note-se, pois, que a História da modernidade é também a história dos seus enigmas e das suas antinomias. São enigmas e antinomias com os quais se defronta o "*indivíduo*", como sujeito do conhecimento e sujeito emancipação. São desafios inseridos muitas vezes no âmago da própria razão, que se busca, realiza ou desvanece à procura do esclarecimento, mesmo porque a razão e as suas formas de esclarecimentos estão em geral atravessadas pelas configurações e movimentos da história (IANNI, 2002).

Estas antinomias e contradições acompanham a modernidade desde o seu início. São estas o próprio desenrolar histórico mediado pela lógica racional do desencantamento e pelo modo de produção capitalista. Mais uma vez, o autor chama a atenção para as bases materiais desse desenvolvimento que, ao mesmo tempo, dá-se mediado a partir de uma lógica racional – a instrumental – que privilegia a produção e reprodução da reificação e alienação do sujeito. Está em jogo não mais a razão crítica, que visa à sociedade ética e o indivíduo autônomo, mas a razão instrumental, que na sua gênese nada tem de alienante ou reificante, mas que assim se faz nesse momento histórico, uma vez que esta se desenlaça, ganha autonomia e primazia sobre a primeira, a razão crítica.

Ao mesmo tempo, que a história da modernidade pode ser contada pelo desenvolvimento das antinomias e enigmas do desencantamento do mundo, por outro, também pode ser contada pelo movimento de resistência a ela, como o movimento romântico e, ao mesmo tempo, pelo surgimento e ascensão de um novo personagem: o indivíduo.

2.3. MODERNIDADE, ROMANTISMO E A MELANCOLIA

O movimento romântico é contemporâneo a passagem do *Anciën Régime* e do modo de produção feudal, eminentemente agrário, para a modernidade – e da emergência da *urbis* e do modo de produção capitalista –, sendo desta, ao mesmo

tempo, filho e crítico. Este movimento que tem origem na Alemanha, também conhecido como *sturm und drang*¹⁰, teve poetas de peso como Goethe e Schiller entre seus principais expoentes, que vão adiantar os muitos elementos fundamentais da modernidade. Em seus textos não é mais o outro quem fala pelos personagens, mas são estes quem falam por si. Eles ganham voz, sentimentos e concretude psicológica. Se o discurso em “Don Quixote” ainda se dá na terceira pessoa, no romantismo, como em “os sofrimentos do jovem Werther” ele se passa na primeira pessoa.

Nesse sentido, afirma Lujan (2001) que

O movimento romântico, contemporâneo das mudanças estruturais da sociedade pré-industrial européia com o advento do capitalismo, da industrialização, da crença no progresso determinado pela razão, situado politicamente entre o *Anciën Régime* e o liberalismo, também é corolário, em um círculo de causa e efeito, na ciência, na sociedade, na arte; ele integra muitos saberes e transforma os valores da experiência humana. A consciência e a expressão românticas, dispersas em todas as formas da cultura, foram conseqüências de um processo maior, da própria realidade moderna que se lhe impunha e da criação de uma crítica inaugural a essa mesma realidade. “Seja como for, o Romantismo é um fato histórico e, mais do que isso, é o fato histórico que assinala, na história da consciência humana, a relevância da consciência histórica” (GUINSBURG, 1985, p. 14). [...] O romântico defende uma nova abordagem do conhecimento em oposição ao advento da filosofia iluminista ingênua, do capitalismo acrítico, ou mais genericamente, da *modernidade*, a qual torna os homens, neste novo contexto, prisioneiros da materialidade cotidiana. Ele dá início a uma busca integral por uma nova identidade – cultural, espiritual, interior – aspirando a uma mudança de sentido radical, transcendental, ontológica. A emoção, a liberdade da imaginação e da expressão individual, subjetiva, ganham destaque, transformando valores que cada vez mais se integram a uma visão de mundo voltada para a sensibilidade e espiritualidade humanas, para a estética, para a natureza. [...] Essa nova postura é fruto de uma reestruturação dos antigos moldes de vida pré-industrial na formação de uma sociedade urbana, bem distante já da primitiva moldura medievalista, e que começa a expandir-se rapidamente, criando novos modos de ser, de estar no mundo e de nele se relacionar, instaurando - definitivamente – valores que serão contestados pelo poeta romântico. Há uma recusa ao racionalismo abstrato, à objetividade, contra todo pensamento que nivele o conhecimento do sujeito – e o exclua – por meio de leis pertencentes aos discursos reduzidos da ciência, da religião, da estética, da política, do direito, como conseqüência de uma ideologia materialista e progressista no pensamento do século XVIII (LUJAN, 2001, p. 91).

Assim, ao mesmo tempo em que o romantismo parece defender o *Anciën Régime*, ele o critica, assim como o faz com a modernidade e o capitalismo ingênua.

¹⁰ tempestade e ímpeto (Ascher, 2007, p. 15).

Vangloria-se o passado é para exaltar o presente; ao buscar o mito ele enaltece a ciência e o novo; se apela ao sensualismo e ao sentimentalismo é para altear a razão. O romantismo, destarte, busca uma nova configuração social e subjetiva, em que a razão não reprima a emoção e que o finito não impeça o vôo rumo ao infinito.

O movimento *sturm und drang*, produziu obras que serão perpassadas não apenas pelas características já assinaladas no parágrafo anterior, mas também pela melancolia. Auerbach diz que “o poeta romântico é um estranho entre os homens; é melancólico, extremamente sensível, ama a solidão e as efusões do sentimento” (apud GINZBURG, 2001). O poeta romântico, assim, representa o alvorecer de uma nova subjetividade, critica a si e ao mundo, sensível, sem lugar, não mais pertencente ao passado e desconfiado do futuro. O presente é seu tempo e a exuberância sua forma de expressão.

Se por um lado o romantismo vai ser expressão dessa modernidade que já apontava no horizonte, no que tange a sua defesa intransigente do indivíduo, da liberdade e da sensualidade, por outro vai ser rechaçado por sua exuberância e descontrole. O livro “Os sofrimentos do jovem Werther” de Goethe (2004) será proibido acusado de instigar os jovens ao suicídio.

A melancolia é, de qualquer maneira, o mais sublime dos sentimentos humanos. (...) Considerar a imensidão incomensurável do espaço, o número e a grandeza maravilhosa dos mundos, e perceber que tudo isso é pequeno, até minúsculo em comparação com a capacidade de nossa alma; imaginar o número infinito de mundos e o universo sem fim e sentir que nosso espírito e nosso desejo é ainda mais vasto que o universo; proclamar sem cessar a insuficiência e o nada de todas as coisas, sofrer privações e desejos, e em conseqüência a melancolia, isso é o que me parece ser a marca mais evidente da grandeza e da nobreza da natureza humana (LEOPARDI, *apud* BIEDERMANN, 1972, p.118-120, *apud* GINZBURG, 2001, p. 107).

Para Schiller o *sturm und drang* é a recusa a limitação humana diante da vida.

A visão de distâncias ilimitadas e de alturas intermináveis, o extenso oceano a seus pés e o maior oceano acima dele, arrancam o seu espírito à estreita esfera da realidade e ao opressivo cativo da vida física. A contemplação do grandioso corresponde a uma recusa da impotente condição em que vive (SCHILLER, *apud* GINZBURG, 2001, p. 107).

O melancólico, na recusa de sua impotência, limitação, finitude e incompletude presente, também está intranquilo com seu passado, assim como seu

futuro.

Tu choras de saudade; ou presentindo
Um mal com que te acena atro futuro,
Tu te lanças num mar de mil angústias
(WORDSWORTH, in LOBO, 1987, p.178, *apud* GINZBURG, 2001, p. 109).

Por outro lado, Gay (1995, *apud* GINZBURG, 2001) em seu estudo sobre o ódio e agressividade no século XIX nos diz que a agressividade era tomada em alta conta na moral burguesa daquele tempo; já a melancolia era tida como a menos masculina das doenças, marcando também o padrão dominante do gênero masculino naquela sociedade.

Naquele momento histórico, de expansão do capitalismo e de fundação e organização dos Estados nacionais, a virilidade, a coragem, a objetividade eram características fundamentais para a organização social. Assim, a melancolia era um contra-senso, uma resposta disfuncional, feminina ao machismo, ao patriarcado e a expansão do capital.

Contudo, se Werther (GOETHE, 2004) corresponde ao *sturm und drang*, a essa explosão de sentimentos, Fausto¹¹ (GOETHE, 2007) já se apresenta diferente. Em werther (GOETHE, 2004), a paixão lhe consome, diante de sua amada o mundo floresce, o desejo pulsa; já em Fausto (GOETHE, 2007), é o tédio quem lhe consome, o mundo não tem sabor, valor ou importância. As pessoas lhe parecem fúteis, medíocres e mesquinhas. É nesse tédio que Mefistófeles – o demônio – vai encontrá-lo e propor-lhe o pacto diabólico.

Se Werther (2004) fala do adolescente apaixonado, Fausto (2007) fala do adulto entediado. Entretanto, existe um ponto em comum entre os romances: em ambos, é o indivíduo quem sofre, entedia-se, ama e goza. É o indivíduo quem toma em suas mãos as rédeas do seu destino. Não é o destino que dita, mas sim o indivíduo quem decide por si. Esse é o homem burguês, aquele que é senhor do seu destino, livre para escolher, para vender sua força de trabalho, mas, ao mesmo tempo, solitário e melancólico.

¹¹ Fausto (GOETHE, 2007) é considerado a obra prima e de maturidade de Goethe. O autor levou mais de 20 anos para ser finalizada (ASCHER, 2007).

É nessas contradições que a modernidade vai se desenvolver, progresso e retrocesso, maravilhas e barbárie, tecnologia e obscurantismo. A modernidade é o próprio paradoxo. Nesse sentido, Berman afirma que

Neste livro, tentei descortinar algumas das dimensões de sentido, tentei explorar e mapear as aventuras e horrores, as ambigüidades e ironias da vida moderna. O livro progride e se desenvolve através de vários caminhos de leitura: leitura de textos — o *Fausto* de Goethe, o *Manifesto do Partido Comunista*, as *Notas do Subterrâneo*, e muitos mais; mas tentei também ler ambientes espaciais e sociais — pequenas cidades, grandes empreendimentos da construção civil, represas e usinas de força, o Palácio de Cristal de Joseph Paxton, os bulevares parisienses de Haussmann, os projetos de Petersburgo, as rodovias de Robert Moses através de Nova Iorque; e por fim tentei ler a vida das pessoas, a vida real e ficcional, desde o tempo de Goethe, depois de Marx e Baudelaire, até o nosso tempo. Tentei mostrar como essas pessoas partilham e como esses livros e ambientes expressam algumas preocupações especificamente modernas. São todos movidos, ao mesmo tempo, pelo desejo de mudança — de autotransformação e de transformação do mundo em redor — e pelo terror da desorientação e da desintegração, o terror da vida que se desfaz em pedaços. Todos conhecem a vertigem e o terror de um mundo no qual “tudo o que é sólido desmancha no ar”. [...] Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e freqüentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em *nosso* mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas das aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz. Dir-se-ia que para ser inteiramente moderno é preciso ser antimoderno: desde os tempos de Marx e Dostoiévski até o nosso próprio tempo, tem sido impossível agarrar e envolver as potencialidades do mundo moderno sem abominação e luta contra algumas das suas realidades mais palpáveis. Não surpreende, pois, como afirmou Kierkegaard, esse grande modernista e antimodernista, que a mais profunda seriedade moderna deva expressar-se através da ironia. A ironia moderna se insinua em muitas das grandes obras de arte e pensamento do século passado; ao mesmo tempo ela se dissemina por milhões de pessoas comuns, em suas existências cotidianas. Este livro pretende juntar essas obras e essas vidas, restaurar o vigor espiritual da cultura modernista para o homem e a mulher do dia-a-dia; pretende mostrar como, para todos nós, modernismo é realismo. Isso não resolverá as contradições que impregnam a vida moderna, mas auxiliará a compreendê-las, para que possamos ser claros e honestos ao avaliar e enfrentar as forças que nos fazem ser o que somos (BERMAN, 1986, pp. 13-14).

Berman (1986), nesse sentido, nos coloca várias dimensões que também compõem a modernidade, desde a urbanização – tão bem retratada por Baudelaire e Benjamin – como para o discurso irônico - tão comum em Marx e Kierkegaard – assim como para a transitoriedade do e no mundo moderno.

Ao mesmo tempo, ele cita quatro autores cujas obras são ao mesmo tempo moderna, e por outro lado, são eminentemente marcadas pela melancolia:

Goethe, Dostoievski, Kierkegaard, Baudelaire (BERMAN, 1986). Essas citações não se fazem por acaso uma vez que os poetas e filósofos que anunciaram a modernidade, dela estavam tomando o espírito: o espírito nascido sob o signo de saturno. Mesmo Marx, em seu otimismo revolucionário, não deixou de ver as mazelas sociais propiciadas pela modernidade, tanto as misérias econômicas como as subjetivas. Nas palavras de Marx

De um lado, tiveram acesso à vida forças industriais e científicas que nenhuma época anterior, na história da humanidade, chegara a suspeitar. De outro lado, estamos diante de sintomas de decadência que ultrapassam em muito os horrores dos últimos tempos do Império Romano. Em nossos dias, tudo parece estar impregnado do seu contrário. O maquinado, dotado do maravilhoso poder de amenizar e aperfeiçoar o trabalho humano, só faz, como se observa, sacrificá-lo e sobrecarregá-lo. As mais avançadas fontes de saúde, graças a uma misteriosa distorção, tornaram-se fontes de penúria. As conquistas da arte parecem ter sido conseguidas com a perda do caráter. Na mesma instância em que a humanidade domina a natureza, o homem parece escravizar-se a outros homens ou à sua própria infâmia. Até a pura luz da ciência parece incapaz de brilhar senão no escuro pano de fundo da ignorância. Todas as nossas invenções e progressos parecem dotar de vida intelectual às forças materiais, estupidificando a vida humana ao nível da força material (*apud* BERMAN, 1986, p. 18).

Marx percebe a contradição da modernidade. Assim, não se trata de rechaçar a modernidade, mas sim transformá-la. É a própria modernidade que apresenta as condições para sua superação. Diz Marx

Quanto a nós, não nos deixamos confundir pelo espírito mesquinho que continua a marcar todas essas contradições. Sabemos que para obter um bom resultado (...) as forças de vanguarda da sociedade devem ser governadas pelos homens de vanguarda, e esses são os operários. Eles são uma invenção dos tempos modernos, tanto quanto o próprio maquinário (*apud* BERMAN, 1986, p. 18).

Contudo, a classe revolucionária e de vanguarda, a classe proletária, voltou-se contra seus interesses, aliando-se ao burgueses. O otimismo marxiano ainda não se confirmou na história. Contudo, a ainda não confirmação de do otimismo de Marx não significa que ele não se realizará, uma vez que o movimento próprio da modernidade é o da renovação e das inúmeras possibilidades. Por mais obstaculizado que esteja o indivíduo em sua humanidade, a dominação ainda não se faz por completo, haja vista os inúmeros movimentos sociais que afloram mundo a fora. A modernidade que oprime é a mesma que apresenta esperança, mesmo que a “vendendo no mercado, em dez vezes sem juros”. “A moderna humanidade se vê em meio a uma enorme ausência e vazio de valores, mas, ao mesmo tempo, em

meio a uma desconcertante abundância de possibilidades” (BERMAN, 1986, p. 21).

Nesse sentido, Berman afirma que

Em tempos como esses, “o indivíduo ousa individualizar-se”. De outro lado, esse ousado indivíduo precisa desesperadamente “de um conjunto de leis próprias, precisa de habilidades e astúcias, necessárias à autopreservação, à auto-imposição, à auto-afirmação, à autolibertação”. As possibilidades são ao mesmo tempo gloriosas e deploráveis. “Nossos instintos podem agora voltar atrás em todas as direções; nós próprios somos uma espécie de caos.” O sentido que o homem moderno possui de si mesmo e da história “vem a ser na verdade um instinto apto a tudo, um gosto e uma disposição por tudo”. Muitas estradas se descortinam a partir desse ponto. Como farão homens e mulheres modernos para encontrar os recursos que permitam competir em igualdade de condições diante desse “tudo”? Nietzsche observa que há uma grande quantidade de mesquinhos e intrometidos cuja solução para o caos da vida moderna é tentar deixar de viver: para eles “tornar-se medíocre é a única moralidade que faz sentido” (1986, pp 21, 22).

Por outro lado, diz ainda o autor, citando Nietzsche, que existe outro tipo de mentalidade que se apresenta na modernidade, voltada para o passado uma vez que a modernidade não lhe oferece um lugar.

Outro tipo de mentalidade moderna se dedica à paródia do passado: esse “precisa da história porque a vê como uma espécie de guarda-roupa onde todas as fantasias estão guardadas. Ele repara que nenhuma realmente lhe serve” — nem primitiva, nem clássica, nem medieval, nem oriental — “e então continua tentando”, incapaz de aceitar o fato de que o homem moderno “jamais se mostrará bem trajado”, porque nenhum papel social nos tempos modernos é para ele um figurino perfeito. A própria posição de Nietzsche em relação aos perigos da modernidade consiste em abarcar tudo com alegria: “Nós modernos, nós semibárbaros. Nós só atingimos nossa bem-aventurança quando estamos realmente em perigo. O único estímulo que efetivamente nos comove é o infinito, o incomensurável”. Mesmo assim, Nietzsche não almeja viver para sempre em meio a esse perigo. Tão fervorosamente quanto Marx, ele deposita sua fé em uma nova espécie de homem — “o homem do amanhã e do dia depois de amanhã” — que, “colocando-se em oposição ao seu hoje”, terá coragem e imaginação para “criar novos valores”, de que o homem e a mulher modernos necessitam para abrir seu caminho através dos perigosos infinitos em que vivem (BERMAN, 1986, p 22-23).

A aposta de Nietzsche no super-homem foi tão fervorosa quanto a de Marx no proletário enquanto vanguarda revolucionária que faria a revolução e fundaria uma nova sociedade igualitária, justa e feliz. Se a história não confirmou os autores, por outro lado, essa mesma não-confirmação serve de esperança para dias melhores.

Notável e peculiar na voz que Marx e Nietzsche compartilham não é só o seu ritmo afogueado, sua vibrante energia, sua riqueza imaginativa, mas também sua rápida e brusca mudança de tom e inflexão, sua prontidão em voltar-se contra si mesma, questionar e negar tudo o que foi dito,

transformar a si mesma em um largo espectro de vozes harmônicas ou dissonantes e distender-se para além de sua capacidade na direção de um espectro sempre cada vez mais amplo, na tentativa de expressar e agarrar um mundo onde tudo está impregnado de seu contrário, um mundo onde “tudo o que é sólido desmancha no ar”. Essa voz ressoa ao mesmo tempo como autodescoberta e autotripúdio, como auto-satisfação e auto-incerteza. É uma voz que conhece a dor e o terror, mas acredita na sua capacidade de ser bem-sucedida. Graves perigos estão em toda parte e podem eclodir a qualquer momento, porém nem o ferimento mais profundo pode deter o fluxo e refluxo de sua energia. Irônica e contraditória, polifônica e dialética, essa voz denuncia a vida moderna em nome dos valores que a própria modernidade criou, na esperança — não raro desesperançada — de que as modernidades do amanhã e do dia depois de amanhã possam curar os ferimentos que afligem o homem e a mulher modernos de hoje. Todos os grandes modernistas do século XIX — espíritos heterogêneos como Marx e Kierkegaard, Whitman e Ibsen, Baudelaire, Melville, Carlyle, Stirner, Rimbaud, Strindberg, Dostoevski e muitos mais — falam nesse ritmo e nesse diapásão (BERMAN, 1986, p. 23).

Contudo, a esperança insiste em não se confirmar para além dos romances e ensaios filosófico e, assim, diante dos riscos da modernidade, o indivíduo se apequena. Ou seja, ao menos nesse momento histórico, a classe revolucionária abdicou de seu papel na história, os intelectuais e os artistas também. Assim, afirma Berman que

Se nos movermos para o pólo oposto do pensamento do século XX, que declara um enfático “Não!” à vida moderna, encontraremos uma visão surpreendentemente semelhante do que seja a vida. No desfecho de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, escrito em 1904, Max Weber afirma que todo o “poderoso cosmo da moderna ordem econômica” é como “um cárcere de ferro”. Essa ordem inexorável, capitalista, legalista e burocrática “determina a vida dos indivíduos que nasceram dentro desse mecanismo (...) com uma força irresistível”. Essa ordem “determina o destino do homem, até que a última tonelada de carvão fóssil seja consumida”. Agora, Marx e Nietzsche — e Tocqueville e Carlyle e Mill e Kierkegaard e todos os demais grandes críticos do século XIX — chegam a compreender como a tecnologia moderna e a organização social condicionaram o destino do homem. Porém, todos eles acreditavam que os homens modernos tinham a capacidade não só de compreender esse destino, mas também de, tendo-o compreendido, combatê-lo. Assim, mesmo em meio a um presente tão desafortunado, eles poderiam imaginar uma brecha para o futuro. Os críticos da modernidade, no século XX, carecem quase inteiramente dessa empatia com e fé em seus camaradas, homens e mulheres modernos. Segundo Weber, seus contemporâneos não passam de “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; e essa nulidade caiu na armadilha de julgar que atingiu um nível de desenvolvimento jamais sonhado antes pela espécie humana”. Portanto, não só a sociedade moderna é um cárcere, como as pessoas que aí vivem foram moldadas por suas barras; somos seres sem espírito, sem coração, sem identidade sexual ou pessoal — quase podíamos dizer: sem ser. Aqui, como nas formas futuristas e tecnopastorais do modernismo, o homem moderno como sujeito — como um ser vivente capaz de resposta, julgamento e ação sobre o mundo — desapareceu. Ironicamente, os críticos do “cárcere de ferro”, no século XX, adotam a perspectiva do carcereiro: como os confinados são desprovidos do sentimento interior de liberdade e dignidade, o cárcere não é uma prisão, apenas fornece a uma raça de

inúteis o vazio que eles imploram e de que necessitam (BERMAN, 1986, pp. 25-26).

Assim, o avanço da modernidade representou não o avanço do esclarecimento como apostaram os iluministas, mas antes o seu contrário, o retorno ao mito e o avanço da barbárie, que tem em Auschwitz seu paradigma. O homem burguês, diante do avanço do fetiche da mercadoria e da reificação das relações sociais, assim como do desencantamento do mundo, se vê esvaziado de sentido e prefere ser ninguém a afirmar-se único – ou seja, diferente e igual –, fruto de uma individualização sem individuação. Adorno e Horkheimer (1985) irão analisar esse processo a partir do mito de Ulisses, conforme passaremos a discutir.

2.4. ULISSES E O HOMEM BURGUEZ

A modernidade é o momento histórico em que a partir da profunda mudança no modo de produção viu o surgimento e a consolidação de um novo personagem: o indivíduo. Contudo, esse novo personagem já havia sido apontado por Homero em sua “Odisséia”, que retomada e interpretada por Adorno e Horkheimer tomaram Ulisses como o arquétipo do homem burguês.

Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem mais antiga no herói errante (ADORNO, Horkheimer, 1985, p.53).

Ao longo de sua jornada, Ulisses, rei de Ítaca, utilizando-se de sua astúcia, paulatinamente se diferenciara da natureza rumo à individualização e à cultura. A cada etapa da viagem – metáfora das várias etapas do desenvolvimento que o indivíduo – ele é tentado a retornar a sua condição animal, indiferenciada com a natureza, seja com Polifeno, Cila e Caríbdis, Circe ou com as sereias. Assim, “de Homero aos tempos modernos, o espírito quer navegar entre a Cila da regressão à simples reprodução e a Caribde da satisfação desenfreada; ele sempre desconfiou de outra estrela-guia que não fosse a do mal menor” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 43).

