

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

NAIARA VALDELAINÉ BALDUINO

Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na subjetividade
dos indivíduos contemporâneos

Maringá
2018

NAIARA VALDELAINÉ BALDUINO

Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na subjetividade dos indivíduos contemporâneos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras, Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato

Maringá
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

Balduino, Naiara Valdelaine

B179a Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na subjetividade dos indivíduos contemporâneos / Naiara Valdelaine Balduino. -- Maringá, PR, 2018.

131 f.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós- Graduação em Psicologia, 2018.

1. Subjetividade - Psicologia. 2. Psicologia e sociedade. 3. Sociedade contemporânea. 4. Sociedade burguesa - Psicologia. 5. Ética - Relações sociais. I. Caniato, Angela Maria Pires, orient.

II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

III. Título.

CDD 23.ed. 150

Márcia Regina Paiva de Brito – CRB-9/1267

NAIARA VALDELAINÉ BALDUINO

*Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na
subjetividade dos indivíduos contemporâneos*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dra. Angela Maria Pires Caniato
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Prof. Dr. Guilherme Elias da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. Divino José da Silva
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Aprovado em: 06 de abril de 2018.

Local da defesa: Bloco D-34 – sala 25, Campus da UEM.

DEDICATÓRIA

*À memória de minha mãe, Beatris, a
minha família, amigos, professores e a
todos aqueles (in) visibilizados pela
indiferença.*

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos,

Ao meu pai, que por seu amor e dedicação me ajudou a trilhar novos caminhos e a buscar novas oportunidades. Ao meu irmão que por sua generosidade e estima esteve sempre comigo.

A minha tia Marina, que por sua bondade amorosa me fez acreditar nos meus sonhos e fazer deles realidade. A todos meus familiares, tios e primos, por todo apoio e força dedicada a mim.

Aos meus avós, que me fortalecem e me enchem de amor, cuidado e me fazem lembrar da simplicidade da vida.

A minha orientadora Angela Caniato, principalmente pelo cuidado nas orientações e nas conversas sempre carregadas de afeto e gratidão. Agradeço os direcionamentos e toda força compartilhada ao longo desse trabalho. Tenho por você uma admiração afetuosa. És de uma sensibilidade ímpar.

Aos professores Guilherme Elias da Silva e Divino José da Silva que generosamente contribuíram com esse trabalho e com minha formação.

Aos meus amigos Aline, Ingrid, Paulo, Beatriz, Elaine, Maicon, Marcos, João, Marcelo, Marcos Aparecido, Matheus, Guilherme, Márcio, Adriana, Aparecida e tantos outros que guardo em meu coração e que mobilizam em mim afeto e estima por tê-los comigo.

Ao meu amigo/irmão Bruno por sua doçura, respeito e presença amável, que mesmo longe, me confortava e me lembrava sobre o valor da amizade e da cumplicidade.

A Mônica que comigo chorou, lutou e viveu. Agradeço pela leveza de sua presença e pelas trocas afetuosas que a cada dia realizamos.

À amizade de Ana Capelasso e Valdeir Capelasso que significativamente estiveram ao meu lado e me apoiaram em todo esse processo.

Ao projeto de pesquisa PHENIX: A OUSADIA DO RENASCIMENTO DO INDIVÍDUO-SUJEITO, que me permitiu crescer humana e profissionalmente. E aos meus colegas que tanto me apoiaram e contribuíram com muitas reflexões e com um olhar sensível para a realidade que vivemos.

Às professoras Marlene Simionato, Maria Aparecida Burali, Daniela D'arce Mota que foram para mim modelo de força e sensibilidade.

À secretária do PPI, Wal, pela prontidão e paciência para comigo e com os demais alunos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo financiamento da presente pesquisa por meio de bolsa.

Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na subjetividade dos indivíduos contemporâneos

RESUMO

Este trabalho se propõe a realizar um estudo psicopolítico sobre a frieza como constitutiva da sociedade burguesa e da subjetividade humana. Intuímos, assim, analisá-la a partir de três dimensões fundamentais: como um mal-estar moral, como ausência de diferença e como uma vivência traumática. Primariamente, teceremos algumas considerações acerca dos significados atribuídos à indiferença e sobre o processo histórico de constituição e consolidação da frieza, não como originária da sociedade burguesa, mas por esta desenvolvida e otimizada. Analisaremos ainda, as principais características da sociedade de consumo e os impactos da indiferença na constituição da subjetividade dos indivíduos contemporâneos. Ao final do trabalho, propomos um apelo à sensibilidade, ao amor e à ética do cuidado, como meio de resistir às intensidades da frieza e da indiferença na vida humana, bem como queremos acentuar a potencialidade revolucionária das trocas amorosas e das relações de alteridade entre os indivíduos. As reflexões aqui geridas, terão por base os pressupostos teóricos da Psicanálise freudiana e da Teoria Crítica da Sociedade.

Palavras-chave: Frieza burguesa; subjetividade; sociedade contemporânea; ética do cuidado.

A psychopolitical analysis of the impacts of bourgeois coldness on the subjectivity of contemporary individuals

ABSTRACT

This work aims to carry out a psychopolitical study about the “coldness” as part of bourgeois society as also as part of human subjectivity. Thus, we intuit to analyze it based on three principal dimensions: as a moral malaise, as an absence of involvement and as a traumatic experience. First, we discuss some considerations about the meanings referred to indifference, and about the historic process of the constitution and consolidation of the “coldness”, not as result of the bourgeois society, but as a product developed by that society. We also analyzed the main characteristics of consumer society and the impacts of the indifference in the constitution of the subjectivity of contemporary individuals. At the end of this work, we propose an appeal to sensitivity, love, and ethics of care as a way of resisting the intensities of the “coldness” and indifference in human life. We also want to emphasize the revolutionary potentiality of love exchanges and the relations of alterity between individuals. The reflections here managed will be based on the theoretical assumptions of Freudian Psychoanalysis and the Critical Theory of Society

Keywords: Coldness bourgeois; subjectivity; contemporary society; ethics of care.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A FRIEZA BURGUESA E A SOCIEDADE .	13
2.1 Definição de indiferença.....	13
2.2 Sobre a dimensão moral da frieza burguesa e sua função adaptativa.....	15
2.3 Contribuições da Teoria Crítica da Sociedade sobre a frieza burguesa.....	26
2.4 Conhecimento x emancipação humana: uma história de avanços, mas também de retrocessos	32
2.5 Do domínio da natureza ao controle do Eu: indivíduos que foram se ‘acostumando’ à renúncia e à civilização.....	36
2.6 Ulisses: o símbolo burguês da supressão dos instintos e da constituição da subjetividade.....	44
3. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA SOBRE AS BASES MATERIAIS DA FRIEZA NA SOCIEDADE BURGUESA.....	51
3.1 Ética protestante e o surgimento do capitalismo	51
3.2 ‘Trabalho quente’ e ‘homem frio’: um projeto audacioso da sociedade burguesa	56
3.3 O advento da sociedade de consumo e o ‘esfriamento’ dos vínculos humanos	68
4. SUBJETIVIDADE EM TEMPOS DE FRIEZA E (IN) DIFERENÇA.....	87
4.1 O processo constitutivo da indiferença no psiquismo	87
4.2 Da tirania do Eu a indiferença relacional: um olhar sobre o narcisismo contemporâneo ...	98
4.3 Algumas considerações psicanalíticas sobre trauma e vivência de indiferença	106
4.4 Um apelo à sensibilidade, ao amor e a ética do cuidado	115
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	126

1. INTRODUÇÃO

Primeiro levaram os negros. Mas não me importei com isso. Eu não era negro. Em seguida levaram alguns operários. Mas não me importei com isso. Eu também não era operário. Depois prenderam os miseráveis. Mas não me importei com isso. Porque eu não sou miserável. Depois agarraram uns desempregados. Mas como tenho meu emprego. Também não me importei. Agora estão me levando. Mas já é tarde. Como eu não me importei com ninguém. Ninguém se importa comigo (Bertolt Brecht (1898-1956)).

Problematizar e compreender os enlaces da indiferença no mundo contemporâneo é a provocação deste trabalho e o signo sob o qual cada um de nós, infelizmente, estaríamos vivenciando. Não há como discordar da presença da indiferença nas relações entre os indivíduos, no entanto, gostaríamos de tratá-la sob um outro ponto de vista: a impressão que temos, é que vivemos em um mundo de falsa empatia e de simulada consideração e respeito pelos outros. Falso, não no sentido de que o sentimento de quem empreende tal ação não seja bem-intencionado, mas sim na verificação de que seu resultado, em vez de ser uma admiração verdadeira, ou então, cuidado real em relação aos outros indivíduos, é, sobretudo, uma “nova” manifestação da indiferença.

Tal situação não é difícil de ser percebida no cotidiano relacional das pessoas. Tratamos, por exemplo, da internet e das redes sociais. Com ambas, tornou-se possível estabelecer uma conexão muito mais rápida e eficiente entre os indivíduos. Por meio delas, começamos a traçar algo que, supostamente, pareceu-nos realmente revolucionário, no que tange à interação e conectividade humana. Entretanto, nesse frenesi virtual, passamos a clicar para “curtir” ou “compartilhar” uma publicação de alguém próximo ou desconhecido, não pela mobilização de um desejo empático, ou por um apelo sensível oriundo desta postagem, mas, na maioria das vezes, como um apaziguamento, ou mesmo, por um sentimento de “dever cumprido”. É como quando damos uma esmola a um pedinte no sinal de trânsito, após a ação, fechamos o vidro do carro e cerramos-nos igualmente no mais profundo narcisismo¹.

¹ O termo narcisismo é entendido nesse ponto do trabalho como um autocentramento desmesurado por parte

Também, no cenário político e social atual, nos deparamos com uma situação bastante preocupante: de um lado, temos uma perturbadora indiferença com o outro e com o seu sofrimento, o que, em certa medida, abre espaço para a manifestação de soluções narcísicas e pouco solidárias; por outro lado, as diferenças, de qualquer natureza, uma vez não respeitadas, produzem conflitos, discriminação, segregação, cisões e desencontros. Se, nessas condições, a diferença é possibilitada, ela poderá estimular a criatividade, a troca, o encontro, a alteridade; já a indiferença, só nos remeteria ao desamparo, à destruição da oportunidade de encontro, à dificuldade de integração e colaboração entre os pares.

Se ampliarmos nosso olhar, veremos que a indiferença seria totalmente útil aos ideais de manutenção da sociedade totalitária, uma vez que, essa se fortalece e mantém seu poderio fragilizando, oprimindo e acirrando o desamparo nos indivíduos. Assim, quanto mais desejamos a diferença, mais o sistema mercadológico se coloca como uma “mãe solícita” que se encarrega de dar-nos essa “tão sonhada diferença”, mas agora, sob a modalidade de (in)diferença; muito mais “interessante” ao indivíduo, uma vez que ela se coloca livre da preocupação com o outro, absorva dos problemas sociais e apresenta um “bônus”: é travestida de prestígio social, de “novidade” e de uma suposta singularidade.

Com a fusão desses dois interesses, torna-se muito mais fácil ignorar as manifestações da frieza e tudo aquilo que ela representa: caos, violência, exclusão, fome e miséria, depreciação do outro, descaso ambiental, intolerância, banalização e descompromisso ético/moral, entre tantas outras situações, que fazem o indivíduo acreditar que estar solitário seria sua melhor opção.

De fato, se antes era atribuído a cada indivíduo uma obstinada importância no coletivo, hoje as leis de produção ditadas pelo próprio fluxo do mercado, determinariam os indivíduos como supérfluos; uma herança dura, que serve apenas para lembrar-nos de nossa existência e permanência histórica, como um recruta em um grande exército de reserva.

Tal situação só faz crescer a disposição dos indivíduos para recordarem-se do conforto quase que ilusório de suas comunidades sociais “protegidas”, levando-os à criação massiva de enclaves fortificados² que, recheados de uma “mística sedutora”, reportariam a “segurança de um

do indivíduo que supostamente se isola em uma capa de indiferença e, assim, ignora a cena social e a alteridade do outro indivíduo que lhe chega. Postumamente, o termo será ampliado a partir dos pressupostos freudianos e da compreensão de psicanalistas contemporâneos.

² Enclaves fortificados é um termo utilizado por Caldeira (2000) que designa um novo modelo de segregação espacial pautado na produção e construção de condomínios residenciais, shoppings centers, conjuntos comerciais e empresariais, com vistas a minimizar os efeitos da violência produzidos na sociedade

ninho” e lhes dariam a sensação de estarem lutando contra as manifestações da frieza e da indiferença. Contudo, na prática, garantiriam, apenas e tão somente, uma nostálgica e melancólica glamourização e glorificação da frieza, do isolamento e da indiferença; uma vez que, se exige dos indivíduos um certo distanciamento, uma competição ostensiva entre os pares, bem como, certa superficialidade e efemeridade em suas relações cotidianas, em vez de aproximá-los uns dos outros e possibilitar relações de alteridade, compromisso ético/moral e o compartilhamento de experiências e de vivências amorosas.

Assim, a família, a ajuda comunitária entre os vizinhos, o voluntariado em trabalhos sociais, só são considerados valores na atualidade, quando, de algum modo, tratam de “curar as consequências de isolamento do homem e de reclamar seus direitos nas relações e responsabilidades sociais” (Gruschka, 2014, p.03).

A partir, dos escritos de Gruschka (2014): *A frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação* de 2014, foi possível não só compreender as manifestações da frieza ao longo da história da humanidade, como localizar suas bases materiais e diagnosticá-las como mal-estar moral na sociedade burguesa.

Esse trabalho permitiu ainda que reconhecêssemos que a frieza não é utilizada pelos indivíduos apenas “como um código em que se reclama de uma falta de dedicação e solidariedade interpessoal” (Gruschka, 2014, p.03); seu uso e implicações, poderiam ser ampliados para as situações atuais, nas quais ocorre o sucateamento das instituições educacionais públicas do país, a desvalorização da formação dos professores e a simplificação exagerada dos programas de ensino que visam, sobretudo, corresponder às demandas do mercado, em detrimento da complexidade inerente ao processo de ensino e aprendizagem dos indivíduos.

Outros exemplos são os grandes prédios e edifícios públicos destinados às secretarias do Trabalho e Previdência, que nos mostram por meio de sua arquitetura, a frieza da administração do destino de cada indivíduo. Também a entrega da saúde dos homens às máquinas e a espera infinita por atendimento nos corredores dos hospitais, são consideradas frias.

Nas grandes catedrais do consumo, como os shoppings centers, a frieza se materializa na idolatria das mercadorias, na superficialidade do que se experimenta e na vivência de lazeres reificados. Do mesmo modo, o Direito parece, cada vez mais, defender os homens por meio da

frieza, precisamente por torná-los objetos de processos indecifráveis e por respaldar, ainda que “ingenuamente”, o processo de judicialização da vida humana.

A frieza também se manifesta na cultura do consumismo, quando não se observa os efeitos ofensivos das mais variadas formas de tornar a vida glamourizada e espetacular. Para muitos, é reservado o gosto amargo da (in) visibilidade e da (in) diferença, enquanto para uma pequena minoria os palcos de glamourização, o acesso às mercadorias e o privilégio de serem vistos e admirados.

Para Gruschka (2014), a ciência posta na modernidade, também traz consigo as marcas da frieza ao transformar os indivíduos em supostos objetos. Seu interesse não é mais o indivíduo. Este subitamente desaparece, pois é transformado e utilizado como objeto de estudo em pesquisas, em estatísticas e análises quantitativas e também, como variáveis para os dados em que se dispõe a apresentar.

Do mesmo modo, a pesquisa biológica tem se engajado na produção de um novo ser humano; a farmacêutica na produção da dependência humana de suas drogas; a pesquisa química quase já não demonstra compaixão em relação aos animais que utiliza em suas testagens.

Alguns indivíduos continuam compreendendo a natureza como objeto de exploração e a usam em favor de seus interesses econômicos. Suas ações são radicalmente gélidas e indiferentes em relação à natureza e às gerações futuras. Outros, reclamam da indiferença dos homens que, “com o seu consumo, se comportam de maneira igualmente irresponsável à da indústria que lhes fornecem as mercadorias” (Gruschka, 2014, p.04).

Facilmente acusa-se, em muitas instâncias, o “cinismo frio” e o descompromisso público e privado frente à corrente crescente e globalizada da frieza no mundo. Além disso, é recorrente o desejo de muitos indivíduos de não mais continuar a compactuar e participar da indiferença fria que perpassa todas as instâncias da vida humana. Gruschka (2014) aponta que, já há muito tempo, a metáfora da frieza aparece em diagnósticos da Modernidade, nos quais muitos pesquisadores e críticos sociais passaram a olhar cuidadosamente para a frieza, a fim de caracterizar suas distorções morais. Autores como Manfred Frank, Wilhelm Hauff, Helmuth Lethen, Brecht, Junger, Bauhaus, Adorno, Horkheimer, escritores gregos, entre outros autores mais contemporâneos, como o próprio Gruschka, se empenharam no reconhecimento da frieza e buscaram delimitar um horizonte de compreensão sobre ela.

A maioria das considerações que foram sendo atribuídas a metáfora da frieza, válidas até os dias atuais, remontam as produções literárias românticas do começo do século XIX, que emergiram como uma reação à modernidade burguesa capitalista. Também no século XX, esse campo de metáforas sobre a frieza se expandiu e se diversificou, exigindo de modo determinante o reconhecimento da frieza nas mais diferentes situações. Entretanto, seu reconhecimento não se constitui de modo duradouro e tampouco linear, devido às variações oriundas do próprio movimento da história, da ciência, da economia, da linguagem, da cultura e das evoluções do próprio homem.

Gruschka (2014) salienta que, embora ocorram variações no sentido da utilização da metáfora da frieza, esta é marcada por sentimentos subjetivos e, ao mesmo tempo, diz respeito “a algo objetivo e geral” (p.05). É justamente nela que se expressa o mal-estar dos indivíduos pelo estado moral da sociedade burguesa. Certamente, esse mal-estar seria:

(...) por si só difuso, ele varia entre sacudir a cabeça diante de um caso isolado considerado frio e a indicação de que tudo seja frio, entre a moralização que denuncia um comportamento indesejado e a crítica à moralização através da evidência do efeito libertador da frieza (Nietzsche). Uma vez consideradas as estruturas frias, volta-se a falar novamente de pessoas frias. Estas ou são frias pela indiferença ou frias em si, sustentando conscientemente as estruturas das quais emana a frieza. Assim, quem, como Dahrendorf, declara a frieza intransponível (como citado), no entanto sente este mal-estar (Gruschka, 2014, p.05).

É sentindo esse mal-estar, que nos colocamos a pensar sobre o que poderia fazer a Psicologia e/ou a Psicanálise contra as manifestações da frieza e da indiferença tão presentes na vida dos indivíduos? Como poderíamos pensar em uma “ética do cuidado” (Barbosa, 2010) ou em “atitudes acaloradas” (Gruschka, 2014) que possam atuar contra a insensibilidade dominante e não compactuar com a barbárie crescente? De que maneira, poderíamos educar os homens para a sensibilidade, para o respeito e para a compaixão? Como podemos ser críticos no reino dos descartáveis sem banalizar a dor e o sofrimento dos homens? E, por fim, como encontrar atualidade para a “via crítica da razão” sem que recair na pura abstração e reificação da vida?

Essas questões, situam-se no cerne da problemática que investigaremos nessa pesquisa, pois revelam nossa indignação com o atual estado falso das coisas como já mencionado, assim como nos permite reconhecer e problematizar essas contradições sociais, que continuam sustentando a formação de subjetividades pautadas na indiferença e na conformidade, em vez de possibilitar o desenvolvimento da capacidade crítica dos indivíduos contemporâneos.

Quanto à provocação de como a Psicologia e/ou a Psicanálise poderia fazer alguma

diferença nesse mundo de indiferenças, gostaríamos de resgatar que, desde seu nascimento, a Psicanálise foi marcada pelo questionamento da indiferença, uma vez que as primeiras pacientes de Freud (1996) apresentavam a histeria como diagnóstico e “*la belle indifférence*” como sintoma marcante. Sintoma esse, que deveria manter separado o afeto doloroso; sintoma que é “formação de compromisso” e que pode revelar o conflito. Quando este, é compreendido e dá significado à vivência do indivíduo, devolve a ele a possibilidade de se fortalecer egoicamente e desenvolver-se em sua singularidade. Essa seria uma possibilidade de compreensão da complexidade humana, que se desdobra, também, no método psicanalítico, que tanto nos esforçamos a desenvolver.

Winnicott (1979) nos traz outro ponto importante: a preocupação e cuidado com o outro como processo fundamental no desenvolvimento dos indivíduos. Assim, quando um indivíduo se torna capaz de preocupar-se com o outro, muito já aconteceu; uma vez que, o percurso até o reconhecimento da alteridade do outro, exige de nós a construção de nossa própria individualidade. A partir disso, abre-se espaço para reconhecermos no outro uma possibilidade de ser e de estabelecer relações, de amar, sonhar e sentir toda a potência da vida humana.

De modo geral, acreditamos no que Winnicott (1979) descreveu sobre a necessidade do indivíduo em admitir o outro como diferente de si mesmo e como imprescindível a nossa constituição psicossocial. O grande obstáculo deste processo na contemporaneidade, se faz perceber nas ideologias e engodos disseminados, na intolerância, na violência e hostilidade, na desumanização, no descuido dos bens naturais, em todas as formas de exploração humana e, por vezes, nós mesmos nos tornamos um obstáculo, ora açoitados, ora cúmplices dessa indiferença.

Acreditamos, portanto, que as contribuições da Psicanálise e da Psicologia se concentram no esforço diário da construção da individualidade, a partir da qual reconhecemos o outro em sua alteridade, nos preocupamos e cuidamos dele. Individualidade, que pressupõe responsabilidade por nós mesmos e por tudo aquilo, com o qual nos relacionamos. Tarefa árdua, mas, sobretudo, urgente e necessária, haja vista todo o processo de “pseudoindividação” instaurado em nossa sociedade. Por tudo isso, pretendemos com essa pesquisa abranger o espaço das ciências, o espaço das vivências e cooperar com uma análise psicopolítica, comprometida com o desvelamento de engodos e ideologias burguesas que perpassam e engessam discursos, comportamentos e limitam as experiências humanas.

Para tanto, nos propomos a analisar a indiferença a partir de três dimensões fundamentais: como um mal-estar moral, como ausência de diferença e como uma vivência traumática. No

primeiro capítulo, sob o título *Algumas considerações sobre a frieza burguesa e a sociedade*, apresentaremos algumas definições sobre o tema da indiferença, um breve histórico sobre as manifestações da metáfora da frieza e os mecanismos de adaptação que fazem dela uma “categoria moral”, mais especificamente, a expressão de uma atitude imoral diante dos sofrimentos e barbáries humanas. Também intuimos explicitar, as contribuições da Teoria Crítica da Sociedade na compreensão e crítica direta à frieza burguesa. Ao final do capítulo, utilizamos do mito de Ulisses para exemplificar o duro processo de disciplinarização da natureza interna dos homens e como ele, metaforicamente, viria ser o representante simbólico no processo de constituição do Eu dos indivíduos.

No segundo capítulo, cujo título é *Contextualização histórica sobre as bases materiais da frieza na sociedade burguesa*, nosso intento foi explicitar a relação entre a ética protestante e o surgimento do capitalismo, bem como compreender os princípios basilares da sociedade burguesa que possibilitaram a manutenção e disseminação da frieza em todos os âmbitos da vida dos homens, até os dias atuais. Nos empenhamos também, em desenvolver um último tópico sobre a sociedade de consumo e o “esfriamento” dos vínculos humanos.

No terceiro capítulo, intitulado *Subjetividade em tempos de frieza e (in) diferença*, formulamos algumas compreensões sobre o processo de constituição da indiferença no psiquismo, bem como nos apoiamos na psicanálise freudiana a fim de analisar a relação existente entre trauma e vivência de indiferença. Além disso, fizemos algumas considerações sobre o narcisismo contemporâneo, como forma defensiva e/ou destrutiva frente aos intensos sofrimentos vivenciados na sociedade totalitária. No último tópico desse capítulo, gostaríamos de fazer um apelo à sensibilidade, ao amor e à ética do cuidado como um caminho possível de resistir as intensidades da frieza e da indiferença na vida dos indivíduos contemporâneos.

Ademais, acreditamos que discutir e problematizar de modo responsivo e comprometido os impactos da frieza e da indiferença na constituição da subjetividade, oportuniza um olhar mais apurado sobre nossas práticas cotidianas, trazendo à consciência atitudes muitas vezes naturalizadas pela "*ethos da sociedade burguesa*". Assim, tornamos possível a esperança de superar essa normativa de insensibilidade e passar a investir nos vínculos de alteridade essenciais à constituição de nossas subjetividades, nas relações de troca, amparo e também na formação educacional e cultural dos seres humanos.

2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A FRIEZA BURGUESA E A SOCIEDADE

A indiferença é a maneira mais polida de desprezar alguém (Mario Quintana).

2.1 Definição de indiferença

Diferentemente de outros sentimentos a indiferença, seja em sua dimensão subjetiva, social ou política, tem sido compreendida na contemporaneidade, muito mais como um sintoma de insensibilidade, uma ação de imoralidade e em muitas circunstâncias como um processo de fuga de uma situação traumática. Como tal, esse sentimento perpassou inúmeros momentos históricos e os mais variados regimes políticos, imprimindo uma provável necessidade de estabelecer tentativas de compreensão e também de problematização do tema. Muitos autores foram, ao longo do tempo, caracterizaram a indiferença como um comportamento neutro (Roland Barthes), como desprezo (Bertolt Brecht), apatia (Alexander Mitscherlich e Eugène Enriquez), frieza burguesa (Adreas Gruschka), oportunismo (Primo Levi), ausência de pensamento (Hannah Arendt), servidão voluntária (Étienne de La Boétie) e até mesmo, como ausência de vontade e desinteresse.

Dadas essas compreensões e reavendo as condições sociais da atualidade, que sugestionam um mal-estar cada vez maior frente a esse sentimento, que parece ter tomado proporções antes inimagináveis, prefiguramos que a amplitude de sentido e significados que perfazem a temática da *indiferença*, é sobretudo, significativa. A ela se subscrevem muitas definições, tanto no âmbito linguístico – nos dicionários de língua portuguesa – quanto em definições de senso comum. Aqui descreveremos algumas delas: *frieza, apatia, ataraxia, desapego, desinteresse, desleixo, desprezo, displicência, abnegação, inércia, impassibilidade, insensibilidade, desapego, desamor, incapacidade para corresponder a atividades estimulantes, condição de quem não se deixa influenciar pelos sentimentos*³.

A esses significados, poderíamos ainda acrescentar, uma outra perspectiva: da não diferença, isto é, da ausência de diferença. Se pensarmos nos escritos de Freud (1996), veremos a importância da diferença já na vida primitiva dos indivíduos, especialmente em um processo caracterizado pelo

³ Pesquisa do termo indiferença no Dicionário Online de Português Michaelis.

autor, como diferenciação e extremamente importante na estruturação e organização do vir a ser de cada indivíduo. Dada essa importância e por outros pormenores que necessitam de mais aprofundamento, daremos continuidade a essa discussão um pouco mais adiante; agora nos ocuparemos com uma explanação mais geral sobre o significado, a história e possíveis implicações que se relacionam ao tema da indiferença.

A emergência do termo (in) diferença aparece na história europeia desde aproximadamente os séculos XVII e XVIII, quando foi posta a questão de liberdade como contraponto entre “liberdade da vontade/necessidade” e “liberdade da indiferença”. Para Naxara et al (2015), foram os empiristas, especialmente Hume, que passaram a questionar a possibilidade da “liberdade da indiferença” no campo da experiência e/ou no mundo laico, que na época, já se encontrava cindido do mundo divino. Hume (1748) assim pontua em seu texto *Investigação sobre o entendimento humano* que:

(...) diante da impossibilidade de escaparmos da regularidade que conduz toda experiência (...) a indiferença só é possível na situação quase fictícia de um estado original da mente, anterior a experiência (Hume, 1748 citado por Naxara et al, 2015, p.12).

Já no contexto do Iluminismo, mesmo havendo muitos indivíduos que defendiam a ideia de “liberdade da indiferença” como qualidade do mundo natural, Rousseau (1762) pontua em seu texto, *O contrato social de 1762*, que, com o desaparecimento desse mundo e com a imposição da necessidade moral e física do contrato social para a convivência humana, a realização da liberdade seria:

Somente pela renúncia definitiva a indiferença, enquanto primitiva independência que rege a vontade natural, o homem usa sua liberdade como fator de produção e realização no mundo da vida (Rousseau, 1762 citado por Naxara et al 2015, p.13).

Cabe ainda destacar, que independente do universo da transcendência, da própria razão pura e da liberdade que fora em certa medida imaginada num mundo anterior à civilização, a indiferença acabou se configurando majoritariamente como uma atitude de cunho moral e também político. Esse modo de agir foi naturalizado, paulatinamente, no corpo social a partir das Revoluções, especialmente a Revolução Francesa (1789-1799), quando a população e os sentimentos irromperam o mundo privado e assumiram um lugar bastante significativo na política; ficando

muito mais claro, quando elaboradas pelos nacionalismos, ou mesmo, quando engendradas pelos socialismos do século XX.

A partir do século XIX, muitos autores e críticos da cultura e da política contemporânea, teceram duras críticas condenando a indiferença como sentimento e como atitude política. Como exemplo, temos os dizeres de Gramsci (2005) em 1917, em seu texto *Os indiferentes – La città futura* –, no qual, o autor discorre: “quem verdadeiramente vive não pode deixar de ser cidadão, e partidário. Indiferença é abulia, parasitismo, covardia, não é vida. Por isso odeio os indiferentes” (p.01).

Martin Luther King, também se mostra preocupado com as manifestações da indiferença ao afirmar que: “o que me assusta não são as ações e os gritos das pessoas más, mas a indiferença e o silêncio das pessoas boas” (p.01). Também nos chama muita atenção o que George Bernard Shaw escreve em 1897, em seu livro intitulado, *O discípulo do diabo*, ao afirmar que “o maior pecado para com os nossos semelhantes, não é odiá-los mas sim tratá-los com indiferença; é a essência da desumanidade” (p.01).

Todas essas considerações sobre a temática da indiferença, bem como os massacres dolorosos vivenciados nas últimas guerras, não só requerem um vigoroso debate intelectual e político sobre o tema no passado. Mais do que nunca, as práticas de indiferença necessitam ser debatidas em todas as instâncias que dizem respeito a vida humana, principalmente porque na atualidade o tema tem ganhado expressiva visibilidade especialmente pela recusa e/ou abstenção ao direito dos cidadãos de participar da escolha de seus representantes políticos; e sobretudo, na potencialização de atos de crueldade, segregação, violência e/ou em outros casos nos quais a frieza e a apatia do “não se importar com a desgraça do outro” ou dos discursos de que “isso nada tem a ver comigo”, tem exemplificado com muita intensidade, a ideia, há muito tempo difundida, de “liberdade de (in) diferença”.

2.2 Sobre a dimensão moral da frieza burguesa e sua função adaptativa

Para o desenvolvimento desse tópico, tomaremos o texto *Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação*, de 2014, do autor alemão Gruschka (2014), especialmente para compreender o sentido da frieza como mal-estar moral na sociedade burguesa. Nesse texto, o autor examina a frieza a partir do conto de fadas de Hauff de 1826, denominado – “*O coração frio*”. Logo mais, faremos uma síntese desse conto, a fim de

compreendermos a origem da metáfora da frieza, utilizada por Gruschka (2014) e tantos outros autores atuais.

No conto, Hauff narra a história de Peter Munk, que vivia na Floresta negra. Havia uma crença de que nela habitariam dois espíritos: o Homenzinho de vidro e Miguel Holandês. O primeiro, era padroeiro dos fabricantes de vidros e um espírito muito bom; já o segundo, não era tão bom assim. No decorrer da história, Peter, se vê descontente com sua profissão de carvoeiro, considerada inferior quando comparada a outras profissões das quais se conseguia obter muito mais riquezas.

Certo dia, ele descobriu que por ter nascido no domingo, poderia ter alguns desejos realizados pelo Homenzinho de Vidro e, assim, resolveu procurá-lo. Ao encontrar o espírito, Peter pediu a ele a fábrica de vidros mais linda e mais rica de toda a cidade, cavalos e uma carruagem, bem como, a habilidade de ser o melhor dançarino da floresta. Mesmo o Homenzinho de vidro achando que Peter deveria pedir-lhe outras coisas, como inteligência e sabedoria, ele concedeu-lhes os pedidos.

Peter conseguiu o prestígio e o dinheiro que desejava e, passou a conceder presentes aos pobres e a gastar todo seu dinheiro. Um tempo depois, sua fábrica acabou entrando em falência e ele precisou pedir dinheiro a credores. No entanto, com seus gastos excessivos, ele não conseguiu pagar suas dívidas. Assim, a fim de resolver esse problema, Peter se dirigiu a Miguel Holandês. Ao ouvir a história do rapaz, o espírito disse-lhe que ele havia perdido tudo porque teria deixado se conduzir por seus sentimentos. Para ajudá-lo, Miguel Holandês pede a Peter seu coração e, em troca, diz que lhe daria um coração de pedra – agradavelmente frio – e mais cem mil florins para pagar suas dívidas e retomar sua vida.

Peter aceita a proposta e, em seguida, faz uma grande viagem, contudo não consegue ficar satisfeito, pois seu coração não mostra interesse pelos prazeres da vida. O rapaz, então retorna então, a Miguel Holandês para reclamar dessa situação; o espírito lhe dá mais dinheiro e diz que o rapaz estava se sentindo assim, pois estava desocupado. Peter então começa um novo negócio e se torna um dos homens mais ricos da floresta. Nisso, ele passa a explorar os camponeses, a expulsar os mendigos e acaba rejeitando sua própria mãe. Peter se casa, mas não consegue aceitar que sua esposa ajude os pobres. Um certo dia, ele se irrita tanto com a desobediência de sua esposa que ele a agride até sua morte.

Depois de um tempo, Peter se lembra que ainda possui um desejo e se dirige ao Homenzinho de Vidro para lhe pedir de volta seu coração. No entanto, o espírito diz a ele, que só Miguel Holandês poderia devolver-lhe o que desejava; mesmo assim, o Homenzinho de Vidro com pena de Peter sugere a ele uma astúcia contra o espírito mau. Peter, aceita a proposta do Homenzinho de Vidro e procura Miguel Holandês. Na ocasião, o rapaz provoca o espírito, dizendo que tem dúvidas de que o coração guardado por ele seja realmente de Peter, já que poderia ser apenas uma réplica de cera.

Para provar a Peter que aquele era mesmo seu coração, Miguel Holandês retira o coração de pedra do rapaz e insere nele o coração que estava guardado. Quando o espírito mau percebe a astúcia de Peter e tenta desfazer a troca, o rapaz aponta-lhe uma cruz e começa a rezar, cessando o poder mágico de Miguel Holandês. Com seu coração recuperado, Peter sente-se arrependido de todo o mau que fez a sua família e ao povo da floresta. Vendo seu arrependimento, o Homenzinho de Vidro resolve ajudá-lo; pedindo que sua mãe lhe perdoe e, depois, possibilita que ele retorne a sua casa, a fim de honrar seu trabalho e ser novamente honesto. Mais tarde, ele se torna rico por seu próprio esforço e passa a ser reconhecido e querido por todos da floresta⁴.

Gruschka (2014) aponta que o conto *Coração frio* é um manuscrito antigo sobre “a sensibilidade da cultura burguesa” (p.32) e o anúncio do modo de administrar a economia capitalista que estava por vir. Para tanto, aqueles que passaram a se submeter à lógica do lucro e a avaliar tudo em benefício próprio viria a receber, conforme o autor, “um coração frio, torna-se desapiedado, insensível e sem compaixão para com o próximo. Ele vende o seu coração” (ibidem, p.32).

É a partir desse conto que Gruschka (2014) e muitos outros autores passaram a utilizar a expressão do “coração frio” como uma metáfora da frieza. Essa última, veio a aparecer em muitos textos do romantismo, sendo muito utilizada “na economia política em formação, especialmente por representantes da ética cristã” (p.33).

Gruschka (2014) também pontua que a metáfora da frieza, como o mal-estar moral da cultura, possui uma história anterior ao Romantismo, uma vez que já havia sido descrita em textos mais antigos da tradição do Ocidente. A título de exemplo, há elaboração de um manual intitulado

⁴ O conto aqui apresentado é apenas uma síntese do conto original que tem sua versão completa no livro de Gruschka *Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação*, no tópico *Sobre a história antecedente – “O coração frio”*: um estudo insuficiente da frieza nas páginas 27 a 32.

Manual das regras de comportamento no ambiente pré-burguês da corte espanhola no século XVII, escrito pelo jesuíta espanhol Balthasar Gracián e destinado aos indivíduos da corte.

Nesse texto, verifica-se “o hábito acentuado da objetividade, da mobilização total das forças intelectuais para a autopreservação em condições de indiferença” (Gruschka, 2014, p.38). Viver na corte espanhola, nesse período, implicava, sobretudo, “aceitar” essas regras básicas ‘recomendadas’ por Gracián (1979). Lethen (1993) citado por Gruschka (2014) apresenta um trecho desse manual:

O tempo se afastou de sua origem. Não nos resta mais nada a não ser vivermos como podemos ao invés de como desejamos. Devemos considerar melhor o que o destino nos concede do que o que ele nos nega (Lethen, 1993 citado por Gruschka 2014, p.38-39).

Lethen (1993) tenta demonstrar que a mensagem moral posta neste trecho do manual de Gracián, refere-se à ideia de que, fadados a se conformarem com essas condições, cabia aos indivíduos da época aproveitá-las o máximo possível, de modo a garantir seu próprio bem-estar; antes “autores do que vítimas!” (Gruschka, 2014, p.39). Isso já demonstra, o quanto os indivíduos desse período histórico precisavam se “adaptar” a essas condições frias, a fim de auto conservarem seu próprio Eu, mesmo que para isso, tivessem que reprimir seus próprios desejos e vontades em nome de um bem maior: os princípios de civilidade.

Gruschka (2014) assinala ainda, que os indivíduos que viviam no meio aristocrático já apresentavam, muito antes da insurgência do sistema capitalista, “a impressão de que elas deveriam cultivar a frieza, mas quando isso é comunicado como diagnóstico, evoca o apelo contra a frieza, o desejo de vencê-la” (p.39). Diferentemente dos aristocratas, os burgueses não tiveram a preocupação em inventar os índices de frieza, estes já existiam na sociedade que os burgueses desejavam superar:

O reconhecimento da indiferença como arte de viver; a falta de escrúpulos e discrição; a “fetichização” do controle das emoções; o tratamento da natureza e dos instintos como entes mecânicos; a vigilância para evitar armadilhas de relacionamento; os medos do toque e o vocabulário da frieza com dureza metálica, animalidade e desprezo (Gracián citado por Gruschka, 2014, p.39).

Cabe ressaltar, que os modos de expressão e de comportamento da frieza não se desenvolveram “somente com a sociedade burguesa, mas esta produz uma normatividade específica que, pela primeira vez, possibilitou a consciência crítica em relação à frieza” (Gruschka, 2014, p.39). Ou seja, com o desenvolvimento da sociedade burguesa e sua economia – o sistema

capitalista – é que a frieza ganhou um significado característico válido até os dias atuais: como uma “expressão para uma atitude imoral diante da desgraça e dos sofrimentos dos homens” (ibidem, p.39).

Na prática, o que se pode observar, é que, com a frieza, os indivíduos tendem à indiferença em relação às contradições por eles vividas na sociedade burguesa, já que esta lhes proporciona as mais variadas opções: “desde a total indiferença, a total exclusão do restritivo e potencialmente ameaçador do campo visual, até, às vezes, encenações de mestre em superação da frieza nos rituais do trato social caloroso” (Gruschka, 2014, p.92).

Isso indica que frieza posta na sociedade burguesa, teria assumido o papel de proteger os indivíduos dessas tensões morais, a fim de reduzi-las ao máximo e evitar maiores conflitos. Com ela, acaba se tornando possível, sem muita oposição, aceitar que a sociedade não é necessariamente como a imaginamos ou como gostaríamos que ela se desenvolvesse.

Gruschka (2014) sinaliza ainda, que o “sacudir os ombros” diante da contradição evidente ou a avaliação que se segue de que dada situação é assim e, não de outro modo, presume “um longo processo para o princípio de realidade tornar-se significativo para o indivíduo” (p.93). Neste sentido, o “tornar-se indiferente também se completa com a percepção do moralmente insustentável” (ibidem, p.93), ou seja, quando algo é ‘insuportável’ acaba sendo desfeito por meio de um gesto retórico: “ao ser pronunciado, já se tornou suportável” (ibidem, p.94).

Nesse caso, a não sensibilização dos indivíduos não ocorre necessariamente pelo fato de que eles teriam, de algum modo, perdido sua consciência daquilo, que é ou não, injusto ou imoral, mas ocorre também, quando eles por meio de seu gesto retórico, acabam se acostumando com a injustiça, com a violência, com o desrespeito, com a desonestidade e com tudo aquilo que foi “naturalizado” e dado como permanente na sociedade burguesa.

A frieza, conforme Gruschka (2014), “é o meio objetivo da adaptação ao princípio de realidade” (p.92) e determinada pela disposição do indivíduo em continuar a submeter suas ações, mesmo que para isso negue suas necessidades vitais, e continue agindo em conformidade com as condições sociais, culturais e políticas pré-estabelecidas.

Os mecanismos de adaptação fazem da frieza uma “categoria moral” num sentido muito peculiar, pois ela acaba se tornando o “foco da antimoral, com o que a moral implícita na crítica à frieza, na sua aspiração prática, deve permanecer indecisa” (Gruschka, 2014, p.94). Para Gruschka (2014) a frieza choca e sua análise:

(...) acaba sendo determinada pelo motivo de superá-la. Mas ao mesmo tempo, a análise sob as condições existentes mostra a insuperabilidade da frieza. Por sua vez, afirmar que a frieza choca não provoca, por exemplo, a indiferença, mas, em vez disso, a pergunta no sentido moral sobre o que ainda deveria ser feito contra ela. Quem reage com essa pergunta mostra que não concorda com a frieza (Gruschka, 2014, p.94).

Gruschka (2014) também aponta que falar de indivíduos frios de modo moralizante seria equivocado, pois isso não está na dependência individual de sua vontade em se defender e também conhecer a existência da injustiça, ou ainda, de permanecer indiferente e agir cotidianamente desse modo. É importante reconhecer que o indivíduo frio não necessariamente é mau. O que está em jogo, conforme o autor, é o princípio de autopreservação que forçaria os indivíduos a se tornarem frios, pois para Gruschka (2014) “ninguém se livra da responsabilidade moral” (p.95). No entanto, para o autor, dadas as condições da sociedade burguesa atual, as pessoas:

(...) pouco podem ser sujeitos de sua vida no sentido moral porque elas estão submetidas a obrigações sociais de integração, mas elas deveriam sê-lo mesmo assim, porque ninguém, a não ser elas mesmas, produz essa obrigação. O seu dever inalienável permanece a instituição humana da vida, ela está unida a uma ideia de veracidade obrigatória do agir contra a frieza. Mas a frieza poderia ser descrita sozinha, diante do contexto das condições de reprodução objetivas da sociedade, modificadas. Tais condições não devem ser esperadas da dinâmica cega, e assim insensata, do processo social (Gruschka, 2014, p.95-96).

É por isso que Gruschka (2014) enfatiza, sobretudo, que a frieza deveria ser entendida “como algo que acontece com e no ser humano, que ele não pode escolher” (p.96). Para Adorno, (1986) a frieza é imposta ao ser humano como um feitiço e, além disso, ela acaba sendo o preço “para a sorte modesta da autopreservação” (Gruschka, 2014, p.96).

Vale destacar ainda, que os indivíduos estariam se tornando frios e indiferentes em decorrência de inúmeras vivências sociais negativas com a frieza. Ao assumi-la para si mesmos, os indivíduos se tornam frios e acabam contrariando seus próprios interesses e, conseqüentemente, qualquer tipo de interesse coletivo.

De fato, o discurso da frieza e da indiferença não teria sentido “sem a ‘dimensão social dos sentimentos’ dos respectivos indivíduos, ou melhor da possibilidade para a associação semelhante de sentimentos as experiências de contato social” (Gruschka, 2014, p.85). Se assim não o fosse, a frieza seria, de antemão, “uma reação idiossincrática à vida vivida” (ibidem, p.85) de cada indivíduo, ou seja, a frieza seria uma reação própria de cada pessoa.

Nenhum indivíduo conseguiria, assim, associar diretamente a frieza a um problema moral, mas possivelmente às reações físicas ou a condições corporais, ou seja, seríamos supostamente levados a pensar em um “corpo hipotérmico, no corpo morto frio ou, ao contrário, no corpo vivo quente, ou seja, aquecido e febril” (Gruschka, 2014, p.85). No entanto, a indicação de que os indivíduos seriam frios, não se condiciona a esses elementos semânticos, mas à “qualidade moral das relações interpessoais” (ibidem, p.85).

Supor, portanto, que a frieza advinha de fora, que seria uma reação humana às condições sociais do meio em que se vive, ou ainda, que ela seria a manifestação de uma atitude indiferente e, em razão disso, atribuída a cada indivíduo, não seria inicialmente tão importante, quanto entender que cada ser humano só consegue ter a sensação da frieza nas relações vividas na sociedade, por meio da “gramática de sensações sociais” (Gruschka, 2014, p.85); sendo, assimiladas pelos indivíduos, ao longo de suas vidas.