Ulisses, sempre usando de sua astúcia, a razão instrumental¹², vence os desafios, retornando a sua ilha, retomando sua família e seu reino.

As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a como um aprendiz incorrigível e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade, assim como um actor experimenta insaciavelmente os seus papéis. "Mas onde há perigo, cresce também o que salva": o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida (HORKHEIMER & ADORNO, 1985).

Na passagem do ciclope, em que ele e seus comandados são aprisionados na caverna de Polifemo, Ulisses escapa da morte ao responder-lhe que seu nome é Oudeis, que tem som muito parecido a seu nome Odisseus, outra versão para o nome de Ulisses, mas cujo significado – de Oudeis – é “ninguém”¹³.

Ninguém é o meu nome.
Ninguém costumavam chamar-me
não só meus pais,
como os mais companheiros que vivem comigo” (HOMERO, s.d., p. 159).

Contudo, não resistindo à condição de ser ninguém, expõe-se ao perigo desnecessariamente quando, já tendo furado o olho de Polifemo e estando a salvo no barco, ouvindo o ciclope chamando seus irmãos para vingá-lo – “Irmãos, Ninguém me furou o olho” –, Ulisses se denuncia, identificando-se:

Ouve, Ciclope! Se um dia, qualquer um dos mortais inquirir-te
sobre a razão vergonhosa de estares com o olho vazado,
dize ter sido o potente Odisseu, eversor de cidades,

¹² “Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.” (Max Horkheimer, 2002, p. 29).

¹³ A denominação “Ninguém” para um personagem se repetirá muitos séculos depois de Homero: mais precisamente no Auto da Lusitânia (1532), peça satírica do português Gil Vicente, na qual contracenam dois diabos, Bersebu e Dinato; Todo o Mundo, homem como rico mercador, e Ninguém, homem vestido como pobre. Ao contrário de Todo o Mundo, Ninguém “busca a consciência e a virtude, não quer ser repreendido, paga o que deve e diz a verdade” (VICENTE apud DANTAS, 2006, p. 143).

que de Laertes é filho e que em Ítaca tem a morada (HOMERO, s.d, p. 163).

Assim, se a condição do indivíduo é a da renúncia de sua identidade, a dominação não se instaura por inteiro. Ulisses, ao identificar-se, demonstra que a massificação e a reificação não é completa, ele ainda aspira a uma identidade adulta, diferenciada, um eu autônomo, mesmo quando a sua astúcia lhe cobrar o preço de ser ninguém para se salvar.

Na passagem d'Os lotófagos diz Homero que

Esses Lotófagos não empreenderam fazer nenhum dano
aos nossos homens, mas logo fizeram que loto comessem.
Quem quer que viesse a provar uma vez desse fruto gostoso (...)
desejaria, isso sim, morar sempre com os homens lotófagos,
a comer loto somente, esquecido de vez, do retorno (Ibid, p. 151).

Ulisses e seus homens são chamados a voltar a seu estado de natureza, a situação de indiferenciação com a natureza. A embriaguês com loto a isso representa, um estado de nirvana, de indiferenciação com o universo, um retorno a simbiose com a mãe. Contudo essa condição é falsa e Ulisses o percebe, mesmo quando com Circe ele perde a noção do tempo. Lá ficando por mais de 10 anos, além de resistir-lhe ao encantamento, ainda lhe toma como amante, mas não se esquece de seu objetivo, retornar a Ítaca.

Circe, também, procurou me reter no interior de sua casa,
a deusa Eéia, astuciosa, intentando fazer-se-me esposa.
O coração no imo peito, porém, jamais pôde abalar-me.
Nada tão doce, sem dúvida, pode existir como a pátria
e os próprios pais (Ibid., p. 150).

Ulisses, deste modo, ao diferenciar-se da natureza e ao inscrever-se no reino da cultura, tem que abdicar da realização de parte de seus desejos, não apenas para que a convivência com o outro seja possível, mas também enquanto forma de autopreservação, ou seja, enquanto estratégia de sobrevivência num mundo hostil. Tal condição é *sine qua non* para a constituição e manutenção da cultura, sem a qual a barbárie não pode ser superada pela civilização.

Ora, esse sujeito sujeitado, oposto e complemento do sujeito autônomo que visava o Esclarecimento, esse sujeito encontra a história premonitória e paradigmática de sua fatal evolução na narrativa épica, na história de Ulisses, que deve renunciar a seus ímpetus mais originários de felicidade e realização para conseguir manter-se vivo, para se conservar a si mesmo. Adorno e Horkheimer relêem a Odisséia como a proto-história exemplar do Mal-estar na civilização, texto fundante deste "excurso" (e, igualmente, do

resto do livro, mesmo que de maneira menos explícita): Ulisses deve passar pelo aprendizado de inúmeras renúncias, que a seqüência dos vários episódios da Odisséia representa alegoricamente, para poder chegar a Ítaca e aí conseguir reapropriar-se da realeza, da esposa e do filho, isto é, para conseguir constituir-se em sujeito adulto com uma identidade assegurada. No cerne dessa história de renúncia e, simultaneamente de constituição do sujeito, o episódio das Sereias oferece como que uma condensação de todo o desenvolvimento a Aufklärung: “As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento (GAGNEBIN, 2006).

As sereias são arquétipos da mãe natureza, do indiferenciado, das imagos primitivas que extraem sua força da lembrança e da saudade das primeiras relações do bebê com a mãe, anteriores ao seu surgimento enquanto sujeito diferenciado. Assim, ceder ao canto das sereias é fazer um retorno ao indiferenciado, à fantasia da simbiose mãe–bebê, à barbárie e a própria morte: é a recusa ao nascimento e à individuação.

Quem quer que, por ignorância, vá ter às Sereias,
e o Canto delas ouvir, nunca mais a mulher nem os tenros filhinhos
hão de saudá-lo contentes,
por não mais voltar para casa” (HOMERO, s.d., p. 202).

Mas Circe, alerta Ulisses do perigo e lhe ensina como passar em segurança:

Passa de largo; mas tapa os ouvidos de todos os sócios
com cera doce amolgada, porque nenhum deles o canto
possa escutar. Mas tu próprio, se ouvi-las quiseres, é força
que pés e mãos no navio ligeiro te amarrem os sócios,
em torno ao mastro, de pé, com possantes calabres seguro,
para que possas as duas sereias ouvir com deleite (HOMERO, s.d., p. 202).

Ulisses, aceita os conselhos de Circe, e ultrapassa em segurança. Deste modo, Ulisses diz não a se jogar no mar, mas não abre mão do gozo, mesmo que parcial, de ouvir o canto. Assim, Ulisses acorrentado ao mastro é a representação exata da auto-repressão do homem burguês, “condição necessária e desastrosa da transformação do ‘si’ indiferenciado em ‘eu’, em sujeito determinado e identitário” (GAGNEBIN, 2006).

Mas o gozo – parcial – de Ulisses só foi possível mediante a repressão do gozo dos seus subordinados. Os remadores foram avisados por Ulisses dos perigos das sereias e advertidos que só sobreviveriam mediante o artifício de tamparem seus ouvidos com cera. Estes submeteram-se e foram salvos do canto das sereias mas não gozaram de seu canto como fez Ulisses. O canto das sereias não era para

todos: Ulisses, impotente se deleitava; e os remadores, potentes, alienados de si e apenas preocupados com sua sobrevivência, nada ouviam, nada gozavam.

Mas essa dupla repressão – do dominador sobre os dominados e do dominador sobre si mesmo – não marca somente de uma melancolia incurável o sujeito burguês adulto “bem-sucedido”. Assinala também uma tristeza infinita na origem da possibilidade mesma da experiência artística: Ulisses “escuta, mas amarrado impotente ao mastro”, “o que ele escuta não tem conseqüências para ele”, “amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros freqüentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso” (GAGNEBIN, 2006)

Ulisses e seus comandados estão, assim, fadados a melancolia que se instaura de vez na modernidade, não como sintoma da bile negra, mas como condição de ser. O domínio da natureza, a busca da identidade e da individuação cobra seu preço: ser só na multidão, alienado, reificado, sem deus e a tradição para lhe dar alento, ou seja, viver melancólico justamente no momento em que mais lhe é ofertada a felicidade. A metáfora dos três macacos – um tampa os ouvidos, outro tampa a boca e o terceiro tampa os olhos –, expressão da alienação dos indivíduos na modernidade, não se sustenta, pois para negar a realidade exige que o indivíduo realoque energia psíquica não mais no sentido da realização do desejo, mas agora para a negação da realidade (FREUD, 1930). Assim, a negação da realidade, enquanto tentativa de aliviar o mal-estar – *unbehagen* –, cobra seu preço: incomodo, vazio, melancolia.

Assim, o esforço foi em vão. A astúcia de Ulisses, que bem lhe serviu, agora o aprisiona. A razão e o esclarecimento, então, regridem ao mito. Ou como afirma Gagnebin

O drama (ou a dialética!) desta evolução consiste, dito de maneira muito rápida e grosseira, na constatação por Adorno e Horkheimer (feita em plena Segunda Guerra, não podemos esquecer-lo) de que o Esclarecimento, em vez de “livrar os homens do medo e investí-los na posição de senhores”... como era a bela esperança do Iluminismo, acaba por torná-los escravos de uma racionalidade técnica e instrumental, forma tão degenerada como onipresente de razão. Em vez de ajudá-los à alcançar a tão desejada liberdade, o Esclarecimento sujeita os homens tantos aos poderes econômico-sociais (Marx) quanto aos poderes econômico-psíquicos (Nietzsche e Freud) (GAGNEBIN, 2006).

As aventuras de Ulisses o levaram a se agarrar ao mastro da razão como forma de buscar a sua individualidade e sua individuação. A cada desafio, seu ego se fortalecia mediante o emprego da astúcia, a razão. Contudo, ao chegar a Ítaca,

ele retorna ao início, individualizado, mas não individuado, dono de uma identidade – Odysseus –, que o distingue dos outros e da natureza que lhe seduzia a todo o momento a retornar ao indistinto, ao indiferenciado, a não ser ninguém – *Oudeis*.

O preço pago por Ulisses para ser alguém e sobreviver nessa realidade foi o sacrifício: perder-se para se ganhar.

Ulisses atua ao mesmo tempo como vítima e sacerdote. Ao calcular seu próprio sacrifício, ele efetua a negação da potência a que se destina esse sacrifício. Ele recupera assim a vida que deixara entregue. Mas o logro, a astúcia e a racionalidade não se opõem simplesmente ao arcaísmo do sacrifício. O que Ulisses faz é tão-somente elevar à consciência de si a parte de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o caráter ilusório do mito (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 58).

Assim, antes de tudo, Ulisses é um sobrevivente que faz tudo a seu alcance para manter-se vivo e retornar a sua ilha, Ítaca, terra mãe, onde é rei e senhor.

Contudo, o retorno a Ítaca não marca o retorno do sábio, mas sim do astuto. Ulisses ao retornar ao seu reino, não o revoluciona, mas exerce seu poder, como já o fazia ao tapar os ouvidos de seus remadores e a ele reservava o canto. Incapaz de ir além de si mesmo, Ulisses torna-se nostálgico e melancólico (MATOS, 1993, GAGNEBIN, 2006). O seu poder criativo agora subjaz à administração matemática do sempre igual. Impotente, abandona o futuro e vive de reminiscência, sonhando com novas aventuras que, na verdade, são repetições das já vividas.

Como lembra Dias,

Esta é a opinião de Olgária Matos, desenvolvida no capítulo Ulisses e a Razão Insuficiente: Geometria e Melancolia, [...] Neste capítulo, a autora afirma que a conduta geométrica não é suficiente para desbaratar as incontáveis dúvidas melancólicas, já que o que foi perdido na melancolia, e ela recorre ao texto de Freud, não era conhecido, o que impossibilita que ele seja recuperado, ou, em outras palavras, não conhecendo qual a pergunta certa a fazer ao oráculo, fica impossível obter uma resposta satisfatória. Ulisses entra aí como a figura símbolo da racionalidade melancólica, uma vez que sua astúcia seja a compensação da fragilidade da qual ele mesmo se sabe portador, a fragilidade humana comparada à potência divina, a mortalidade, a imanência, a finitude, e, em virtude disto, a melancolia. É interessante que notemos que esta afirmação já pode ser intuída no Prefácio de Benjamin, quando ele rejeita a filosofia como sistema ou conhecimento como posse, substituindo a filosofia a ser demonstrada more geometrico, por uma filosofia da representação, enunciada através do tratado, centrada no exercício filosófico como um ato dialético infinitamente tensional, o que faz com que, no pensamento benjaminiano, a linguagem readquirira a importância que lhe é devida (DIAS, 2004, 114).

O sacrifício de Ulisses foi em vão porque as promessas não se cumpriram e o passado lhe parece mais instigante que o futuro. Os narcisistas também não acreditam na promessa de gozo no futuro. Esse é o momento de verdade do narcisismo, a denúncia que o gozo prometido pela Indústria Cultural, igreja, estado não será atingido. Contudo, ao mesmo tempo em que denunciam essa realidade, postam-se impotentes diante dessa mesma realidade. Afirma Costa que

O que os autores detectam nessa reflexão, a partir da história de nossa sociedade, é a transformação da razão em um instrumento a serviço da ordem existente, ordem do capital, que imprime violência aos homens na medida em que lhes extingue a consciência. É curioso, pois o objetivo inicial do esclarecimento, da razão, era totalmente outro: libertar os homens por meio do saber. [...] No entanto, essa razão é utilizada como um instrumento que possui a função de criar novos instrumentos, novas formas de manutenção da ordem existente – a ordem da dominação –. É usada tanto para o fabrico de ferramentas no sentido literal do termo, para a exploração visível e física dos indivíduos nas fábricas, quanto para a parturição da enxurrada de diversões assépticas que idiotiza as pessoas – o mais claro sintoma da regressão que ela sofreu, se é que um dia chegou a progredir na direção de seu impulso inicial, como veremos adiante (COSTA, 2006).

Assim, a modernidade, com o avanço e desenvolvimento do modo de produção capitalista que, se por um lado trouxe grandes conquistas tecno-científicas que muito melhoraram as vidas dos indivíduos, por outro trouxe o trabalho alienado e a reificação dos indivíduos e de suas relações sociais, ao mesmo tempo desencantou o mundo, legando aos indivíduos alienados e reificados um ainda maior vazio espiritual e ético. Preso a necessidade da autoconservação, seja calculando o menor risco – passando no meio de Caribdes e Cila – seja amarrando-se ao mastro do navio – como na passagem das sereias –, seja negando sua identidade – como com Polifemo –, o indivíduo burguês é aquele que é expulso do paraíso – de sua unidade com a natureza – e a ele sempre tentado a voltar, regredindo ao mito e a barbárie. Mas impedido pelo entronamento da razão e afastado dos seus pela reificação das relações sociais, Ulisses se torna nostálgico e melancólico.

Contudo, como lembra Gagnebin

Uma última observação para não terminar esse pequeno artigo com uma desolação intelectual autocomplacente. Em sua análise da *Odisséia* (“Lê récit primitif” em *Poétique de la prose*, Seuil), Tzvetan Todorov nota com razão que se Ulisses não tivesse vencido as Sereias, isto é, se tivesse cedido a seus encantos e, portanto, morrido, nunca poderia ter delas falado: não haveria nem *Odisséia* nem narração poética. E nós não saberíamos nem da existência das Sereias nem da beleza do seu canto. Vencedor das

Sereias, Ulisses também delas é herdeiro. Na corte do Rei Alcino, ao tomar a palavra e narrar suas aventuras, o herói se transforma em poeta: naquele que evoca, simultaneamente, a beleza do canto e a perda do seu poder (GAGNEBIN, 2006).

Assim, Ulisses, filho de Laertes, rei de Ítaca, protótipo do homem burguês, vencedor de tantas batalhas e tendo sobrevivido a tantas provações, fazendo de sua astúcia, razão instrumental, sua guia que o leva a salvo à sua Penélope, ao narrar melancólico suas aventuras, “a beleza do canto e a perda do seu poder”, ao mesmo tempo que as revive, ele passa sua experiência para aqueles que o ouve. E, para Benjamim, se a narração homérica é um dos marcos da civilização helênica, o fim da narrativa é um dos marcos da modernidade, como se discutirá a seguir.

3. A MELANCOLIA DA EXPERIÊNCIA

A modernidade pode ser comparada a uma avalanche ou uma turba, que por onde passa carrega, destrói, reconstrói tudo que acha pela frente num movimento violento e incontrolável, impulsionada tanto pelo modo de produção capitalista como pelo desencantamento do mundo – e sua razão instrumental –. Ao mediar as relações sociais, reificadas e fetichizadas, modifica não apenas as idiosincrasias sociais, como as próprias instituições socializadoras, como o Estado, a escola e a família.

Não é por menos, então, que Freud, Marx e os frankfurtianos têm as instâncias socializadoras – os aparelhos ideológicos –, como elementos fundamentais para se entender a modernidade e o modo como os indivíduos aderem as ideologias. Dos anarquistas à Marx, de Freud aos frankfurtianos, a família ocupa um papel central nessas reflexões e, como discutiremos, é fundamental para compreensão da melancolia.

Na modernidade com a valorização do novo, na mesma medida da produção em série das mercadorias, coloca aos sujeitos uma nova relação com a tradição, a família e a autoridade, por um lado, e com o tempo – presentificado –, por outro.

O indivíduo, assim, personagem central nesse tempo histórico, surge num mundo reificado, desencantado, cuja racionalidade insuficiente não lhe oferece os meios necessários para sua individuação, apesar de lhe propiciar a individualização.

3.1. A INDIVIDUALIZAÇÃO

As mudanças propiciadas pela modernidade mudam de forma efetiva a geografia do mundo, tanto no sentido dos limites de cada país e do poder de uma nação sobre a outra, como também no desenho das cidades e das próprias casas dos indivíduos. O processo de urbanização que se deu a partir da Revolução Industrial, instaura novas formas de relações sociais, bem como o aparecimento, a um só tempo, do solitário e da multidão.

Benjamin (1983), crítico atento da modernidade, observa essa nova

paisagem, e seus personagens, buscando compreender as mediações e vicissitudes dessa nova configuração do mundo que se apresenta. Vai, então, ao mesmo tempo, perceber o avanço do fetiche da mercadoria bem como a resistência que a ela fazem figuras como o *flanêur*¹⁴, o dândi, o jogador, a prostituta, a lésbica, o fumante de haxixe. Por outro lado, perceberá que o avanço da modernidade implicou, também, no fim da narrativa e da tradição.

Para Benjamin, Baudelaire era um poeta que percebeu com maestria essas transformações. Em “A modernidade” ele diz que

A imagem do artista de Baudelaire aproxima-se da imagem do herói. Eles se equivalem mutuamente desde o início. A força de vontade, assim se lê no *Salon de 1845*, deve ser um dom realmente precioso e aparentemente nunca se utiliza em vão, pois é suficiente para emprestar algo de inconfundível “... mesmo a obras de segunda categoria... O espectador aprecia o esforço; ele bebe o suor”. Nos *Conseils aux jeunes littérateurs* do ano seguinte encontra-se a bela fórmula em que aparece a “contemplation opi-niâtre de l'oeuvre de demain” como a garantia da inspiração. Baudelaire conhece a “indolence naturelle des inspires”. Musset nunca teria compreendido quanto trabalho é necessário “para criar uma obra de arte de uma fantasia”. Baudelaire, pelo contrário, apresentava-se desde o início perante o público com um código próprio, com regras e tabus próprios. Barrés pretende “reconhecer no mais insignificante vocábulo de Baudelaire o vestígio dos esforços que lhe deram a grandeza”. “Baudelaire conserva algo de sadio até em suas crises nervosas, escreve Gourmont”. A apreciação mais feliz é do simbolista Gustave Kahn quando diz que “o trabalho poético se parecia em Baudelaire com um esforço físico”. Encontra-se na obra deste uma prova desta afirmação — em uma metáfora que merece ser analisada mais de perto (BENJAMIN, 2000, p. 5).

Baudelaire é um poeta original e provocador. Seus poemas não são facilmente palatáveis, mas antes espinhosos e exigem do leitor força de vontade e concentração (BENJAMIN, 1983). Para Benjamin

Uma das intenções de Baudelaire em *Spleen de Paris* — seus poemas em prosa — era render justiça a estas experiências prosódicas também na

¹⁴ Flanar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite, meter-se nas rodas da população, admirar o menino da gaitinha ali à esquina, seguir com os garotos o lutador do Cassino vestido de turco, gozar nas praças os ajuntamentos defronte das lanternas mágicas, conversar com os cantores de modinha das alfurjas da Saúde, depois de ter ouvido dilettanti de casaca aplaudirem o maior tenor do Lírico numa ópera velha e má; é ver os bonecos pintados a giz nos muros das casas, após ter acompanhado um pintor afamado até a sua grande tela paga pelo Estado; é estar sem fazer nada e achar absolutamente necessário ir até um sítio lóbrego, para deixar de lá ir, levado pela primeira impressão, por um dito que faz sorrir, um perfil que interessa, um par jovem cujo riso de amor causa inveja... É vagabundagem? Talvez. Flanar é a distinção de perambular com inteligência. Nada como o inútil para ser artístico. Daí o desocupado flâneur ter sempre na mente dez mil coisas necessárias, imprescindíveis, que podem ficar eternamente adiadas (JOÃO DO RIO, 1951, p.12).

própria prosa. Na dedicatória da sua coletânea ao redator-chefe da "Presse", Arsène Houssaye, ao lado desta intenção ele revela também os verdadeiros motivos destas experiências. "Quem de nós não teria sonhado, em dias de ambição a obra maravilhosa de uma prosa poética? Deveria ser musical sem ritmo e sem rima; deveria ser suficientemente flexível e áspera para adaptar-se às emoções líricas da alma, aos movimentos ondulados do sonho, aos choques da consciência. Este ideal, que se pode tornar uma idéia fixa, vai apoderar-se especialmente de quem vive nas cidades gigantes na malha de suas inúmeras relações entrelaçadas (BENJAMIN, 2000, p. 6).

A cidade – *urbis* –, tão cara à Baudelaire e Benjamin, é o palco onde se desenrola a modernidade e Paris é seu protótipo. Nela indivíduo e multidão se cruzam de forma antes inimaginável. Para Baudelaire (1995) “a modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (p. 859). Como afirma Resende, a modernidade para Baudelaire

significa o mundo das cidades com suas ruas, onde a morte surge a galope a um só tempo, seu asfalto, sua iluminação, seus paraísos e suas artificialidades, seus sofrimentos e solidões na multidão dos homens. Significa, além disso, a época da técnica que trabalha com o vapor e a eletricidade e a época do progresso; do "decaimento progressivo da alma, do predomínio progressivo da matéria, da atrofia do espírito". De outro, eterna e imutável, a negação da modernidade é algo de surpreendente fascínio. O mísero, o decadente, o mal, o noturno, o artificial emanam matérias que guiam para caminhos outros, porque, ademais, os escuros das cidades são também paisagens e expressões do espírito puro e da sua liberdade (RESENDE, 2001, pp 511-512).

A modernidade, então, apresenta-se e constitui-se de contradições. Assim, a “correlação perpétua do que chamamos alma com o que chamamos corpo explica perfeitamente como tudo que é material ou emanção do espiritual representa e representará sempre o espiritual de que provém”. (BAUDELAIRE, 1995, p. 860). Para Baudelaire, o mundo é a expressão do espírito, mesmo que o indivíduo não se reconheça nesse mesmo mundo e só possa estar feliz “seja aonde for! desde que não seja nesse mundo” (BAUDELAIRE, 1995, p. 860, *apud* RESENDE, 2001, p. 512).