Neste sentido, gostaríamos de destacar que cada indivíduo traria características muito particulares em relação a sua sensibilidade social para com a frieza. Para alguns, as manifestações da frieza e da indiferença na vida cotidiana não seriam tão óbvias assim, sendo difícil de serem percebidas em suas experiências e poucas vezes identificadas como parte da estrutura social vigente. No entanto, com uma observação mais detalhada, se intensificam as possibilidades de se reconhecer as manifestações sociais da frieza, bem como se amplia nossa capacidade de nos sensibilizar e refletir sobre ela.

Outro ponto importante é que mesmo que os indivíduos consigam minimamente sentir e identificar – atuar com a consciência – algumas situações como lugares da frieza, isso não quer dizer, que eles facilmente e, com certa frequência, sejam capazes de explicá-la. De fato, quando os homens resgatam o conteúdo do daquilo que sentiram por meio de um movimento reflexivo, eles tendem a se tornar inseguros. Entretanto, Gruschka (2014) aponta, que com o processo de racionalização do sentimento desaparece a sua condição irrefutável:

(...) a experiência já se coloca entre o sentimento original e sua reflexão, é um comportamento compatível com a realidade. Mas como o sentimento da frieza é tudo, menos neutro, este comunica ao homem um comportamento e seus contextos moralmente problemáticos. Mas, após uma reflexão, ambos podem parecer sensatos, a percepção da frieza rapidamente torna-se ambivalente. A suposição de que a frieza é necessária e insuperável produz a disposição de não mais avaliá-la como moralmente duvidosa. Procura-se então um termo neutro para isso (Gruschka, 2014, p.85-86).

Quando, portanto, presenciamos uma situação extrema de violência e brutalidade, apresentamos como reação imediata uma aparente absorção da frieza vivida naquela cena. Pode ser que essa vivência seja de imediato sentida como um “frio na espinha” ou como um “arrepio frio”, capaz de mobilizar em nós outras emoções, como o choro e, também, emergir alguns sentimentos, como o medo e o ódio, dadas as circunstâncias. Contudo, mesmo que aparentemente pareça que absorvemos espontaneamente a frieza, isso não quer dizer que necessariamente nos tornamos frios e indiferentes à realidade que nos cerca.

Esse fato, demarca, sobretudo, a força da frieza como uma emoção social capaz de mobilizar em nós sentimentos muitos primitivos, como o ódio, o desamparo e principalmente o sentimento de indiferença, que pode ser revivido por nós a partir da intensidade de um acontecimento – nesse caso uma vivência de indiferença –, cuja energia excedente advinda dessa vivência, invadiria nosso psiquismo elevando a quantidade de excitação corporal, constituindo tanto um registro biológico, quanto um registro psíquico, podendo ou não fugir do campo representacional do indivíduo.

Dito de outro modo, o desamparo é revivido quando o indivíduo confrontado com uma quantidade de excitação, oriunda de uma vivência de indiferença, não é capaz de suportá-la ou mesmo simbolizá-la psiquicamente. Essa irrupção de excitação incontida, não metabolizada, pode produzir no aparelho psíquico um trauma, cuja força e dinâmica podem provocar efeitos psicopatológicos duradouros na organização psíquica do indivíduo. Já a tentativa de elaboração dessa vivência de indiferença, seria rearranjada por meio de repetições, que nada mais são do que uma tentativa do próprio psiquismo em elaborar essa situação traumática.

Na prática, isso significa que o indivíduo pode passar a vida toda repetindo essa vivência de indiferença, por meio de um mecanismo de defesa psíquico chamado formação reativa, que funciona como um contra-investimento de energia pulsional, retirada de representações intensas e também proibidas. Ou seja, a formação reativa seria uma tentativa de negar, ou mesmo, suprimir alguns impulsos, com a finalidade de defender o indivíduo contra uma intensidade pulsional, da qual ele não terá recursos egoicos suficientes para suportá-la (Fenichel, 2005).

Por exemplo, um indivíduo pode apresentar, ao longo de sua vida, atitudes apáticas e se colocar indiferente aos outros, ou ainda, negar situações extremas de violência e crueldade, tendo ou não consciência dessas ações. Esses comportamentos podem estar funcionando como uma formação reativa contra representações violentas ou agressivas experimentadas em uma vivência de indiferença.

É importante destacar que a formação reativa apresenta um aspecto funcional útil ao psiquismo, ou seja, contribui significativamente para a adaptação dos indivíduos a realidade, já que esta se constitui em proveito de valores pré-determinados pelos contextos históricos, sociais e culturais e em detrimento das necessidades pulsionais agressivas, frustradas ou sexuais diretas; ao mesmo tempo, em que, busca direcioná-las de modo indireto (Bergeret, 2006). Como já mencionamos, também a frieza adaptaria o indivíduo ao princípio de realidade, bem como passa a exigir que ele continue agindo em conformidade com o *status quo* social.

Com a frieza, os indivíduos tendem à indiferença e à apatia ante as contradições sociais vivenciadas. É como se, com ela, os indivíduos pudessem se lançar à total indiferença e resignação, bem como excluir totalmente de seu campo visual tudo aquilo que poderia lhe ser ameaçador, violento e cruel. Também é possível, com ela, produzir encenações de trato caloroso e receptivo na tentativa de superá-la.

O medo de ser vítima e de se tornar mero observador da frieza pode nos tornar incapazes de nos defender contra o comportamento frio e indiferente. Entretanto, o medo também pode levar-nos à indignação e a um protesto intenso contra as manifestações frias e hostis vivenciadas no dia a dia. Ambas as reações, teriam a ver com uma experiência real e intensa com a frieza, como pontua Gruschka (2014):

A reação dos homens, em geral espontânea, de modo negativo à experiência da frieza ao invés de imediatamente aceita-la resignadamente, talvez venha do fato de verem nela um comportamento de conformidade com a realidade; ela torna-se somente compreensível se lhes atribuirmos experiências anteriores significativas de proteção e afeto e que puderam, de modo combativo, desenvolver uma consciência de injustiça (Gruschka, 2014, p.86).

Compreender isso, implica saber que, antes mesmo dos indivíduos se tornarem frios e expressarem comportamentos indiferentes, eles possivelmente passaram por um número significativo de experiências sociais negativas com a frieza. A diferenciação da percepção do sentimento de indiferença, é dependente da maneira como as experiências com a frieza são assimiladas e internalizadas por nós, resultando assim, em um modelo de interpretação sobre os comportamentos morais e relacionais aceitáveis socialmente e exigidos de nós.

A maneira como esses modelos de interpretação e significação são estruturados simbolicamente pode gerar ambivalências, uma vez que aquilo que fora sentido espontaneamente como frio, pode, posteriormente, se tornar um hábito grosseiramente selecionado por nós. Ou seja,

alguns indivíduos que anteriormente demonstravam uma certa sensibilidade manifesta, podem se comportarem de modo insensível frente a uma atitude ou a uma situação gélida. Isso ocorre, segundo Gruschka (2014), porque quando assumimos passivamente algo da frieza, ela acaba se tornando mais suportável para nós mesmos.

No entanto, como é possível viver num mundo assim? Gruschka (2014) lança uma possível saída aos homens, ao dizer que:

O realismo apresenta-se para eles como a única resposta possível a um mundo que, também no âmbito social, os força àquilo que é dirigido contra o seu Eu. O mundo burguês é frio em si mesmo e o homem somente consegue viver nele se ele permitir tornar-se frio pelo mesmo (Gruschka, 2014, p.96).

Por esse motivo, segundo Gruschka (2014), os indivíduos “não se tornarão meros portadores condicionados da frieza externa” (p.96), já que ela designa um modo de reação que acontece como que automatizada e, para alguns, se torna claramente um “*habitus* moral” (ibidem, p.96). Muitos são os exemplos que evidenciam o quão diverso pode vir a ser “a parte subjetiva da frieza no sentido de responsabilidade moral em condições universais da frieza” (Gruschka, 2014, p.107).

Com ela, é possível identificar um quadro amplo de ações e reações, seja na “aceitação passiva” (Gruschka, 2014, p.107) que perpassa, desde um olhar indiferente, até um movimento racional de concordar com o outro ou com uma situação, ou ainda, na observação mais distanciada do fenômeno em si. Assim, é muito mais difícil alguém relacionar os infortúnios de sua própria vida com o daqueles que “nada tem a ver conosco” por estarem significativamente distantes de nós.

Por outro lado, também pode ocorrer por parte dos indivíduos uma “aceitação ativa”, no sentido deles “acolherem” uma certa injustiça social, que poderia também atingi-los. Isso pode ser observado, quando, por exemplo, não reagimos diante do duro processo de desemprego de trabalhadores que, como nós, teriam o direito à atividade laboral.

O que é comum nessas reações é o “critério da indiferença” (Gruschka, 2014, p.107), que perpassa indistintamente nossas ações cotidianas. No entanto, os indivíduos deveriam também dar atenção ao fato de que “a frieza ainda pode encontrar-se em muitas formas de superação da frieza” (ibidem, p.107). Gruschka (2014) menciona algumas situações cotidianas em que isso acontece:

A começar pode estar na participação engajada por pessoas em desgraças com a implicação de procurar para si um substituto moral, que passa pela racionalização do compartilhamento direto

apenas através de meros gestos e chega a alcançar a utilização de formas políticas de resistência em prol do interesse pessoal: a iniciativa dos inquilinos que protege o próprio privilégio por aluguéis baratos, a associação dos professores desempregados como instrumento de conseguir possibilidades para uma vaga, o ato de estocar leite não contaminado no círculo de amigos etc (Gruschka, 2014, p.107).

Em uma nota de rodapé, Gruschka (2014) expõe uma situação real que, para ele e também para nós, representou a “vitória da frieza burguesa sobre a solidariedade” (p.107). O autor narra que após a explosão do reator em Chernobyl, as mães de política esquerda compraram e estocaram todo o leite em pó que havia na cidade para darem a seus filhos e para os amigos mais próximos, sendo essa a forma de solidariedade daquelas mães. Assim, concluímos que a frieza estava e ainda está presente nesta e em tantas outras formas de superação da própria frieza.

De fato, todos os dias vemos a repetição fria dessas ações que nos permitem compreender que a frieza não só se refere “ao fato dos homens se tornarem indiferentes como também ao cálculo frio dos indivíduos isolados diante das possibilidades oferecidas de autopreservação, privilegiada na sociedade burguesa” (Gruschka, 2014, p.107). Também aquelas obrigações relacionadas à integração social produzem frieza, principalmente quando ocorre “a entrega passiva da massa de pessoas às condições de vida ‘porque elas são assim mesmo’” (Gruschka, 2014, p.107).

É neste sentido, que, conforme Gruschka (2014), o mecanismo próprio da frieza acabaria por produzir:

(...) simultânea e essencialmente a esperteza fria da minoria. Para essa minoria não é importante não estabelecer compromisso com as promessas morais dessa sociedade. Em situações de injustiça e desgraça que a sociedade produz, o esperto mantém a calma e procura sua vantagem (Gruschka, 2014, p.107-108).

O tornar-se frio e indiferente, nessa sociedade, só é possível pela capacidade dos indivíduos, com sua cognição e afetos, de se adaptarem às situações sociais às quais estão expostos cotidianamente. Esse processo de adaptação dos homens tem significado na sociedade burguesa:

(...) a formação de competências, reação a circunstâncias diversas com interpretação de forma variada de tal maneira que sua dimensão moral é logo reconhecida e, sem ameaçar a própria autopreservação, reinterpretada e, em seguida trabalhada. As competências dirigem e avaliam a percepção dos conflitos morais (Gruschka, 2014, p.96).

É a partir dessas competências, que os indivíduos acabam reagindo às situações moralmente insustentáveis, ora com certa indignação, ora de forma solidária, ou podem, ainda, não apresentar

qualquer tipo de reação. Ou seja, o homem ainda se comporta “ativamente no confronto com o mundo quando, aparentemente, consegue reagir imediatamente com indiferença onde outros logo ficam tocados emocionalmente pelas circunstâncias” (Gruschka, 2014, p.97). Além disso, o autor conclui que, também em uma situação em que haja um tempo de reação consideravelmente curto, “permanece uma decisão de se distanciar do vivenciado com frieza, ou seja, de ele próprio agir friamente” (ibidem, p.97).

Com efeito, a frieza como o mal-estar moral na sociedade burguesa, emergiu como um motor fundamental para a teoria crítica da sociedade. Os escritos de Adorno e Horkheimer não só permanecem atuais, como também retomam a temática da frieza e realizam sua crítica de modo radical e contundente. A seguir tentaremos articular algumas considerações importantes dos dois autores para o desenvolvimento de nosso tema.

2.3 Contribuições da Teoria Crítica da Sociedade sobre a frieza burguesa

A observação atenta de toda obra de Adorno e Horkheimer (1985), aponta que, desde 1930, os autores foram se debruçando sobre questões morais/filosóficas que culminariam em um estudo aprofundado sobre as manifestações morais da frieza na sociedade burguesa. No texto *Dialética Negativa*, Adorno (1966) escreve que:

O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida. Sua sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual Auschwitz não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi culpado (Adorno, 1966, p.232).

Adorno (1966) também pontua que a análise da frieza deve ser orientada para a ação das pessoas, de modo que, se essas não detivessem a habilidade e a capacidade em assumirem para si mesmos a frieza, ela, possivelmente, não existiria. Entretanto, esse fato, de modo algum, justificaria a ideia de que a frieza resultaria da decisão moral dos indivíduos. Na verdade, Gruschka (2014) sugere que a atribuição da frieza aos homens deveria ocorrer de maneira bastante limitada, principalmente porque a frieza em si, deve ser compreendida como resultado de princípios basilares

da reprodução material na sociedade capitalista. Esses princípios serão desenvolvidos e relacionados à temática da frieza no próximo capítulo.

Horkheimer (1988), citado por Gruschka (2014), também buscou compreender, em seu texto *Egoísmo e movimento de liberdade*, o princípio da frieza e de hostilidade que estava por dominar a realidade objetiva na sociedade burguesa:

Em uma observação superficial dos períodos mais tranquilos dos últimos séculos poderia parecer que as pessoas se igualavam à imagem ideal moral do amor e da solicitude, ou pelo menos estariam começando se tornar semelhantes à mesma. A forma de produção antagônica na qual o princípio da frieza e a hostilidade necessariamente dominam a realidade, porque todos se encontram como concorrentes, mostrou os seus lados positivos perante as formas antigas da sociedade: cada passo a mais em direção à realização, cada expansão da concorrência trazia por fim facilidades, fornecia provas mais fortes de que, devido ao novo princípio de decisões próprias nos assuntos econômicos, a vida social poderia ser mantida em funcionamento (Horkheimer, 1988 citado por Gruschka, 2014, p. 42).

Essa citação de Horkheimer (1988) sobre a dialética da frieza evidencia que, só a partir do momento em que os indivíduos passaram a determinar a sua subjetividade burguesa com base no modelo econômico capitalista, “é que surgiu a possibilidade de uma libertação da necessidade material” (Gruschka, 2014, p.42), ou seja, é a partir disso que os homens conseguiram estabelecer “a possibilidade de uma vida boa para todos” (ibidem, p.42). Isso só se tornou possível, conforme Gruschka (2014), por meio da incorporação da frieza em todos os campos da vida dos indivíduos.

De certo modo, para Horkheimer (1988), a frieza acabou se tornando “independente para o existencial, por que ela não desapareceu no momento em que cumpriu o seu dever no processo da civilização” (ibidem, p.43). Isso foi importante para que a sociedade burguesa continuasse rejeitando a ideia de:

(...) cooperação consciente para a existência e felicidade de seus membros. Sua lei para a vida é outra. Cada indivíduo acha que trabalha para si próprio, que deve se preocupar com seu próprio sustento. Não existe nenhum plano que estabelece como a necessidade geral deve ser satisfeita. Na medida em que cada um procura colocar à disposição certas coisas para adquirir outras coisas das quais necessita, a produção é regulada de modo a ainda possibilitar que a sociedade se desenvolva na forma dada. Quanto mais no decorrer dos séculos, uma regulação melhor e mais racional se deslocar tecnicamente para o campo da possibilidade, tanto mais bruto e complicado se apresenta o mercado, este instrumento “refinado” que somente sob os prejuízos mais pesados de vidas humanas e bens, facilita a reprodução da sociedade e, com o progredir da economia capitalista, apesar da riqueza crescente da humanidade, essa regulação não consegue prevenir a sociedade de uma recaída para a barbárie. Já destes fatos resulta a indiferença como categoria antropológica. Eles ocorrem na época da emancipação do indivíduo quando, na esfera econômica fundamental, ele se percebe como

um sujeito isolado dos interesses e apenas entra em contato com outros através de compra e venda (Horkheimer, 1988 citado por Gruschka, 2014, p. 43).

Adorno (1992) também compartilha dessas ideias de Horkheimer (1998) e utiliza de alguns aforismos escritos entre 1944 e 1947 no texto *Minima moralia* que levam a compreensão de que a indiferença, em seu sentido moral, significaria a frieza de um indivíduo para com o outro. A permanência da frieza se dá mediante a existência das condições econômicas da sociedade burguesa. Na prática, a frieza pode ser criticada, contudo não poderá ser negada pelos indivíduos.

Gruschka (2014) também argumenta que a frieza acaba por possibilitar a autoconsciência burguesa e, ao mesmo tempo, se torna penoso suportá-la, principalmente por aqueles que, com sua colaboração, asseguram para si mesmos condições de vida privilegiadas. Isso tende a se revelar na infelicidade e insatisfação dos indivíduos, que acabam impondo a frieza para si.

O autor sinaliza também algo extremamente importante sobre a frieza, ao dizer que “apesar de, tanto objetiva quanto subjetivamente, existir uma tendência de submeter tudo ao princípio da frieza, a sua forma pura está sob o veredicto de ser uma expressão da imoralidade” (Gruschka, 2014, p.43). Precisamente por isso, e até mesmo, como forma de protesto, a própria burguesia passou a exigir a negação prática da frieza “tanto do lado de uma ética que postula validade geral, como pelo lado dos sentimentos subjetivos morais: justamente em não tornar o próximo ‘apenas o meio’” (Gruschka, 2014, p.44), mas também demonstrar compaixão e generosidade para com os mais fracos e despossuídos, ou pelo menos, na tentativa de manter uma relação amorosa e empática com aqueles indivíduos mais próximos a nós.

Mesmo com essa exigência, segundo Horkheimer (1988), ainda sim haveria uma certa tensão entre a “moral superior” (moral idealista) e os “imperativos da funcionalidade prática” dos indivíduos, principalmente porque a maioria deles têm utilizado, em seu cotidiano, desses pressupostos que, camuflados por um certo “convencionalismo social” e pela exigência de uma certa “tolerância universal”, continua a imprimir e reproduzir a frieza em todos os espaços da vida humana.

Assim, é comum observar situações em que grandes empresários (detentores do capital) e políticos bastantes influentes, cujo trabalho requer atitudes que beiram a desvalorização do outro, ou sua utilização objetificada, faltando respeito e consideração à vida e à existência do próprio indivíduo. Contudo, longe dos negócios e junto de sua família e amigos, estes empresários tendem

a ser companheiros, preocupados e sensíveis com aqueles mais próximos. Ou ainda, em pequenos bairros, onde os vizinhos apresentam dedicada atenção uns para com os outros, uma generosidade quase inofensiva, mas, ao mesmo tempo, demonstram uma dureza cínica que quase passa despercebida, contudo deixa rastros sutis de indiferença e passa a constituir as relações mais próximas desses indivíduos.

Lethen (1990), citado por Gruschka (2014), aponta que esses e tantos outros casos cotidianos, não seriam uma “solidariedade geral que naturalmente também se estenderia a estes seres vivos, mas geralmente um alibi diante do narcisismo próprio e da consciência pública, igual a um teste, de que se corresponderia à moral ideal” (Lethen, 1990 citado por Gruschka, 2014, p.45).

Possivelmente, sob os impactos dessas tensões que circunscrevem o campo da moral, Horkheimer (1988) também se dispôs a analisar a função dos comportamentos calorosos. Suas observações, possibilitaram a compreensão de que esses comportamentos estariam sendo direcionados “apenas simbolicamente ou em espetáculos substitutos – como para alívio e compensação – contra a frieza” (Gruschka, 2014, p.45).

De fato, na atualidade, esses espetáculos substitutos parecem funcionar como um falso mecanismo, utilizado pelos indivíduos, a fim de lidar com a pobreza e fragmentação de suas vidas. Isso porque, os meios de comunicação de massa, – especialmente a TV e a internet –, passaram a reproduzir as atitudes calorosas por meio de imagens, na tentativa de suprir e mascarar a ausência real dessas ações na vida cotidiana dos indivíduos. Na verdade, a consequência mais explícita desse processo é que a realidade acaba tornando-se “uma imagem, e as imagens tornam-se realidade; a unidade que falta à vida, recupera-se no plano da imagem” (Debord, 1967, p.05).

Deste modo, é muito comum ver que os indivíduos são obrigados a contemplar e também consumir “passivamente as imagens de tudo o que lhes falta em sua existência real” (Debord, 1967, p.05). Isso, de certo modo, mobiliza as fantasias e o imaginário dos indivíduos, que acreditam na promessa de uma vida mais calorosa e humana, como aquelas postas nas imagens da TV ou dos smartphones. No entanto, isso só confirma a permanência ostensiva da própria frieza, que congela a vida em imagens, e reproduz sem escrúpulos as experiências mais sensíveis e desejadas pelos indivíduos. A vida se torna assim, espetáculo e o espetáculo torna a vida pura abstração.

Debord (1967) procura esclarecer ainda que a imagem não obedece a uma lógica própria; na verdade, ela tem se configurado como:

(...) uma abstração do real, e o seu predomínio, isto é, o espetáculo, significa um "tornar-se abstrato" do mundo. A abstração generalizada, porém, é uma consequência da sociedade capitalista da mercadoria, da qual o espetáculo é a forma mais desenvolvida. A mercadoria se baseia no valor de troca, em que todas as qualidades concretas do objeto são anuladas em favor da quantidade abstrata de dinheiro que este representa. No espetáculo, a economia, de meio que era, transformou-se em fim, a que os homens submetem-se totalmente, e a alienação social alcançou o seu ápice: o espetáculo é uma verdadeira religião terrena e material, em que o homem se crê governado por algo que, na realidade, ele próprio criou. (Debord, p.05-06).

Nunca foi tão pertinente para a sociedade atual fazer uso do espetáculo, a fim de mascarar as intensidades da frieza, já que, a partir das imagens que nele se reproduz, é possível falsificar tudo a nossa volta, desde os atos de crueldade e a indiferença mortificante, até a abstração do pensamento, o esvaziamento das emoções e a fragmentação da subjetividade humana. Tudo parece impossível de ser verificado como real. Temos, assim, de confiar em imagens, e, como se não bastasse, imagens que não são escolhidas por nós mesmos, mas pelos “donos” da sociedade burguesa. Neste sentido, conforme Debord (1967), o espetáculo acaba sendo muito mais conveniente para a sociedade atual do que os velhos totalitarismos que marcaram a história da humanidade.

Na contramão dessas prerrogativas impostas pela sociedade do espetáculo, Horkheimer (1998) propõe um comportamento que vai de encontro à solidariedade entre os indivíduos e que também se expande para aos demais seres vivos que compõem a vida e a habitabilidade neste mundo. Entretanto, para o autor, neste modelo de sociedade pautada nos princípios capitalistas e em uma moral idealista, não haveria uma base material para a existência e sobrevivência de uma solidariedade geral entre os homens. Essa impossibilidade, ocorre, conforme Gruschka (2014), porque:

A solidariedade congela na frieza da perseguição de interesses particulares de poucos, socialmente unidos entre si contra os outros. Ela sustenta voluntariamente ou não, o princípio da frieza. Atitude calorosa na forma de amor para com as crianças e animais torna-se um consolo, com a qual se consegue suportar ainda melhor a frieza em outro local (Gruschka, 2014, p.45).

De fato, o trabalho fragmentado e cruel passa a ser guarnecido pela simplicidade gratuita da criança, que nos cobre de espontaneidade e sorrisos, amortecendo-nos dos excessos gélidos da frieza e da indiferença. Também os animais cumprem esse papel e assumem, cada vez mais, os espaços de afeto e dedicação humana; esses surgem para nós, quase como meio de anestesiarmos da dor, da solidão e da violência que escorre nas ruas e nos invade violentamente.

Neste sentido, para Gruschka (2014), a frieza como forma de conduta “não pode ser simplesmente determinada em oposição à atitude calorosa: ambas representam reações dependentes com qualidades próprias. Elas precisam uma da outra” (p.45). Além disso, o autor também pontua que “(...) a relação entre os dois sentimentos é com certeza mediadora: frieza desenvolve-se a partir da camada básica da sociedade burguesa, nela o afeto é condenado a uma forma narcisista de reação” (p.45).

Adorno (1995) também pontua que estaria posta na sociedade atual uma “deficiência de amor” (p.134), que tem atingido, sem exceção, todos os indivíduos de nosso tempo. Assim, é muito comum observar que a maioria das pessoas não só sentem dificuldades em expressar afeto, carinho, – ao mesmo tempo, serem afetadas e amadas em suas relações íntimas e também coletivas –, “elas próprias se tornaram incapazes de amar” (p.135), muito provavelmente pelas condições impostas pela frieza burguesa.

No texto *Educação após Auschwitz*, Adorno (1995) demonstra a tentativa vã do cristianismo em suprimir a frieza e suas manifestações de indiferença na ordem social, possivelmente com o intuito de resgatar a essencialidade do amor na vida dos homens:

Um dos grandes impulsos do cristianismo, a não ser confundido com o dogma, foi apagar a frieza que tudo penetra. Mas esta tentativa fracassou; possivelmente porque não mexeu com a ordem social que produz e reproduz a frieza. Provavelmente até hoje nunca existiu aquele calor humano que todos almejamos, a não ser durante períodos breves e em grupos bastante restritos, e talvez entre alguns selvagens pacíficos (Adorno, 1995, p.135).

Diante disso, haveria algo que poderia ajudar a humanidade contra a frieza e seus infortúnios? Adorno (1995) sugere dois caminhos. O primeiro seria conhecer a frieza e seus pressupostos, de modo a ampliar nossa concepção sobre ela e o segundo, buscar, no plano individual, trabalhar contra esses pressupostos, a fim de desvelar suas contradições e combater suas imposições aos indivíduos.

Adorno (1995) também demonstra grande preocupação com as crianças que já nascem expostas a essa frieza constitutiva de nossa sociedade. Para ele, há uma grande chance contra a frieza, quando focamos nossa atenção no cuidado das crianças, contudo mesmo nessas situações, pode se incorrer a ilusões, principalmente porque estas, por serem ainda muito pequenas, não suspeitam “da crueldade e da dureza da vida, acabam por ser particularmente expostas à barbárie depois que deixam de ser protegidas” (p.135).

Adorno (1995) também enfatiza que o simples fato de exigir, em forma de apelo, que as famílias deem mais amor e calor humano para seus filhos, não necessariamente barraria o desenrolar da frieza na sociedade, já que isto seria artificial e, por si só, negaria o próprio calor humano. Além disso, esses adultos já se tornaram produtos dessa sociedade e, por assim dizer, já reproduzem a frieza em todas as suas relações. O autor, complementa dizendo que:

(...) o amor não pode ser exigido em relações profissionalmente intermediadas, como entre professor e aluno, médico e paciente, advogado e cliente. Ele é algo direto e contraditório com relações que em sua essência são intermediadas. O incentivo ao amor – provavelmente na forma mais imperativa, de um dever – constitui ele próprio parte de uma ideologia que perpetua a frieza. Ele combina com o que é impositivo, opressor, que atua contrariamente à capacidade de amar. Por isto o primeiro passo seria ajudar a frieza a adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada (Adorno, 1995, p.135-136).

Todo esse contexto nos faz refletir que, mesmo com todo o desenvolvimento da sociedade atual, ela não tem sido suficientemente capaz de afetar os indivíduos e mobilizar neles aspirações mais humanas e empáticas, direcionadas às ações de compaixão, sensibilidade e de amor entre os homens. A pobreza humana parece ser tão intensa que nem os atos de crueldade e mutilação da vida parecem mobilizar qualquer tipo de reação, a não ser a manifestação da própria indiferença, que se tornou necessária para a nossa sobrevivência.

2.3 Conhecimento x emancipação humana: uma história de avanços, mas também de retrocessos

Há mais de 50 anos, Adorno e Horkheimer (1985) se ocuparam dessa árdua tarefa de questionar o quanto o “processo de civilização do homem” e a promessa de emancipação, de esclarecimento e de dominação do mundo, custou a todos nós nossa liberdade e autonomia. No texto *Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1947, Adorno e Horkheimer (1985) buscaram compreender os motivos pelos quais a humanidade, “em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (p.11). A partir disso, os autores se empenharam em explicar porquê o esclarecimento acabou por não cumprir com a expectativa de uma sociedade livre e emancipada, mas, em vez disso, potencializou o “cerceamento da liberdade dos indivíduos, que, impossibilitados de exercerem a reflexão sobre as formas históricas assumidas pela sociedade, acabaram identificando-se com seus elementos regressivos e desumanos” (Silva, 2001, p.69).

Silva (2001) aponta que na filosofia de Bacon (1984), Adorno e Horkheimer (1985) conseguiram identificar o paradigma sob o qual se sustentaram as ideias de uma humanidade esclarecida. Bacon (1984), em seus escritos, propôs “uma ruptura com a tradição baseada no ‘fetichismo verbal’ em nome de um outro tipo de saber fundado, agora, no conhecimento técnico científico” (p.74). Isso viabilizou um novo modelo de ciência, que passou a unir “o entendimento humano e a natureza das coisas” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.20).

É importante destacar, que Bacon (1984) produziu sua obra *Novum Organum* em 1620, quando havia a predominância da visão escolástica, cujos métodos se baseavam nos pressupostos teológicos, metafísicos e dedutivos. Nessa época, os princípios da física e da lógica aristotélica dominavam o campo científico.

Diante desse contexto, Bacon (1984) avaliou que tais métodos não cumpriam com a promessa de desenvolvimento das ciências e, tampouco, traziam resultados práticos para a vida dos indivíduos, principalmente porque esses procedimentos se limitavam à investigações abstratas e não apresentavam objetivos muito bem delimitados.

Por essa razão, o autor evidenciou a necessidade da elaboração de um novo método e modelo para as ciências, que viesse a substituir o *Organum* aristotélico, bem como possibilitasse a reformulação da noção de ciência e da utilidade prática do conhecimento humano. Dessa maneira, Bacon (1984) se dispôs a construir um método, cujas regras de investigação possibilitassem um maior controle instrumental sobre os objetos analisados. Seu método, consistia:

(...) no estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis (Bacon, 1984, p.02).

Esse novo método, denominado de método indutivo, teve como objetivo o progresso científico e a descoberta de “conhecimentos úteis” a sociedade. Este se fundamentava na síntese entre a experiência e o raciocínio lógico, na observação dos fenômenos e de suas causas, e também apresentava como meta principal o domínio e o conhecimento da natureza e, a conseqüente ampliação do poder dos homens.

Para Bacon (1984), a necessidade de controlar os conteúdos investigados exigia principalmente, que o indivíduo submetesse as forças da natureza “aos mecanismos que favorecessem o seu processo de transformação” (Silva, 2001, p.74). Nesta perspectiva, é válido retomar o que Adorno e Horkheimer (1985) mencionaram sobre o processo em que o conhecimento

acabou dominando a credence e desencantando a natureza. Esse fato, validou, sobretudo, a tese de Weber sobre o “desencantamento do mundo” (ibidem, p.74).

Na tentativa de contrapor o pensamento dominante do século XVI, Bacon (1984) já apontava a existência de uma certa coincidência entre ciência e poder dos homens. Contudo, o que, de fato, poderia conferir ao indivíduo o poder de controlar todas as coisas? Para o autor, caberia aos homens se deixarem guiar pela natureza, já que “a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece” (Bacon, 1984, p.06).

É a partir dessas considerações, que Adorno e Horkheimer (1985) não só buscaram tecer suas críticas a modernidade esclarecida, como também expuseram o modo como tem se dado a relação entre poder e conhecimento. Assim, conforme Silva (2001), a premissa de que “saber” é “poder” (p.74), presente nas suposições de Bacon (1984), evidencia que esse seria um saber que “em sua incomplacência, não encontra barreiras” (Silva, 2001, p.74). E muito mais do que isso:

Está sempre a serviço do poder econômico, não importando o uso que os homens venham a fazer dele. Como forte aliado do capital, interessa-lhe a descoberta de técnicas que viabilizem a implementação de novos métodos mais eficientes na exploração do trabalho e que, conseqüentemente, reverta em maior produção (Silva, 2001, p.75).

Silva (2001) também salienta que a concepção de Bacon (1984) “ciência e poder do homem coincidem” (p.06) foi apropriada pelo positivismo que a reduziu à ideia de que “saber é poder”, atribuindo “um poder incomensurável ao homem” (p.75). Essa redução teria resultado na consolidação de um saber técnico, que impõe como imperativo racional a necessidade de que o homem “tudo deve dominar” (Silva, 2001).

Sob a referência desse saber, não só os indivíduos, mas também os objetos e o mundo, são identificados como instrumentos úteis na execução de fins pré-estabelecidos, cujo objetivo é ter, cada vez mais, um domínio sobre a própria natureza e a sociedade em geral. Sobre isso, Adorno e Horkheimer (1985) apontam que o objetivo dos homens na apreensão da natureza parece se restringir a saber:

(...) como emprega-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chamava “verdade”, mas a “*operation*”, o procedimento eficaz (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 18).

Nessa citação, os autores anunciam duas questões essencialmente importantes. A primeira de está no fato de que reconhecer a justaposição entre conhecimento, poder e dominação, postulada por Bacon (1984), é, sobretudo, observar “um elemento de violência inerente ao pensamento esclarecido” (Silva, 2001, p.75). Já a segunda questão, diz respeito ao “caráter repressivo que o pensamento racional impõe à vida, aos instintos” (ibidem, p.75). Essas duas constatações, não só permitem recordar o método de Descartes e sua menção “necessária” de disciplinar os instintos, como também evidencia o apelo frio da sociedade burguesa em exigir que os indivíduos, frente ao processo civilizatório, reprimissem seus sentimentos e afetos, dirigindo-se à frieza e à indiferença, como modelo “necessário” para a sua sobrevivência.

Descartes tem papel fundamental nesse processo, principalmente porque, no século XVI, ele propôs algumas compreensões acerca do estatuto da razão, que caracterizaram todo um período histórico, filosófico e científico. A obra cartesiana partia essencialmente do conhecimento matemático, já que este permitia não só a demonstração detalhada dos fenômenos, como também a dominação rigorosa dos objetos; que ultrapassava “as contingências de espaço e tempo e nos levando à possibilidade de seguras e perenes verdades” (Carvalho, 2012, p.201). Deste modo, a partir da “conquista da verdade”, o homem poderia:

(...) intervir no mundo, ou seja, conhecer as coisas implica estabelecer uma nova ordem que não exatamente aquela que os sentidos captam, mas a que a razão impõe. Como seres pensantes (*res cogitans*), podemos e devemos transformar as coisas (*res extensa*) em ideias, de tal modo que a cadeia de razões seja constituída pelo pensamento e as coisas pensadas. Esse processo nos conduz e converte as coisas em objetos do conhecimento, evidenciando um domínio sobre elas (Carvalho, 2012, p. 202).

Desse estatuto derivou, segundo Carvalho (2012), uma série de consequências para a vida dos indivíduos, tanto em relação ao desenvolvimento da ciência, quanto essencialmente em relação aos valores morais que orientavam as atitudes humanas. Neste sentido, “tudo deveria passar pelo crivo da razão, inclusive nossas paixões” (p.202). Também em Platão, verifica-se a ideia de que os homens deveriam libertarem-se das sensações, das crenças e de tudo aquilo que fugisse da essência das coisas.

2.5 Do domínio da natureza ao controle do Eu: indivíduos que foram se ‘acostumando’ à renúncia e à civilização

Adorno e Horkheimer (1985) no texto *Dialética do Esclarecimento*, mais especificamente no tópico *Interesse pelo corpo*, também analisam a renúncia dos desejos e das paixões dos homens. Os autores referem-se a uma história subterrânea do corpo que consistiria “no destino dos instintos e paixões humanas recalcados e desfigurados pela civilização” (p.190).

Neste sentido, o corpo, enquanto *locus* das paixões, foi sendo condenado ao longo da história, como um reservatório soberano “do mal em contraposição ao espírito” (Carvalho, 2012, p.203). Já ao mundo do saber, mereceu reverência por sua ânsia e idolatria do bem, favorecendo fundamentalmente, as condições para as grandes criações humanas e também para a formação dos valores morais.

Se por um lado o corpo pode ser tomado como fonte de amor e prazer e, em consequência, ser desejado, para Adorno e Horkheimer (1985), o corpo, em certa medida, foi sendo ridicularizado e rejeitado como algo inferior e passível de ser domado e escravizado. Em outras circunstâncias, o corpo também foi exaltado, porém como coisa, sem vida e, sobretudo, “desejado como o proibido, reificado, alienado” (p.191).

Adorno e Horkheimer (1985) afirmam ainda que o domínio da natureza, das paixões e dos nossos instintos, contraditoriamente, teria se confundido com a história da razão. Assim, os homens tiveram que caminhar em direção à história da renúncia e do sacrifício, como no texto de Homero, a *Odisseia*, que será melhor examinado no próximo tópico da pesquisa. Sobre isso, Carvalho (2012) acrescenta dizendo que dominar a natureza significa, primariamente, autodominar-se e, assim, “ter nas mãos a própria natureza” (p.203):

O sujeito esclarecido é aquele que conseguiu sacrificar-se, ainda que isso lhe custe sua expressão mais viva: a liberdade. Por isso que resistir ao canto da sereia, ser astuto como Ulisses, é tornar-se forte e capaz de dominar, transformando os homens em animais dóceis e mansos, levando-os a um estágio biológico inferior. Essa é a contradição. A razão, querendo extinguir as paixões, torna-se, ela mesma, a paixão de si própria. A promessa da desmitificação tornou-se um mito. Do combate entre a necessidade e a contingência, em que o primeiro predomina, restou-nos a incompleta compreensão de um ser que já é finito, que é homem ou, no mínimo, que nos impediu de pensar a formação de um ser virtuoso a partir das paixões que o constitui. No domínio ético, a consequência direta desse processo foi cairmos na tentação de estabelecer um catálogo prévio de normas e regras morais às quais devemos obediência (Carvalho, 2012, p.203).

De fato, conforme Adorno e Horkheimer (1985), o progresso do conhecimento que caminhava da mitologia ao pensamento esclarecido e apresentava como objetivo fundamental a libertação dos indivíduos do medo frente ao poderio mitológico, acabou, ele mesmo, resultando em mitologia. Os mecanismos utilizados para fugir do medo, infelizmente, acabaram assumindo a forma de dominação, enquanto o conhecimento apenas “conferiu aos homens o *status* de ‘senhores’” (Silva, 2001, p.77).

Para Silva (2001), esse processo se originou no próprio mito, pois nele se expressa toda a tentativa humana de dominar as coisas e lidar com as angústias e medos que lhes são infligidos, a fim de refrear “a fúria dos deuses” (p.77). Deste modo, frente às forças da natureza que não só impõem limitações à vida dos homens, como também os aterroriza, irrompe a necessidade dos indivíduos criarem “imagens fantasiosas” (ibidem, p.77) e funcionam como um meio deles amenizarem o sentimento de medo que parece ameaçar suas vidas. Não é à toa que, ao longo da história, os homens, passaram a criar fantasticamente heróis e mocinhos com a finalidade de os salvarem dos perigos deste mundo e, conseqüentemente, amenizar suas angústias e sofrimentos.

É a partir disso que Adorno e Horkheimer (1985) afirmam que “o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza” (p.19), pois:

O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito. A resposta de Édipo ao enigma da esfinge: “É o homem!” é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção (Adorno & Horkheimer, 1985, p.19-20).

Essas considerações frankfurtianas só reforçam a ideia de Silva (2001) de que “ao opor resistência às potências ameaçadoras, o mito adota ‘o princípio de racionalidade corrosiva’, própria do esclarecimento” (p.77). Além disso, na tentativa de “relatar, denominar, dizer a origem” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.20), o mito também expôs, fixou e ousou explicar, não mais como um relato da vida e da natureza, mas agora como “uma doutrina” (ibidem, p.20), ou melhor, como “produto do próprio esclarecimento” (ibidem, p.20)

Neste sentido, para Adorno e Horkheimer (1985) “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (ibidem, p.21). Isso remete a todas as formas históricas de “apropriação da natureza, ao desenvolvimento da economia, das ciências, mas também às relações particulares e públicas (políticas e jurídicas) dos homens entre si”

(Gruschka, 2014, p.46). Sob tais condições, o mito passa a se “converter em esclarecimento”, a natureza “em mera objetividade”. Já aos indivíduos, resta aprender a transformar tudo a sua volta em objetos a seu dispor. Entretanto,

(...) o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. Assim como a unidade do sujeito, ela tampouco constitui um pressuposto da conjuração mágica (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 21).

De fato, os indivíduos só conseguem poder quando submetem aquilo que deve ser dominado a sua própria vontade e, ao mesmo tempo, tornam-se indiferentes frente à resistência que vem do objeto dominado. Para Gruschka (2014), a racionalidade da ação seria “determinada por um bloqueio de todos os movimentos diretos que obstruem a aquisição do objeto do qual se quer dispor” (p.46).

Adorno e Horkheimer (1985) também enfatizam que esta “conjuração mágica” difere do esclarecimento, porque nela “o homem não se declara à imagem e semelhança da natureza, pois ainda não há a unidade do eu” (Silva, 2001, p.78). Já no esclarecimento, conforme Silva (2001), a identidade do eu “não pode perder-se na identificação com o outro” (p.78). Dessa maneira, como há o reconhecimento de uma unidade na natureza pelo eu, ele passa a desmistificá-la, classificá-la e transformá-la, a fim de dar a ela um sentido próprio.

A partir disso, Silva (2001) pontua que na mitologia a vítima é substituída pelo animal sacrificial, já na ciência, não há necessidade dessa substituição, haja vista que tudo que é apresentado ao homem torna-se um mero objeto a ser observado, conhecido e também manipulado. Em contrapartida, cabe destacar ainda que:

Se na magia os objetos e acontecimentos sempre aparecem interligados, há sempre vestígios e sinais de alguma outra coisa, com a ciência a múltipla afinidade entre os entes é recalcada pelo sujeito doador de sentido aos objetos que carecem de sentido. Dessa maneira, se a magia recorre à mimese para atingir seus objetivos, a ciência o faz pelo seu distanciamento do objeto (Silva, 2001, p.78).

Neste sentido, Adorno e Horkheimer (1985) afirmam que a “confiança inabalável” (p.22) do homem na possibilidade de dominar o mundo, que Freud (1996) atribuiu à magia, veio corresponder “a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a

magia” (p.22). Deste modo, foi necessário substituir as práticas mágicas utilizadas pelos curandeiros pela técnica industrial universal, a fim de que “os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.23).

Não há dúvidas, a partir dos escritos frankfurtianos, da existência de um entrelaçamento entre mito e esclarecimento, posto que “os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (p.23). Aceitar essa premissa é, sobretudo, perceber que, no campo da ciência, a teoria passou também a ser reduzida a uma crença e, com isso, acabou confirmando seu caráter animista.

Além disso, Silva (2001) destaca que, se na mitologia o oráculo conseguia prever as desgraças e os infortúnios que assolariam a vida humana, do mesmo modo, esse “esquema se reproduziria no formalismo da razão” (p.79), pois garantiria continuamente “o domínio do mesmo conteúdo” (p.79), ou seja:

A doutrina da igualdade entre a ação e reação afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece à ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre (Adorno e Horkheimer, 1985, p.23).

A compreensão que se tem até aqui é que a ciência, que afirma ter se libertado de uma certa consciência mística e também das amarras da teologia, acaba reproduzindo o mito, à medida que também assume, para si, o princípio de previsibilidade, ou seja, da mesma maneira que o oráculo antecipa o porvir das leis da natureza, a ciência também o faz e acaba forçando os homens a assegurar sua “autoconservação pela adaptação” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.23). Isso, de certo modo, contribuiu significativamente para que o princípio de racionalidade passasse, então, a determinar “uma falta de paixão durante o trabalho de percepção” (ibidem, p.46). Melhor dizendo:

Somente o “em si” das coisas deve ser reconhecido, ele é declarado o pré-requisito do seu tornar-se “para nós”. Para isso o homem deve libertar-se dos antigos determinantes da sociedade, ou seja, libertar-se da predeterminação dos objetos de sua possível experiência: de seus pressupostos políticos, econômicos, ideológicos. Assim, a pura aspiração de verdade do reconhecimento possibilita a desobrigação dos bloqueios historicamente dependentes do processo de reconhecimento. Do mesmo modo, especialmente em seu desdobramento tecnológico, este contém a implicação de perder o intuito original do esclarecimento, o de produzir uma sociedade civilizada (Gruschka, 2014, p.46).

Adorno e Horkheimer (1985) também pontuam que “o real continua com a razão, o conhecimento se limita a sua repetição, o pensamento se transforma em mera tautologia” (p.34). Deste modo, quanto mais o pensamento é capaz de subjugar o que existe, tanto mais ele se satisfaz com essa reprodução. Principalmente porque para os autores, o esclarecimento não só regride a mitologia, como também permite que esta, passe a refletir a essência da ordem vigente (o destino, a dominação do mundo) como única verdade, além de abdicar da própria esperança.