Baudelaire, então, retrata o indivíduo que surge nesse momento histórico, emergido de sua singularidade, mesmo que referido ao outro, em que se sabe igual e diferente, pertencente à multidão, mas dela distinto. Assim, o indivíduo moderno é aquele que estabelece

residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito (...) ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo (...) compará-la a um espelho tão imenso quanto essa multidão; a

um caleidoscópio dotado de consciência, que, a cada um dos seus movimentos, representa a vida múltipla e o encanto cambiante de todos os elementos da vida (BAUDELAIRE, 1995, p. 857).

Para Resende (2001), a poesia de Baudelaire é emblemático do surgimento desse novo indivíduo, dessa nova subjetividade moderna.

Nessas correspondências e dubiedades baudelairianas, está em causa aquele que vê o mundo de fora, sabendo-se igual e diferente dele; aquele que desconfia da realidade e é sabedor de que o que está ao sol não é a realidade. É necessário adivinhar na penumbra, divisando a si mesmo no outro. A unicidade de uma verdade positiva é colocada em causa, ante a possibilidade de uma verdade referida a outros elementos que não aqueles afirmados categoricamente pelo positivismo. Por dentro dessa duplicidade, e de qualquer forma, a verdade, se não pode ser garantida pela luz do sol, pode ser divisada por trás da vidraça, e o critério de sua afirmação não é a sua comprovação na realidade, mas o sentido que tem na vida daquele que foi construído por ela. [...] É emblemático, nessa perspectiva, um pequeno poema em prosa escrito ainda por Baudelaire e intitulado *As Janelas*, no qual o personagem divisa ao longe uma mulher e atribui a ela uma história que ele mesmo inventa. À pergunta de se essa história inventada é a verdadeira, o personagem responde que não importa o que venha a ser a realidade; o que importa é que ela o faz viver. Nesse jogo de pergunta e resposta, um personagem emerge historicamente: o indivíduo representado por aquele que vê e por aquele que é visto, ou seja, dois personagens fundamentais que se negam e se afirmam reiteradamente: o indivíduo e a multidão. O indivíduo que, sozinho, circula na multidão e pode encontrar singular embriaguez nessa comunhão universal (RESENDE, 2001, P. 513).

Assim, tanto a multidão como o indivíduo são filhos da modernidade, e como tudo que há no mundo, também construtos sócio-históricos. Mesmo a solidão na multidão também é própria desse momento histórico e com elas há que se ver e saber conviver para viver na modernidade: “Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis para o poeta diligente e fecundo. Quem não sabe povoar sua solidão também não sabe estar só em meio a uma multidão atarefada” (Baudelaire, 1995, p. 289).

Para Resende, Baudelaire vive a dramática experiência do tempo moderno, ao mesmo tempo épica e trágica:

Esse sentido épico e trágico de quem se debate entre o singular e o universal, no todo e nas partes, no corpo e na alma, na subjetividade e na sua expressão objetiva, no progresso material e no empobrecimento espiritual, enfim, de quem se debate com a constituição do indivíduo na sociedade moderna [...] (RESENDE, 2001, p. 513).

Baudelaire, assim, percebe que a compreensão da modernidade se faz a partir do tensionamento dessas duas realidades distintas, mas inseparáveis, o singular e o universal, subjetividade e cultura. Desta forma, essa perspectiva

encontra eco em Marx. E a autora cita Marx:

Quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é a família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na 'sociedade burguesa', as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio para realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, deste ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido literal, um 'zoon politikon', não só um ser social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade (MARX, *apud* RESENDE, 2001, pp. 513-514).

O avanço da modernidade determina, também, o avanço do processo de isolamento do sujeito na multidão, em que não entra mais a segurança e o respaldo da comunidade. Numa época de reificação das relações sociais, a proximidade entre indivíduos fica obstaculizada.

O homem só é individualizado, porém, mediante o processo histórico. Originalmente, ele se mostra como um ser genérico, um ser tribal, um animal de rebanho (...). A troca em si é um agente principal dessa individualização. Torna supérfluo o caráter genérico e o dissolve (MARX, *apud* RESENDE, 2001, p. 514).

Assim, a solidão na multidão, o distanciamento dos indivíduos e a reificação das relações são próprias desse momento histórico e só são possíveis mediante o avanço da divisão social do trabalho radical desse modo de produção, o capitalista.

Desta forma, o indivíduo que emerge na sua relação com os outros, vê o processo de identificação¹⁵ cada vez mais obstaculizado e por tanto, seu ego vê-se reduzido a sua estrutura mínima.

Na civilização industrial-tecnológica, a verdadeira possibilidade de pôr fim à falta de liberdade é proporcionada pela transformação da ciência e da tecnologia em forças produtivas, e pela subsequente eliminação da mão-de-obra imediata do processo de trabalho. O trabalho deixa de ser vivenciado pelo indivíduo como o penoso emprego da energia orgânica para realizar uma tarefa específica. O processo de trabalho torna-se impessoal e cada vez mais dependente da organização e coordenação do esforço humano coletivo. A importância decrescente da mão-de-obra imediata no processo

¹⁵ Para Freud (1921) o processo de identificação é fundamental na constituição do ego, uma vez que o ego é o precipitado das várias identificações que este estabelece durante sua vida.

de trabalho, já analisada por Marx nos Grundrisse, não resulta num declínio correspondente do controle sociocultural sobre o indivíduo. [...] Pelo contrário, a impessoalização e a racionalização das relações de autoridade trazem consigo uma transformação correspondente da dinâmica da formação individual da identidade. Com o declínio do papel do pai na família, a luta contra a autoridade perde seu foco: o eu não consegue atingir a individuação, pois, despojado de figuras pessoais contra as quais lutar, já não vivencia os processos altamente pessoais e idiossincráticos da formação individualizante da identidade. A agressão, que não pode ser descarregada na luta edípica contra uma figura humana, é posteriormente internalizada e gera culpa (BENHABIB, 2006).

Ao mesmo, obstado na possibilidade de uma relação plena com o outro, a troca de experiências também se torna dificultada, o ego se torna esvaziado e paranóico, incapaz de lidar com a alteridade, o diferente, o estranho, com a ferida narcísica da falta e da não confirmação de si. O ego frágil e narcisista, resultante desse processo, ao internalizar a culpa, torna-se melancólico.

Assim, na modernidade, o indivíduo se individualiza sem se individuar, reduzido cada vez mais a condição de coisa, mercadoria, desumanizado na sua relação fetichizada com os outros, sem o porto seguro da sociedade, na qual não mais se reconhece, perdendo sua condição de universalidade, esvaziado na sua redução a sua particularidade, ou seja, individual, mas não individuada.

Nessa perspectiva, de um indivíduo não individuado, Benjamin afirma que os indivíduos na modernidade são ricos em vivências e pobres em experiências.

3.2. A EXPERIÊNCIA DO CHOQUE E SUBJETIVIDADE NA MODERNIDADE

A partir de 1913, com o texto “Experiência”, o conceito de experiência ocupa papel importante na obra de Benjamin e este articulará com o conceito de narrativa, a partir da qual se constituirá a chave da crítica cultural de Benjamin, proporcionando um maior entendimento sobre o empobrecimento espiritual dos indivíduos na modernidade, bem como de sua melancolia.

Em seu texto “Sobre alguns temas de Baudelaire” (1983), Benjamin trabalha a teoria freudiana sobre a correlação entre memória e consciência. Na interpretação do autor, na teoria freudiana – em “Além do princípio do prazer” – “a consciência surge em lugar de uma impressão mnemônica” (Benjamin, 1983, p. 32), ou seja, ainda na interpretação de Benjamin, Freud afirma que o sistema percepção-consciência tem a função de interceptar as estimulações advindas do mundo

externo, limitando-se a sua filtragem e a transmissão destas aos demais sistemas psíquicos, sendo então, o sistema percepção-consciência incapaz de guardar traços destas excitações.

Deste modo, a memória e a consciência pertencem a sistemas psíquicos incompatíveis, o que significa que um estímulo não pode, ao mesmo tempo, deixar traços na memória e tornar-se consciente. Desta forma, os traços mnêmicos se fixam mais fortemente quando o processo que os produziu não se tornou consciente.

Contudo, mesmo incapaz de guardar memória das excitações percebidas, o sistema percepção-consciência tem a importante função de proteger o aparelho psíquico contra o excesso de excitações advindos do mundo exterior.

Esse sistema, com efeito, é dotado de um *Reizschutz*, de um positivo de defesa contra as excitações, que filtra as formidáveis energias a que está exposto o organismo, só admitindo uma fração das excitações que bombardeiam continuamente o sistema percepção-consciência. Ao serem interceptadas pelo *Reizschutz*, as excitações demasiadamente intensas produzem um choque traumático. [...] A consciência está pois continuamente mobilizada contra a ameaça do choque, donde Benjamin conclui que quanto maiores os riscos objetivos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência, o que significa, aceita a tese da relação inversa entre consciência e memória, que esta se empobrece correspondentemente, passando a armazenar cada vez menos traços mnêmicos (ROUANET, 1990, P. 45).

Assim, a consciência está a todo o momento mobilizada contra a ameaça do choque e, desta forma, segundo Benjamin, quanto mais fortes e habituais forem os estímulos aos quais o indivíduo estiver exposto, menos traços mnêmicos ele guardará. Deste modo, para Benjamin, a modernidade é momento histórico em que as situações de choque chega ao paroxismo.

Uma cidade como Londres, onde se pode caminhar horas inteiras sem chegar ao menos ao começo de um fim, tem algo de desconcertante. Esta concentração colossal, este amontoado de dois milhões e meio de homens em um só lugar, centuplicou a força destes dois milhões e meio de homens... Mas tudo isto que... isto custou, é algo que se descobre somente em seguida. Depois de haver vagabundeado vários dias pelas ruas principais... começava-se a ver que estes londrinos devem ter sacrificado a melhor parte de sua humanidade para realizar os milagres de civilização, dos quais a cidade está fervilhante; que neles permaneceram inativas e foram sufocadas cem forças latentes... Finalmente, o fervedouro das ruas tem algo de desagradável, algo contra o qual a natureza humana se rebela. Estas centenas de milhares de pessoas, de todas as classes e de todos os tipos que aí se entrecruzam. e se comprimem, não são por acaso homens, com as mesmas qualidades e capacidades, e com o mesmo interesse de serem felizes?... E não obstante, ultrapassam-se uns aos outros, apressadamente, como se nada tivessem em comum, nada a fazer entre si; não obstante, a única convenção que os une, subentendida, é que cada um

mantenha a direita ao andar pelas ruas, a fim de que as duas correntes da multidão, que andam em direções opostas, não se choquem; não obstante, a ninguém ocorre dignar-se dirigir aos outros, ainda que seja apenas um olhar. A indiferença brutal, a clausura insensível de cada um nos próprios interesses privados torna-se tanto mais repugnante e ofensiva quanto maior é o número de indivíduos que se aglomeram em um espaço apertado (ENGELS, *apud* BENJAMIN, 1983, pp. 36-37).

Benjamin (1983) vê na descrição que Engels faz da Londres do século XIX a sensação de claustrofobia daqueles que não se adaptaram a vida na cidade grande. Viver na multidão, imerso e isolado dela, produz também uma sensação de desumanização e desamparo. A multidão não é acolhedora nem terna. A sensação de Engels é a de um provinciano, daquele não acostumado à modernidade, a cidade e a multidão. Para Benjamin falta a Engels

a facilidade e a desenvoltura com que se move o *flâneur* através da multidão e que o *feuilletoniste* copia e aprende. Para Engels, a multidão tem alguma coisa que o deixa consternado. Ela provoca, nele, uma reação moral. A esta se acrescenta uma reação estética: o ritmo, com que os transeuntes se cruzam e se ultrapassam, o ofende profundamente. O fascínio de sua descrição reside, justamente, na forma como o incorruptível hábito crítico funde-se, nela, com o tom patriarcal. O autor vem de uma Alemanha ainda provinciana; talvez a tentação de perder-se numa maré de homens jamais o tivesse tocado (BENJAMIN, 1983, p. 37).

Esse tipo de experiência da qual relata Engels é o que Benjamin chama de experiência de choque, uma experiência vertiginosa, claustrofóbica, e espinhenta, como estocadas, possível apenas de ser experienciada na multidão e, ao mesmo tempo, solitariamente, uma vez que cada um se vê só na multidão, essa personagem central da modernidade. "Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis para o poeta diligente e fecundo. Quem não sabe povoar sua solidão também não sabe estar só em meio a uma multidão atarefada" (BAUDELAIRE, 1995, p. 289).

Para Benjamin (1983), Engels não sabe povoar sua solidão. Para Engels a multidão lhe causa angústia e choque. Para Baudelaire, essa é a própria forma de ser na modernidade, – que o atrai e, por outro lado, fá-lo defender-se dela – e que Benjamin (1983) identifica tanto na esfera econômica, política, na vida quotidiana, na arte e na literatura.

Na esfera econômica, o capitalismo institucionalizou o processo de produção em série e o trabalho alienado em que o trabalhador se aliena na produção, em que obriga ao trabalhador a se adaptar ao ritmo da máquina e, ao

mesmo tempo, este mesmo trabalhador não percebe nenhum vínculo orgânico entre as várias etapas da produção, fazendo-o comportar-se de forma condicionada ao estímulo dado pela máquina, como um choque que se repete continuamente, sem nenhuma modificação, em tudo idêntico.

Na esfera política, o modelo do choque é o golpe de estado, cujo exemplo é o 18 Brumário de Napoleão, tendo no *putsch*, sua versão de esquerda do golpe de estado, que para Benjamin (*apud* ROUANET, 1990), e uma intervenção mecânica no processo histórico, uma vez que esta se apresenta a antítese da revolução, sendo que está é o desenrolar do amadurecimento das condições objetivas e da mobilização de tendências já presentes na história. Deste modo o putschismo é semelhante ao choque, uma intervenção externa, sem relação orgânica com os processos sociais.

Já na esfera da vida cotidiana, o choque se tornou a própria realidade da vida urbana, caótica, claustrofóbica, onde a passagem pela multidão só é possível mediante gestos perfurantes na sua densa teia humana.

Na esfera da vida cotidiana, o choque se impôs como a realidade onipresente. O indivíduo está diariamente exposto aos choques da multidão, na qual tem que abrir seu caminho, com gestos convulsivos, como um esgrimista, distribuindo estocadas, sem os quais a cidade não seria transitável. A sobrevivência, na cidade exige uma atenção superaguçada, a fim de afastar as ameaças múltiplas a que está sujeito o passante. A experiência do choque acaba produzindo um novo tipo de percepção, voltada para o idêntico, uma nova sensibilidade, um novo aparelho sensorial, por assim dizer, concentrado na interceptação do choque, em sua neutralização, em sua elaboração, em contraste com a sensibilidade tradicional, que podia defender-se, pela consciência, contra os choques presentes, mas podia também, pela memória, evocar as experiências sedimentadas em seu próprio passado e na tradição coletiva (ROUANET, 1990, p. 46).

Na modernidade, então, a sensibilidade tradicional dá lugar a sensibilidade do choque, ou seja, aquela em que a consciência não pode mais se proteger evocando a sua própria experiência ou a tradição cultural.

E na esfera da arte e da literatura espelham, na sua especificidade, a penetração da economia, da política e da vida diária pela experiência do choque. Assim, afirma Rouanet

A poesia de Baudelaire, por exemplo, é inteiramente estruturada por essa experiência. Formalmente, ela tem o alto grau de consciência e de flexibilidade necessário para assimilar o choque, e se caracteriza pelo caráter brusco, inesperado, e no sentido forte, *chocante*, de suas imagens.

Sua temática é a do homem moderno no prédio de consolidação do capitalismo: o indivíduo em sua relação com a massa. Pois “o que são os perigos da floresta e da savana comparados com os choques diários do mundo civilizado”? Recebendo choques e os devolvendo, o homem moderno caminha na multidão, como um autômato, e ao mesmo tempo agudamente consciente dos perigos circundantes (ROUANET, 1990, p. 46)

Contudo, o cinema leva a estética do choque a sua maturidade. O cinema se faz a partir da sucessão rápida de imagens, uma sucessão de fotografias, que chegam ao espectador como seqüência de choques: “No filme a percepção por choques confirma-se como princípio formal. O que determina o ritmo da produção em cadeia condiciona, no filme, o ritmo da recepção” (BENJAMIN, 2000). Nesse mesmo sentido, ao comentar a diferença entre o cinema e a arte clássica, afiança Rouanet que

Enquanto na obra de arte clássica o observador podia divagar livremente, perdendo-se em suas fantasias, no cinema as imagens são imperiosas, impondo uma visibilidade autoritária, que proíbe ao espectador associações de idéias, alheias ao que esta sendo visto. Ele tem que estar totalmente presente, pois de outra forma os choques da imagem não poderiam ser absorvidos, mas sua presença é, apesar de tudo, incompleta: ela se limita à de uma parte do parêntese psíquico, vinculada à percepção imediata, com exclusão de qualquer outra atividade mental, redundante e mesmo disfuncional, quando o psiquismo tem que se concentrar numa única tarefa, que é a interceptação e assimilação do choque. [...] O dadaísmo procurava chocar, transformando a arte em vida, mas envolvia esse choque num envólucro moral ou político; com o cinema, o choque puro é finalmente liberado (ROUANET, 1990, p. 47).

O cinema, deste modo, ao obrigar o indivíduo a se concentrar na defesa contra o choque das imagens, fica impossibilitado de divagar, associar, fundando uma nova sensibilidade estética, uma nova fruição, galgada no imediatismo e no choque. Ou nas palavras do próprio Benjamin,

Nisso consiste o efeito de choque do filme, que como todo efeito de choque tem que ser interceptado por uma concentração mais intensa da consciência (*gesteigerte geistgegenwart*). Graças à sua estrutura técnica, o cinema conseguiu liberar o efeito físico de choque da embalagem moral em que o dadaísmo ainda o envolvia... o cinema é a forma de arte correspondente ao perigo de vida, cada vez mais ameaçador, que o homem de hoje tem que enfrentar. A necessidade de se expor a efeitos de choque constitui uma adaptação do homem aos perigos que o ameaçam. O cinema corresponde a modificações profundas do aparelho perceptivo, modificações sentidas por cada habitante de grande cidade, na perspectiva da vida privada e por cada cidadão, na perspectiva da história (BENJAMIM, *apud* ROUANET, 1990, p. 47).

Desta forma, essa nova sensibilidade emergida das experiências de choque as quais o indivíduo é submetido todo tempo, leva à primazia do sistema

encarregado de captar e absorver o choque em detrimento das instâncias encarregadas de armazenar a memória, levando Benjamin a diferenciar e opor experiência (*Erfahrung*) à vivência (*Erlebnis*). Essa dicotomia se funda tanto na teoria freudiana da oposição consciência e memória, como na teoria de Proust da memória voluntária e memória involuntária.

Ao campo da experiência (*Erfahrung*), Benjamin entende as impressões que se fixam na memória de forma duradoura, ou seja, fixadas no inconsciente, dificilmente se tornam conscientes, e por isso mesmo, se fazem duradoras e forte influência no comportamento dos indivíduos. Já ao campo da vivência (*Erlebnis*), estão aquelas impressões que mediante os choques percebidos pelo sistema percepção-consciência, não deixam traços mnêmicos duradouros.

O choque assim aparado, assim interceptado pela consciência, daria ao acontecimento que o desencadeou o caráter de vivência, no sentido eminente... Quanto maior a participação do elemento de choque nas impressões individuais, quanto mais incansável a atividade da consciência na defesa contra as excitações (*Reizschutz*), e quanto maior o êxito com que ela opera, menos essas impressões são incorporadas à experiência, e mais elas satisfazem o conceito de vivência (BENJAMIN, *apud* ROUANET, 1990, p. 48).

Parri passu, Proust opõe a memória voluntária à memória involuntária, em que a primeira é acionada pela inteligência e a segunda é evocada pela memória. A memória voluntária, por estar associada à consciência e a vivência (*Erlebnis*) não consegue apreender verdadeiramente o essencial, as impressões realmente significativas do passado. Já a memória involuntária é capaz de fazê-lo, pois esta tem sua origem na experiência (*Erfahrung*) recuperada a partir do inconsciente.

Mas a tentativa proustiana de recuperar o tempo perdido através da memória involuntária só pode ocorrer numa situação histórica definida: a caracterizada pela atrofia da experiência, substituída, como forma de sensibilidade coletiva, pela vivência. O capitalismo, com efeito, inaugura um tipo de sociedade marcado pela extinção progressiva da experiência. Na época de Baudelaire, esse processo de atrofia já se desenhava. O protico de *Les Fleurs du Mal – hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère* – supõe uma cumplicidade entre o poeta e seu público, e essa cumplicidade consiste no fenômeno comum a ambos, que é o desaparecimento gradual da experiência. Exposto a perigos multiformes, e obrigado a concentrar todas as suas energias na tarefa de proteger-se contra o choque, o homem moderno vai perdendo a memória, individual e coletiva. O homem privado de experiência é o homem privado de história, e da capacidade de integrar-se numa tradição. De fato, a experiência “é matéria de tradição, na vida coletiva e particular. Ela se constitui menos a partir de dados individuais fixados na recordação, que de dados acumulados, muitas vezes inconscientes, que afluem para a memória” (ROUANET, 1990, p. 49).

Benjamin, assim, chama a atenção para a perda da memória não apenas individual, mas também a coletiva, que nas antigas sociedades estavam entrelaçadas. O desencantamento do mundo obstaculizou a existência das festas e ritos que marcavam episódios da vida coletiva que eram incorporadas a dos indivíduos através da verdadeira experiência e, assim, o recordar daquelas era recuperar sua própria história, não enquanto seqüência de fatos, mas a recuperação do que é fundamental. Essa é a função dos dias festivos e dos rituais, a recuperação consciente da memória involuntária. E afirma Benjamin que “onde prevalece a experiência no sentido estrito, certos conteúdos do passado individual se conjugam com outros do passado coletivo... A memória involuntária e a voluntária deixam de ser mutuamente excludente” (*apud* ROUANET, 1990, p. 49).

Benjamin também identifica na narrativa o entrelaçamento entre memória coletiva e memória individual, que assim como a experiência (*Erfahrung*) e a memória involuntária, está em declínio nesse momento histórico, que vê a imprensa e o romance ascenderem como formas privilegiadas de comunicação.

A fonte da narrativa é a tradição oral, passada de geração em geração, fazendo a ponte entre o indivíduo e a tradição, entre o presente, o passado e o futuro. Diz Benjamin:

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 1994, 114).

O narrador conta sua história a partir de sua experiência e da experiência daqueles que lhe narraram. A passagem de experiência se dá de forma artesanal, como entre mestre e aprendiz, com a autoridade de quem conheceu terras distantes, conheceu a morte, tem cicatrizes e calos na mão.

Para Benjamin, o narrador tira sua força e autoridade não apenas de sua experiência, mas também da morte. Na modernidade, como bem o demonstra Àries (1977), mediante um discurso higienista, a morte é apartada dos vivos, o moribundos não agonizam mais em casa, mas sim em hospitais, os cemitérios que faziam parte

da cidade são rechaçados para as periferias e os velhos são apartados dos jovens, levados a asilos para lá morrerem.. Essa situação demonstra o tabu que a morte se torna na modernidade em que o fetiche da mercadoria e da técnica se faz acompanhar do fetiche do novo, do saudável e da juventude. A experiência e a narração, cuja fonte é a morte e o morrer, assim, se vê cada mais obstaculizada nesse momento histórico, que vê o romance ascender como forma comunicação típica da modernidade.