Para Silva (2001), a ciência e suas pretensões idealizadas de dissolver o mundo nos princípios da abstração também produziram um campo estável para a “redução dos indivíduos à identificação e conformação com a realidade” (p.79). Também a “força esclarecedora da razão transformou-se em força onipotente” (ibidem, p.80) e, em troca, exigiu dos homens submissão à realidade.

O autor também pontua que na mitologia cabia ao homem se submeter às forças do destino, já no campo científico a condenação pelo “mistério desvendado é pago pela submissão às leis da natureza agora apreendidas pela abstração conceitual” (Silva, 2001, p.80). Sob essas condições, os indivíduos acreditam terem se libertado do desconhecido (Silva, 2001).

No entanto, para Adorno e Horkheimer (1985) “toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza” (p.24) traria como consequência mais radical uma submissão ainda mais intensa às imposições da própria natureza. Infelizmente, esse teria sido o rumo tomado pela sociedade europeia. Essa situação permitiu que os autores avaliassem, então, o modo como se dava a relação entre sujeito e objeto, a partir das considerações do Iluminismo, e também viessem a compreender melhor o processo de abstração:

A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação. Sob o domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstrato prepara o reproduzível (Adorno & Horkheimer, 1985, p.24).

Tais considerações, levaram Adorno e Horkheimer (1985) a entender que “a distância do sujeito com relação ao objeto” (p.24) garantida pela abstração, é o que tem possibilitado “a conquista através do dominado” (ibidem, p.24), ou seja, viabilizado a dominação do homem sobre o mundo. O que com isso se garante, é um certo “desencantamento do mundo”, no qual todo

conteúdo mítico é substituído pelo conceito, assim como, passa-se a estabelecer um novo modo dos homens se organizarem e refletirem sobre suas vidas. Além disso, o pensamento que agora ordena e organiza a vida humana, passa a ser, sobretudo, identificado com a verdade:

O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto (Adorno & Horkheimer, 1985, p.25).

Em outras palavras, o pensamento ordenador não mais precisa se fundir com seu objeto, ele o faz de modo impessoal, ao antecipar, “no plano dos conceitos, o que deve ser realizado na prática” (Silva, 2001, p.81). Isso indica fortemente, conforme Silva (2011), a divisão entre o trabalho intelectual e trabalho manual que predominará na produção moderna (p.81).

Silva (2001) também aponta que, com a derrocada dos mitos e dos deuses, o esclarecimento alicerçado na abstração conceitual assume para si a função de atribuir significado ao mundo. Se a finalidade do esclarecimento era a busca da emancipação humana e a libertação dos homens de todas as formas de subordinação, na contemporaneidade, os elementos que foram reconhecidos “pelo processo emancipatório no ‘capitalismo tardio’ repuseram em ação, embora sob outra fisionomia, a dominação, agora sob a dependência da realidade social e da divisão do trabalho” (p.81).

De fato, na sociedade atual, esse novo caráter social do pensamento não faz nenhuma menção a “expressão da solidariedade social” (p.30), apresentada por Durkheim e resgatada por Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento*. Na verdade, esse novo caráter corresponderia, segundo os autores, muito mais à “unidade impenetrável da sociedade e da dominação” (ibidem, p.30). Isso porque a dominação tende a conferir:

(...) maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado. Dessa maneira, porém, o todo enquanto todo, a ativação da razão a ele imanente, converte-se necessariamente na execução do particular. A dominação defronta o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efetiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada. Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre como a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o carácter da opressão por uma coletividade (Adorno & Horkheimer, 1985, p.30-31).

Nessa citação, Adorno e Horkheimer (1985) evidenciam não só a presença incisiva de um poder de coerção sobre homens em prol de uma ilusória coletividade, mas também demonstram que a solidariedade passou a se sedimentar nas formas do pensamento e, conseqüentemente, essa também foi submetida à dominação e, possivelmente, substituída pela frieza burguesa.

É notório o quanto o modo de viver burguês chamou a atenção de Adorno e Horkheimer (1985), fazendo com que eles, na *Dialética do esclarecimento*, tomassem Ulisses como o símbolo do burguês moderno. A análise feita sobre o modo de viver de Ulisses remete, segundo os autores, a momentos extremamente importantes da história precedente do burguês, ou seja, ele traria consigo pré-requisitos fundamentais para a constituição do indivíduo e de sua autoafirmação no mundo, mas que apenas foram alcançados com a consolidação da sociedade burguesa (Gruschka, 2014).

Dessa forma, Gruschka (2014) salienta que o processo da civilização não deve ser compreendido exclusivamente como “história do progresso” (p.48). Isso porque, para Adorno e Horkheimer (1985), os homens tiveram que se “submeter a terríveis provações até que se formasse o Eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (p.39). Infelizmente, a humanidade, que se diferencia com a divisão do trabalho, é também:

(...) forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. A fantasia atrofia-se. A desgraça não está em que os indivíduos tenham se atrasado relativamente à sociedade ou à sua produção material. Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40-41).

Nessas condições, a frieza acaba remetendo “à necessidade de acreditar no progresso para que o valor que os homens devem pagar pelo seu progresso não penetre na sua consciência” (Gruschka, 2014, p.49), ou seja, ela acaba tornando-se visível na perda da sensibilidade e capacidade empática dos indivíduos, nos atos de banalização da crueldade em favor do progresso, na imposição de barreiras físicas e emocionais que parecem ser necessárias para a nossa

autoconservação, bem como nos atos cotidianos dos homens de ignorar, suprimir, racionalizar e reificar a vida humana.

Assim, ainda conforme Gruschka (2014), aqueles que foram capazes de se orgulharem das possibilidades que conseguiram descobrir para si mesmos, em virtude de sua autoafirmação, são semelhantemente forçados a negarem toda a opressão e violência que tiveram que suportar para isso. Além disso, Adorno e Horkheimer (1985) pontuam que o domínio do indivíduo sobre si mesmo, no qual se funda o seu ser:

(...) é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado (Adorno & Horkheimer, 1985, p.54).

Com efeito, para Adorno e Horkheimer (1985), a “antirrazão do capitalismo totalitário” (p.54), que visa satisfazer as necessidades humanas de modo objetualizado e determinado pela dominação, acaba impossibilitando a satisfação das necessidades vitais dos homens e, além disso, estimula o extermínio em massa dos indivíduos. Pode-se dizer, portanto, que essa “antirrazão” teria como protótipo o herói que se submete ao sacrifício, sacrificando a si mesmo. Isso confirma que, de algum modo, “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício (...) ou por outra, a história da renúncia” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.54).

Aqueles que, então, passam a praticar cotidianamente a renúncia, dão mais de suas vidas do que de fato são restituídos. Isso pode ser claramente observado, na sociedade falsa em que vivemos, pois nela é exigido que cada indivíduo sacrifique tudo de si mesmo e, ainda sim, veja-se iludido por ela, ou seja, quanto mais o indivíduo contemporâneo trabalha, mais ele precisa se sacrificar, pois a ilusão de uma satisfação plena, ainda que desigual e injusta, parece-lhe mais interessante do que a ideia de ter somente as migalhas, dadas a ele pelo princípio de autoconservação. Sobre isso, Adorno e Horkheimer (1985) complementam:

Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a autoconservação lhe concede (Adorno & Horkheimer, 1985, p.54).

No entanto, para Adorno e Horkheimer (1985) todos esses sacrifícios seriam supérfluos, mas, ao mesmo tempo, necessários “contra o sacrifício” (p.54). Ulisses é uma das vítimas desses sacrifícios e, ao mesmo tempo, é quem se sacrifica pela supressão do próprio sacrifício. Aquilo que

por ele é renunciado, ainda que de forma senhoril, representa uma “sociedade que não precisa mais da renúncia e da dominação: que se tornou senhora de si, não para fazer violência a si mesma e aos outros, mas para a reconciliação” (ibidem, p.54).

2.6 Ulisses: o símbolo burguês da supressão dos instintos e da constituição da subjetividade

É no texto *Dialética do esclarecimento*, mais especificamente, no capítulo *Excursão I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento*, que Adorno e Horkheimer (1985) falam explicitamente sobre a frieza burguesa, ao avaliarem que a formação do modelo da “civilização ocidental burguesa” não se referiu apenas ao domínio da natureza externa, ou mesmo à divisão social de trabalho, mas essencialmente ao domínio da natureza interna dos homens. Para que ocorresse o desenvolvimento do “hábito burguês”, foi exigido que os indivíduos suprimissem seus impulsos instintuais e garantissem o avanço do processo civilizatório (Gruschka, 2014).

Adorno e Horkheimer (1985) identificam essa supressão instintual na vida de Ulisses, narrada no duodécimo canto da Odisseia por Homero, no qual o herói, a fim de vencer a sedução das sereias e preservar sua própria vida, precisou adotar formas austeras para reprimir boa parte de seus instintos e desejos, limitando sua própria satisfação e felicidade.

Dessa forma, Ulisses exige que todos aqueles que estavam em seu navio tapassem seus ouvidos com cera para não serem tomados pelos encantos e prazeres advindos do canto das sereias. Assim, aqueles que quisessem “vencer a provação” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.39), não deveriam “prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo” (ibidem, p.39).

Adorno e Horkheimer (1985), também salientam que essa tarefa de disciplinar os instintos, foi determinantemente cumprida pela própria civilização, que arduamente passou a exigir que homens estivessem sempre alertas e concentrados, olhando sempre a frente e evitando os prazeres instintuais e a “tendência que impele à distração” (p.39), pois uma vez dispersos, eles terão de “se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos” (ibidem, p.39).

Também os empregados de Ulisses tiveram seus instintos disciplinados e foram obrigados a remarem com o olhar sempre para a frente, para evitar qualquer tipo de dispersão que viesse a seduzi-los. Mesmo Ulisses, passando pelo crivo desse processo disciplinador, não deixou de viver “parte dos prazeres que o canto proporciona” (Silva, 2001, p.83). Astutamente, ele foi amarrado no

mastro do barco e conseguiu se deliciar com o canto das sereias, enquanto seus empregados remavam sem parar.

Analogamente a essa situação, o burguês moderno também tem submetido seus trabalhadores para que ele sozinho possa usufruir dos elementos sedutores oriundos do próprio mercado (Silva, 2001). Contudo, Silva (2001) aponta que Ulisses “como um disciplinado burguês, quanto mais seduzido se sente (...), mais fortemente ele se deixa amarrar” (p.84). Essa atitude de Ulisses prefigura também as ações vindouras dos indivíduos burgueses, que “recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40).

De fato, o que Ulisses é capaz de ouvir não lhe traz dano algum e mesmo que sua ação seja no sentido de um pedido de soltura, seus empregados nada podem fazer por ele. Primeiro, porque estão com os ouvidos tapados e, segundo, porque eles só pressupõem os perigos do canto das sereias e não necessariamente sabem de sua beleza; por isso deixam Ulisses preso no mastro do navio com o intuito de salvar a ele e aos outros. No entanto, para Adorno e Horkheimer (1985), com essa atitude, os companheiros de Ulisses só:

(...) reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social. Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto da contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40).

Assim, as ações que foram sendo tomadas por Ulisses quando ele se aproximava das sereias “pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40). Para Silva (2001), estas atitudes, que substituem Ulisses por seus empregados, remontaria toda a dominação necessária ao progresso da civilização e, ao mesmo tempo, elas trazem consigo a própria regressão. Ulisses “não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40); já os seus empregados são impossibilitados de usufruírem de seu trabalho, pois este se dá sob a forma de imposição e opressão, que forçosamente atua reprimindo-lhes os sentidos. Além disso, para Adorno e Horkheimer (1985) o servo:

(...) permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio (Adorno & Horkheimer, 1985, p.40).

O que Adorno e Horkheimer (1985) querem enfatizar é que o avanço do processo civilizatório expresso nessa alegoria, exigiu dos homens a dominação e a repressão intensa dos instintos, forçando-os a regredirem egoicamente a estágios muito primitivos e favorecendo o atrofiamento de sua capacidade simbólica de fantasiar e imaginar.

Para Silva (2001), a limitação de nossas experiências sensíveis acaba por afetar o nosso “próprio intelecto”, que precisa se afastar da experiência para, então, garantir sua unificação. É por meio desse processo que o pensamento exerceria o domínio sobre os nossos sentidos e ambos se tornariam limitados. Melhor dizendo:

O pensamento se vê limitado “à organização e à administração”, enquanto o empobrecimento dos sentidos tende a se intensificar, na medida em que se torna mais complexo o sistema produtivo, ao qual o corpo deve ajustar-se. Essa impossibilidade de experienciar o mundo é característica marcante dos indivíduos na sociedade contemporânea. Isso seria facilmente identificado no comportamento adotado pelas massas que, reprimidas pelos interesses da sociedade de mercado, são incapazes de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos” e “tocar o intocável com as próprias mãos” (Silva, 2001, p.84-85).

Silva (2001) complementa dizendo que toda dominação imposta pela sociedade sobre “as relações e emoções dos indivíduos” (p.85) acabou por transformar os homens em seres homogeneizados e superficiais, além de submetê-los “à força da coletividade e ao processo de reificação dos sentidos” (ibidem, p.85). Tudo isso indica que a força do esclarecimento, tão quista na modernidade, acabou se limitando à “obliteração da capacidade reflexiva do pensamento” (Silva, 2001, p.85), já que o ato de pensar se condicionou como a uma atividade reificada, na qual a premissa defendida pela filosofia iluminista “‘o pensar o pensamento’ – foi substituída pelos procedimentos do ‘pensamento edificante’, próprio das ciências matemáticas, em que sujeito e objeto tornam-se idênticos” (Silva, 2001, p. 85).

É também na descrição da Odisseia de Homero, que Adorno e Horkheimer (1985) identificam Ulisses como representante simbólico no processo de constituição da subjetividade dos homens. Suas aventuras remontam todo o esforço do herói em desvencilhar-se do poder dos mitos, os quais “constituem sérias ameaças à sua própria identidade e à sua própria vida” (Silva, 2001, p.87).

Ulisses foge do típico modelo de herói guerreiro, forte e habilidoso com as armas, sua característica mais marcante é a astúcia e, é ela que lhe garante sobreviver às ameaças oriundas da própria natureza. Silva (2001) também aponta que Ulisses é movido pelo “medo da morte e da destruição” (p.87); enfrentar todos esses perigos aguça-lhe o instinto de autopreservação e, ao mesmo tempo, fortalece seu eu, garantindo-lhe o saber oriundo dessas experiências e vivências desafiadoras.

Para Adorno e Horkheimer (1985), o “sobrevivente sábio” é aquele que astutamente se expõe a própria morte e, com isso, torna-se “duro e forte para a vida” (p.50). Esse parece ter sido o lema adotado por Ulisses – “ser duro e forte” – como meio de superar os infortúnios que o apregoam e, conseqüentemente, como forma de manter-se vivo. Contudo, isso custa-lhe um alto preço, pois “(...) o eu que se lança na luta contra o domínio da natureza tem que se auto-renunciar, em favor do seu próprio fortalecimento e consolidação” (Silva, 2001, p.87).

Assim, as ameaças e perigos da vida passam a exigir de Ulisses um movimento constante de renúncia de modo que seu “eu aprende a dominar e vencer os perigos, ao mesmo tempo em que vai se consolidando sua identidade, passando a diferenciar-se da natureza circundante” (Silva, 2001, p.87). “Perder-se para se conservar” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.50) não é apenas uma estratégia utilizada por Ulisses para se manter vitorioso, mais do que isso, é uma ação sacrificial por ele realizada e oferecida aos deuses da natureza.

Adorno e Horkheimer (1985) salientam ainda que todas as ações humanas voltadas ao sacrifício e cumpridas segundo um plano:

(...) logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula. A astúcia tem origem no culto (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 51).

Essas atitudes sacrificiais de Ulisses fazem dele tanto vítima quanto sacerdote, já que é ele próprio que calcula minuciosamente o seu próprio sacrifício. Agindo assim, ele acaba negando “a potência a que se destina esse sacrifício” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.51) e também passa a recuperar a vida que havia entregue ao se sacrificar.

Para Adorno e Horkheimer (1985), o que Ulisses faz é “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” (p.51). Também a substituição que haveria no próprio sacrifício, não pode, segundo os autores, ser

separada “da divinização do sacrificado, ou seja, do embuste que é a racionalização sacerdotal do assassínio pela apoteose do escolhido” (p.51-52).

Assim, esse “embuste” de que falam os autores, que faz do indivíduo portador da natureza divina, “sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.52). No entanto, sua substancialidade é apenas “aparência”, bem como a “imortalidade” da vítima. Possivelmente, é por conta disso que Ulisses acabou sendo tratado por muitos como uma verdadeira divindade.

Silva (2001) também destaca que o próprio sacrifício haveria de ter fortalecido o eu de Ulisses e sua permanência ocorreria pela “racionalidade a ele imanente” (p.88). Do mesmo modo, esse perduraria por todo o “processo civilizatório”, sob o signo de “novos arranjos culturais e novos valores” (p.88), postos nesta sociedade. Para Adorno e Horkheimer (1985), o sacrifício:

(...) não salva, por uma restituição substitutiva, a comunicação imediata apenas interrompida que os mitólogos de hoje lhe atribuem, mas, ao contrário, a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente. A astúcia nada mais é do que o desdobramento subjetivo dessa inverdade objetiva do sacrifício que ela vem substituir (Adorno & Horkheimer, 1985, p.52).

É neste sentido que, para os autores, na atualidade, a “teoria do sacrifício” o tem relacionado “a representação do corpo coletivo, da tribo, à qual deve refluir como força o sangue derramado do membro da tribo” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.52). Se antes, os sacrifícios demonstravam uma estreita relação de troca, em que se substituía a fúria das divindades com o sacrifício de animais, na atualidade:

A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza (Adorno & Horkheimer, 1985, p.53).

Para Silva (2001), a partir da superação dos mitos e com o processo de constituição do eu, um novo sacrifício é exigido aos homens: o domínio de sua natureza interna. No entanto, essa dominação que o homem empreende sobre si mesmo, teria como resultado a “destruição virtual do próprio sujeito obcecado pela autoconservação” (p.89), pois sua vida passa a ser moldada por inúmeras renúncias, de forma que muito mais é oferecido do que recebido de volta. Melhor dizendo:

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. A anti-razão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos homens – essa anti-razão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A história da civilização é a história da introversão do sacrifício (Adorno & Horkheimer, 1985, p.54).

É a partir dessa submissão ostensiva que Ulisses torna-se “o protótipo do burguês esclarecido” (Silva, 2001, p.91), pois passa a submeter e controlar sua natureza interna e também a natureza externa, de modo realista e calculado. O herói já não teme mais as forças da natureza, pois agora passou a conhecer o seu funcionamento e também suas leis. É nesse ponto, que se destaca o rompimento do homem com a mitologia e com a imprevisibilidade do destino, já que os indivíduos, a preço de sacrifício, conseguem exercer um domínio “eficiente” sobre seus desejos e também sobre a própria realidade objetiva (Silva, 2001).

Para Freud (1915/1996), a história da humanidade é a história da repressão do homem, uma vez que a cultura sujeita a existência social e biológica do indivíduo, coagindo sua própria estrutura instintiva. Essa coação se constitui como uma pré-condição ao progresso. Assim, se os indivíduos tivessem, portanto, a liberdade de satisfazer todos os seus objetivos pulsionais, a preservação duradoura da organização estaria em risco, pois os instintos básicos do indivíduo são incompatíveis com ela, podendo levá-los à destruição de tudo aquilo a que se unem:

O Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário, isto é, a satisfação integral de necessidades é abandonado (Marcuse, 1975, p.37).

Vemos assim que a livre gratificação das necessidades instintivas do indivíduo se torna incompatível com a sociedade civilizada. Renúncia e protelação na satisfação libidinal são, agora, pré-requisitos do progresso e do desenvolvimento social. Neste sentido, a cultura não só passa a impor um pesado ônus à libido privada de sua finalidade, bem como realiza duras restrições à vida sexual dos indivíduos. Isso porque, segundo Marcuse (1975), o antagonismo que existe entre a “cultura e a sexualidade nos instintos agressivos profundamente unidos à sexualidade: ameaçam repetidamente destruir a civilização e forçar a cultura a mobilizar todos os reforços possíveis contra eles” (p.73).

Disso, podemos observar, o esforço da sociedade em desenvolver métodos que levem os indivíduos à identificações e relações de amor privadas de finalidade; daí as repressões à vida sexual. Contudo, Freud (1915/1996) nos mostra que esses métodos repressivos, de fato, não resolveriam definitivamente esse conflito, só possibilitariam um mergulho constante numa “dialética destrutiva” (Marcuse, 1975, p.74), cujas restrições sobre Eros tenderiam a enfraquecer os instintos vitais dos indivíduos, enquanto fortalece e libera “as próprias forças contra as quais eles foram mobilizados: as de destruição (ibidem, p.74).

Marcuse (1975) também aponta que o objetivo da sociedade, ao impor a modificação definitiva da estrutura instintual dos indivíduos é, sobretudo, econômico. Assim, como a sociedade não possui “meios suficientes para sustentar a vida de seus membros sem trabalho por parte deles, [a sociedade] trata de restringir o número de seus membros e desviar as suas energias das atividades sexuais para o trabalho” (p.43-44). Para Freud (1915/1996), esse sacrifício repetido da libido, e sua sujeição rigidamente imposta às atividades laborais e outras socialmente úteis, é chamado de cultura. No próximo tópico, veremos o quanto esse sacrifício instintual por meio do trabalho ganhou contornos muito particulares com a ascensão do capitalismo e com a consolidação da sociedade burguesa.

3. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA SOBRE AS BASES MATERIAIS DA FRIEZA NA SOCIEDADE BURGUESA

Não há nada mais duro do que a suavidade da indiferença. (Juan Montalvo).

Considerar a frieza como “o princípio moral fundamental da subjetividade burguesa” (Adorno, 1966, p.232) e identificá-la como resultado da reprodução material da sociedade capitalista indica a necessidade de reconhecer que as subjetividades dos indivíduos até os dias atuais foram, também, se constituindo a partir desses referenciais sociais burgueses. Ou seja, as novas formas societárias postas com o capitalismo, não só exigiram a gestação de novas formas de estruturação da subjetividade dos indivíduos contemporâneos, como também estimularam a constituição de traços de personalidade mais adequados à constituição e manutenção do *ethos* da sociedade burguesa. Por isso mesmo, iremos expor neste capítulo a relação entre a ética protestante e o surgimento do capitalismo, bem como compreender os princípios basilares da sociedade burguesa que possibilitaram a manutenção e disseminação da frieza por todos os campos da vida dos homens, até os dias atuais.