Seu caráter próprio... é de não depender em nada da tradição oral, e de nada acrescentar a ela... O narrador deriva a matéria de sua narração seja de sua própria experiência, seja da experiência de quem a transmitiu, e o que narra se transforma em experiência para quem ouve. O romancista se mantém à distância. O lugar de nascimento do romance é o indivíduo solitário, que não pode mais traduzir sob forma exemplar aquilo que nele é essencial (BENJAMIN, *apud* ROUANET, 1990, p. 50).

Ao mesmo tempo, a narração se opõe à imprensa. A imprensa está focada na informação pura, que se renova a cada dia, sem dar oportunidade ao leitor refletir sobre cada pauta. Ela também não se baseia na tradição ou na experiência e também em nada contribui para estas, ao contrário, o caráter efêmero das manchetes não propicia sua incorporação a tradição e, por conseqüência, a experiência. A imprensa e a informação estão na esfera do choque, não da experiência verdadeira. Nas palavras do próprio Benjamin:

Na substituição das antigas formas de comunicação pela informação e desta pela sensação, reflete-se a degradação da experiência... na narração, o acontecimento é incorporado à vida do narrador, que a transmite, como experiência, ao ouvinte. É por isso que o narrador deixa nele os seus traços, como o oleiro deixa a marca de sua mão no vaso de argila (*apud* ROUANET, 1990, p. 50).

Para Benjamin, a importância de Proust e Baudelaire é tentar, cada um a seu modo, resgatar a figura do narrador numa época em que a narrativa está extinta, mediante a extinção da própria experiência (*Erfahrung*), de onde a narrativa tira sua fonte essencial. Enquanto Proust o faz a partir de

meios privados o que a sociedade, com meios comunitários, oferecia antes a cada indivíduo: a possibilidade de extrair, do fundo de sua experiência, os momentos significativos do passado individual e coletivo. Proust reproduz, de certa forma, a categoria da festa, pela qual a experiência do indivíduo se cruzava com a tradição. Os dias que a memória involuntária retira do inconsciente são dias extraordinários, dotados de uma significação semelhante à dos dias evocados pelas comemorações do culto. “não se caracterizam por nenhuma vivência. Não se relacionam de forma alguma com os demais dias, e por assim dizer se destacam do tempo” o mesmo

ocorre com os dias em que a memória involuntária consegue extrair da memória esses momentos significativos. Tanto os dias rememorados como, num certo sentido, os dias rememoradores, são dias de festa: a festa do reencontro com a própria experiência. “Cada uma das situações em que o cronista é tocado pelo sopro do tempo perdido se transforma numa situação extraordinária, subtraída à seqüência dos dias” (ROUANET, 1990, p; 91).

Assim, Proust ao perceber a decadência da memória coletiva, busca em sua própria memória, particular, a memória coletiva. “Onde há experiência, no sentido próprio do termo”, afirma Benjamin, “determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo” (Benjamin, 1983, p. 32). Assim, as descrições de Proust de sua infância não se fazem como foram, como num relato jornalístico, mas como foram lembrados, regatados na memória carregadas de afetos e fantasias, lembranças estas que são sempre acompanhadas por datas de festas, cultos que, desta forma, eliminam a exclusividade entre memória voluntária e involuntária.

Baudelaire, por seu turno, não reagiu à atrofia da experiência a partir da memória involuntária, “recriando individualmente um processo de rememoração que se tornara socialmente impossível” (ROUANET, 1990, p. 91), como fez Proust, mas o fez a partir do *spleen*. Segundo Rouanet o *spleen* é

aquela forma específica de *taedium vitae* que reconhece a experiência como irrecuperável, e em vez de recriá-la artificialmente, transforma essa perda na própria matéria de sua reflexão. O *spleen* é a forma pela qual Baudelaire se confronta com a extinção da experiência e a dissolução do passado. Ele percebe o tempo como reificado, e se percebe a si mesmo como fora do tempo. Como a melancolia, o *spleen* transforma a história em natureza, mas só pode fazê-lo porque essa transformação já esta inscrita, tendencialmente, na realidade. A atitude reificante do *spleen* tem um correlato objetivo, que é a reificação já presente no real (ROUANET, 1990, p. 51)

Ou nas próprias palavras de Benjamin,

Não há consolo para quem já não pode fazer mais nenhuma experiência. Mas é exatamente tal incapacidade que constitui a essência íntima da cólera. Pessoa irada “não quer sentir nada”; o seu arquétipo, Timão, investe contra todos indiscriminadamente: já não é capaz de distinguir o amigo fiel do inimigo mortal. D'Aurevilly entreviu, com grande acuidade, essa natureza em Baudelaire; e o definiu "um Timão com gênio de um Arquíloco". A cólera mede por suas explosões o ritmo de segundos, ao que esta subjulgado o melancólico. [...] No *spleen* o tempo é objetivado; os minutos cobrem o homem, como flocos de neve. Esse tempo é sem história como o tempo de *mémoire involontaire*. Mas no *spleen*, a percepção do tempo é aguçada de modo sobrenatural; cada segundo encontra a consciência em guarda a fim de para aparar seu choque [...] o homem a quem escapa a experiência sente-se excluído do calendário (BENJAMIN, 1983, p. 50).

Deste modo, o tempo da contemporaneidade é o presente. O indivíduo exposto ao choque, incapaz de evocar a memória individual e a coletiva, perdendo seu passado e seu futuro, se volta para o tempo presente, tempo ao qual o melancólico está subjulgado. A presentificação do tempo é resultado desse processo de reificação das relações sociais e do avanço do modo de produção em série que a tudo determina. Nesse sentido, afirma Masson que

As formas de articulação do tempo são determinadas, historicamente, de acordo com a organização social em contextos históricos particulares e específicos. A modernidade marca uma intensificação das transformações que vinham ocorrendo no modo de produção da vida, em especial no mundo ocidental. Tais transformações foram possibilitadas pelo desenvolvimento das máquinas e a serialização do processo de trabalho [...] Considerando que a forma como o tempo se articula está relacionada com a organização social de determinado período histórico, na sociedade industrial, o presente destaca-se. Há uma desvalorização do passado e do futuro. A primazia do tempo presente contribui para a adaptação ao ritmo de produção e consumo por responder ao imediatismo exigido pelo processo produtivo. Outrora o passado afirmava sua força constituindo a cultura e, portanto, o sujeito com base na tradição e na experiência transmitida. Na modernidade, o presente se destaca e afirma sua correspondência com a realidade da forma que ela se apresenta (MASSON, 2006, p 11).

A presentificação do tempo, assim, impede que o indivíduo articule o presente, passado e futuro, ficando preso ao presente – tempo no qual se conjuga a produção das mercadorias -, impossibilitando a elaboração do passado e a análise crítica do presente, e deste modo, incapaz de vislumbrar o futuro, inclusive, um outro futuro diferente deste. A presentificação naturaliza o presente, eternizando-o. Desta forma, para Benjamin

Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. A angustiante riqueza de idéias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da Christian Science e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização. Pensemos nos esplêndidos quadros de Ensor, nos quais uma grande fantasmagoria enche as ruas das metrópoles: pequeno-burgueses com fantasias canavalescas, máscaras disformes brancas de farinha, coroas de folha de estanho, rodopiam imprevisivelmente ao longo das ruas. Esses quadros são talvez a cópia da Renascença terrível e caótica na qual tantos depositam suas esperanças. Aqui se revela, com toda clareza, que nossa pobreza de experiências é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de

experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade (BENJAMIN, 1994, p. 115).

Assim, Baudelaire também está exposto ao choque, à presentificação do tempo, à alienação, à reificação e ao fetiche da mercadoria, contudo, a partir do *spleen* ele é capaz de refletir sobre o mundo que o cerca. “Baudelaire lança-se contra a multidão; e o faz com a cólera impotente de quem se lança contra o vento ou contra a chuva. Eis aí a vivência a que Baudelaire deu o peso de uma experiência” (BENJAMIN, 1983). Já o homem comum, que não o flâneur, fica preso ao mundo da aparência, do choque, fetichizado e reificado, no presente, empobrecido e esvaziado de experiência, paga o preço de, para proteger-se dos choques da vida cotidiana, reduzir-se a comportamentos automáticos próprios da vivência e que favorecem a atrofia da experiência.

Contudo, essa nova sensibilidade, que para Adorno é o fim da individualidade e da autonomia, para Benjamin é a possibilidade de uma nova forma de experiência e liberdade, uma nova barbárie, não necessariamente negativa (ROUANET, 1990). O fim da experiência pode ser a possibilidade de uma nova forma de experiência.

Essa pobreza da experiência afeta a experiência privada, mas também a do gênero humano... Surge dessa forma um novo tipo de barbárie... não se deve concluir, da idéia da pobreza da experiência, que o homem esteja ávido por uma nova forma de experiência. Não, ele está ávido, ao contrário, por libertar-se das experiências, por encontrar um novo meio ambiente em que sua pobreza, externa e também interna, possa afirmar-se de forma tão pura e tão clara, que algo de valioso possa derivar dela... Estamos mais pobres. Abandonamos, fragmento por fragmento, o patrimônio hereditário da humanidade, empenhando-o, às vezes a um centésimo do seu valor, para obter em troca a pequena moeda da atualidade... Em seu edícios, imagens e narrativas, a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura (BENJAMIN, apud ROUANET, 1990, p. 53).

Benjamin (1994), desta forma, não é um nostálgico em relação ao passado, como pode parecer em vários momentos de sua obra, mas antes busca uma leitura dialética da história, tensiona, assim, o fim da experiência com também a tradição. Sem a articulação entre presente, passado e futuro, propiciada pela tradição, a experiência se empobrece, bem como o indivíduo que, preso ao tempo presente, restringe-se a um individualismo que favorece a um estado melancólico. Para o autor,

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de

fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. [...]. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer [...] Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura (BENJAMIN, 1994, pp 224-225).

Contudo, Rouanet (1990) faz importantes ressalvas a Benjamin quanto à fundamentação freudiana da sua teoria do choque¹⁶ e demonstra a fragilidade da argumentação de Benjamin a partir do texto “Além do princípio do prazer” de Freud. Entretanto, como afirma o autor,

A importância da teoria benjaminiana da atrofia da memória é grande demais para que sua validade esteja subordinada a uma passagem de Freud que só com muito artificialismo pode ser aplicada à crítica da cultura. Afinal, Benjamin não está falando das tentativas do indivíduo isolado de proteger-se contra o choque, e sim de uma constelação trans-individual que expõe o homem a situações de perigo, não enquanto indivíduo, mas enquanto massa. A prevalência das situações de choque ocorre num momento em que a psicologia individual está a ponto de ser abolida, em benefício da psicologia coletiva (ROUANET, 1990, p. 80).

. Para o autor, a saída da fragilidade da argumentação de Benjamin, fundada na psicologia individual, é a psicologia social. Rouanet (1990) vai, assim, perseguir o caminho da psicologia social freudiana, que possui uma correspondência do homem massificado – de Freud – com o passante de Benjamin: em ambos os casos o indivíduo é heterônimo, empobrecido em sua capacidade de pensamento crítico e cujo comportamento reflexo lhe caracteriza. Diz Freud que

¹⁶ Tais argumentações fogem ao escopo deste trabalho. Vide “O Édipo e o anjo”, de Rouanet (1990).

Partimos do fato básico de que um indivíduo, no interior da massa, experimenta, sob influência dela, com muita freqüência, uma alteração profunda em sua personalidade. Sua afetividade se intensifica, e sua capacidade intelectual se reduz extraordinariamente, dois processos que conduzem à assimilação aos outros indivíduos-massa... (observa-se) uma falta de iniciativa e de independência no indivíduo, a identidade de suas reações com a de todos que compõe a massa, sua degradação, por assim dizer, à condição de indivíduo-massa (FREUD, *apud* ROUANET, 1990, p. 81).

O indivíduo massificado, para Freud (1921), é aquele cujo Ego é frágil, empobrecido em sua personalidade, em que a afetividade se impõe sobre a racionalidade, e este se torna dependente e sem iniciativa. Isto se deve porque o indivíduo renunciou a seu próprio ego ou em parte. Como afirma Rouanet (1990), se na melancolia a atrofia do Ego se dá pela introjeção do objeto, já no caso da psicologia de massas, o Ideal do Ego é substituído pelo objeto. O Ideal do Ego é aquela instância psíquica responsável da manutenção dos valores sociais no indivíduo, mediante a internalização da *imago* paterna e dos tabus do incesto e do parricídio.

O Ideal do Ego é herdeiro da fase narcisista, em que o Ego era o seu próprio ideal. Mais tarde, o indivíduo absorve das influências do meio todas as exigências que este impõe ao Ego, e que ele não é capaz de satisfazer na íntegra. Se na fase infantil o Ego é o modelo de si mesmo, na fase adulta esse modelo, ao qual o indivíduo tenta se conformar, é constituído pela *imago* paterna, interiorizada por identificação, no processo da liquidação do Édipo, assim como por todos os substitutos dessa *imago*, que incluem os educadores, as autoridades, e os ideais coletivos (ROUANET, 1990, pp. 81-82).

O indivíduo narcisista, assim como o melancólico, abdica de seu ideal do Ego em favor do objeto externo, cujo protótipo é o líder, que passa a espelhar a perfeição que o Ego narcisista percebia em si mesmo. *Parri passu*, o indivíduo se identifica com todos aqueles que também abdicaram de seu Ideal do Ego em favor do líder. A massa, assim, representa o grupo de indivíduos que substituíram seu Ideal de Ego pelo mesmo objeto/líder, “o que resultou na identificação recíproca dos diferentes Egos” (FREUD, *apud* ROUANET, 1990, p. 82). Desta forma, a massa se forma a partir da regressão narcisista dos indivíduos e que os afetos de amor e admiração dirigidos ao objeto/líder, na verdade é amor a si mesmo, colocando, assim, o objeto/líder acima de qualquer crítica.

Simultaneamente com esse abandono do Ego ao objeto, que em nada se distingue do abandono sublime a uma idéia abstrata, cessam as funções atribuídas àquilo que o Ego considera como o ideal com a qual desejaria

fundir sua personalidade. A crítica se cala: tudo o que o objeto faz e exige é bom e irrepreensível... O objeto tomou o lugar do que era o Ideal do Ego (FREUD, apud ROUANET, 1990, p. 82)

Rouanet lembra que em “O ego e o Id” (1923), Freud substituirá o conceito de Ideal do Ego pelo de Superego, que é a internalização da lei paterna e que exerce três funções: a proposição de modelos, formulações de proibições e observação das ações do indivíduo para sua proteção ou repreensão. À luz da nova formulação freudiana, então, pode-se afirmar que na massa o objeto/líder ocupou o lugar do superego dos indivíduos em todas as suas três funções. Ou seja, o empobrecimento do Ego dos indivíduos massificados se dá pela perda do Superego, instância que lhes garantia, mesmo que ambigualmente, uma certa autonomia. Isso se deve porque o Superego mesmo sendo o representante da normatividade social, a partir da introjeção das leis paternas, este também representa a possibilidade de dizer não ao social, pois se

Ele censura o desejo, por ser contrário ao modelo, mas pode também, pela mesma razão, censurar o social. E se empobrecem, mais fundamentalmente, porque com a perda do Superego se privam da instância que assegurava a continuidade da tradição. Perdem a memória histórica, e são condenados ao eterno presente de um psiquismo narcisista com a autoridade (ROUANET, 1990, p. 83).

Desta forma, o verdadeiro fundamento psicológico da tese benjaminiana, segundo Rouanet é:

O superego de uma criança é constituído segundo o modelo, não de seus pais, mas do superego dos seus pais; os conteúdos que o preenchem são os mesmos, e com isso o superego se transforma no veículo da tradição e de todos os julgamentos de valor duráveis que se propagaram dessa forma, de geração em geração... As teorias materialistas da história falham em subestimar esse fator. Elas o põem de lado, afirmando que as ideologias humanas nada mais são que o produto e a superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas provavelmente não é toda a verdade. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego, e só muito lentamente cedem às influências do presente e a novas transformações; e enquanto operarem através do superego, desempenharão uma parte importante na vida humana, independente das condições econômicas (FREUD, apud ROUANET, 1990, p. 83).

Deste modo, ao abdicar do superego em favor do objeto/líder, o indivíduo massificado, regride psicologicamente a condição infantil, abrindo mão não apenas da instância psíquica capaz de exercer crítica – ao mundo interno e ao mundo externo – como também abdica da sua memória involuntária, tornando-se heterônimo e

empobrecido de experiência, fica restringido ao seu narcisismo. Assim, o passante benjaminiano se equipara ao indivíduo massificado freudiano. O passante que na multidão, recebe e desfere choques, a partir de comportamentos reflexos que este também provoca nos outros indivíduos, que cujo ego atrofiado pela regressão narcisista é incapaz de criar vínculos com o mundo externo e, com a perda do superego, é incapaz de exercer uma reflexão contestadora. Assim, afirma Rouanet

Se o passante não deixa seus traços no mundo é porque retirou seu interesse do mundo, desinvestindo-o, e se o desinveste é porque seu narcisismo o impede de sair de si mesmo. Se o mundo não deixa traços no passante, é porque ele foi privado de qualquer capacidade de registrar a história. E com isso a tese de Benjamin, que não pode ser fundada segundo as categorias da psicologia individual, passa a fundar-se nas categorias da psicologia coletiva (ROUANET, 1990p. 84).

Deste modo, a atrofia da experiência só é possível num contexto social em que a tradição e a narrativa estão em decadência, em que a família, enquanto primeira instância socializadora, também está em agonia. A modernidade, assim, propicia o surgimento do indivíduo psicológico que, contudo, a despeito da promessa de esclarecimento, vê esse indivíduo, no período liberal do capitalismo, resultar num indivíduo de personalidade autoritária, e no capitalismo tardio, a personalidade é narcisista.

Adorno (...) dá indícios sobre a passagem da estrutura autoritária da personalidade para a narcisista, como forma de ajustamento social requerido. A personalidade autoritária traz consigo a submissão cega à autoridade e uma violência, também cega, contra aqueles que de alguma forma neguem aquela. Já a personalidade narcisista, com um ego enfraquecido, se guia por estímulos externos, quase sem ter consciência da distinção entre mundo interno e mundo externo (CROCHÍK, 1990a, p. 142).

A contemporaneidade, compreendida como o período pós Segunda Guerra, assim, marcada pelo avanço do fetiche da mercadoria, da reificação das relações sociais e do desencantamento do mundo, assiste uma nova transformação na subjetividade, ou seja, a ascensão da personalidade narcisista. A subjetividade emergente desse momento histórico, assim, torna-se presa fácil da melancolia.

4. CONTEMPORANEIDADE, NARCISISMO E MELANCOLIA

O mundo pós Segunda Guerra mundial é uma nova realidade econômica, geográfica e sócio-cultural. As transformações ocorridas nesses últimos 60-70 anos não têm nenhum precedente na história (HOBSBAWN, 1998): fez-se mais pesquisas e descobertas científicas do que em toda história da humanidade antes; o mundo tornou-se pequeno mediante as possibilidades de transportes e comunicações – rádio, televisão, internet –; as artes plásticas deixaram as telas e as pedras – em obras estáticas – e apossaram-se do corpo – em obras interativas –. O capitalismo mura do liberalismo para a planificação total da produção. Nova estética, nova forma de organização da produção, nova subjetividade.

O século XX viu o ápice de um modelo de subjetividade, a personalidade autoritária, que tem seu início ainda na fase liberal do capitalismo, assim como a ascensão de um novo modelo de subjetividade, a personalidade narcisista (CROCHÍK, 1990). Segundo Horkheimer (1968), a passagem do capitalismo liberal para o capitalismo da sociedade administrada demonstra os efeitos nefastos da planificação e da racionalização industrial.

No liberalismo, o cidadão podia, dentro de determinados limites, desenvolver suas potencialidades; em certo sentido, seu destino era o resultado de seus próprios atos. Estender tal possibilidade a todos era a reivindicação da liberdade e da justiça. No fluir da sociedade, a ascensão de um costuma ser paga com a diminuição de outrem; a regulamentação centralizada da vida, a administração planificadora de cada pormenor, a chamada racionalidade estrita, se evidencia como um compromisso histórico (HORKHEIMER, 1968, p. 3).

Deste modo, o autor percebe na transição do liberalismo para o capitalismo planejado conseqüências tanto sociais como subjetivas – como o narcisismo e a melancolia –. Se no liberalismo ainda se percebia uma valorização do esforço do indivíduo, ou seja, o status do indivíduo na sociedade, o cargo ocupado na empresa, era resultado de seus esforços, fruto de seu trabalho. Ao mesmo tempo em que se tinha liberdade para escolher seu destino, era-se compensado ou punido por isso, ou seja, o sucesso não era uma questão de sorte, mas sim de empenho pessoal. Com a planificação da vida social, os princípios de justiça e de liberdade perdem força e, com isso, o indivíduo antes recompensado por seu esforço, passa a ser recompensado mediante a degradação de outro indivíduo. Como afirma Adorno

“a mais extrema injustiça transforma-se num simulacro de justiça, a desqualificação dos homens torna-se imagem enganosa de sua igualdade” (1947, p. 170). Nesse sentido, afirma Crochík que

Se a justiça aprimora a defesa da propriedade, ou seja, do capital, mas não a da vida, e se os capitalistas se vêem progressivamente mais aliados do poder, cada vez mais o indivíduo deve estar entregue à sua própria capacidade de defender-se. Com a regressão social, essa defesa passa a ser cada vez mais a do próprio corpo, ou seja, da própria vida (CROCHÍK, 1999, p. 18).

Os ideais de “igualdade, liberdade e fraternidade”, que garantiam no início do liberalismo certa autonomia ao indivíduo, mostram sua verdadeira face – ou pelo menos as contradições de modo mais aparente: a proteção da propriedade privada. Assim, o avanço do capitalismo, na sua passagem do capitalismo liberal ao capitalismo tardio planejado, marca também a regressão social, em que o indivíduo tem que abdicar de sua autonomia em favor da auto-conservação. Como diz, Freud (1930), os homens trocaram o gozo pela prudência. A regressão social na sociedade administrada propicia, assim, a domesticação do psiquismo e do corpo, bem como a negação do desejo humano. Segundo Pedrossian

A dominação do pensamento tem sua base na dominação da propriedade, dominação real, ou seja, a mesma dominação que os homens exercem sobre si mesmos, sobre os outros homens e sobre a natureza. Mais ainda: a autonomia do indivíduo é vital; todavia, nas condições de sobrevivência garantida na atual sociedade, ocorre o inverso: a manutenção da dominação. É complicado falarmos em ética no capitalismo. A crueldade é notória e os indivíduos ficam felizes quando vêem o outro sofrer; a sociedade induz à crueldade. Com efeito [...] atualmente, a autonomia individual significa defesa pessoal. O esclarecimento, por sua vez, permite trazer a liberdade. Entrementes, quanto mais o homem tenta tornar-se senhor, tanto da natureza interna como da externa, mais se naturaliza, considerando-se um objeto entre outros. O próprio esclarecimento, como vimos, traz consigo a dominação, perdendo a força da reflexão. Pensar já é práxis, mas não se reduz a ela, e a reflexão não é suficiente, embora sem ela nada ocorra (PEDROSSIAN, 2005, p. 34).

Assim, paulatinamente, com o avanço do capitalismo e da planificação da vida social, a autonomia do indivíduo vai se restringindo à auto-conservação, à auto-defesa. Essa dimensão já havia sido anunciada por Benjamin (1983) e que assume sua expressão mais radical na contemporaneidade. Reduzido a sua auto-conservação, o indivíduo se vê cada vez mais individualista e distante dos outros indivíduos.