3.1 Ética protestante e o surgimento do capitalismo

Em Max Weber (1997), encontra-se uma análise do *ethos* correspondente aos primórdios do capitalismo, especialmente em seu texto *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, escrito em meados de 1904-1905. Nele, o autor investiga a importância da ética protestante no processo de gestação das condições culturais e ideológicas que, certamente, possibilitaram o desenvolvimento substancial do capitalismo incipiente.

A problemática de investigação do autor, referiu-se aos fatores culturais que conduziram o capitalismo moderno a se desenvolver em lugares específicos, como no noroeste da Europa e no nordeste dos Estados Unidos, e não em outros lugares do mundo. Isso reforçou a ideia de que nessas regiões, já haveria, previamente, as condições materiais para o desenvolvimento e a consolidação das bases do sistema capitalista, ainda vigente (Severiano, 2010).

É importante destacar que, no período em que Weber (1997) teceu suas críticas a ética protestante, a Alemanha encontrava-se em um processo de transição de um sistema agrário para

um sistema industrial e de um princípio “de dominação pessoal para o burocrático” (Riesebrodt, 2012, p.162).

Havia ainda, segundo Riesebrodt (2012), alguns grupos sociais que recusavam a modernidade ocidental, já que esta se encontrava fundamentada nos princípios do capitalismo, no processo de burocratização, na existência da democracia e da sociedade de massas. Tudo isso, fazia com que os aristocratas sentissem falta, por exemplo:

(...) dos “bons e velhos tempos”, em que o nome garantia domínio e privilégios. A burguesia temia o operariado em ascensão, que lutava por igualdade de direitos políticos e melhoria de suas condições materiais de vida. A pequena burguesia de negociantes e artesãos sentia-se ameaçada pelo capitalismo industrial e pelos investidores financeiros. A Igreja luterana, e especialmente o Estado prussiano, via-se ameaçado, por um lado, pela Igreja católica e pelo catolicismo organizado, e, por outro, pelo “socialismo ateísta”, que haviam sido combatidos em vão na “Kulturkampf” (luta cultural, 1871-1878) e nas leis antissocialistas (1878-1890) (Riesebrodt, 2012, p. 162).

Esse contexto, também influenciou os intelectuais e cientistas da época. Alguns até tentaram analisar de modo consistente as transformações ocorridas nesse período, outros nem se quer ousaram tirar conclusões racionais das implicações tangenciáveis à organização social e à vida cotidiana de cada indivíduo.

Esse período foi ainda marcado pela criação e disseminação de muitos mitos que, de certo modo, revelavam não só o desconforto humano ante a essas transformações sociais, mas também explicitou um certo incomodo dos indivíduos diante da frieza estrutural do capitalismo que, aos poucos, passou a impor e hostilizar os modos de vida até então estabelecidos. Essa situação caótica, de alguma forma, contribuiu para que alguns intelectuais virassem:

(...) as costas para a política e o comércio e estilizaram-se como uma nova aristocracia do espírito. Outros refugiaram-se no messianismo religioso ou na promessa de salvação oriental, na liberação da sexualidade das normas burguesas, no vegetarianismo como fonte de pureza física e espiritual, no retorno romântico à natureza do movimento de juventude (Jugendbewegung) ou no anarquismo (cf. Karádi, 1987). Outros, sonhavam com o retorno ao passado místico, em que a “solidariedade germânica” ainda não tivesse sido corrompida pelo direito romano ou pelos “judeus”, que ironicamente foram responsabilizados tanto pelo capitalismo como pelo socialismo. A nação representava a comunidade íntegra, que guardava a fraternidade germânica “autêntica” contra a invasão do “estrangeiro” e assim poderia opor-se à modernização capitalista (Riesebrodt, 2012, p. 162).

Frente a esse movimento de desorientação cultural, Weber (1997) buscou desmascarar esses mitos para melhor compreender a realidade objetiva que estava posta nesse período. Assim, o autor passou a estudar as origens do *ethos* protestante, com base em pesquisas realizadas com

protestantes puritanos. Seus estudos, conduziram a compreensão de que o protestantismo puritano seria portador de “um espírito racionalista e metódico capaz de desenvolver com suas práxis os instrumentos teóricos que dão suporte ao acúmulo do capital que se encontra na base da instauração do capitalismo” (Gomes, 2002, p. 09).

Para Weber (1997), esse espírito consistia no modo de vida protestante, cuja principal característica era a simplicidade, a modéstia e a frugalidade que impelia os indivíduos a guardarem todas as suas economias, a fim de investi-las em outros negócios que os levassem à prosperidade. Gomes (2002) afirma ainda que Weber (1997) buscou demonstrar em seus estudos:

(...) a relação entre a religião e o ramo de atividade dos protestantes e católicos em algumas cidades do interior da Alemanha do século XIX e conclui que a religião encontra-se na base da escolha da formação profissional e das atividades comerciais. Os católicos procuram realizar sua formação nos ginásios clássicos porque a indústria e o comércio não os atraíam tanto, enquanto os protestantes são atraídos especialmente pelas atividades comerciais e industriais. Posteriormente Weber (1982), estudando estatísticas sobre as atividades profissionais de países onde havia católicos e protestantes, verificou que os protestantes, proporcionalmente são mais numerosos entre os profissionais técnicos e comerciais de nível superior, isto é, o pragmatismo protestante facilita a aquisição de tecnologia e habilidades comerciais, enquanto os católicos são mais voltados para a metafísica, a filosofia e as questões existenciais (Gomes, 2002, p.09).

Tais constatações só corroboraram as ideias de Weber (1997) sobre uma certa “afinidade eletiva” entre a economia capitalista e a moral religiosa protestante. Principalmente, porque esta se constituiu a partir da valorização do trabalho como virtude e dever moral, passando a condenar o ócio e a preguiça como vícios inaceitáveis (Chaui, 2014). Assim, o trabalho deveria ser encarado como “uma vocação divina e as riquezas, como bênçãos do Senhor” (Gomes, 2002, p.10).

Weber (1997) também pode demonstrar, em seus escritos, que os protestantes haviam projetado sobre as bases do trabalho a ideia de vocação religiosa:

O trabalho deve, ao contrário, ser executado como um fim absoluto em si mesmo – como uma vocação. Tal atitude, todavia, não é absolutamente um produto da natureza. Ela não pode ser provocada por baixos salários ou apenas salários elevados, mas somente pode ser o produto de um longo e árduo processo de educação (Weber, 1997, p.39).

Outra questão extremamente importante, levantada por Weber (1997), refere-se ao acúmulo do capital nessas comunidades protestantes, já que para os puritanos as riquezas adquiridas eram consideradas bênçãos de Deus, aos seus eleitos. Contudo, essas riquezas não pertenciam aos homens; a eles cabiam apenas administrá-las e fazê-las prosperar, servindo a Deus, dono de todas as coisas, inclusive das riquezas materiais.

O cristão protestante também deveria evitar os vícios, a luxúria e todos prazeres desse mundo. A única fonte de prazer destinada aos fiéis era o trabalho, cuja realização deveria ocorrer de modo metódico, racional e visando, sobretudo, o lucro e a acumulação dos bens. Essa ideia passou a conduzir o modo de vida dos protestantes, levando-os ao armazenamento dos bens, ou seja, houve a intensificação da ideia de se predispor uma poupança, a fim de reduzir o consumo e, assim, conformar-se com a frugalidade da própria vida:

A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija frugalidade que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir, mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo (Weber, 1997, p. 44).

Weber (1997) também conferiu importância à noção de lucro para os protestantes, pois para eles o lucro não era visto como pecado, mas como “fruto do esforço do cristão para agradar a Deus por meio do seu trabalho” (Gomes, 2002, p.10). Dessa maneira, o efeito mais significativo da ética protestante, segundo Gomes (2002), seria a racionalidade metódica no trabalho “que parece ter sido também a gênese da concepção de que este deve ser igualmente uma atividade organizada e dirigida para o lucro (p.10).

Assim, a consolidação desse *ethos* específico, pautado na ética religiosa protestante, possibilitou, portanto, a ordenação de um sistema de valores alicerçado em um asceticismo crescente e produtor de uma racionalização dominante, que definia o sucesso no trabalho como uma dádiva divina.

Isso demandou um intenso processo de racionalização que abarcou todos os campos da vida dos indivíduos e exigiu deles “uma conduta ascética, trabalho árduo e sistemático, acumulação, domínio de si e recusa do luxo e gozo dos bens, sendo todo excedente revertido na produção” (Severiano, 2010, p. 124).

Os indivíduos, portanto, que conseguissem fazer seu trabalho rentável e optassem por não gastar seu dinheiro, deveriam investi-lo em mais trabalho, a fim de gerar mais dinheiro e lucro para continuar vivendo “honestamente” – quitando suas dívidas para poder usufruir de mais crédito –, seriam considerados homens dignos e virtuosos.

Nessa lógica, conforme Chaui (2014), trabalhar “é ganhar para poupar e investir para que se possa trabalhar mais e investir mais (p.155)”. Contudo, a fim de garantir a fluidez desse processo, “desejos, fruição, gozo e satisfação” (ibidem, p.155) deveriam ser reprimidos, para que se

mantivesse a ordem na sociedade do capital.

Todo esse contexto, permitiu a consolidação do modelo utilitarista do *homo economicus* burguês do século XIX, que pressupunha, a partir da teoria econômica neoclássica, um indivíduo:

(...) racional, soberano em suas decisões de compra, que supunha realizar seus intercâmbios econômicos num “mercado livre” e de concorrência “perfeita”, com hábitos e estilos de vida muito estruturados, individualizados, voltados para a poupança e para o consumo instrumental, orientado fundamentalmente pelas condições objetivas e funcionais do produto. Portanto, o trabalho era realizado como um fim em si mesmo, e não com vistas ao bem-estar e ao gozo de seu excedente. Produzir com êxito significava, fundamentalmente, estar dentre os eleitos por Deus, o que em última instância, nos revela um elemento de “distinção” como fator motivacional (Severiano, 2010, p. 124-125).

Além disso, esse *homo economicus* era constantemente obrigado a buscar vantagem às custas dos outros indivíduos, situando o próprio progresso no centro de seu interesse pessoal. Assim, conforme Chaui, (2014) aquele que trabalhava, economizava e também investia incessantemente no aumento de sua produção seria, na verdade, a “autoimagem do burguês, e não a figura dos que trabalham para que ele poupe e invista” (p. 155).

Outro ponto importante destacado por Weber (1997) é que havia, nas sociedades protestantes, a existência da justiça meritocrática, a qual era o centro do sistema de mobilidade social no mundo protestante. Assim, os valores e as habilidades individuais deveriam ser estimulados pelo próprio Estado, a fim de que essas virtudes pessoais fossem convertidas em ações positivas para o próprio sistema.

Conforme Gomes (2002), essa forma de justiça distributiva, no âmbito do protestantismo, seria responsável “pelo individualismo oriundo do capitalismo moderno” (p.09), pois nela haveria uma valorização excessiva da livre iniciativa individual, que ainda hoje é incentivada pelo sistema e, principalmente, premiada socialmente.

De fato, o ascetismo religioso teria fortalecido o processo de interiorização e intensificado o individualismo, bem como garantiu “a harmonia entre os interesses do indivíduo e da coletividade, no âmbito das relações sociais e econômicas no liberalismo” (Silva, 2001, p.57). Para Horkheimer (1976), o cristianismo acabou por afirmar:

(...) o valor infinito de cada homem, ideia que penetrou até nos sistemas não-cristãos ou anticristãos do mundo ocidental. Na verdade, o preço disso foi a repressão dos instintos vitais, e – desde que tal repressão nunca é bem sucedida – a insinceridade impregna toda a nossa cultura. Negando-se a si mesmo, pela imitação do sacrifício de Cristo, o novo ideal pelo qual modelar a sua vida sobre a Terra (Horkheimer, 1976, p.149).

Horkheimer (1976) passou a associar o desenvolvimento do capitalismo nascente “a um modo de vida cuja racionalidade tem como força unificadora o ascetismo da ética religiosa” (p.58). Considerar a autopreservação burguesa até os dias atuais é, sobretudo, entender que essa não teve sucesso por meio da moral, mas por meio da adesão e do uso das leis da reprodução material.

Assim, para que essa autopreservação continue existindo, os indivíduos estariam condenados “à introjeção da frieza burguesa” (Gruschka, 2014, p.72). Também seria equivocado acreditar que os indivíduos em si mesmos seriam frios, principalmente porque se desconsideraria as condições frias em que eles são obrigados a viver cotidianamente.

Por mais óbvio que seja isso, Gruschka (2014) reconhece a necessidade de se dar ênfase ao fato de que essas condições “nem caíram simplesmente sobre os homens e nem resultaram de sua vontade consciente ou de sua expectativa” (p.72). Refletir sobre essas condições históricas de imposição da frieza ao homem desvela o esforço desmedido da sociedade burguesa em naturalizar a frieza como inerente ao indivíduo, em manter a apologia ao individualismo e ao conformismo e, além disso, seu desejo de intensificar a frieza, que se expressa nas ações de indiferença do homem para com seus pares e dele em relação a si mesmo.

3.2 “Trabalho quente” e “homem frio”: um projeto audacioso da sociedade burguesa

Se observarmos os elementos sociais e históricos constituintes da sociedade burguesa inicial, verificaremos que ainda sob os efeitos do antigo regime, estava absorvida totalmente pelo desejo de formação de uma tradição burguesa, do estabelecimento de princípios próprios, da consolidação de mentalidades conformadas a esses princípios e no envolvimento no processo de expansão de suas formas de convívio e organização. Impor isso a todo custo era sua tarefa mais árdua e também necessária à sua consolidação como sistema organizativo da vida dos homens.

Deste modo, os projetos da sociedade burguesa foram sendo condicionados à estrutura básica da economia e dos pressupostos burgueses que estavam em formação. Simultaneamente, estes começaram a evidenciar seus efeitos no processo de formação de uma sociedade, “determinada multiplamente tradicional, obstruída e controlada (Gruschka, 2014, .73).

Dois marcos históricos foram fundamentais na consolidação desse modelo de sociedade burguesa: a instituição da propriedade privada, no século XV e a Revolução Industrial nos séculos XVIII e XIX. O primeiro, foi responsável por criar o signo “retirar do outro”, que passou a naturalizar a expropriação do trabalho alheio e também privilegiou as questões individuais em

detrimento das coletivas, de modo a negar e/ou desconsiderar a importância da cooperação e da solidariedade humana.

O segundo marco passou a utilizar a própria ciência para legitimar a segregação entre os indivíduos, além de utilizá-la como um motor propulsor no desenvolvimento do capitalismo, viabilizando forçosamente o distanciamento entre os homens, em decorrência do acirramento da competição e da rivalidade, bem como na disseminação de discursos de “competência” e “melhor desempenho”.

Aos poucos, essa sociedade foi se configurando sob as bases das forças produtivas e das condições de produção, e passou a também associar a vida dos indivíduos “à garantia de uma reprodução, concebida mais estaticamente” (Gruschka, 2014, p.73). Embora os indivíduos fossem laboriosos, ainda não eram “industriosos”, pois estavam muito mais ligados às profissões e atividades laborativas herdadas de seus familiares, do que propriamente acostumados ao novo formato industrial que estava emergindo nessa época.

Assim, com o desenvolvimento da indústria na sociedade burguesa, foi exigido que os indivíduos rapidamente desenvolvessem a habilidade e a disposição de compreenderem-se como “proprietários particulares de sua força de trabalho” (Gruschka, 2014, p. 73). Aos indivíduos cabia:

Construir os seus motivos para vender a sua força de trabalho para as necessidades do capitalismo em formação. Isso exige mais do que apenas trabalhar para poder cuidar de si, exige-se algo novo: a aceitação do trabalho assalariado estranho a ele. Apenas através dele é que se consegue impor universalmente a nova relação de trabalho. Os camponeses expropriados devem empregar-se na fábrica. Trabalho de fábrica significa uma nova regulamentação de trabalho. Essa não tem como limite o que o indivíduo precisa para a garantia de sua reprodução, mas é determinada contratualmente e está orientada para o aumento da produtividade (para a criação do excedente) e, conseqüentemente, para o acúmulo de capital (Gruschka, 2014, p.73).

Essa nova relação de trabalho imposta pela ordem burguesa exigiu também a transformação do hábito tradicional de trabalho dos camponeses para o modelo fabril operariado. Assim, o camponês, que buscava trabalhar o quanto precisasse para sobreviver, deu lugar ao operário, que tinha como pré-requisito material a produção como mola propulsora do processo de desenvolvimento e modernização da sociedade. Esse modelo não só submetia todos os trabalhadores que quisessem ter o direito de viver, como também produzia invenções de coerção e dominação laboral, que eram utilizadas nas prisões e nas escolas.

A obrigatoriedade laboral da época não indicava apenas o caráter ditatorial desse sistema, mas principalmente evidenciava que, para além da submissão obrigatória dos indivíduos, não havia

outra saída, se não se entregarem à exploração e ao domínio daqueles que já detinham dos meios de produção adequados.

De fato, a sociedade em que ainda hoje vivemos se organizou justamente na desigualdade, na qual, uns muito possuem e outros, nada têm. Marx (1968) compreende esse processo de estabelecimento da propriedade privada, que dissociou o trabalhador dos meios de produção, como acumulação primitiva, cujas bases constituiu a pré-história do Capital e o modo de produção capitalista:

Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital, e, do outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolver-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes. A organização do processo de produção capitalista, em seu pleno desenvolvimento, quebra toda resistência (Marx, 1968, p. 854).

Na prática, essas novas formas de trabalho e produção significaram para os indivíduos, ainda que ideologicamente, a oportunidade de se libertarem da “limitação tradicional de suas vidas e de suas necessidades materiais” (Gruschka, 2014, p.74), ou seja, eles podiam gozar do “privilégio” de terem o que comer e de não mais precisar se entregarem aos infortúnios do próprio destino. Para Gruschka (2014) o objetivo da sociedade burguesa era fazer dos homens proprietários particulares, de modo que:

(...) eles compreendam e justifiquem a sua existência humana como proprietários de sua força de trabalho, que eles devem oferecer e vender nas condições da nova economia. Isso é entendido como uma expressão de liberdade e sucede sob a opção desenvolvida historicamente com o capitalismo, com a qual o novo proprietário de meios de produção – através do pequeno capital próprio obtido pela venda do trabalho e com a motivação de mudar a perspectiva na relação econômica – pode estabelecer formas autônomas de trabalho (talvez com um pequeno negócio de trabalho braçal), ou, ainda, comprar a força de trabalho de outros proprietários que a disponibilizam (Gruschka, 2014, p.74).

Nessas circunstâncias, as possibilidades de reprodução dos indivíduos foram determinadas pelas condições oscilantes do próprio mercado, “o qual, em suas crises, torna-se o novo poder fatal para os homens” (Gruschka, 2014, p.74). Já a relação de trabalho-salário, se constituiu de tal modo, que a ideia de emancipação das massas que passava “do trabalho assalariado para um trabalho autônomo” (ibidem, p.74), tornou-se ideologia. Também a sociedade de classes passou a se apresentar aos homens como uma realidade.

Lamentavelmente, a acumulação primitiva funcionou como o núcleo de um processo de espoliação do trabalhador, de violência contra o seu próprio corpo e contra suas funções simbólicas, bem como instituiu a desigualdade social, atualmente naturalizada. Esse processo de espoliação, passou a estratificar a sociedade em “dois rivais”: os donos dos meios de produção e aqueles que vendem sua força de trabalho. Já o produto oriundo da atividade laboral da maioria dos trabalhadores se tornou alheio a eles, já que fora transformado em mera mercadoria e não mais permitiu que os indivíduos materializassem e se identificassem com sua produção:

O trabalho é externo ao trabalhador, ou seja, não pertence ao seu ser. Portanto o trabalhador não se afirma a si mesmo em seu trabalho, senão que se nega; não se sente bem – está desgostoso; não desenvolve uma livre energia física e intelectual, senão que mortifica a seu corpo e arruína sua mente. Daí que o trabalhador não sente como seu o que sai do trabalho, e no trabalho se sente alienado (Marx, 1978, p. 352).

Como apontado por Marx (1978), o trabalho humano torna-se alienado, uma vez que esse é colocado aos trabalhadores apenas como um meio de subsistência e não mais como instrumento de transformação da natureza e dos próprios homens. Além disso, o produto proveniente de seu trabalho é transformado em algo exterior a ele e já não lhe pertence mais, mas a outro, aos donos dos meios de produção e detentores do capital.

Cabe ainda destacar, que a competição pela posse dos meios produtivos ocorreu inicialmente, entre as classes sociais e, mais tarde, se expandiu por toda a organização do trabalho. Essa competição foi naturalizada e, aos poucos, assumida como fenômeno generalizado. Pode-se dizer então que a apropriação do trabalho de um operário assalariado, foi se constituindo sob as condições de concorrência e competição, que, por um lado, obriga os trabalhadores a disputarem entre si por uma vaga de trabalho, ou por uma vaga melhor; e por outro, determinam a *concorrência* entre aqueles que produzem suas mercadorias. Além disso, Gruschka (2014) destaca que com esse novo mercado:

(...) mais abstrato e com o tempo tornado universal, o princípio de concorrência de negociar cria riquezas monstruosas. Leva ao cumprimento da promessa de Adam Smith de que, ao considerar a sociedade como um todo, se cada indivíduo seguisse o seu interesse por um ganho maior, todos sairiam lucrando. A *invisible hand* desse progresso é a lógica do desenvolvimento capitalista. Ela impõe-se por trás das costas dos sujeitos, contanto que eles persigam o seu interesse de forma realmente decidida (Gruschka, 2014, p.74-75).

Adam Smith⁵ (1983) não só previu a intensificação da busca pelos interesses individuais dos homens, como observou que o processo de satisfação das necessidades de outrem por meio do seu trabalho não necessariamente ocorria pela compaixão e generosidade de quem lhe prestava o serviço, mas pela motivação de um provável ganho particular. A famosa frase de Adam Smith: "não é da benevolência do padeiro, do açougueiro ou do cervejeiro que eu espero que saia o meu jantar, mas sim do empenho deles em promover seu "*auto-interesse*" (p.50; esboça muito bem toda essa situação e poderia remeter às origens da necessidade de perseguição dos interesses particulares dos indivíduos, que se submetem a essas imposições postas pelo mercado e, assim, compactuam e mantêm vivo o processo de concorrência e de acumulação privada de bens.

Gruschka (2014) também identifica que, nesse processo, o trabalhador assalariado internalizaria "o princípio moral negativo da frieza burguesa, justificado ao resistir e depreciar qualquer tendência da esfera econômica em direção à moral positiva que ultrapasse o princípio moral negativo da frieza" (p.75), ou seja, o outro indivíduo só ganha importância e mobiliza meu interesse quando esse, se torna um meio útil, para eu alcançar meus interesses pessoais.

Nessa lógica, o princípio de concorrência não só tem intensificado esse processo de perseguição pelos interesses próprios, como também passou a produzir "a experiência da existência não garantida" (Gruschka, 2014, p.75). Se no passado o trabalho possibilitava condições de reprodução estável e previsível da vida dos homens, hoje, com esse novo modelo, o trabalho é experimentado sob aspectos de fluidez, aceleração e heteronomia, similarmente ao funcionamento do próprio mercado. Desse modo, o trabalho se torna apenas "garantia da existência enquanto a própria força de trabalho ainda tiver procura, ou seja, quando com ela ainda se consiga uma remuneração suficiente" (Gruschka, 2014, p.75) para sobreviver.

Com o sucesso desse novo modelo econômico, o princípio de concorrência passou a não só determinar e condicionar o campo do trabalho, como principalmente se impregnou em todos os

⁵Adam Smith (1723-1790) foi um filósofo e economista que nasceu na Escócia no século XVIII (século das luzes). É considerado por muitos historiadores o pai da economia moderna, e também o mais importante teórico do liberalismo econômico. Sua obra mais conhecida é denominada "Uma investigação sobre a natureza e a causa da riqueza das nações", ainda utilizada nos dias atuais como referência para as novas gerações de economistas do mundo inteiro. Nessa obra o autor afirma que a riqueza das nações era resultado da atividade e desempenho de alguns indivíduos que, mobilizados pelo seu próprio interesse, ainda que não exclusivamente, viabilizavam o crescimento econômico e também o processo de revolução tecnológica. Além disso, o economista examinou a divisão do trabalho como um motor inovador capaz de impulsionar a economia. Suas doutrinas influenciaram decisivamente os comerciantes e industriais da época que desejavam abolir os direitos feudais e o mercantilismo.

níveis da vida dos homens. Assim, comumente nos incomoda muito mais não conseguir competir ou concorrer de “igual para igual” com outras pessoas – que acreditamos não merecerem tanto quanto nós – por uma vaga de emprego ou por uma vaga na universidade, do que constatar que não há vagas suficientes para aquele trabalho, para aquela universidade, para aquele hospital, ou ainda, que não somos desejados naquela vizinhança, naquele grupo social ou naquela instituição.

Conferimos a essas situações, um caráter habitual e cotidiano, que pouco nos permite questionar as imposições postas pelo princípio de concorrência. Simplesmente agimos em conformidade com ele e tendemos a fazer dele uma verdade universal, que condiciona nossa existência as flutuações e incoerências do próprio mercado.

No contexto atual, competir não mais diz respeito à busca por uma certa perfeição em uma determinada habilidade – como faziam as crianças em suas brincadeiras com bolinhas de gude, nas partidas de xadrez ou nas corridas em busca do primeiro lugar –, ou ainda, no reconhecimento dos próprios limites, entendido como mola propulsora no desenvolvimento de novas potencialidades. Hoje, competir significa, principalmente, esvaziar-se e, até mesmo, negar-se enquanto indivíduo, pois, na competição, eles precisam, antes de tudo, se sujeitarem às imposições perversas do capitalismo flexível, que categoricamente tem retirado toda e qualquer possibilidade de expressão de solidariedade, empatia e acolhimento entre os pares.

De certo modo, isso tenciona significativamente as estruturas vinculares e relacionais dos indivíduos que, sob esse contexto, procuram manter um certo afastamento dos demais, já que a sensação que prepondera é que todos a sua volta podem lhe tomar o lugar, as conquistas, o reconhecimento e, até mesmo, os sentimentos bons que ainda lhe restam.

Na atualidade, a competição não se apresenta apenas naturalizada nas ações cotidianas dos homens, mas sobretudo tem se revelado como categoria de autoafirmação e glorificação entre os indivíduos, principalmente porque que os homens “dignos de admiração” são aqueles “competitivos”, “fortes”, “inteligentes”, “emocionalmente frios” e portadores de um “espírito competitivo”. No entanto, quanto mais se busca ser competitivo nesta sociedade, mais fortemente há de se submeter aos princípios da frieza, assumindo, para si mesmo, o isolamento e a solidão como um modelo frio de existência.

Freud (1930/1996), em seu livro intitulado *Mal estar na cultura*, publicado em 1930, pontua que os indivíduos necessitam de amparo para se desenvolverem, ou seja, essencialmente, precisam da presença física e afetiva de outro homem, a fim de também se constituírem humanamente. É,

portanto, por meio do acolhimento do outro e de seu cuidado, que os indivíduos vão aos poucos se diferenciando, construindo sua própria identidade e também respeitando a alteridade dos outros homens que compartilham de sua vida.

Em contrapartida, o desamparo, conforme André (2001), significa uma “abertura máxima do psiquismo, profunda, sem fundo como um abismo” (p.105), e que levaria à desqualificação do outro, como Outro. O desamparo se configuraria, portanto, como uma impossibilidade do indivíduo em estabelecer relações com o objeto, no qual o sentimento de desproteção acaba por fragmentá-lo, deixando-o vulnerável a tudo aquilo que vem de dentro e de fora dele.

Infelizmente, a competição assolada nas bases materiais da frieza burguesa, têm ido na contramão das necessidades reais dos homens, impossibilitando relações de acolhimento, troca e amparo. Principalmente porque seu caráter deletério em relação à vida humana é encoberto, ou então, distorcido por meio ideologias meritocráticas e de máxima eficiência, as quais afirmam constantemente que, para ascender socialmente, não se deve pensar no outro e tampouco questionar esse modelo de se viver da sociedade atual.

Outro princípio que tem cumprido a função de regular as estruturas do mercado mundial e determinar a vida dos indivíduos, desde as origens do sistema capitalista, é o princípio de troca. Se antes, o foco era a troca de produtos por outros produtos, ou por prestação de serviços, hoje os homens trocam sua força de trabalho por um salário que não lhes garantem o mínimo de dignidade e acesso aos direitos básicos, como saúde, moradia, educação e lazer.

Mesmo assim, o princípio de troca tem se universalizado e abarcado cada vez mais as instâncias da vida humana que deveriam ser protegidas dele, principalmente no que se refere ao campo das relações pessoais íntimas e nas mais variadas formas de comunicação entre os indivíduos (Gruschka, 2014).

Obstinadamente, o mercado tem sustentado a *promessa de satisfação das necessidades de cada indivíduo*, bem como tem reafirmado a ideia de que tudo a nossa volta, inclusive os próprios indivíduos, poderiam se tornar uma “grandeza de troca” (Gruschka, 2014, p.75). De fato, para Gruschka (2014), “algo não recebe e retém valor com a sua qualidade determinada na origem, mas com o estabelecimento de um valor afirmado como equivalente em dinheiro, que vai tornando-se abstrato para a mercadoria” (ibidem, p.75).

Assim, quando a priori tudo parece concorrer entre si, ou ainda, tudo parece estar disponível a fim de ser adquirido e trocado por outras coisas, o valor intrínseco dos objetos e do próprio

trabalho perde seu significado e acaba se desfazendo (Gruschka, 2014). Conforme Gruschka (2014), a força desse processo de tornar todas as coisas trocáveis e substituíveis, significaria para os burgueses uma:

(...) alternativa de ou se tornar vítima ou aproveitador desse mecanismo de troca; uns dominam o mercado, os outros devem servir a ele. E se estes, na hora da taxaço de seu valor, ficam abaixo de seu concorrente, devem aceitar sua desvalorizaço, em determinados casos até ao ponto de se tornarem supérfluos. A racionalidade do mercado não conhece o valor da pessoa e, assim, essa racionalidade é em si mesma fria (Gruschka, 2014, p.75-76).

Esse não reconhecimento do valor da pessoa imprime no campo de trabalho a desvalorizaço dos próprios indivíduos, que frente às demandas do mercado, não são mais necessários como pessoas, mas apenas pela função que desempenham. Assim, a função sobrepõe o indivíduo e faz dele um acessório tão móvel e substituível quanto as máquinas de uma grande fábrica. No texto *Dialética Negativa*, Adorno (1966) demarca muito bem a indiferença com que se substitui o humano, ao afirmar que:

O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentraço, “Amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direço ao céu”, designa a indiferença da vida de todo indivíduo, uma indiferença para a qual se dirige a história: já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores (Adorno, 1966, p.232).

De fato, intensifica-se o desprezo e a frieza à condição humana dos indivíduos e se supervaloriza a substituiço massiva e lucrativa de seus operários. Todos podem ser substituídos sem que se tenha grandes perdas, já que as peças podem ser trocadas sempre que a função exigir um melhor desempenho.

Esse contexto tem acentuado um jogo de forças entre aqueles que detém o capital e aqueles que sobrevivem das migalhas de um sistema no qual os mais poderosos economicamente acabam produzindo tensões entre os mais pobres e os conduzindo a experimentar sua nulidade individual e social, já que parecem não mais servir aos desígnios mercadológicos e tampouco, ao desenvolvimento do gênero humano.

Nesse sistema econômico, não se permite homens inativos e improdutivos, mas o que fazer com tantas “peças rejeitadas”? O próprio mercado se encarrega de rotular esses indivíduos e sustentar engodos sobre eles. Assim, eles são qualificados como coisa/objeto e, ao mesmo tempo,

desqualificados; sua humanidade não só é desconsiderada pela lógica mercadológica, como é tornada insignificante e ilusória.

Esses rótulos, funcionam como um meio do mercado justificar suas próprias contradições, como o fato de, por exemplo, não conseguir absorver todo o capital humano, de modo a explorá-lo em sua máxima eficiência e, assim, atribui essa deficiência ao indivíduo, fazendo com que ele acredite, absolutamente, que aqueles que supostamente não trabalham seriam “vagabundos”, “incompetentes” e, portanto, desnecessários ao desenvolvimento do próprio mercado.

Após essa categorização, esses indivíduos passam a ser identificados socialmente como inumanos e incapazes de se “adaptarem” a essas normativas mercadológicas, que condicionam a vida humana. O grande problema é que essas atribuições são internalizadas por esses indivíduos, que passam a acreditar nessa nulidade e descartabilidade pessoal, aceitando as interdições de acesso à escola, moradia, alimentação, saúde, entre outras, além de visualizarem a si mesmos como “incapazes”, “ineficientes”, “improdutivos” e, sobretudo, dispensáveis ao sistema.

De fato, essa nulidade é sentida pelos indivíduos como a mais brutal frieza e indiferença, no entanto, torna-se difícil compreender a origem dessa frieza que, por sua intensidade cruel, parece emanar de dentro do próprio indivíduo e fazer parte de sua própria constituição subjetiva; assim, se torna difícil negá-la, pois sua intensidade o impossibilita pensar que esta não emana de dentro si mesmo, mas de fora.

Então, como transpor essas exigências do próprio sistema que, contraditoriamente, requer dos indivíduos a máxima eficiência, mas, ao mesmo tempo, os tenciona para a desumanização e nulidade de si mesmos? Fugir desse sistema se tornou ideologia e a não adaptação sinônimo de exclusão e marginalização. Seria, então, a frieza, a apatia e a indiferença o único ou o mais viável passaporte de sobrevivência ante essas circunstâncias?

A sensação que temos, é que “acorrentados” a essa superestrutura econômica, não poderia haver liberdade e autonomia fora da atividade mercadológica atual, pois é exigido de cada indivíduo um supercontrole de sua conduta e uma adaptação capaz de livrá-lo da invisibilidade e desaparecimento social. É com base nessa sensação que as “organizações hipermodernas” (Pagès et al, 2006) passaram a funcionar sob um modelo de *solicitude*, ao aliviar essas pressões internas dos indivíduos e acalentar suas desilusões; principalmente, quando esta passa a investir não só no controle e na manipulação dos indivíduos, mas sobretudo, em ações calculadas que parecem tornar

o trabalho um “lugar mais quente” e propício ao desenvolvimento pessoal e profissional dos trabalhadores, cujo foco seria proporcionar:

(...) bem-estar aos trabalhadores, o sucesso da empresa, a satisfação dos clientes, a boa reputação da empresa na coletividade, todos critérios *positivos*, de modo que no limite só transpareçam as políticas da empresa, que tiram sua legitimidade de tais critérios (Pagès et al, 2006, p.34).

Deste modo, todas as “políticas positivas” da empresa, voltadas aos diversos âmbitos organizacionais (de pessoal, financeiro e comercial, etc) teriam uma finalidade única: dar uma resposta antecipada aos conflitos que possam emergir no seio da organização. Seu objetivo é também dirigir as atitudes dos trabalhadores, dos clientes e todos os outros que se relacionam com a empresa, de modo a evitar que todos estes se organizem e entrem em conflito com as principais finalidades da organização. Para isso, essas “organizações hipermodernas” fazem uso de:

(...) modelos de conduta, de estrutura positivista (motivações de compra, modelos simplificados de “satisfação” no trabalho, teoria das organizações, análise-sistemas etc), que elas tendem a fazer aceitar como modelos da realidade, com a ajuda de setores inteiros das ciências e das técnicas (Pagès et al, 2006, p.34).

Outra característica da “organização hipermoderna”, intrínseca às transformações do sistema produtivo, é possibilitar no campo do trabalho uma intensa intelectualização das tarefas; a predominância do aparato científico e tecnológico em todas as áreas da produção; uma maior divisão técnica do trabalho condicionada a uma interdependência das tarefas a serem executadas; além das mudanças e exigência permanente de renovação e produção de tecnologia de ponta.

Frente a essas demandas, o sistema produtivo tende a exigir, cada vez mais, trabalhadores instruídos tecnicamente e, sobretudo, capazes de entender os princípios de suas ações, rompendo com aquele modelo em que o trabalhador apenas cumpria tarefas rotineiras e mecanizadas. Agora, é exigido dele iniciativa, pró atividade, interesse e não apenas uma adesão passiva às modalidades de organização da empresa, ou seja, o trabalhador não deve só “aceitar”, mas desejar mudança, “aderindo voluntariamente a seu trabalho, interessando-se por ele, capazes e desejosos de cooperar com os outros, não apenas com colegas permanentes (...), mas de adaptação rápida a equipes mutantes” (Pagès et al, 2016, p.35).

Todo esse processo de modelação dos comportamentos dos trabalhadores contemporâneos passa a ser concebido por um sistema de valores que cada “*manager*” deve internalizar. Seus princípios devem ser, portanto:

(...) a valorização da ação, a exemplaridade das atitudes, a adesão aos ideais de gerenciamento, o primado dos resultados financeiros, a mobilização permanente para responder às exigências dos clientes, dos acionistas, dos colaboradores e dos fornecedores (Gaulejac, 2007, p.114).

A partir disso, espera-se uma “identificação total” do trabalhador com os valores e princípios da empresa, cujo “nome deve inspirar orgulho e confiança” (Gaulejac, 2007, p. 114) a todos eles. Além disso, busca-se “excitar os desejos” de cada indivíduo e mobilizá-los subjetivamente, a fim de colocá-los em “cooperação” com as necessidades da organização.

Gaulejac (2007) aponta que o desejo do trabalhador já não é mais entendido como uma “fraqueza culposa”, que deve ser evitado, ou mesmo reprimido. Este é compreendido, agora, como “fonte de criatividade que deve ser mobilizada a serviço da companhia” (p.114). A partir disso, fica claro que o poder gerencialista não se organiza como um modelo de submissão ostensiva do trabalhador, de modo a submetê-lo a um sistema de vigilância permanente, mas atua “como um sistema de solicitação que suscita um comportamento reativo, flexível, adaptável, capaz de pôr em prática o projeto da empresa” (Gaulejac, 2007, p. 114). Em outros termos:

A gestão gerencialista prefere a adesão voluntária à sanção disciplinar, a mobilização à obrigatoriedade, a incitação à oposição, a gratificação à punição, a responsabilidade à vigilância. Sua força enraíza em um sistema de valores que favorece o engajamento individual no qual a busca do lucro é acoplada a um ideal. O trabalho deve tornar-se o lugar da realização de si mesmo, do desabrochar de cada um, tanto dos clientes como dos colaboradores, do respeito a todos, particularmente “às comunidades nas quais evoluímos”. Trata-se, enfim, de conduzir essas atividades com o senso da ética. Projeto e ideal caminham juntos. Ninguém pode se satisfazer por se consagrar totalmente ao seu trabalho para uma finalidade unicamente financeira (Gaulejac, 2007, p. 115).

A proposta empresarial diz respeito a um ideal comum que deve ser também ideal de todos os trabalhadores. Certamente, essa cooptação do Ideal de Eu do trabalhador não se consolida de forma mecânica. Muito possivelmente os princípios individuais do trabalhador se encontram muito próximos aos ideais da empresa, isso facilita em muito, pois somado aos procedimentos de seleção das companhias, é possível operar um “ajustamento entre a ‘personalidade’ dos candidatos e as expectativas da organização” (Gaulejac, 2007, p. 115).

Também os cursos de formação superior tendem a contribuir com esse processo, no sentido de: antes mesmo desses indivíduos entrarem para essas empresas, eles já são induzidos a internalizar esses “modos de fazer e pensar” das organizações. Assim, esses cursos passam a considerar os resultados obtidos pelos indivíduos, mas sobretudo, as “motivações”, ligadas à

“aptidão e vontade de se mobilizar para preencher os objetivos e aderir aos projetos da empresa” (Gaulejac, 2007, p. 116)

Observamos que, na contemporaneidade, as organizações estão a procura dos “batalhadores”, “engajados”, “pró ativos” e todos aqueles que teriam “gosto pelo desempenho e pelo sucesso” (Gaulejac, 2007, p. 116). Principalmente porque o cotidiano do “*manager*” exige dele uma constante tomada de decisões, recomendações, procedimentos burocráticos, super interesse, agilidade com os sistemas de comunicação e interação global, expectativas de diversos tipos, capacidade de barganha e negociação, fluidez e agilidade, entre tantas outras características associadas ao modo de viver contemporâneo.

Por tudo isso, é extremamente importante, que o “*manager*” seja capaz de suportar “um universo paradoxal sem, no entanto, afundar na loucura” (Gaulejac, 2007, p. 117). Ele precisa também, dentro desse contexto de paradoxos, ser autônomo, mesmo em uma sociedade hipercoercitiva e totalitária; ser criativo, mesmo vivendo em uma realidade hiper-racionalizada; além de ser capaz de “cativar” outros trabalhadores que, assim como ele, devem submeter sua liberdade e capacidade crítica e reflexiva aos ditames dessa lógica.

De fato, a violência que subsiste nas empresas hipermodernas não se restringe a um modelo repressivo, embora ainda funcione, mas fazem preponderar, muito mais, uma violência psíquica, ligada a exigências paradoxais, direcionadas aos indivíduos cotidianamente. Se no modelo hierárquico, como aponta Gaulejac (2007), era preciso estar na fábrica durante um tempo fixado, formalizando um compromisso recíproco; no modelo gerencialista, esse contrato recaí sobre outra modalidade, na qual se evoca uma dimensão narcísica, ou seja, a empresa passa a propor:

(...) ao homem gerencial satisfazer seus fantasmas de onipotência e seus desejos de sucesso, contra uma adesão total e uma mobilização psíquica intensa. A idealização e a identificação o colocam em uma dependência psíquica importante. Se a empresa vai mal, ele pode apenas recorrer a si mesmo. Se deixar a questão de lado, é porque não esteve à altura de suas exigências. Não é mais um compromisso recíproco que regula as relações entre o indivíduo e a organização, mas uma injunção paradoxal (Gaulejac, 2007, p. 117).

Assim, quanto mais o indivíduo tem “sucesso”, mais se acentua sua dependência; quanto mais a empresa prospera, tanto mais o indivíduo regride; quanto mais ele passa a se identificar com a empresa, tanto mais ele perde sua própria identidade e autonomia. Vemos nisso, que o próprio sistema “solicitado” é também manipulador, pois dobra os indivíduos em seus próprios desejos e

aspirações e passa a captar os processos psíquicos dos indivíduos, a fim de submetê-los ao funcionamento empresarial.

Sob a força dessas tensões, o indivíduo entra em contradição consigo mesmo e tende a voltar-se totalmente para o seu Eu. É como se ele fosse “obrigado” a depositar toda a sua preocupação em si mesmo e, conseqüentemente, tivesse de rejeitar qualquer possibilidade empática e calorosa que venha dos outros indivíduos. Ele precisa gerenciar sua vida de forma individualizada, mesmo que, para isso, tenha de ser indiferente aos outros e útil ao sistema. No entanto, essa “força” individualizada e indiferente a si mesmo e ao outro tem sido suficiente apenas para sua adaptação bem-sucedida, uma vez que até mesmo sua capacidade de resistir às imposições gerencialistas parece ter sido “congelada” pela frieza burguesa. Tudo isso, evidencia que não só as estruturas materiais de nossa sociedade se tornaram frias, como o próprio homem objetificado, parece ter feito de sua subjetividade o mais novo abrigo da frieza.

3.3 O advento da sociedade de consumo e o ‘esfriamento’ dos vínculos humanos

A partir das Revoluções Industriais, a ciência não poupou esforços para instrumentalizar os homens e possibilitar a dominação massiva da natureza e de tudo aquilo que se opusesse ao frenético desenvolvimento da civilização. Assim, as duas últimas décadas do século XIX até a segunda Guerra Mundial foram marcadas por um aumento vertiginoso da produção industrial.

O avanço tecnológico possibilitou que as indústrias passassem a produzir em abundância e de um modo muito peculiar: com mais velocidade na fabricação de seus produtos. No entanto, com o denso volume da produção e, ainda, com a prevalência de um consumo insuficiente para fazer escoar tudo aquilo que fora produzido, ocorreu uma “grave crise de superprodução do sistema capitalista” (Severiano, 2001, p. 65).

De fato, o ritmo de produção exigia um ritmo de consumo compatível e, para tanto, realizar algumas transformações na estrutura da sociedade e em seus elementos culturais foi necessário, como incluir alguns setores da população neste novo modelo de economia de consumo. Para tanto, teriam de ser dadas não só as condições materiais para que os indivíduos pudessem consumir, mas, principalmente, “a ascese da moral puritana deveria ser superada por meio de uma reeducação dos costumes, os quais agora deveriam conduzir ao consumo” (Caniato & Nascimento, 2011, p.60). Sobre isso, Costa (2004) esclarece que “não basta haver produção em larga escala para que haja consumo. Os indivíduos consomem porque aprenderam a associar consumo à felicidade” (p. 137).

Para Lipovetsky (2007), haveriam três fases que possibilitaram a implantação dessas mudanças na economia capitalista e na cultura ocidental e, em certa medida, resultaram no capitalismo de consumo. Nesse último, o lucro passou a se constituir muito mais pelo volume de vendas do que necessariamente pelo preço unitário vinculado aos produtos, diminuindo a margem de lucro.

Nessa primeira fase, apontada pelo autor, se estabeleceram as primeiras condições úteis para a consolidação de uma certa dinâmica de consumo: se “inventou o marketing de massa, bem como o consumidor moderno” (Lipovetsky, 2007, p. 29). Além disso, foi criado o conceito de marca, no qual passou a ser dado um “nome” a cada produto, bem como foram construídos os grandes magazines da época que expunham a grande produção material.