Horkheimer e Adorno (1956) asseveram que a dominação totalitária da

ideologia é abonada pela própria cultura, ou seja, no seu âmago, desenvolvem-se forças destrutivas. O avanço técnico-científico e o destronamento do mito não implicaram na supressão das pulsões eróticas destrutivas, mas antes as potencializaram, pois uma vez impossibilitadas de serem elaboradas ou sublimadas, estas se voltam contra os indivíduos e contra a própria sociedade. O superego que não é senhor na sua própria casa é carnificina na sociedade. Nesse sentido afirma Cianato que

O imperativo da ganância e seu corolário, o da exclusão social, fetichizados e elevados ao patamar de dogmas, espelham-se na prática social predatória e do descartável. Potencializam a lei do “salve-se quem puder”, elevando-a à condição de doutrina-mor na administração da carnificina antropofágica da competição entre os iguais. As questões concretas e materiais ligadas à sobrevivência dos indivíduos – apesar da contribuição coletiva neste processo, porém sob destituição de mérito – são relegadas para o foro íntimo de cada indivíduo acuado e intimidado, porém alçado à condição de único gestor e responsável pela própria vida. Amargo engodo ser o indivíduo, transformado em “máscara mortuária” (Adorno, 1986), portador de autonomia quando o outro se lhe apresenta como inimigo a ser destruído e, portanto, incapaz de fortalecer-lhe no enlace de alteridade [...] Freud, [...], ao analisar a relação entre o indivíduo e a cultura deixa evidente a dissemetria das trocas entre o indivíduo e a cultura e dá relevância ao caráter repressivo, extorsivo e dominador da sociedade. Dito de forma sucinta – apenas para elucidar a proposição acima – o mecanismo psíquico inconsciente da sublimação permite que as forças de vida dos indivíduos (libido sublimada – Eros) sejam objetivadas, canalizadas e capturadas pelas diferentes expressões da cultura: produções científicas, tecnológicas, artísticas e espirituais. Os potenciais de repressão, inibição, renúncia e tolerância embutidos na sublimação acoplam-se a mais-repressão social imposta aos indivíduos, orientando-os, desde suas entranhas, a abdicar de seus reais desejos, adaptar-se ao sofrimento das frustrações de suas necessidades e até se acomodar na impotência diante das imposições sociais. Neste processo e, em especial, pela internalização inconsciente desta violência-repressiva da cultura, são mobilizadas as estruturas auto-punitivas mais arcaicas e primitivas do indivíduo (superego rigoroso) que o levam, facilmente, a sucumbir na autodepreciação, ao trazer para si a culpabilização pela exacerbação no e do sofrimento que a cultura lhe impõe (CIANATO, 2000, p. 197)

Deste modo, o avanço da modernidade implicou no avanço da repressão social sobre o indivíduo e, este, ao internalizar a repressão, sucumbe à autodepreciação mediante os imperativos do superego rigoroso¹⁷. Freud entende a

¹⁷ “Ainda que o sentimento de culpa seja anterior ao superego e anterior mesmo a consciência, pois tem origem na relação do ego com o mundo externo e suas autoridades; é derivado substancialmente dos conflitos entre ego e o medo da perda do amor e sobretudo da tensão pulsional. Neste sentido, o sentimento de culpa ganha força e intensidade na função inibitório do superego ao id e no resultado do poder de agressividade que esse impasse provoca ao ego. Portanto, o sentimento de culpa vai

relação entre id, ego e superego da seguinte forma:

o ego é idêntico ao id, sendo apenas uma parte especialmente diferenciada do mesmo. Se considerarmos essa parte em si mesma em contraposição ao todo, ou se houver ocorrido uma verdadeira divisão entre os dois, a fragilidade do ego se torna evidente. Mas se o ego permanecer vinculado ao id e indistinguível dele, então ele exibe a sua força. O mesmo se aplica à relação entre o ego e o superego. Em muitas situações os dois se acham fundidos; e em geral só podemos distinguir um do outro quando há uma tensão ou conflito entre eles. Na repressão, o fato decisivo é que o ego é uma organização e o id não. O ego é, na realidade, a parte organizada do id (FREUD, 1926).

Na contemporaneidade, o ego, que deveria mediar a relação entre id e realidade, por um lado, e entre superego e id, por outro, não exerce sua função de forma plena, pois se constitui frágil e indiferenciado¹⁸. Deste modo, impotente, incapaz de dizer não ao id, bem como ao superego e a realidade, este se vê alternando ora à melancolia – em que o ego se alia ao superego contra o id, tornando-se soturno e autodepreciativo – ora à mania – em que o ego se alia ao id, negando a realidade repressora, vivendo um hedonismo ilusório (Freud, 1917). Assim, no capitalismo tardio, o ego não tem como se constituir autônomo e fazer frente à realidade interna e externa.

Essa nova configuração subjetiva só é possível a partir de uma nova realidade histórica e social. Se no capitalismo liberal, as neuroses¹⁹ eram síndromes

muita além do resultado do conflito entre o ego e o superego, mas sobretudo sinaliza um conflito ainda mais importante que se dá entre as forças pulsionais inconscientes (id) e a moral egóica e seu juiz. Pode-se afirmar que o que está realmente em jogo é motor da economia libidinal, qual seja: de um lado as forças pulsionais inconscientes e seus representantes em Eros e de outro o trabalho da consciência. Porém, nesta equação se insere um elemento diferenciado: o poder pulsional do retorno ao inorgânico, ou ainda a pulsão destruidora responsável por alterar o caminho "natural" de expansão da vida. O superego rigoroso, representante da pulsão de morte, é ingrediente desarticulador e fundamental nesse quadro psíquico conflituoso e estruturante do sujeito neurótico" (BLUM, 2000).

¹⁸ Ego indiferenciado, para Freud (1923), é aquele que não conseguiu se diferenciar da figura materna, ou seja, para o autor, o ego antes de se constituir diferenciado de outros objetos, antes de constituir-se enquanto identidade própria passa por uma fase de confusão com a figura da mãe, primeiro objeto de identificação e desejo da criança. Sem esse processo de separação psíquica, sem o "corte no cordão umbilical", a criança não pode constituir-se psicologicamente enquanto sujeito autônomo e capaz de experimentar a alteridade.

¹⁹ "A partir de 1894, Freud adotou o termo psicose, que depois abandonaria, para ampliar a definição da neurose. De um lado, classificou fenômenos de defesa (ou psicose de defesa) decorrentes de uma situação edípica (fobia, obsessões, histeria), e de outro, problemáticas narcísicas (ou psicose narcísicas), decorrentes de uma situação pré-edípica. As primeiras seriam catalogadas como neuroses e as neuroses e as últimas se classificariam na categoria das

representativas da personalidade autoritária, no capitalismo tardio as síndromes narcisistas são as representantes dessa nova subjetividade emergente.

A neurose, com seu exagero, demonstra seu mal-estar, o conflito entre o id e o ego, entre o desejo e a impossibilidade de realizá-lo em nome da autoconservação, rebela-se contra o existente, seja a partir do sintoma, seja a partir da arte, do sonho, dos atos falhos. Ainda existe um vínculo com o outro, com o mundo, uma necessidade de liberdade das repressões, a vida pulsa. Já as personalidades narcisistas, o outro aparece como concorrente, adversário, inimigo. Assim, não há “saída” rumo ao e com o outro, como decorrência de uma dissolução edipiana (Freud, 1924), mas antes um em-si-mesmamento, um evitamento do outro e a recusa da intimidade. Para o ego frágil do narcisista, o contato com o outro é aterrorizador (Freud, 1914). Deste modo, as relações sociais, que já estavam obstaculizadas pelo capital, tornam-se ainda mais distantes e frias, marcadas pela paranóia. O mal-estar não se expressa mais pelo exagero e a excentricidade, ainda marcados pela pulsão de vida, mas agora pelo bizarro e pelo terror, expressões da pulsão de morte.

Assim, para Adorno, se no liberalismo havia uma diferenciação entre indivíduo e sociedade, no capitalismo tardio, o universal e o particular estão cada vez mais fundidos, indiferenciados. Essa reconciliação forçada, não implica na reconciliação com o espírito objetivo e o fim da história, como dizia Hegel, mas sim na degradação do humano. As conseqüências subjetivas, então, de acordo com Adorno é que “o inconsciente, protegido cuidadosamente do olhar do ego graças à manipulação, coincide felizmente em sua pobreza e indiferenciação com a estandardização e com o mundo administrado” (ADORNO, 1991, p.163).

Assim, as modificações na estrutura econômica propiciaram uma nova conformação cultural, social e subjetiva. A partir da passagem do capitalismo liberal

psicoses, com as novas definições, no início do século XX, da paranóia e da esquizofrenia [...] Após ter feito da neurose, em 1905, [...] o “negativo da perversão”, ele caracterizou esta última como uma manifestação bruta e não recalcada da sexualidade infantil (perversa porlimorfa). Nessa perspectiva, os três termos acabariam sendo reunidos: a neurose como resultante de um conflito com recalque, a psicose como reconstrução de uma realidade alucinatória, e a perversão como renegação da castração, com uma fixação na sexualidade infantil. [...] a partir da década de 1950, esse modelo do freudismo clássico foi questionado, em especial nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, com o aparecimento, por um lado, da noção de borderlines” (ROUDINESCO, PLON, 1998, pp. 535-536).

para o capitalismo monopolista, firmou-se um tipo de ordenamento em que ocorre um rígido entrelaçamento do setor econômico com as demais esferas da sociedade – política, social, cultural, etc. –. Devido a isso, todos os setores da sociedade passaram a funcionar semelhantemente a uma engrenagem, realizando conjuntamente o controle de todos os movimentos sociais e individuais, dando origem ao mundo administrado. Segundo Marcuse,

Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda dominação assume a forma de administração. No seu auge, a concentração do poder econômico parece converter-se em anonimato; todos, mesmo os que se situam nas posições supremas parecem impotentes ante os movimentos e leis da própria engrenagem. O controle é normalmente administrado por escritórios em que os controlados são os empregadores e empregados. Os patrões já não desempenham uma função individual. Os chefes sádicos, os exploradores capitalistas, foram transformados em membros assalariados de uma burocracia, com quem os seus subordinados se encontram, como membros de outra burocracia (MARCUSE, 1999, p.98).

Nessa nova conjuntura, a esperança revolucionária depositada no proletariado foi neutralizada mediante a repressão exercida pela sociedade administrada que obstaculiza a possibilidade de autonomia dos indivíduos e os enlaça cada vez mais nas teias do sistema produtivo. Assim, a sociedade administrada é responsável não apenas pela massificação dos indivíduos como também por fazê-los aceitar as condições sociais e culturais do existente. Nesse processo, a Indústria Cultural é fundamental.

4.1. INDÚSTRIA CULTURAL E NARCISISMO

Se por um lado, a modernidade assumiu a primazia da razão como forma de conhecer o mundo, se apoiando nas descobertas e inovações tecnológicas advindas da Revolução Industrial, por outro o tecnicismo ascende em detrimento da crítica. Para Horkheimer (1983), a razão iluminista, trazia em si as dimensões crítica e instrumental, em que a segunda – razão instrumental – estava ligada, integrada e submetida à primeira – razão crítica –. Com o desenvolvimento do capitalismo, a razão unidimensionalizou-se, passando a reconhecer apenas a razão instrumental como forma de pensar (MARCUSE, 1961). A dimensão crítica, cada vez mais obstaculizada, viu o pragmatismo tomar seu lugar, de forma quase absoluta, e aonde havia a esperança de esclarecimento e erradicação dos medos, da tirania e dos

preconceitos, ficou apenas a barbárie e a alienação. A renúncia à crítica não se dá apenas pela sua desvalorização, mas também pela sua aniquilação, erradicação. Rouanet afirma que "o conhecimento é convertido em reconhecimento, e com a suspensão do momento reflexivo é afastado o risco de que o sujeito coloque no real algo que, desde o início, já estivesse nele" (*apud* PUCCI, 1994, p. 147).

Nesse sentido, uma marca fundamental da modernidade é a Indústria Cultural (Horkheimer, HORKHEIMER, 1985) que é a expressão da racionalização da produção da cultura na sociedade capitalista. Segundo os autores

Parece que a expressão "indústria cultural" foi empregada pela primeira vez na Dialética do esclarecimento, que Horkheimer e eu publicamos em 1947, em Amsterdam. Em nossos esboços se falava em "cultura de massas". Substituímos esta expressão por "indústria cultural", para desligá-la desde o início do sentido cômodo dado por seus defensores: o de que se trata de algo como uma cultura que brota espontaneamente das próprias massas, da forma que assumiria, atualmente, a arte popular. Dela a indústria cultural se diferencia de modo mais extremo. Ela combina o consuetudinário com uma nova qualidade. Em todos os seus setores são fabricados de modo mais ou menos planejado, produtos talhados para o consumo de massas e este consumo é determinado em grande medida por estes próprios produtos. Setores que estão entre si analogamente estruturados ou pelo menos reciprocamente adaptados. Quase sem lacunas, constituem um sistema. Isto lhes é permitido, tantos pelos hodiernos instrumentos da técnica, como pela concentração econômica e administrativa. Indústria cultural é a integração deliberada, pelo alto, de seus consumidores. Promove também uma união forçada das esferas de arte superior e arte inferior, que permaneceram separadas durante milênios. Para prejuízo de ambas. A superior com a especulação sobre o efeito, perde a sua seriedade; e a inferior, com a domesticação civilizatória, perde a indomável força de oposição que possui até o momento em que o controle social não era total (ADORNO, 1963)

Assim, os autores (ADORNO, 1963) adotaram o termo "Indústria Cultural" – e não "Cultura de Massa" – para marcar a diferença em relação a uma cultura originada espontaneamente das massas. Segundo eles, o modelo de cultura da Indústria Cultural não seria nem cultura e muito menos teria surgido das massas, sendo expressão da atividade econômica, organizada a partir de técnicas e métodos industriais, a Indústria Cultural mantém relações de dependência com outros setores poderosos da grande indústria (HORKHEIMER, ADORNO, 1985). Assim, a Indústria Cultural aponta para o seu papel ideológico na sociedade administrada. Como afirma Maar

A indústria cultural expressa a forma repressiva da formação da identidade da subjetividade social contemporânea. Marx já assinalara como pela educação os trabalhadores "aceitam" ser classe proletária, interiorizando a dominação, por exemplo, nos seus hábitos. Agora vemos como esta

"aceitação" se dá objetivamente no capitalismo tardio (MAAR, 1995, p. 20).

Desta forma, ao padronizar a produção cultural, agora reduzida a bem de consumo — sendo-lhe imposta a lógica da linha de produção em série -, confere a tudo um ar de semelhança, de igualdade e identidade, rechaçando o novo, o diferente, legando ao sujeito a liberdade de escolher sempre a mesma coisa, o sempre-igual, estabelecendo, assim, seu projeto de universalização. Fazendo-o, vulgariza e empobrece a atividade intelectual e desta maneira, reprimindo a espontaneidade, atrofiando a imaginação, fazendo desaparecer tanto a capacidade crítica como a própria dignidade humana. Sob o auspício do monopólio privado da cultura, a tirania deixa o corpo e vai direto à alma (ADORNO, HORKHEIMER, 1985).

Ao mesmo tempo, não só o mundo da produção é administrado, mas também sua diversão, seu tempo de lazer. Segundo Adorno e Horkheimer,

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da Indústria Cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho [...] Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 119).

Se na fábrica, a administração de seu tempo e de seu comportamento se dá de forma explícita, já no seu tempo de lazer o controle se dá de forma sutil. O lazer, desta forma, se toma extensão de seu trabalho, legando o indivíduo ora a condição de trabalhador, ora de consumidor, envolvendo-lhe numa teia em que sua capacidade crítica fica enfraquecida frente às estruturas e hierarquias a partir da legitimação que a Indústria Cultural lega à lógica do capital, naturalizando-a em forma de entretenimento.

Por outro lado, Adorno e Horkheimer (1985), ao analisar o discurso da Indústria Cultural de democratização e popularização da cultura, dizem que na verdade não implica em esclarecimento ou libertação, mas antes tem se mostrado o contrário, decadência cultural e avanço da barbárie. Desta forma, a formação cultural transformou-se, na verdade, em semiformação na onipresença do espírito alienado. Maar (*apud* PUCCI, 1994) ao traduzir o termo alemão *halbbildung* por semicultura, semiformação, no lugar de pseudocultura, pseudoformação, justifica-o dizendo que semicultura é a cultura extirpada de sua dimensão crítica, emancipatória, porém é

formação real, verdadeira, que se estrutura unilateralmente no processo de dominação.

A meia-experiência, não é caminho para a experiência. A meia-verdade não é parte da verdade, mas falsidade. Não há nas coisas do espírito um caminho aproximativo da verdade. O que é entendido pela metade não é um passo em direção à formação, mas seu inimigo mortal. Uma semicultura não é passo para a cultura, mas um elemento fortuito, fora de um processo de continuidade (MAAR, *apud* PUCCI, 1994, p. 32).

Desta forma, é objeto da Indústria Cultural o sujeito; e seu objetivo é formá-lo - ou deformá-lo -, completando o processo de reificação e alienação.

A arte, por sua vez, também reduzida à mercadoria fetichizada, perde seu poder crítico, pois jaz aquele “que” primitivo que denunciava o todo no particular; expressando a totalidade em si, trás a dialética, forçando o posicionamento, o movimento. Assim, diz Adorno

O conceito de técnica na indústria cultural tem somente o termo em comum com seu correspondente na obra de arte. Aqui a técnica se refere à organização da coisa em si, à sua lógica interna. A técnica da indústria cultural, pelo contrário, sendo a priori uma técnica de distribuição e de reprodução mecânica, permanece sempre externa à própria coisa. A indústria cultural encontra um suporte ideológico precisamente no fato de que cuida em bem aplicar, com total consequência, suas técnicas aos produtos. Ela vive por assim dizer como parasita de uma técnica extra artística, da técnica de produção de bens materiais, sem dar-se conta, do que a objetividade desta comporta para a forma intra artística, e além disso, para a lei formal da autonomia estética. Daí resulta o pastiche (*Gemisch*), essencial a fisionomia da indústria cultural, de streamlining, de solidez, e precisão fotográfica, de um lado, e de resíduos individualistas - atmosfera, romantismo confeccionado e racionalmente dosado - de outro. Se se assume a "aura" de Benjamim - a presença do não presente - como fator determinante da obra de arte tradicional, a indústria cultural é definida pelo fato de que ela não contrapõe ao princípio da aura um princípio diverso, mas conserva a aura, putrificada, como atmosfera nebulosa. Assim se denuncia a si mesma imediatamente de sua própria aberração ideológica (ADORNO, 1963).

Deste modo, o artista não é mais a vanguarda revolucionária e/ou paladino da esperança de um mundo melhor – que a partir de sua produção artística delatava não apenas seu sofrimento particular, mas antes o sofrimento da universalidade, a dor sofrida e reprimida que insiste em se denunciar –, para ser a confirmação do existente, da ideologia. Desta forma, diz Adorno que

A confusão do estético com os seus desperdícios comunicativos não coloca a arte enquanto algo social em uma justa posição diante da pretensa soberba dos artistas; freqüentemente serve, pelo contrário, para sustentar algo de funesto precisamente nas suas consequências sociais (ADORNO,

1963).

Assim, a arte reduzida à técnica, destituída de sua história, sua aura, reifica-se e cristaliza-se. Incapaz de ir para além da subjetividade do artista, a arte fica reduzida a uma produção narcísica, individualista e egoísta, sem a marca do universal, mas sim da reconciliação forçada com o universal, e, desta forma, perde seu poder crítico.

A Indústria Cultural, enquanto "marketeira" da ideologia, onipresente e onisciente, tal qual o *Big Brother*, de Orwell, em seu 1984, reproduz a si mesma, aniquilando toda e qualquer possibilidade do novo, do diferente, instigando o individualismo, que em seu mundo narcísico, não permite a entrada do diferente, da comunhão ternária e profunda com o outro. Em seu *minimal self* – mínimo eu – (LASCH, 1986), seduzido pelo mundo da mercadoria fetichizada, o ser ascende sobre o ser, a aparência sobrepõe-se a essência. Passa a valer a lei de Gerson e, com ela, a paranóia se apresenta. O mundo do indivíduo – e a sociedade –, ao invés de rumar ao esclarecimento regride à barbárie. Ao invés de individuar-se, individualiza-se, num movimento fetichizado e reificado onde o ego resultante é frágil e alienado e a sociedade torna-se mesquinha, preconceituosa e fascista.

Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 144).

O indivíduo reduz-se a uma imagem caricata do que existe que, por sua vez, foi tomado de assalto pela ideologia. Assim, o indivíduo produz e reproduz em simbiose com a ideologia da sociedade administrada, disseminada pela Indústria Cultural.

A espontaneidade da esperança, a arte de assumir uma posição, a experiência de relevância ou indiferença, e, acima de tudo, a resposta ao sofrimento e à opressão, o desejo de autonomia adulta, a vontade de emancipação, e a felicidade da descoberta de sua própria identidade – tudo isso é eliminado para todo o sempre do interesse compulsório da razão (HABERMAS, *apud* PUCCI, 1994, p. 25).

Impossibilitado de criar, emasculado em sua criatividade e

espontaneidade, o indivíduo se restringe a reprodução do sempre igual. Assim, este mesmo indivíduo fica obstaculizado em sua autonomia e toda e qualquer alteridade fica excluída do interesse de sua consciência.

O efeito global da indústria cultural é o de um antiiluminismo; nela o iluminismo (Aufklärung), como Horkheimer e eu tomamos o progressivo domínio técnico da natureza, torna-se engano das massas, meio para sujeitar as consciências. Impede a formação dos indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e se decidir conscientemente. Pois bem, estes seriam os pressupostos de uma sociedade democrática que somente indivíduos emancipados podem manter e desenvolver. Se se engana as massas, se pelo alto se as insulta como tal, a responsabilidade não cabe por último à indústria cultural; é a indústria cultural que despreza as massas e as impede da emancipação pela qual os indivíduos seriam maduros como permitem as forças produtivas da época (ADORNO, 1963).

Mas esse não é um defeito de caráter do indivíduo, mas reflexo de uma cultura cada vez mais empobrecida pela Indústria Cultural da sociedade administrada. Deste modo, se a autonomia está obstaculizada, o indivíduo fica restringido à heteronomia.

O que a indústria cultural trama é que não existem regras para uma vida feliz, nem uma nova arte que adote responsabilidade moral, mas antes exigências a adaptar-se aquilo que propicia vantagens aos mais potentes interesses. O consenso que ela propaga, reforça uma cega, irracional autoridade. Se se medisse a indústria cultural conforme o lugar que ocupa na realidade e as pretensões que oferece, não a partir de sua própria substancialidade e lógica, mas a partir de seu efeito, se se preocupasse seriamente com aquilo que ela continuamente se remete, o potencial de efeito que exerce deveria precisamente nos alarmar. Me refiro ao incremento à exploração do eu-débil (*Ich-Schwäche*) - a quem a sociedade atual, com a sua concentração de poder -, condena além disso os seus membros que deles são privados. Sua consciência é depois regredida. Não por acaso pode-se ouvir na América o cínico produtor cinematográfico dizer que os seus filmes devem ser acessíveis a uma criança de onze anos. Desse modo o seu ideal seria o de rebaixar o nível mental dos adultos aquele de uma criança de onze anos. [...] visto que o sistema da indústria cultural acossa as massas e não tolera desvios dos esquemas de comportamento que incessantemente propõe. Somente a profunda desconfiança inconsciente - último resíduo que o seu espírito conserva da separação entre arte e realidade empírica - como todos não tenhamos já acabado por aceitar o mundo tal como é preparado pela indústria cultural (ADORNO, 1963).

Assim, O papel da Indústria Cultural não é apenas de disseminar ideologias, mas antes, de criar as condições psicológicas necessárias para que estas ideologias sobrevivam mesmo depois de cessadas as justificações econômicas.

Contudo, na contemporaneidade, as condições psicológicas parecem ser

aquelas mais regredidas que as que se observou durante o período liberal do capitalismo. Nessa fase, o liberalismo propiciou, ou melhor, patrocinou a estrutura de personalidade autoritária – que apesar de não ser exclusiva do liberalismo, por ele foi patrocinado por lhe ser funcional –, já na sociedade administrada do capitalismo tardio, essa estrutura é narcisista.

Adorno (...) dá indícios sobre a passagem da estrutura autoritária da personalidade para a narcisista, como forma de ajustamento social requerido. A personalidade autoritária traz consigo a submissão cega à autoridade e uma violência, também cega, contra aqueles que de alguma forma neguem aquela. Já a personalidade narcisista, com um ego enfraquecido, se guia por estímulos externos, quase sem ter consciência da distinção entre mundo interno e mundo externo (CROCHÍK, 1990b, p. 142).

A Indústria Cultural tem papel fundamental nesse processo uma vez que elimina o novo, o diferente, impossibilitando o acolhimento da alteridade, transformando-se em puro reconhecimento. Nesse sentido,

Estudar a base de sustentação individual da ideologia da racionalidade tecnológica, assim, é tentar entender o que há nela que possa gratificar o indivíduo para que esse a defenda. Como essa ideologia tenta evitar qualquer possibilidade de percepção de contradições na realidade, formalizando-a, e, dessa maneira, dificulta a consciência de que há algo a ser superado, posto que gera sofrimentos, pensamos que o narcisismo é uma das formas psíquicas de sua sustentação. E isso porque essa configuração psíquica tenta, ao máximo, negar o sofrimento existente, além de se coadunar com a frieza necessária para a reprodução social (CROCHÍK, 1999a, p. 121).

Assim, para Crochík (1999a), o narcisismo é a configuração psíquica que coaduna com a configuração social do capitalismo da sociedade administrada. Ao mesmo tempo que essa personalidade narcísica busca negar a dor e a angústia de viver numa sociedade que é a negação do humano, ela também se apresenta fria, e por isso mesmo, capaz de reprodução social. Para o autor, a personalidade autoritária e a narcisista tem em comum, ainda, a hesitação diante da proximidade da intimidade com outros indivíduos e, em seu limite, em ambos os casos, o ego está obstaculizado na sua função de mediar os conflitos entre o id e o superego e entre o id e a realidade externa (Crochík, 1990b).

Contudo, alerta Pedrossian, a personalidade não é algo que produz a si mesmo, mas sim produto social:

concebemos que a personalidade não se circunscreve a motivações individuais, pois estaríamos negando a mediação social do ato de ser e de pensar do sujeito, e a cultura industrializada ou cultura tecnológica, decerto,

é *a priori* produto da sociedade, sendo conseqüência da desagregação da humanidade (a sociedade carece de consciência de si mesma), e ao deformar a percepção do indivíduo contribui para o enfraquecimento da vida coletiva - o acento recai no individualismo desmedido e no enfraquecimento do eu. Mais ainda, a fúria e a rebeldia latentes das pessoas são insuficientes para contrapor aos espetáculos de massa a que os indivíduos estão submetidos, e, apesar do fastio e do tédio reinantes, a indústria cultural utiliza-se da prática psicanálise às avessas para incutir condutas coercitivas e genéricas na coletividade (PEDROSSIAN, 2005, pp. 68-69).

Enquanto produto social, a personalidade narcisista representa o reflexo de uma sociedade administrada, a partir das praticas da Indústria Cultural, que patrocina o individualismo ao enfraquecer os laços sociais, favorecendo a formação de um ego frágil e narcisista. Dizem Horkheimer e Adorno que

As massas desmoralizadas por uma vida submetida à coerção do sistema, e cujo único sinal de civilização são comportamentos inculcados à força e deixando transparecer sempre sua fúria e rebeldia latentes, devem ser compelidas à ordem pelo espetáculo de uma vida inexorável e da conduta exemplar das pessoas concernidas. A cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários, e não apenas os bárbaros. A cultura industrializada faz algo a mais. Ela exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável. O indivíduo deve aproveitar seu fastio universal como uma força instintiva para se abandonar ao poder coletivo de que está enfasiado (HORKHEIMER, ADORNO, 1985, p. 143).

Assim, a Indústria Cultural para atingir seus fins vai se valer das várias instituições que transversalizam os grupos a que se pertence - escola, governo, imprensa, igreja, família - para disseminar seus valores. Adorno e Horkheimer afirmam que "cada um se vê desde cedo num sistema de igrejas, clubes, associações profissionais e outros relacionamentos, que representam o mais sensível instrumento de controle social" (1985, p. 140).

Nesse contexto, para os frankfurtianos, a família é o aparelho ideológico fundamental no entendimento da relação indivíduo e sociedade.

4.2. MELANCOLIA DA FAMÍLIA NA CONTEMPORANEIDADE

A família não é algo natural, mas um construto sócio-histórico, cuja estrutura e representação variam no tempo e no espaço, inclusive num mesmo momento histórico, como se vê na modernidade, em que co-existem vários modelos de família, desde a família extensa até a nuclear, da patriarcal à matriarcal (ÀRIES, 1981).

O que se percebe hoje é o desfacelamento da família tradicional burguesa liberal, representada por casal com filhos, tendo o pai como provedor e senhor. O avanço das conquistas do feminismo e dos grupos de defesa dos direitos dos homossexuais, colocam em pauta novas configurações familiares, cujas conseqüências ainda não se fazem muito claras. Contudo, independente da configuração, a família possui importantes funções sociais, políticas e afetivas, fundamentais para o funcionamento da sociedade, bem como para a formação do indivíduo (CANEVACCI, 1987).

Nesse sentido, Àries (1981) demonstra como, paulatinamente, vai se instaurando a partir do século XVII sentimentos de interioridade e afetividade na família, ao mesmo tempo em que surge outra instituição fundamental na modernidade, a escola.

A partir do século XV, as realidades e os sentimentos da família se transformariam: uma revolução profunda e lenta, mal percebida tanto pelos contemporâneos como pelos historiadores, e difícil de reconhecer. E, no entanto, o fato essencial é bastante evidente: a extensão da frequência escolar. [...] na Idade Média a educação das crianças era garantida pela aprendizagem junto aos adultos, e que, a partir de sete anos, as crianças viviam com uma família que não a sua. Dessa época em diante, ao contrário, a educação passou a ser fornecida cada vez mais pela escola. [...] O clima sentimental era agora completamente diferente, mais próximo do nosso, como se a família moderna tivesse nascido ao mesmo tempo que a escola, ou, ao menos, que o hábito geral de educar as crianças na escola (ÀRIES, 1981, p. 159).

Assim, a escola e a família são contemporâneas, e marcam uma nova visão sobre a família bem como sobre a criança e, não menos importante, de educação. A educação que antes se fazia na convivência direta com o adulto, na lida do dia-a-dia, e em comunidade, passa a ser realizada na particularidade da família e pela escola. Há, assim, a cisão entre mudo adulto e infantil, entre família e comunidade, que se acentuará com o desenvolvimento da modernidade.

Do século XV ao XVI as imagens e descrição que se tem da época mostram a vida em comunidade, em público:

Ele [historiador que examina as evidências iconográficas] depara imediatamente com a principal personagem de todas essas imagens, uma personagem tão essencial quanto o coro no teatro antigo: a multidão – não a multidão maciça e anônima de nossas cidades superpovoadas, mas a assembléia, na rua ou nos lugares públicos (como as igrejas), de vizinhos, matronas e crianças, numerosos, mas não estranhos uns aos outros – [...] É como se todos tivessem saído de casa, em vez de ficar dentro dela: há cenas de ruas e de mercados, de jogos e de ofícios, de armas ou de aulas,

de igrejas ou de suplícios. Na rua, nos campos, no exterior, em público, no meio de uma coletividade numerosa – era aí que se tendia a situar naturalmente os acontecimentos ou as pessoas que se desejava retratar (ÀRIES, 1981, p. 190).

A vida pública dominava a vida dos indivíduos e a esfera privada só se concretizará a partir do século XVII e XVIII, atingindo seu ápice na contemporaneidade. Assim, diz Àries que

Gradualmente, surgiria a idéia de isolar os retratos individuais ou familiares [...] Por muito tempo, até o século XVII, época em que a iconografia da família se tornou extremamente rica, o essencial continuaria a ser a representação da vida exterior e pública [...] A vida no passado, até o século XVII, era vivida em público: apresentamos vários exemplos desse domínio da sociedade. As cerimônias tradicionais que acompanhavam o casamento, e que eram consideradas mais importantes do que as cerimônias religiosas, como a bênção do leito nupcial, a visita dos convidados aos recém-casados já deitados, as brincadeiras durante a noite de núpcias etc., são mais uma prova do direito da sociedade sobre a intimidade do casal. Por que haveria alguma objeção, se na realidade não existia quase nenhuma intimidade, se as pessoas viviam misturadas umas com as outras, senhores e criados, crianças e adultos, em casas permanentemente abertas às indiscrições dos visitantes? A densidade social não deixava lugar para a família. Não que a família não existisse como realidade vivida: seria paradoxal contestá-la. Mas ela não existia como sentimento ou valor (ÀRIES, 1981, pp. 190-191).

A família enquanto valor só se concretizará com a ascensão do modo de produção capitalista e o avanço do privado sobre o público. As arquiteturas das cidades e das casas refletem a tendência da interiorização da vida dos indivíduos: quartos individuais para cada membro da família; o banheiro passa para dentro das casas e depois para dentro dos quartos; a televisão, antes coletiva, agora também migra para o quarto. A casa passa a ser o refúgio dos indivíduos do anonimato na multidão. Como afirma o autor,

A partir do século XVIII, ele [sentimento de família] estendeu-se a todas as camadas e impôs-se tiranicamente às consciências. Muitas vezes apresentou-se a evolução dos últimos séculos como o triunfo do individualismo sobre as obrigações sociais, entre as quais figurava a família. Mas onde está o individualismo das vidas modernas, em que toda a energia do casal é orientada para servir aos interesses de uma posteridade deliberadamente reduzida? Não haveria mais individualismo na alegre indiferença dos prolíficos pais de família do *Ancien Régime*? É claro que a família moderna não possui mais a mesma realidade material da época do *Ancien Régime*, quando ela se confundia com o patrimônio e uma reputação. Exceto em casos cuja importância vem diminuindo, o problema da transmissão da riqueza vem depois do problema do bem dos filhos, e esse bem não é mais necessariamente considerado como fidelidade a uma tradição profissional. A família tornou-se uma sociedade fechada onde seus membros gostam de permanecer, e que é evocada com prazer [...] Toda a evolução de nossos costumes contemporâneos torna-se incompreensível se desprezamos esse prodigioso crescimento do sentimento da família. Não foi

o individualismo que triunfou, foi a família (ÀRIES, 1981, 191).

Para o autor, então, o individualismo, típico da modernidade, se intensifica mediante a interiorização da vida social na família, na constituição do núcleo familiar em que o sujeito pudesse se sentir acolhido da multidão, um refúgio de afetividade num mundo sem coração. Ao mesmo tempo, constata o autor:

Mas essa família estendeu-se à medida que a sociabilidade se retraiu. É como se a família moderna tivesse substituído as antigas relações sociais desaparecidas para permitir ao homem escapar a uma insustentável solidão moral. A partir do século XVIII, as pessoas começaram a se defender contra uma sociedade cujo convívio constante até então havia sido a fonte da educação, da reputação e da fortuna. Daí em diante, um movimento visceral destruiria as antigas relações entre senhores e criados, grandes e pequenos, amigos ou clientes. Esse movimento foi retardado em certos casos pelas inércias do isolamento geográfico ou social. Ele seria mais rápido em Paris do que em outras cidades, mais rápido entre as burguesias do que nas classes populares. Em toda a parte ele reforçaria a intimidade da vida privada em detrimento das relações de vizinhança, de amizades ou de tradições. A história de nossos costumes reduz-se em parte a esse longo esforço do homem para se separar dos outros, para se afastar de uma sociedade cuja pressão não pôde mais ser suportada. A casa perdeu o caráter de lugar público que possuía em certos casos no século XVII, em favor do clube e do café, que, por sua vez, se tomaram menos freqüentados. A vida profissional e a vida familiar abafaram essa outra atividade, que outrora invadia toda a vida: a atividade das relações sociais. [...] Somos tentados a crer que o sentimento da família e a sociabilidade não eram compatíveis, e só se podiam desenvolver à custa um do outro (ÀRIES, 1981, p. 191).

Na verdade, essa nova forma de representação familiar é funcional ao novo modo de produção que se afirma – capitalista – e ao mesmo tempo, anuncia o “apartamento” social aos quais os indivíduos se verão na modernidade. O aprofundamento do isolamento social, assim, é contemporâneo – ou dele resultante – do acentuamento das diferenças e da intransigência para com estas. Diz o autor que

Os jogos e as escolas, inicialmente comuns ao conjunto da sociedade, ingressaram então num sistema de classes. Foi como se um corpo social polimorfo e rígido se desfizesse e fosse substituído por uma infinidade de pequenas sociedades – as famílias, e por alguns grupos maciços – as classes. As famílias e as classes reuniam indivíduos que se aproximavam por sua semelhança moral e pela identidade de seu gênero de vida. O antigo corpo social único, ao contrário, englobava a maior variedade possível de idade e condições. Pois aí as condições eram tanto mais claramente distinguidas e hierarquizadas quanto mais se aproximavam no espaço. As distâncias morais supriam as distâncias físicas. O rigor dos sinais exteriores de respeito e das diferenças de vestuário corrigia a familiaridade da vida comum. [...] Apesar de seus contrastes estridentes, essa miscelânea não surpreendia ninguém: ela pertencia à diversidade do mundo, que devia ser aceita como um dado natural. Mas chegou um

momento em que a burguesia não suportou mais a pressão da multidão, nem o contato com o povo. Ela cindiu: retirou-se da vasta sociedade polimorfa para se organizar à parte, num meio homogêneo, entre suas famílias fechadas, em habitações previstas para a intimidade, em bairros novos, protegidos contra toda contaminação popular. A justaposição das desigualdades, outrora natural, tornou-se-lhe intolerável: a repugnância do rico precedeu a vergonha do pobre. A procura da intimidade e as novas necessidades de conforto que ela suscitava (pois existe uma relação estreita entre o conforto e a intimidade) acentuavam ainda mais o contraste entre os tipos de vida material do povo e da burguesia. A antiga sociedade concentrava um número máximo de gêneros de vida num mínimo de espaço, e aceitava - quando não procurava - a aproximação barroca das condições sociais mais distantes. A nova sociedade, ao contrário, assegurava a cada gênero de vida um espaço reservado, cujas características dominantes deviam ser respeitadas: cada pessoa devia parecer com um modelo convencional, com um tipo ideal, nunca se afastando dele, sob pena de excomunhão. [...] O sentimento da família, o sentimento de classe e talvez, em outra área, o sentimento de raça surgem portanto como as manifestações da mesma intolerância diante da diversidade; de uma mesma preocupação de uniformidade (ÀRIES, 1981, p. 196).

É interessante notar que, mesmo Àries não sendo marxista ou frankfurtiano, e com as limitações decorrente de sua análise não passar pelas categorias do trabalho, por exemplo, este concluirá que a vida contemporânea vê, ao mesmo tempo, a ascensão da família e o declínio do indivíduo e de sua riqueza espiritual e social bem como o surgimento da classe e da intolerância com o diferente. Assim, a ascensão da família foi contemporânea da exacerbação dos ódios raciais e da intolerância com as diferenças de todas as ordens e matizes²⁰. Estava posta, então, a possibilidade do horror de Auschwitz. Se a família resguardava o indivíduo da multidão, ela também renunciou a barbárie. E, por isso mesmo, ela nunca foi tão necessária (HORKHEIMER, 1990).

A família, desse modo, tem um importante papel não apenas enquanto refúgio para o indivíduo, mas também enquanto aparelho ideológico. Nesse sentido, Fromm (*apud* ROUANET, 1998) afirma que a família – primeiro grupo social a que se pertence – mais do que representar e transmitir os conteúdos sociais, ela é responsável por produzir as estruturas psíquicas que seriam mais favoráveis para a introjeção das ideologias socialmente aceitas e desejadas. E é no Complexo de Édipo que essas estruturas vão se configurar.

²⁰ Se para Ariès (1981), a exacerbação dos ódios contra as diferenças se intensificam na modernidade, Freud (1913) já apontava para o narcisismo das pequenas diferenças desde a pré-história da humanidade.

Freud, ao pensar sua teoria do desenvolvimento psicosssexual, concebeu a enquanto sucessão de fases – oral, anal, fálica, latência e genital, em que a passagem a uma fase posterior, não implica em superação da anterior –, e é na fase fálica que a criança se defronta com o Complexo de Édipo e com a lei do Pai (FREUD, 1923). Se nas fases anteriores – oral e anal – a criança vivia em simbiose com a mãe, em que não havia um limite claro entre os dois, em que o outro não é percebido ou é ao menos ignorado, agora na transição para fase fálica, com o ápice do Complexo de Édipo, o outro – o diferente, o não-eu – se apresenta com força, não podendo mais ser negado ou ignorado. A triangulação pai-mãe-criança se configura e o confronto se instaura. Com medo da punição-castração, a criança se vê obrigada a abandonar o amor da mãe e a buscar novos objetos de satisfação sexual.

Nesse processo, identifica-se com o Pai, que passa a ser não apenas objeto de ódio, como também de amor, admiração e desejo. A ambivalência – sentimentos conflituosos de amor e ódio, desejo e repulsa – atinge proporções dramáticas, gerando angústia e culpa por conta dos desejos de morte em relação ao outro que são vividos como ato no inconsciente²¹. A culpa instaurada leva a criança a buscar alívio de sua angústia em rituais e pensamentos obsessivos e compulsivos. Esses rituais se dão não apenas para aliviar a culpa, mas também para reafirmar o consórcio com o Pai, a partir da ratificação da sua lei, com a instauração do tabu do incesto e do parricídio. Nenhuma sociedade, diz Freud (1927), sobrevive sem poder coercitivo. “Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto” (FREUD, 1927). O Complexo de Édipo e a lei do Pai, desta maneira, acenam em duas direções: a interna – instauração e manutenção do Superego, a partir da subjetivação da violência – e a externa – exercida pelas instituições, com seus valores e poder coercitivo. O Superego, herdeiro do Complexo de Édipo, desta forma, é a instância psíquica responsável pela manutenção do ideário ideológico ao nível do sujeito.

Fromm (*apud* ROUANET, 1998), ao discutir o processo de subjetivação

²¹ Para Freud (1900), o inconsciente não tem noção de tempo, espaço e realidade. Nele tudo é possível e o desejo é tido como ato, fato consumado. O desejo de morte em relação ao Pai é vivido como parricídio.

da ideologia, coloca que a ambivalência do sujeito em relação ao Pai e a sua lei, leva o sujeito a ter dois movimentos: um conservador e outro revolucionário. Por revolucionário, Fromm considera aquele movimento em que o sujeito, levado pelo ódio em relação ao Pai, intente contra este, tenta matá-lo, superá-lo; já o movimento conservador é aquele em que o sujeito, levado pela culpa, submete-se a lei do Pai, perpetua o *status quo*. É nesse movimento dialético que o sujeito vai subjetivando e objetivando os valores sociais.

Do ponto de vista da economia do aparelho psíquico, a ideologia, diz Rouanet (1998), “vai se enraizando no curso do processo de socialização, através de sucessivas privações pulsionais que a instância familiar, e posteriormente outras instâncias, vão impondo ao indivíduo” (p. 23). As privações pulsionais são de suma importância para a subjetivação da ideologia uma vez que elas deslocam a energia – proveniente do Id para a satisfação do desejo – para serem utilizadas no recalque. Desvitalizado e fragilizado, o ego jaz ante o Superego, que se apresenta tirânico. Ao mesmo tempo, indica um caminho alternativo: a sublimação.

A sublimação engendra os ‘ideais culturais’, que gratificam compensatoriamente os indivíduos privados da gratificação pulsional – (como o ideal patriótico) –, e a própria moral enquanto parte objetiva da ideologia vigente. O afeto suprimido é canalizado para sustentar o recalque, por um lado, e por outro lado, quando não há recalque, para produzir, pela sublimação, a “cultura” – entre cujos elementos se encontra a própria moral. O círculo se completa: a cultura, em sua dimensão moral, é utilizada para impedir a gratificação pulsional. Parte do afeto “censurado” é recalcado, e parte é sublimada. Nos dois casos a energia necessária é retirada da própria pulsão. O que já produz, do ponto de vista da teoria da ideologia, um primeiro efeito: um enfraquecimento do Ego, obrigado a concentrar suas forças seja no recalque, seja na produção das formações sublimadas, tornando-o especialmente vulnerável à influência da ideologia. Mas esse efeito não é o mais importante. O que é vital é que, por um lado, é do recalque que provém o Superego, instância pela qual a ideologia se eterniza na consciência individual, e por outro lado é a sublimação que explica a própria existência da cultura, a qual, internalizada, alimenta o recalque, e que, investida libidinalmente pelos indivíduos, é subtraída a qualquer crítica, perpetuando-se (ROUANET, 1998, pp 24-25).

Assim, as primeiras relações do indivíduo em família são fundamentais e decisivas tanto para este como para a cultura, por isso Horkheimer se volta para seu estudo – da família –, uma vez que

Entre as circunstâncias que influenciam de modo decisivo a formação psíquica da maior parte de todos os indivíduos, tanto pelos mecanismos conscientes quanto pelos inconscientes, a família tem uma importância predominante. O que ocorre nela plasma a criança desde a sua mais tenra idade e desempenha um papel decisivo no despertar de suas faculdades.

Assim como a realidade se reflete no meio deste círculo, a criança que cresce dentro dele sofre sua influência. A família cuida, como uma das componentes educativas mais importantes, da reprodução dos caracteres humanos tal como os exige a vida social, e lhes empresta em grande parte a aptidão imprescindível para o comportamento especificamente autoritário do qual depende amplamente a sobrevivência da ordem burguesa (HORKHEIMER, 1990, p. 216).

Para Horkheimer (1990), a família burguesa sempre teve entre seus objetivos a sujeição do indivíduo ao imperativo categórico do dever. Afirma o autor que

O homem não deve curvar-se perante a igreja, como acontecia no catolicismo; deve apenas aprender a curvar-se, a obedecer e a trabalhar. Por isso, a obediência não é mais essencialmente um meio de conseguir a salvação ou não é apenas delimitada firmemente pela ordem terrena, e divina, mas, sob o absolutismo, ela se transforma crescentemente numa virtude que carrega em si mesma o seu valor. A teimosia da criança tem de ser quebrada, e o desejo primitivo de um desenvolvimento livre de seus impulsos e faculdades deve ser substituído pela obrigação interior de cumprir o dever incondicionalmente (HORKHEIMER, 1990, p. 215).

Assim, o pai deve quebrar a teimosia da criança a partir da substituição do livre desenvolvimento de seus impulsos pelo imperativo do dever. A imponência moral do pai na sociedade burguesa sobre a prole decorre mais de sua força que de sua dignidade. Desta forma, somente sobra à criança submeter-se àquele como “a única coisa racional, totalmente independente de qualquer idéia sobre suas qualidades humanas” (HORKHEIMER, 1990, 220). E segue o autor dizendo que

Devido à aparente naturalidade do poder patriarcal, que se origina da dupla raiz de sua posição econômica e sua força física juridicamente secundada, a educação na família pequena constitui uma excelente escola para o comportamento especificamente autoritário nesta sociedade (HORKHEIMER, 1990, 220).

Contudo, no capitalismo tardio, começa uma mudança que se intensifica no pós Segunda Guerra: a saída da mulher para o mercado de trabalho. Nesse sentido, Horkheimer afirma que

a função da família como promotora de autoridade reage duplamente a ela mesma: a estrutura econômica da sociedade, [...] converte o pai em patrão e produz espontaneamente nos descendentes a disposição a fundar uma nova família. Na família burguesa, [...] o homem era o patrão e o assalariado. Já que a emancipação da mulher era tardia [...] a atividade dela na vida profissional significava [...] um mero substituto. A "profissão" da mulher, para a qual é orientada intimamente através da educação e formação burguesa de caráter, não a empurra para trás do balcão da loja [...] mas para um casamento feliz, no qual é sustentada pelo marido e pode cuidar dos seus filhos. Por outro lado, esta emancipação chega tarde

demais. Ocorre num período da sociedade atual em que o desemprego já se tornou estrutural (HORKHEIMER, 1990, pp. 231-232).

A crise do emprego é mundial e a mulher cada vez mais ocupa lugar de sustentáculo econômico da família. Assim, se o poder do pai se fundava a partir de seu papel econômico e de sua força, na contemporaneidade essa base se encontra em crise. Com isso não se busca culpabilizar a mulher por não estar mais a disposição dos filhos ou de um saudosismo do patriarcado. O que parece é que constitui-se um vácuo de autoridade na família.

A crescente unidimensionalização da sociedade está abolindo, uma por uma, essas reservas, capazes de opor um dique às influências diretas do todo, o que é especialmente evidente no caso da família: ela está perdendo aos poucos sua função educadora, e o processo de socialização e ideologização vai sendo aos poucos assumido diretamente pela sociedade global, através de instâncias extrafamiliares. Resta que a família, deixando de lado sua influência repressiva, seus efeitos patogênicos e seu funcionamento objetivo como correia de transmissão dos valores dominante, pode proporcionar o modelo utópico de uma humanidade futura, regida pela afetividade, em que tenha sido transcendida a "existência partida e diversificada" do homem contemporâneo, e inaugurado o reino do "indivíduo inteiro", além da fragmentação e pulverização da ordem civil (ROUANET, 1998, p. 161).

Para Horkheimer (1990), faz-se necessário, então, reconstituir a autoridade familiar bem como a função afetiva da família, que no limite, é política, uma vez que a família é a instância socializadora, por excelência, capaz de se contrapor a unidimensionalização da sociedade uma vez que as relações na família não se pautam pelo valor de troca, mas pelo afeto.

Tanto quanto os outros elementos do atual contexto cultural, encontra-se a família diante deles como do todo numa relação não só fomentadora, mas também antagonista. Se, mesmo no auge da ordem burguesa, a vida social se renovou apenas sob as maiores privações para a maioria dos homens, então a família era um lugar onde o sofrimento livremente manifestado e o interesse lesado dos indivíduos encontravam um refúgio para a resistência. A transformação do homem na economia em mera função de uma grandeza econômica, do capital, ou de um trabalho manual ou intelectual exigido pela técnica, de fato continua também na família [...] no entanto, ao contrário do que acontece na vida pública, o homem, dentro da família onde as relações não se processam por intermédio do mercado e os indivíduos não se enfrentam como concorrentes, sempre teve a possibilidade de atuar não só como função, mas também como pessoa (HORKHEIMER, 1990, PP 225-226).

Assim, a crise da família na contemporaneidade é funcional ao capitalismo tardio, uma vez que sem a esfera familiar para mediar e fazer oposição à ideologia, o sujeito se entregue a Indústria Cultural, cada vez mais impedido de se

constituir crítico e autônomo, reduzido a mercadoria que consome outras mercadorias. Ao mesmo tempo, sem o porto seguro afetivo da família, incapaz de elaborar, com a mediação dessa mesma família, as várias perdas e frustrações que terá pela vida, o indivíduo se restringe a si mesmo, num movimento narcisista que abre caminho para a melancolia, não enquanto consequência de uma sociedade patriarcal autoritária burguesa liberal – como bem o demonstrou Marx (2006) –, mas agora enquanto consequência de um vácuo de autoridade, típica do capitalismo tardio.

4.3. MELANCOLIA: DE FREUD À LASCH

A melancolia esteve presente entre as investigações de Freud desde o início da obra. Em “Estudos sobre histeria” (FREUD, 1885), a melancolia já aparecia entre os sintomas apresentados pelas histéricas.

À medida que Freud desenvolvia sua teoria, a melancolia vai deixando de ser um sintoma secundário para ocupar um status próprio. Freud se sentia intrigado pela melancolia uma vez que esta parecia não se deixar enquadrar facilmente em suas teorizações. Paulatinamente, a melancolia deixa de ser um sintoma histórico, passando por uma neurose melancólica e avança para uma afecção narcísica. Segundo Ginzburg (2001)

A reflexão moderna sobre a melancolia está profundamente ligada às suas bases antigas. A conexão entre a experiência da perda e a condição melancólica, explicada em Constantinus, é fundamental na abordagem do tema desenvolvida pela psicanálise. A idéia de que o estado melancólico está ligado à vivência de uma perda é apresentada na correspondência entre Freud e Wilhelm Fliess. Em um texto chamado Rascunho G., vinculado a essa documentação, Freud defende que a melancolia corresponde, afetivamente, ao anseio por alguma coisa perdida. [...] O desenvolvimento da reflexão de Freud sobre o assunto se encontra em seu estudo Luto e melancolia (GINZBURG, 2001, p. 111).

Já no início do texto, Freud (1917) faz um ressalva importante:

Depois de fazer uso do sonho como protótipo normal das perturbações psíquicas narcísicas, tentaremos esclarecer a essência da melancolia comparando-a com o afeto normal do luto. Mas desta vez precisamos antes fazer uma confissão, como advertência para que não se superestimem nossas conclusões. A melancolia, cuja definição conceitual é oscilante, mesmo na psiquiatria descritiva, apresenta-se sob várias formas clínicas, cuja síntese em uma unidade não parece assegurada, e dentre estas algumas sugerem afecções mais somáticas que psicógenas. Independentemente das impressões à disposição de qualquer observador,

nosso material se limita a um pequeno número de casos, cuja natureza psicógena é indubitável. Por isso renunciamos de antemão a reivindicar validade universal para nossas conclusões e nos consolamos com a consideração de que, com nossos atuais meios de pesquisa, dificilmente descobriríamos algo que não fosse *típico*, senão para toda classe de afecções, pelo menos para um grupo menor destas (Freud, 1917, p. 131).

Freud (1917) tinha plena noção da dificuldade de se compreender e conceituar a melancolia devido a sua característica polimorfa, conhecida desde a antiguidade. Apesar dessa dificuldade, em “luto e melancolia”, Freud (1917) empreenderá o esforço de compreender a melancolia.

Neste texto, “luto e melancolia”, o autor faz a distinção entre duas atitudes possíveis diante da perda do objeto amado, ou seja, entre o luto e a melancolia. Segundo o autor, “a consideração conjunta de melancolia e luto parece justificada pelo quadro geral destes dois estados. As influências vitais que os ocasionam também coincidem, sempre que podemos discerni-las” (Freud, 1917, 131).

Tanto no luto como na melancolia existe a perda de um objeto amado. A perda do objeto provoca uma descatexização do mundo externo, ou seja, a energia libidinal ora investida no objeto externo – pessoas, animais, ideologias, etc. – retorna ao ego e, nesse movimento, o mundo externo torna-se desinteressante, o ego fica lamentoso e introspectivo. Contudo, durante o processo de luto, com o tempo, o ego volta a investir novamente no mundo e em outros objetos a energia que se despreendeu do objeto perdido.

O luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc. Sob as mesmas influências em muitas pessoas se observa em lugar do luto uma melancolia, o que nos leva a suspeitar nelas de uma disposição patológica. É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como o estado patológico nem encaminhá-lo para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios da conduta normal na vida. Confiamos que será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo (FREUD, 1917, 131).

Segundo Berlinck, a relação dos indivíduos com a perda, ou seja, como este lida com a ausência, com a incompletude, revela um traço constitutivo de sua humanidade. Diz a autora que

De fato, ao sentir a falta do objeto, o sujeito enlutado descobre que era precisamente esse objeto desejado que, perdido, não pode ser substituído por outro, e a libido se volta para o objeto ausente por meio de lembranças e expectativas que o sujeito se recusa a abandonar. O trabalho do luto consiste em evocar as lembranças e investi-las fortemente uma a uma, de

maneira a que, paulatinamente, a energia psíquica se desligue delas. O luto revela um traço constitutivo da humanidade do homem, isto é, a maneira de experimentar a ausência (BERLINCK, 2008, pp. 32-33).

Na melancolia, o processo é diferente, o indivíduo não consegue completar o trabalho do luto. Nesse sentido, afirma Freud que

A melancolia se caracteriza psiquicamente por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de auto-estima, que se expressa em auto-recriminações e autoinsultos, chegando até à expectativa delirante de punição. Este quadro se aproximará mais de nossa compreensão se considerarmos que o luto revela os mesmos traços, exceto um: falta nele a perturbação do sentimento de auto-estima. No resto é a mesma coisa. O luto profundo, a reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso, a perda de interesse pelo mundo externo — na medida em que este não faz lembrar o morto —, a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor — em substituição ao pranteado — e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto. Facilmente compreendemos que esta inibição e estreitamento do ego é a expressão de uma dedicação exclusiva ao luto, na qual nada mais resta para outros propósitos e interesses. Na verdade, é só porque sabemos explicá-lo tão bem que este comportamento não nos parece patológico (FREUD, 1917, 132).

Se o luto e a melancolia têm em comum o desinteresse pelo mundo externo, entre outras características acima citadas, contudo apresentam uma diferença essencial: a perda da auto-estima. Essa característica é a chave para se compreender a diferença entre o luto “normal” e o luto patológico – melancolia.

Apliquemos agora à melancolia o que aprendemos sobre o luto. Em uma série de casos é evidente que ela também pode ser reação à perda de um objeto amado; quando os motivos que a ocasionam são outros pode-se reconhecer que esta perda é de natureza mais ideal. O objeto não é algo que realmente morreu, mas que se perdeu como objeto de amor (por exemplo, o caso de uma noiva abandonada). Em outros casos ainda nos acreditamos autorizados a presumir uma perda deste tipo, mas não podemos discernir com clareza o que se perdeu e com razão podemos supor que o doente também não é capaz de compreender conscientemente o que ele perdeu. Poderia ser também este o caso de quando o doente conhece qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que de fato sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu nele [no objeto]. Isto nos levaria a relacionar a melancolia com uma perda de objeto que foi retirada da consciência, à diferença do luto, no qual nada do que diz respeito à perda é inconsciente. No luto achamos que a inibição e a falta de interesse ficaram inteiramente esclarecidas pelo trabalho de luto que absorvia o ego. Na melancolia um trabalho interno semelhante será a consequência da perda desconhecida e portanto será responsável pela inibição da melancolia. Só que a inibição melancólica nos dá uma impressão mais enigmática, porque não podemos ver o que absorve tão completamente os doentes. O melancólico nos mostra ainda algo que falta no luto: um rebaixamento extraordinário do seu sentimento de auto-estima, um enorme empobrecimento do ego. No luto é o mundo que se tornou pobre e vazio; na melancolia é o próprio ego. O doente nos descreve seu ego como indigno,

incapaz e moralmente desprezível; ele se recrimina, se insulta e espera ser rejeitado e castigado. Humilha-se perante os demais e tem pena dos seus por estarem eles ligados a uma pessoa tão indigna. Não julga que lhe aconteceu uma mudança, mas estende sua autocrítica ao passado: afirma que ele nunca foi melhor. O quadro deste delírio de inferioridade — predominantemente moral — se completa com insônia, recusa de alimento e uma superação — extremamente notável do ponto de vista psicológico — da pulsão que compele todo ser vivo a se apegar à vida (FREUD, 1917, pp. 132-133).

Assim, a melancolia é a expressão de uma perda, assim como o luto, contudo, a perda é de natureza ideal e inconsciente, ao contrário do luto, em que a perda é consciente. Nesse sentido, afirma Berlinck que

A melancolia é, pois, a reação inconsciente a uma perda, seja ela real ou imaginária, seja conhecendo-se ou não o objeto perdido, seja conhecendo-se o objeto sem que se saiba o que se perdeu com ele. Nos dois casos há um empobrecimento e um vazio; contudo, no luto, isso ocorre em relação ao mundo, enquanto que, na melancolia, em relação ao eu (BERLINCK, 2008, 33).

Na melancolia, o processo de desinvestimento libidinal não ocorre, porque o ego padece de uma predisposição patológica²² – ausente no luto –, daí Freud (1917) definir a melancolia como o luto patológico. A disposição patológica da melancolia a que se refere Freud é o narcisismo²³.

Nesse sentido, segundo Freud (1914), durante o desenvolvimento do ego existem dois tipos de escolha de objeto, ou seja, modelos de escolhas de objetos de amor e identificação: o anaclítico e o narcisista. Na escolha de objeto do tipo anaclítico, o bebê, em sua condição de dependência absoluta, tem a mãe seu primeiro objeto de amor. Assim “os primeiros objetos sexuais de uma criança são as pessoas que se preocupam com sua alimentação, cuidados e proteção” (FREUD, 1914). Ou seja, a criança abdica de parte do investimento libidinal que ela investe em si, em favor de outra pessoa – na mãe, num primeiro momento e depois a outros objetos de amor.

²² Psicanaliticamente, uma “disposição patológica” é uma série de condições da vivência pessoal que faz alguém reagir sempre de uma certa maneira aos acontecimentos” (BERLINCK, 2008, p. 32).

²³ Entende-se aqui narcisismo como “a atitude resultante da transposição, para o eu do sujeito, dos investimentos libidinais antes feitos nos objetos do mundo externo” (ROUDINESCO, PLON, 1998, p. 531), ou seja, o indivíduo toma a si mesmo como objeto de amor, e desta forma, pouco se interessando pelas outras pessoas e pelo mundo.

Já na escolha de objeto narcisista – anterior ao escolha de objeto anaclítico – o próprio ego se apresenta como objeto de amor, ou seja, “adotaram como modelo não sua mãe, mas seus eus” (FREUD, 1914). Ou seja, ao invés de investir em objetos externos, ele toma seu próprio ego como objeto de amor.

Essas escolhas de objeto determinam os tipos de identificação que o ego fará em sua vida. Os neuróticos tenderam as escolhas do tipo anaclítico e os melancólicos as do tipo narcisista.

A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra. Só podemos supor que, posteriormente, as catexias do objeto procedem do id, o qual sente as tendências eróticas como necessidades. O ego, que inicialmente ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto, e sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo de repressão (FREUD, 1917).

Assim, se o processo de desenvolvimento do ego se der de forma “saudável”, em que o indivíduo se percebe amado e amparado pela família, a criança se sentirá segura para investir libidinalmente em outros objetos que não apenas ela, não apenas decorrente do complexo de Édipo e pela interdição do tabu do incesto e do parricídio, mas também como decorrente do reconhecimento da importância do outro enquanto objeto de amor e identificação. Contudo, se algum evento traumático acontece e impede o desenvolvimento “saudável”, o indivíduo pode ficar fixado no narcisismo, ou seja, incapaz de investir em outros objetos, tornando-se egocentrado, egoísta, individualista, tendo dificuldade de estabelecer vínculos afetivos com outras pessoas e, no seu limite, desenvolver patologias como a psicose e a psicopatia, bem como a melancolia.

Todos nós partimos de uma “escolha objetal”, isto é, da ligação da energia psíquica a determinada pessoa; pode ocorrer, a seguir, que a escolha seja abalada por um acontecimento real ou não, algo concreto, ou um sentimento, ou uma fantasia. Este leva à perda do objeto, ou seja, leva a libido a desligar-se dele. Se a energia psíquica tomar um caminho normal, liga-se a outro objeto. Ora, na melancolia, a energia psíquica livre se recolhe no eu e estabelece uma identificação entre este e o objeto perdido. Com essa identificação, entramos no núcleo da melancolia, qual seja, a perda do objeto passa a ser perda do próprio eu e o conflito que existia entre o eu e a pessoa amada passa a ser o conflito entre a crítica do eu e o eu. O “outro” é o outro e simultaneamente o próprio eu, que mimetizou esse outro, identificando-se com ele e o perdendo [...] (BERLINK, 2008, p. 34).

Contudo, deve-se ressaltar que o narcisismo, enquanto fase do desenvolvimento, não é patológico, mas apenas quando se fica fixado nesta fase, infantilizado, por tanto, é que a patologia pode se instalar enquanto estrutura, até

porque todos os indivíduos são narcisistas em algum grau. Como lembra Berlink,

A melancolia nos ensina muito sobre todos os humanos. De fato, no ponto de partida do desenvolvimento de nossa vida psíquica, há um momento claramente narcisista, pois, como explica Freud, definido como a condição em que o sujeito toma a si mesmo como objeto de amor, o narcisismo implica superestima, uma vez que no narcisismo infantil destaca-se a vivência prazerosa da criança de sentir-se especial, perfeita, de que são superestimadas sua beleza, sua inteligência e todas as suas qualidades, enquanto seus defeitos são negados ou esquecidos. Dessa forma, o amor do narcisismo se caracteriza pela idealização de si – um eu ideal. A libido descrita como narcisismo reivindica um lugar no curso regular do desenvolvimento sexual humano. A melancolia é a fixação no estágio infantil do narcisismo, quando a energia psíquica livre retoma ao eu e, por ter havido uma identificação narcisista com o objeto, é ao narcisismo que a libido retoma. A identificação narcisista com o objeto vem substituir a relação com o objeto, resolvendo assim o conflito entre o sujeito e a pessoa amada (BERLINK, 2008, p. 34).

Assim, o melancólico ao se identificar narcisicamente com o objeto amado, direciona toda a agressividade contra aquele para si, torna-se, então, auto-depreciativo e se auto-flagela, tendo no suicídio o limite desse processo. Na verdade, segundo Freud (1917), o melancólico não intenta tirar a própria vida, mas sim a do objeto amado perdido. Assim como a auto-depreciação não é a depreciação de si, mas do objeto. Deste modo, afirma Berlink que

Caso o indivíduo no início da vida sofra sucessivos desapontamentos amorosos, o narcisismo infantil fica gravemente ferido e ele sente-se totalmente abandonado; isso gera as primeiras crises de depressão. A impossibilidade de referir-se a um passado de lembranças amoráveis define a situação da gênese psicológica da melancolia. Encontramos no melancólico intensos sentimentos hostis em relação às pessoas que frustraram sua necessidade narcísica de amor. [...] Se concordarmos com Freud em considerar a melancolia uma neurose narcísica, vale a pena observarmos as características da nossa sociedade, levantando a hipótese de que esta incentiva o surgimento de patologias narcísicas, entre as quais a melancolia (BERLINK, 2008, p. 34).

Assim, para a autora, a melancolia é fruto de uma sociedade narcisista que propicia o surgimento de personalidades narcisistas, ou seja, fruto de um processo sócio-histórico que fomenta o individualismo e a desintegração familiar, bem como a organização social e política.

Lasch (1986), pensador americano que também se debruçou ao estudo da sociedade contemporânea, por sua vez, afirma que “a preocupação com indivíduo, aparentemente tão característica de nossa época, assume a forma de uma preocupação com a sobrevivência psíquica” (LASCH, 1986, p. 9). Em outro texto, diz o autor que

Com base no princípio de que essa patologia representa uma versão intensificada da normalidade, o 'narcisismo patológico' encontrado em desordens do caráter deveria dizer-nos algo sobre o narcisismo enquanto fenômeno social. Estudos de desordens da personalidade que ocupam a linha fronteira entre a neurose e a psicose, embora escritos para clínicos, sem pretender lançar luz sobre questões sociais ou culturais, pintam um tipo de personalidade que poderia ser imediatamente reconhecível numa forma mais reduzida, por observadores do cenário cultural contemporâneo: hábil em administrar as impressões que transmite aos outros, ávido de admiração, mas desdenhando daqueles a quem manipula para obtê-la; insaciavelmente faminto de experiências emocionais com as quais preencher um vazio interior; aterrorizado com o envelhecimento e a morte (LASCH, 1983, p.63).

Diante da várias vicissitudes as quais o sujeito está exposto – terrorismo internacional, crises econômicas, deteriorização do meio ambiente, criminalidade, etc. – o sujeito contemporâneo tem abdicado de relações e compromisso de longo prazo mediante o medo e as incertezas do futuro. “O risco de desintegração individual estimula um sentido de individualidade que não é ‘soberano’ ou ‘narcisista’, mas simplesmente sitiado” (LASCH, 1986, p. 10).

Ainda diante desse quadro, o autor diz que a cultura atual tem como características a ironia defensiva e o descompromisso emocional, relutância em assumir compromissos emocionais de longo termo, o sentido de impotência e sacrifício, a fascinação pelas situações extremas, entre outras. Essas características são típicas do eu mínimo que é aquele

eu inseguro de seus próprios limites, que ora almeja reconstruir o mundo à sua imagem e semelhança, ora anseia fundir-se em seu ambiente numa extasiada união. A atual preocupação com a ‘identidade’ expressa em certa medida esse embaraço em se definir as fronteiras da individualidade (LASCH, 1986, p. 12).

O narcisista, para Lasch, é aquele que recusa qualquer diferença, seja ela racial, social, sexual, que busca *ad eternum* o retorno ao útero materno, onde fantasia que esteve em plena satisfação e segurança na indiferenciação com a mãe e “Busca tanto a auto-suficiência como a auto-aniquilação: aspectos opostos da mesma experiência arcaica de unicidade com o mundo” (LASCH, 1986, p. 13).

Contudo, alerta Lasch (1986), essa condição narcísica do sujeito não é um defeito genético ou espiritual, mas sim fruto de um processo histórico. Assim, diz o autor que

As condições sociais vigentes, especialmente as fantásticas imagens da

produção de massas que formam as nossas concepções do mundo, não somente encorajam uma contração defensiva do eu como colaboram para apagar as fronteiras entre o indivíduo e o seu meio. Como nos lembra a lenda grega, é esta confusão entre o eu e o não-eu – e não o “egoísmo” – que distingue o apuro de Narciso (LASCH, 1986, p. 12).

Assim, diante da sociedade administrada da Indústria Cultural, o sujeito vê-se impelido a recuar a seu eu mínimo, alienado e frágil, incapaz de pensar de forma crítica, pois é regido pela lógica instrumental e pragmatista. O conhecimento, deste modo, converte-se em reconhecimento, em afirmatividade. Na cultura do narcisismo, tudo em que não se pode reconhecer não pode ser, e assim, não deve ser, ou seja, o momento reflexivo é rechaçado de modo não colocar na realidade algo que já não estivesse lá.

4.4. MELANCOLIA E O *PHARMAKON*

Desde tempos imemoriais, em praticamente todas as sociedades, substâncias psicoativas são usadas para anestesiarem a dor de existir. Homero, na *Odisséia*, por exemplo, descreve o *pharmakon*, uma fusão de ervas egípcias que tem o poder de fazer os indivíduos aceitarem seus destinos, aliviando as aflições e as tristezas imputadas a partir do Olimpo, pelos deuses. Como afirmou Freud,

A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas. ‘Não podemos passar sem construções auxiliares’, diz-nos Theodor Fontane. Existem talvez três medidas desse tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse tipo é indispensável (FREUD, 1930).

Para Freud (1930), o uso de substâncias tóxicas, ou seja, *pharmakons*, drogas, são uma das três estratégias para minimizar, anestesiarem o mal-estar – *unbehagen* – e a angústia próprias da condição humana. E das três estratégias é a mais grosseira. Diz o autor que

O serviço prestado pelos veículos intoxicantes na luta pela felicidade e no afastamento da desgraça é tão altamente apreciado como um benefício, que tanto indivíduos quanto povos lhes concederam um lugar permanente na economia de sua libido. Devemos a tais veículos não só a produção imediata de prazer, mas também um grau altamente desejado de independência do mundo externo, pois sabe-se que, com o auxílio desse ‘amortecedor de preocupações’, é possível, em qualquer ocasião, afastar-se da pressão da realidade e encontrar refúgio num mundo próprio, com

melhores condições de sensibilidade. Sabe-se igualmente que é exatamente essa propriedade dos intoxicantes que determina o seu perigo e a sua capacidade de causar danos. São responsáveis, em certas circunstâncias, pelo desperdício de uma grande quota de energia que poderia ser empregada para o aperfeiçoamento do destino humano (FREUD, 1930).

A estratégia do *pharmakon*, segundo Freud (1930), é um entrave ao aperfeiçoamento humano uma vez que ao anestésiar a dor, intoxica a alma, e impede o indivíduo de experienciar a perda, a falta, a incompletude, e, assim, nega a realidade, com suas frustrações e desprazeres, refugiando-se em seu mundo próprio, ao seu mínimo eu, narcisista, alienado e reificado.

Entende-se aqui por *pharmakon* não apenas substâncias psicoativas criminalizadas, como a maconha, cocaína, crack, heroína, entre outras, mas também as legalizadas como o álcool e os remédios. Nem tão pouco, desmerece-se ou desqualifica-se o tratamento medicamentoso, mas sim o seu uso indiscriminado bem como a ideologia que lhe sustenta.

Segundo Roudinesco, “volta o grande debate entre os defensores do psiquismo e os organicistas, que data do fim do século 19, e que volta com o progresso da genética e das neurociências, com a idéia de que se pode tratar da doença mental sem tratamento psíquico”, sustentado no discurso positivista da psiquiatria e das neurociências. A autora afirma que

O melhor ainda é o tratamento pela palavra, a psicanálise, mais a farmacologia. O que não é desejável é a ideologia farmacológica, a idéia de tratar apenas pela farmacologia. Por outro lado, há o comportamentalismo, onde não há clínica, que trata os sujeitos como ratos de laboratório. É o condicionamento, uma ideologia extremamente perigosa para a sociedade, independentemente da psicanálise. Tem-se um exemplo disso na idéia de que, para tratar dos desvios sexuais, devem-se realizar castrações químicas ou cirúrgicas. É o que se chama intervenção sobre o corpo e o condicionamento. Nessa visão, tratam-se os sintomas por meios que excluem a evolução humana. Ou se continua a crer que a alma humana é aperfeiçoável, mas que não há o risco zero, e isso é uma ideologia progressista. Ou então é a barbárie (ROUDINESCO, 2006).

Deste modo, a melancolia, resultado da dor de existir, expressão do mal-estar – *unbehagen* – e do narcisismo deste momento histórico, é tomada como depressão, um desequilíbrio neuroquímico, passível de tratamento apenas farmacológico ou pela extinção de sintomas disfuncionais e condicionamento de comportamentos funcionais a essa sociedade. De toda e qualquer forma, o resultado são indivíduos alienados de si, condicionados como ratos, e dopados para a

realidade. A etiologia e a cura da melancolia, agora reduzida à depressão, novamente é deslocada do indivíduo e da condição humana.

Por outro lado, o ressurgimento dos nacionalismos e da religiosidade fundamentalista, também são formas de narcotização e alienação dos indivíduos, expressões de um narcisismo incapaz de alteridade e autonomia. Freud afirma que

Voltaire tinha os derivativos em mente quando terminou *Candide* com o conselho para cultivarmos nosso próprio jardim, e a atividade científica constitui também um derivativo dessa espécie. As satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, são ilusões, em contraste com a realidade; nem por isso, contudo, se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental. As substâncias tóxicas influenciam nosso corpo e alteram a sua química. Não é simples perceber onde a religião encontra o seu lugar nessa série (FREUD, 1930).

Na cultura do narcisismo, o prozac eclipsou a beleza, a curiosidade e a coragem de correr o risco de viver. Anestesiando a dor e angústia, o indivíduo não se sente compelido a sair de si, a encontrar o outro, a buscar alternativas outras que não o próprio *pharmakon*, como a arte, a organização política, o outro. A ciência, a política, o encontro com o outro, a arte, exige capacidade de adiamento de desejo, de suportar a incompletude, a falta, ou seja, tudo que narciso não suporta. Diante da existência, então, melancólico, alienado de si e do outro, heterônimo e reificado, busca soluções mágicas e imediatas para sua dor: narcotiza-se com o *pharmakon*, a religião, a pátria, a televisão e com o espelho.

5. MELANCOLIA E CONTEMPORANEIDADE: À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

A modernidade, desde seu início, foi marcada pela contradição: luzes e barbárie, esperança e melancolia, progresso e miséria. O percurso empreendido nesta pesquisa, então, buscou responder porque a modernidade, que nasce com a promessa de “igualdade, liberdade, fraternidade” e felicidade, uma nova era de ouro da humanidade, em que pautada na razão, libertaria os indivíduos da miséria, do obscurantismo e da ignorância, redundou no contrário, ou seja, no avanço da barbárie, da irracionalidade e da melancolia.

Para Lasch (1983), o capitalismo tardio e a Indústria Cultural constituíram o que ele chamou de “Cultura do Narcisismo”, ou seja, o modo específico que as culturas capitalistas contemporâneas assumiram a partir das últimas décadas, em que prevalece o imperativo da realização pessoal em detrimento dos ideais coletivos.

Pode-se elencar alguns traços que permitem tomar a sociedade ocidental contemporânea como narcisista e patrocinadora de narcisismo, como

Alguns traços permitem pensar a sociedade contemporânea como narcisista e promotora de narcisismo: o gosto pelo efêmero e a perda de referência temporal ao passado e ao futuro; a rápida obsolescência das qualificações para o trabalho, dos valores e das normas de vida e o prestígio do paradigma da moda; a competição como forma de constituição da identidade pessoal; o medo, gerado pela insegurança e pela competição; a perda da autonomia individual sob o poderio do "discurso competente" (a fala dos especialistas); a incapacidade para simbolização e o conseqüente fascínio pelas imagens e pela nova forma da propaganda e da publicidade, que não operam referidas às próprias coisas e sim às suas imagens (juventude, beleza, sucesso, poder) com as quais o consumidor deve identificar-se. Desses traços, a relação com o tempo, e a impossibilidade de simbolização sob o prestígio das imagens são importantes para a determinação da melancolia (BERLINK, 2008, p. 34).

Ao mesmo tempo, a presentificação do tempo impede a articulação entre passado, presente e futuro, prendendo o indivíduo no eterno presente, justamente o tempo do consumo e da reposição da mercadoria. Ao impedir a articulação entre os tempos, a sociedade nega a falta, a ausência, marcada justamente pela temporalidade. Desta forma, o trabalho do luto, o processo de elaboração da falta, da perda do objeto amado, fica obstaculizado, impedindo a simbolização da perda, restando ao indivíduo apenas a identificação narcisista como forma de resolver o

conflito entre o ego e o objeto, contudo, como conseqüência, decorre a perda do próprio ego, caindo o indivíduo na melancolia.

Desta forma, a cultura do narcisismo, ao desqualificar o passado, vê-o retornar sob a forma de nostalgia, “como se o passado fosse o mesmo que velhos estilos e velhas modas sempre repostos pelo mercado como um bem de consumo volátil” (BERLINK, 2008, p. 35). Ao mesmo tempo em que desvaloriza o passado, também o faz com o futuro, sendo difícil ao indivíduo a introjeção de associações e de lembranças prazerosas e felizes que poderiam acalantar a velhice, sempre tomando esta última como dor, solidão e tristeza.

Assim, a dificuldade para costurar o tecido temporal do passado, presente e do futuro relega indivíduos e sociedade à mesma condição de Narciso, imaturo, egoísta e esvaziado de sentido.

Aqui, reencontra-se com Ulisses, protótipo do homem burguês, aquele que utilizou a razão para sobreviver as provas impostas pelos deuses e conseguiu retornar a Ítaca. Ao dominar a natureza, pelo uso da razão, dela se diferenciando e tornando-se seu senhor, Ulisses também impôs a si a dominação dos impulsos, ou seja, impôs a si a renúncia pulsional, abdicou da realização de desejo, como o de se jogar ao mar ao ouvir o canto das sereias. Como afirma Matos, “a renúncia torna o homem triste, e a necessidade de amor, a necessidade do outro como única garantia de não-regressão, converte-se em melancolia [...] ‘a perda é uma perda que ocorre no próprio eu’, quando abdica de seu sonho” (Matos, 1993, pp. 164-171).

A vitória de Ulisses, assim, teve um custo, abdicar do sonho, da felicidade, tornado-se melancólico e saudosista. Ulisses só escapou uma vez que pode perceber nas imagens apresentadas nos mitos a destruição de sua consciência de sua vontade, contudo, perdeu-se na amnésia do que essas imagens lhe provocavam e endureceu-se. Ao mesmo tempo, percebeu-se filho e pai, obra e autor da civilização na qual não mais se reconhece, e atribuiu a si a aos deuses imagens de fraco, de mendigo, de ninguém: “Mas não conseguindo realizar na cultura o que teve de abandonar na construção dessa, torna-se melancólico” (CROCHÍK, 1999a, p. 69).

Ou seja, Se no início de sua saga, ele conhecia e entendia a natureza, e desta forma fingia seguir seus desígnios para então dominá-la e combatê-la,

contudo, ao mesmo tempo, introjeta a necessidade do sacrifício e da renúncia pulsional presente também na astúcia, como algo essencial.

Deste modo, Ulisses, tal qual o melancólico, procura um objeto que aponta para a alteridade, e a cultura e a pátria são os objetos de nostalgia do herói, demonstrando que na nostalgia não se busca um objeto originário, primevo – o paraíso perdido uterino –, mas um objeto que fora instituído como substituto daquele. Ou seja, a civilização enquanto substituta da natureza é, ao mesmo tempo, sua negação e sua guardiã, conservando em si os sinais do que foi negado.

Assim, a civilização guarda em si a natureza primitiva negada e recalcada, que retorna sob a forma de nostalgia e melancolia. Desta forma, a melancolia, típica do narcisismo, é a marca da formação burguesa desde Homero. Ulisses, já trazia consigo tanto o germe do fascismo como o da liberdade, tendo que abdicar da satisfação plena das pulsões pois a autoconservação se torna sua segunda natureza, inclusive como forma de manter a estrutura social dominante, fazendo com que o indivíduo burguês, que sempre caminhou entre a autoconservação e a felicidade, abdicando da última, tornando ainda mais egocentrado, narcisista e melancólico.

Desta forma, desde Homero, o narcisismo e a melancolia se converteram em traços constitutivos dos indivíduos, fruto de uma sociedade narcisista, em que a introjeção do sacrifício e a necessidade de autoconservação impedem o indivíduo de viver de forma plena.

Assim, a cultura do narcisismo do capitalismo tardio e a Indústria Cultural incentivam o desinvestimento libidinal do mundo e o retorno da libido ao ego e, desta forma, o encontro com o outro, a criação de vínculo com o estranho, o diferente, o não-eu, fica obstaculizado. Deste modo, o melancólico busca refúgio em si mesmo, uma vez que o mundo, não lhe oferece um lugar seguro e prazeroso: a família, que deveria ser esse refúgio, vive um vácuo de autoridade e afetividade; a religião, com o desencantamento do mundo, perde sua força alentadora.

No entanto, quanto mais a contemporaneidade avança, mais se intensifica a violência na cultura do narcisismo da Indústria Cultural. E essa mesma violência contribui para obstaculizar a pulsão de vida e, desta forma, impedindo a vinculação libidinal entre os indivíduos. É nesse sentido que ao atingir o ápice na

contemporaneidade, a melancolia pode assumir a forma de mecanismo psíquico psicopatológico. Assim, a relação entre narcisismo e autoconservação aponta para o sofrimento da ferida não cicatrizada de abdicar da realização plena do desejo, ou seja, o imperativo de autoconservação constitui-se em sua segunda natureza, e a gratificação das pulsões é dificultada, inclusive pela conservação do trabalho e do tempo de lazer alienados.

Ao mesmo tempo, a melancolia “é o caráter moderno da dúvida, da insatisfação, da tragédia do saber” (TIBURI, 2004, p. 48). Diz a autora que

A melancolia [...] transformada em teoria, ela mostra que o sujeito em sua história prescinde do corpo e deseja a verdade, como prescinde da retórica e funda a linguagem dita científica. Mas se a razão é traidora, a melancolia escamoteia-se no cogito, nas teorias do sujeito científico, transcendental, racional, enquanto a retórica recalcada funda uma outra retórica da aparente ausência de efeito, em outros termos, o discurso limpo da ciência. A melancolia é uma sombra do saber, da razão, do sujeito (TIBURI, 2004, pp. 48-49).

Deste modo, enquanto sombra do saber, da razão e do sujeito, a melancolia tem seu momento de verdade: neste momento histórico o sujeito não pode ser autônomo, livre e feliz. Por isso, ora rende-se a mania como uma tentativa desesperada de romper os limites – impostos pela internalização da autoconservação, bem como pelos aparelhos ideológicos, e experienciar o gozo desejado, mas ao mesmo tempo negado, tal qual Ulisses que se amarra ao mastro para ouvir o canto das sereias, mas sem poder se jogar ao mar –, ora rendendo-se impotente a depressão, prostrando-se resignado diante da Indústria Cultural.

A saída da melancolia não é uso de antidepressivos ou de reguladores de humor, ou seja, não é pela via medicamentosa, mas pelo resgate da vida coletiva, dos ideais coletivos, só possíveis pela recuperação da família enquanto instância capaz de se contrapor ao social, e por tanto, da restituição da autoridade dos pais pelo uso da palavra responsável. Contudo, como já afirmava Marx (2006), que sem uma reforma radical da ordem social, todas as tentativas de mudança são inúteis. Mas a reforma social tem que passar necessariamente pela reforma do modo de produção, pois o capitalismo é que produz tanto a miséria material quanto a espiritual. Com isso não se aponta para uma nostalgia dos velhos tempos, ou uma impotência melancólica diante do existente, mas antes uma constatação de que sem organização social para se contrapor ao capital e a Indústria Cultural, toda

esperança é vã, irracional e ideológica.

6. REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W, & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985.
- ADORNO, Theodor W. De la relacion entre sociologia y psicologia.(1955) Em **Actualidad de la filosofía**. Barcelona: Ediciones Paidós. pp.135-204. 1991.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução: Maar, Wolfgang Leo. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1995.
- ADORNO, Theodor W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In T. W. Adorno, **Palavras e sinais** (pp. 202-229). Petrópolis: Vozes. 1995.
- ADORNO, Theodor W. **Résumé sobre indústria cultural**. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado do original alemão e cotejada com a tradução italiana (Parva Aesthetica. Milano. Einaudi, 1979). Anita Simis e Marcos Costa colaboraram na edição final do texto. Disponível em: <antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno_26.html>. Acesso em 09/10/2006. 1963.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente – da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1977.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC. 1981.
- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1982.
- ARISTÓTELES. **O Homem de Gênio e a Melancolia, Problemata XXX**, I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. 1998.
- ASCHER, Nelson. **Introdução**. Em fausto. São Paulo. Martin Claret. 2007.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva. 1998.
- BAUDELAIRE, Charles. **Obras completas**. Rio de Janeiro. Aguilar. 1995.
- BBC Brasil. **Suicídio mata mais que violência urbana e guerras, diz OMS**. Retirado do site

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2004/09/040908_suicideg.shtml> no dia 16/05/2006. 2004.

BENHABIB, Seyla. **A crítica da razão instrumental**. Retirado do site <<http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/benhabib.html>> no dia 15/04/2006. 2006.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7ª edição. São Paulo. Brasiliense. 1994.

BENJAMIN, Walter. **Textos escolhidos**. 2ª edição. São Paulo. Abril cultural. 1983.

BERLINCK, Luciana Chauí. A sociedade do narcisismo e da melancolia. Cult. 124, ano 11. 32-35. 2008.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BLUM, Rodrigo. **Pulsão de morte e sentimento de culpa**. Retirado do site <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pulsao_de_morte_rodrigo_blum.htm>, no dia 05/04/2008. 2000.

CANEVACCI, M. **Dialética da família**. São Paulo: Brasiliense. 1987.

CIANATO, Angela Maria Pires. **Da violência no ethos cultural autoritário da contemporaneidade e do sofrimento psicossocial**. PSI – Rev. Psicol. Soc. Instit. Londrina, v. 2, n. 2, p. 197-215, dez. 2000.

COSTA, Patrick Oliveira. **Mito, dominação e trabalho: a astúcia de Ulisses e a dialética do esclarecimento**. Disponível em: <http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/debate_de_12.html>. Acesso em 09/10/2006. 2006.

CRISTOPHER, Lasch. **O mínimo eu**. São Paulo: Brasiliense. 1986.

CROCHÍK, J. L. A corporalidade e a formação humana: uma análise a partir da teoria crítica. In: **Revista Discorpo**, n. 9, São Paulo: Educação Física da PUC, 1999c, pp. 11-21. 1999a.

CROCHÍK, J. L. **A ideologia da racionalidade tecnológica e a personalidade narcisista**. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP. (Tese de Livre-Docência.). 1999b.

CROCHÍK, J. L. A personalidade narcisista segundo a Escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica. In: **Psicologia USP**, v. 1, n. 2, São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 141-154. 1990.

CROCHÍK, J. L. **Notas sobre a psicologia social de T. W. Adorno**. *Psicologia & Sociedade*; 8 (1): 43-62; jan./jun. 1996.

CROCHÍK, J. L. **Os desafios atuais do estudo da subjetividade na psicologia**. *Psicol. USP* vol.9 n.2 São Paulo 1998

DIAS, Luís Francisco Fianco. **Benjamin e a melancolia**. São Leopoldo. UNISINOS. (Dissertação de mestrado). 2004.

DIAS, Luís Francisco Fianco. **Dialética e melancolia: A possível organização dialética de alegorias melancólicas em gravuras de Albrecht Dürer**. Congresso nacional de comunicação. UNISINOS. São Leopoldo. 2003.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1924/1996.

FREUD, S. Inibições, sintomas e angústia. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1962/1996.

FREUD, S. Interpretação dos sonhos. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1900/1996.

FREUD, S. Luto e melancolia. Trad. de Marilene Carone. Em: **Revista Novos Estudos** Nº 32. Disponível em: http://novosestudos.uol.com.br/acervo/acervo_artigo.asp?idMateria=484. Acesso em 09/10/2006. 1917.

FREUD, S. Mal-estar na civilização. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1930/1996.

FREUD, S. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1908/1996.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias: A dissecação da personalidade

psíquica. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1933/1996.

FREUD, S. O ego e o id. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1923/1996.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1927/1996.

FREUD, S. Psicologia de Massas e Análise do Ego. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1921/1996.

FREUD, S. Sobre o narcisismo. Em: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1914/1996.

GAGNEBIN, Jeanne M. **Resistir às sereias**. Disponível em: <http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/debate_de_03.html>. Acesso em 09/10/2006. 2006.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.

GINZBURG, Jaime. Conceito de melancolia in: **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**. Nº 20. Porto Alegre. 2001.

GOETHE, Wolfgang. Fausto. Trad. Agostinho D'Ornellas. São Paulo. Martin Claret. 2007.

GOETHE, Wolfgang. Os sofrimentos do jovem Werther. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo. Martin Claret. 2004.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopez e Marcos Penchel. 17^a ed. São Paulo: Paz e Terra. 2003.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o Breve Século XX**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

HOMERO. **Odisséia**. Trad. em versos Carlos Alberto Nunes. Ilust. das entradas dos cantos John Flaxman. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo. Ed. Centauro. 2002.

HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica I**. São Paulo: EDUSP & Perspectiva. 1990.

- HORKHEIMER, Max. **Textos escolhidos**. 2ª edição. São Paulo. Abril cultural. 1983.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (org). **Temas básicos da sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Universidade de São Paulo. 1973.
- IANNI, Otacvio **Tipos e mitos da modernidade**. III conferência de pesquisa sócio-cultural. Campinas. Faculdade de Educação. Unicamp. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/2475.doc>>. acesso em 25/08/2006. 2000.
- IANNI, Otacvio. **A sociologia e o mundo moderno**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 1(1): 7-27, 1. sem. 1989.
- JACOBY, Russel **Amnésia social**. Rio de Janeiro: Zahar. 1977.
- JOÃO DO RIO. **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Organização Simões. 1951.
- KRISTEVA, J. **Sol negro**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1987. 1987.
- LAMBOTTE, Marie-Claude. **Estética da melancolia**. Rio de Janeiro. Companhia de Freud. 2000.
- LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Tradução de Ernani Pavareli; direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. 1983.
- LÖWY, Michael. **A escola de Frankfurt e a modernidade: Benjamin e Habermas**. Novos Estudos CEBRAP. N°32. pp. 119-127. 1992.
- LUJAN, Luciana Savioli. **A melancolia romântica em Freud e Nerval**. Dissertação de mestrado. Universidade de Campinas. 2001.
- MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro. Zahar. 1961.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização – uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro. Zahar. 1975.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Tomo II. Lisboa, Edições “Avante!”, Moscou, Edições Progresso. 1983.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Uma Contribuição para a Crítica da Economia Política**. Retirado do site <http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/marx/marx_43.html> no dia 18 de

setembro de 2007.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo. Ciências Humanas. 1977.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Lisboa. Portugal. Edições 70. 1993.

MARX, Karl. **O capital**. São Paulo. Abril Cultural. 5 v. 1983.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro I**. 15ª edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1996.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural. 1985.

MARX, Karl. **Produtividade do Capital, Trabalho Produtivo e Improdutivo**. Retirado do site <pesquisar> no dia 21 de março de 2006.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo. 2006.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo. 2006.

MARX, Karl; Engels, F. **A ideologia alemã**. São Paulo. Centauro. 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. Retirado do site <<http://www.filonet.pro.br/livros/ebooks/ideologia.pdf>> no dia 18 de setembro de 2007.

MATOS, Olgária C. F. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo. Moderna. 1993a.

MATOS, Olgária C. F. **O Iluminismo Visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant**. São Paulo. Brasiliense. 1993b.

PEDROSSIAN, Dulce dos Santos. **A ideologia da racionalidade tecnológica, o narcisismo e a melancolia: marcas do sofrimento**. PUC-SP. (tese de doutorado). 2005.

RESENDE, Anita C. A. **Da relação indivíduo e sociedade**. educ, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 29-45, jan./jun. 2007.

RESENDE, Anita C. A. **Fetichismo e subjetividade**. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP), São Paulo. 1992.

RESENDE, Anita C. A. **O tempo do tempo: objetividade e subjetividade no**

tempo quantificado. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo. 1987.

RESENDE, Anita C. A. **Subjetividade em tempos de reificação: um tempo para a psicologia social.** Estudos. Goiânia, v. 28, n. 4, p. 511-538, jul./ago. 2001.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo. Companhia das Letras. 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Édipo e anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin.** Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1990.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michael. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro, Zahar. 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Um complô arcaico.** Retirado do site <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0705200608.htm> no dia 20/03/2007. 2006.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. **Sociedade de consumo e psicopatologias contemporâneas: uma reflexão sobre a formação de ideais numa cultura narcísica.** Retirado do site <http://www.fundamentalpsychopathology.org/anais2006/5.56.1.htm> no dia 15/04/2008. 2008.

ZANOLLA, Silvia Rosa Silva. **Teoria crítica e epistemologia: o método como conhecimento preliminar.** Goiânia. Editora da UCG. 2007.