Conforme Lipovetsky (2007), esses magazines contribuíram significativamente com o escoamento dos produtos e com o aumento na quantidade das vendas, principalmente por “glamourizar” e tornar atrativo o consumo por meio de técnicas de marketing que inauguraram o “consumo-sedução” e o “consumo-distração” (p.31), os quais permanecem até os dias atuais. Podemos dizer que esses magazines foram um mote inspirador para o que hoje conhecemos como shopping center – o mais capitalista templo de consumo –, onde “os desejos, os projetos, as paixões e as relações pessoais materializam-se em objetos – e seus signos – a serem consumidos” (Padilha, 2006, p.30).

A segunda fase do capitalismo de consumo, como aponta Lipovetsky (2007), teve seu início em meados da década de 1950, apresentando uma considerável ampliação nas três décadas que se sucederam. Esse período foi marcado por um grande desenvolvimento econômico, coincidindo com o que o autor denominou de “sociedade de abundância” (p.32) e fazendo ascender o consumo de massa propriamente dito. Também nesse período foi difundido o sistema de crédito e se instaurou uma revolução comercial, caracterizada por uma intensa competitividade nos preços e entre os produtos.

O modelo taylor-fordista se consolidou como o grande responsável pela otimização da produção, garantindo a diminuição do tempo e do custo da produção, bem como o aumento significativo do volume das mercadorias produzidas. Além disso, esse modelo possibilitou o incremento da produtividade dos trabalhadores industriais e a progressão gradativa dos salários. Com a ampliação do poder de compra estendido para ‘todas’ as classes sociais, tornou-se muito mais acessível às massas “uma demanda mais psicologizada e individualizada, um modo de vida

(bens duráveis, lazeres, férias, modas) antigamente associado às elites sociais” (Lipovetsky, 2007, p.33).

Ainda nesse período, foram consolidadas “as políticas de diversificação dos produtos bem como processos visando reduzir o tempo de vida das mercadorias” (Lipovetsky, 2007, p. 34). A moda se apropriou dessa lógica e passou a disseminar o imperativo do: “renovar sempre e com rapidez, em busca de um hedonismo centrado em satisfações imediatas” (Caniato & Nascimento, 2011, p. 61).

O individualismo se intensificou e impôs um certo desinvestimento nos ideais de solidariedade e nas causas coletivas. O desinteresse no outro também começou a emergir e, com ele, pudemos ver os primeiros sintomas de solidão, distanciamento do outro e o estabelecimento de relações mais gélidas e indiferentes que pressupõem agora, como meta principal, o consumo em massa e a soma significativa de produtos adquiridos.

Lipovetsky (2007) sugere que o consumo, ainda nessa segunda fase, é do tipo “para o outro” (p.42), ou seja, os objetos de consumo são ainda obtidos com o intuito de se conquistar *status* e uma certa diferenciação social, que garantiria uma posição privilegiada de admiração/inveja por parte dos outros indivíduos.

Assim, os indivíduos passam a acreditar que só serão reconhecidos socialmente pelos demais consumidores por aquilo que consomem e escolhem “livremente”. Contudo, essa suposta eleição “livre e soberana” dos objetos, das sensações, das relações interpessoais e das experiências sensíveis só estimula o imaginário do consumidor, instigado em sua incompletude, a buscar, nas promessas vinculadas pela mídia, via Indústria Cultural, a realização de seus desejos mais profundos por meio da adesão a estilos de consumo (Severiano, 2006).

Para além das necessidades básicas do indivíduo como alimentação e vestuário, a produção de bens e serviços passa a ser orientada para a realização de “desejos abstratos, que evocam elementos psíquicos e sociais extremamente mobilizadores de afetos e anseios por *status* nos consumidores” (Severiano, 2006, p.31).

Tal fato se manifesta com mais profundidade na terceira fase do capitalismo de consumo que emerge, segundo Lipovetsky (2007), nas últimas décadas do século XX e vem inaugurar o “consumo emocional” (p.45), cuja característica principal é a hiper-individualização da demanda, destinada a proporcionar, sobretudo, “experiências afetivas, imaginárias e sensórias” (p.45). Isso

acontece fortemente, com a massificação e disseminação desenfreada de mercadorias, cuja “obsolescência é programada já em sua fabricação” (Caniato & Nascimento, 2011, p.61).

Caniato & Nascimento (2011) também pontuam que tanto as motivações individuais quanto a busca dos indivíduos “por novas e prazerosas sensações suplantam o desejo de ostentar símbolos de superioridade econômica” (p.61). Agora, a função do consumo alcança um nível muito mais complexo, pois o que está em jogo, para o consumidor, não é apenas o “*glamour*” econômico pelas posses mercadológicas adquiridas, mas, sobretudo, “é a tentativa de encontrar a si próprio, o que acabará equiparando-o ao nível da mercadoria” (ibidem, p.61).

Infelizmente, vivemos em um momento histórico em que as tradições, a política, os laços familiares, os coletivos e, até mesmo a própria religião são menos produtoras de identidade do que o próprio consumo, que “encarrega-se cada vez mais dessa nova função identitária” (Lipovetsky, 2007, p.44-45). Isso significa que a relação que os indivíduos passaram a estabelecer com as mercadorias adquiriu um novo sentido nessa terceira fase do consumo emocional: o “hiperconsumidor”, por meio das mercadorias, passou a conferir um sentido – muito embora, frívolo e superficial – a sua própria existência.

Sofregamente, o indivíduo passa a buscar nessas mercadorias as mais variadas sensações, se lança fortuitamente a uma avalanche de “novos” estímulos e, sobretudo, se submete aos choques imagéticos disseminados como um feitiço pela sociedade *high-tech*. Hoje, não são produzidas apenas mercadorias, mas, sensações, estímulos prazerosos, imagens que negam e deturpam o indivíduo real e exaltam as relações virtuais; além disso, essa virtualidade da vida se condiciona a um “prazer controlado”, capaz de eliminar qualquer tipo de frustração e influência externa e de alimentar sentimentos de onipotência e destrutividade.

Essa sociedade altamente “excitada”, conforme aponta Turcke (2010), está baseada na mais alta dependência dos meios tecnológicos. Nela se leva ao limite todas as formas de intensificação dos estímulos, das sensações e do suposto prazer, funcionando como uma “droga lícita” contra todos os infortúnios oriundos da vida real. A dor, o sofrimento, a fragilidade, a insegurança e, a própria indiferença são diluídas num “mar de encantamento” e fantasias experimentadas nas telas dos smartphones, tablets, TVs e todos os outros equipamentos tecnológicos que parecem, na contemporaneidade, retirar o peso da vida real e forjar uma realidade em que eu posso ser “rei”, “herói”, “patrão”, “rico”, “popular”; possa estar em qualquer lugar do mundo e também oferecer

aos meus “súditos seguidores” das redes sociais, mais imagens congeladas e idealizadas de uma vida que existe, quase que tão somente, nas telas virtuais.

Lipovetsky (2007) também esclarece que nessa terceira fase do capitalismo de consumo, o desejo dos indivíduos em consumir os signos de distinção social não desapareceu. As marcas mantêm seu poder soberano e continuam conduzindo o indivíduo a consumir as mercadorias com uma assiduidade nunca vista antes. Nesse processo, o que, de fato, se consome é a imagem do produto e, não necessariamente, sua objetividade material e tampouco sua funcionalidade. Ou seja, a produção em larga escala tem estimulado os indivíduos para o consumo excedente não mais centrado em suas necessidades objetivas ou no aspecto de utilidade dos produtos, mas na intensificação de seu “valor-signo”. Aos objetos são associados atributos subjetivos desejáveis pelos consumidores e são eles que lhes emprestam significado (Severiano, 2006).

A partir disso, instaura-se o predomínio do consumo simbólico e da valoração estética dos objetos que são, constantemente, maquiados e tidos como “novos”, “únicos” e “necessários”, estabelecendo um ritmo frenético de consumo em massa. Para Lipovetsky (2007), a relação do consumidor com as marcas e com os signos de consumo “psicologizou-se, desinstitucionalizou-se, subjetivou-se” (p.49).

Com isso, os indivíduos passam a retirar “sua própria denominação e referência de identidade” (Severiano, 2010, p.128) das mercadorias. Isso revela o grau de fetichização da subjetividade dos indivíduos contemporâneos e demonstra o quanto ela foi sujeitada e identificada com o caráter inanimado e autômato das mercadorias que circulam na sociedade contemporânea. Melhor dizendo:

(...) a subjetividade do sujeito parece ter sido dissolvida a tal ponto que ele se vale do objeto como fonte predominante de referência, como suporte primordial de identidade em detrimento dos vínculos com a alteridade (Severiano, 2010, p.129).

É inegável que o consumidor emocional ainda objetiva impressionar os outros indivíduos, a fim de obter uma suposta admiração e um certo reconhecimento social. No entanto, o mais importante para ele é a satisfação e o prazer obtidos com a compra dos produtos e serviços ofertados pelo mercado. Ideias como: “faça por você”; “o importante é sentir-se bem consigo mesmo”; “você é a sua melhor escolha”, entre tantas outras frases que ouvimos cotidianamente, ilustram bem a ascensão de uma onda “neo-individualista, na qual esse consumidor, ao pretender surfar, frequentemente acaba sendo levado (talvez fosse mais adequado dizer arrastado) aos destinos pré-

determinados pelos caprichos da moda” (Caniato & Nascimento, 2011, p.62).

Desse modo, as formas de consumo que se expressam na contemporaneidade são orientadas por um sistema “distintivo de imagens de marca, ditada pela moda” (Severiano, 2013, p.277), cuja função se dá na atribuição de significados ao indivíduo/consumidor, consonante com os atributos subjetivos e de prestígio social que são agregados aos produtos. Neste cenário, a mercadoria no consumo:

(...) deixa de ser a solução para um problema prático (“valor de uso”) para ser concebido em seus aspectos subjetivos, passando a ser a “solução total das tensões em uma sociedade maternal e harmoniosa (...) uma solução para os conflitos psicológicos e sociais (Severiano, 2013, p.277).

É por essa razão, que o “culto frenético das marcas” relativo ao *glamour* e à exaltação delas por seus fiéis consumidores, apresenta um sentido muito específico nesse tipo de sociedade, uma vez que imprime neles a busca por “segurança”, “conforto”, “felicidade”, “auto realização”, entre tantas outras características subjacentes as ansiedades próprias do indivíduo contemporâneo.

O fato é que, com a dissolução ou reorganização das tradições e dos referenciais da própria cultura e com o acesso das massas ao consumo e a supressão das formas de socialização que, outrora, “distinguiam inequivocamente o alto e o baixo, o bom gosto e o mau gosto, a elegância e a vulgaridade, o chique e o popular” (Lipovetsky, 2007, p.49), o consumidor atemorizado, um tanto quanto confuso e ansioso, acaba recorrendo a essas ambicionadas garantias de autenticidade, sofisticação, elegância, seguridade, prestígio e às condições higienistas, que as marcas dizem representar.

Neste caso, podemos entender que o objetivo das marcas extrapola a venda de um objeto por seu valor de uso ou funcionalidade; vende-se todos esses atributos e tantos outros como: juventude, beleza, poder, diferenciação, enfim, atitudes e estilos de vida humanos, “estruturantes da identidade dos indivíduos e de grande significação para a constituição dos vínculos sociais, que requerem um olhar psicossociológico sobre suas formas de emissão e apropriação” (Severiano, 2006, p.106). A utilização, portanto, desta “lógica do desejo” com finalidade mercantil:

(...) escamoteia a atual supremacia da esfera econômica– que, travestida de cultura, liberdade e pluralidade, apresenta esta sociedade como a utopia já realizada: um mundo dadivoso, democrático e feliz, graças às benesses auferidas pelo consumo (Severiano, 2013, p.277).

Para Baudrillard (1995), o consumo deve ser entendido a partir de dois aspectos fundamentais: primeiro como “processo de significação e de comunicação” (p.59) que se refere a um tipo de linguagem em que o comportamento de consumo obtém sentido; segundo “como processo de classificação e de diferenciação social” (p.60), no qual os signos do consumo são classificados de acordo com uma hierarquia de valores.

Para o autor, não faz sentido algum compreender o consumo como se fosse um mero desfrute/gozo “de si para si”, uma vez que é a “lógica estrutural da diferenciação” (Baudrillard, 1995, p. 93) que passa não só a estruturar, mas também determinar hierarquicamente as necessidades e possíveis satisfações do indivíduo consumidor.

É importante distinguirmos essa lógica social de diferenciação que determina o consumo das “simples determinações conscientes de prestígio, que são ainda satisfações” (Baudrillard, 1995, p.60-61). Isso porque, para Baudrillard (1995), as necessidades ou o desejo de satisfação dos indivíduos não são determinantes na sociedade de consumo, embora ela se justifique a partir dessa prerrogativa. Preferencialmente, o sistema produtivo, objetiva “a adaptação do comportamento do indivíduo a respeito do mercado e das atitudes sociais em geral às necessidades do produtor e aos objetivos da tecno estrutura” (Baudrillard, 1995, p. 71), do que necessariamente a gratificação e satisfação individual:

O campo do consumo é (...) um campo social estruturado em que os bens e as próprias necessidades, como também os diversos indícios de cultura, transitam de um grupo modelo e de uma elite diretora para as outras categorias sociais (...) nenhuma necessidade emerge espontaneamente do consumidor de base (...) as necessidades e as satisfações escoam-se para baixo (“trickling down”) em virtude de um princípio absoluto e de uma espécie de imperativo social categórico, que constitui o suporte da distância e da diferenciação por meio dos signos (Baudrillard, 1995, p.61-62).

Definitivamente, conforme Baudrillard (1995), o consumidor não tem qualquer poder de determinar o que de fato desejará, é a lógica fria do consumo que, por meio dos signos que manipula e dissemina, irá, supostamente, “aquecer” o meio social e promover o escoamento dos produtos e serviços, com o propósito de continuar mantendo o sistema de produção capitalista e toda sua estrutura indiferente às reais necessidades humanas. Para Adorno & Horkheimer (1947/2004), são os grandes monopólios industriais, detentores dos artefatos da Indústria Cultural (monopólios culturais), que continuarão a organizar esses códigos capitalistas aos quais o indivíduo deverá internalizar. No entanto:

(...) o monopólio e a diferença são logicamente incompatíveis”. Se podem conjugar-se é porque as diferenças desaparecem e porque, em vez de caracterizarem a singularidade de um ser, assinalam antes a sua obediência a determinado código” (Baudrillard, 1995, p.89).

Assim sendo, o caráter individual do consumo – no sentido deste ser expressão de uma suposta “individualidade”, perde-se. O indivíduo é, cada vez mais, diluído na totalidade que antecipa e determina sua busca frequente por satisfação:

Na ordem moderna, deixou de haver espelho onde o homem se defronte com a própria imagem para o melhor ou para o pior; existe apenas a *vitrina* – lugar geométrico do consumo em que o indivíduo não se reflete a si mesmo, mas se absorve na contemplação dos objetos/signos multiplicados, na ordem dos significantes do estatuto social, etc., já não se reflete a si mesmo nela, mas deixa-se nela absorver e abolir (Baudrillard, 1995, p. 206).

Viver sob os impactos dessa “vitrina”, como menciona Baudrillard (1995), condena o indivíduo a regredir constantemente a um estado primitivo de (in) diferença, ou seja, de não-diferenciação, de ausência de diferença, na qual toda sua alteridade é rejeitada, bem como sua subjetividade é submetida a um processo de homogeneização e reificação, que não só anula sua capacidade de se enxergar como um sujeito único, dotado de características próprias e diferente dos demais indivíduos, como também o conduz a construir um olhar irreal sobre si mesmo e sobre os outros.

Se antes, o outro indivíduo contribuía com esse processo de diferenciação, no sentido de ajudar a criança a ir construindo o que diz respeito a ela mesma, às dimensões de seu corpo, a impossibilidade de satisfação imediata, bem como conduzindo-a a diferenciar àquilo que está “dentro” (mundo subjetivo) e o que está “fora” (mundo objetivo) dela, para que, posteriormente, ela consiga integrar esses elementos subjetivamente; na atual sociedade esse processo parece ter sido deturpado, nega-se ostensivamente a diferença posta pela presença do outro e a substitui pelas mercadorias tecnológicas, como os tablets e celulares que, cada vez mais cedo, são apresentados às crianças como um modelo “exclusivo”, se não único, de diferenciação e identificação para elas.

O mercado não se furta em investir massivamente na produção dessa suposta “individualidade” que, para ser reconhecida como tal, exige que o indivíduo se submeta, quase que passivamente, a modelos identitários pré-estabelecidos e adquiridos por meio da compra/uso de determinados produtos de consumo. Exhaustivamente, a mídia faz apelos relacionados a estados subjetivos que poderiam garantir ao indivíduo uma suposta gratificação e, até mesmo, servir-lhe como modelo identificatório, já que se “cola” nessas mercadorias características subjetivas como autoestima, felicidade, liberdade, confiança em si mesmo, reconhecimento social, entre outras.

Neste sentido, podemos compreender que a oferta e adesão a esses modelos identitários pelos indivíduos passa, então, a se constituir enquanto “estratégias sedutoras para a obturação do desamparo humano e produção de identidades pseudo-individualizadas” (Severiano, 2013, p.273).

Por “pseudo-individuação” entendemos:

(...) processo que implica uma suposta diferenciação do indivíduo, tendo por base a eleição, pretensamente livre, de estilos de consumo, já previamente estandardizados e articulados pela lógica do mercado, o qual se serve fundamentalmente da lógica do desejo para promover uma identificação idealizada com seus objetos. A promessa implícita é a de conferir individualidade e diferenciação social aos seus consumidores/receptores (Severiano, 2006, p.107).

Vale ainda dizer que a individuação forjada como “pseudo-individuação”, não pressupõe a diferenciação do indivíduo e da realidade objetiva, mas visa o “condicionamento de diferenciação e de obediência a um código” (Baudrillard, 1995, p.60), bem como conduz à mimese e a homogeneização da consciência do indivíduo. Se esse último vive sob os imperativos da mimese e da homogeneização, como viria a se constituir a tão difundida liberdade de escolha e pluralidade de bens e serviços ofertados pela sociedade de consumo na contemporaneidade?

A padronização, tal como elucidada por Adorno e Horkheimer (1985), certamente não foi extinta da sociedade contemporânea, mas possivelmente tem sido camuflada ou mesmo ofuscada pela ostensiva diversificação dos produtos e serviços produzidos pelo sistema mercadológico. Somado a isso, foi criada uma “ambiência benéfica e maternal” (Baudrillard, 1995, p.206) que, disseminada via publicidade, faz crer ao indivíduo/consumidor que é ele quem escolhe, baseado em sua liberdade e desejos individuais.

A publicidade também se encarrega de apresentar os objetos a serem consumidos por meio de uma ação prontamente solícita que faz lembrar “o clima emocional de gratificação (passiva) da criança por seus pais” (Caniato & Nascimento, 2011, p.64). Aproveitando-se disso, a publicidade investe massivamente na produção artificial desse “clima de gratificação” e passa a orientar o consumo para a “sublime satisfação do indivíduo” fazendo com que eles acreditem nessa “função gratificante, infantilizante da publicidade” (Baudrillard, 2006, p.181).

Baudrillard (2006) ilustra essa lógica inversa do consumo quando, ironicamente, nos faz pensar: “este objeto, você não o comprou, você emitiu o desejo de possuí-lo e todos os engenheiros, técnicos, etc. o gratificaram com ele” (p.184). A publicidade se apropria dessa lógica e passa a acrescentar aos objetos uma dimensão afetiva, além de supostamente demonstrar uma preocupação “calorosa” em relação aos desejos e as necessidades individuais do consumidor.

Na verdade, a publicidade acaba recriando uma “confusão infantil entre o objeto e o desejo pelo objeto” (Baudrillard, 2006, p.184), além de “reconduzir o consumidor ao estágio em que a criança confunde sua mãe com o que ela lhe dá” (Baudrillard, 2006, p.184). Podemos dizer então, que a sociedade de consumo atual se assemelharia a uma “mãe fálica e tirana” que não só aliena o filho de seu próprio desejo, como “se faz de maternal para melhor preservar uma ordem de coerções” (Baudrillard, 2006, p. 185).

Baudrillard (1995), também aponta que “o sistema industrial, que supõe o crescimento das necessidades, conjectura igualmente o perpétuo excedente das necessidades em relação à oferta dos bens” (p. 63). Nessa perspectiva, a lógica de diferenciação social passa a promover a aquisição de objetos-signos que “se inscreverão em relação a outros segundo os valores hierárquicos regidos por essa mesma lógica” (Caniato & Nascimento, 2011, p.66). Ao passo que a quantidade dessas relações entre signos se torna ilimitada, do mesmo modo serão as comparações de superioridade/inferioridade que acarretam, elevando ao infinito as necessidades do indivíduo.

Baudrillard (1995) afirma que é essa “inscrição diferencial” (p.60) do indivíduo em relação aos signos de consumo, que poderá conferir a esse último seu aspecto ilimitado. Isso quer dizer que, apesar de a publicidade insistir na veiculação de ideais de felicidade, completude e realização pessoal, a concretização desses ideais é forçosamente vedada pelo próprio sistema e por sua lógica fria e destrutiva, que tende a ocasionar uma intensa “pauperização psicológica” (Baudrillard, 1995, p.64) no indivíduo, uma vez que, constantemente, provoca nele necessidades excedentes em relação àquilo que de fato ele deseja e pode adquirir/consumir.

De fato, não é tão importante, para a lógica de diferenciação social, a quantidade ou ainda o tipo de mercadoria que o indivíduo possa comprar. Isso porque, com a escala infinita da produção dos signos de consumo, o indivíduo constantemente se vê apregoadado por um sentimento de falta, como se de fato, algo lhe faltasse.

Para Costa (1984), vivemos na contemporaneidade a “obsessão da escassez” (p.152) que caracteriza o repetido sentimento de penúria do indivíduo, cujo resultado é a “insatisfação definitiva” (Baudrillard, 1995, p.61), promovida por essa lógica de diferenciação. A publicidade não se abstém de utilizar desse sentimento de insatisfação permanente. Por meio das mercadorias, ela fará uma promessa no sentido de amenizar essa insatisfação e continuará administrando as necessidades do indivíduo, em favor do sistema de consumo. É nesse contexto que a lógica da mercadoria acaba adentrando a vida subjetiva dos indivíduos, de maneira a intensificar o

predomínio do consumo simbólico e da valoração estética dos produtos, que constantemente são maquiados e vendidos como “novos”, “únicos” e “necessários” fortalecendo, assim, um ritmo frenético de consumo em massa.

Conforme Baudrillard (1995), a lógica da mercadoria “regula hoje não só os processos de trabalho e os produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas e os próprios fantasmas e pulsões individuais” (p. 205). Entendemos que essa lógica passa a ser inserida nas mais diversas facetas da vida do indivíduo contemporâneo e, dessa maneira, assume a função prioritária de direcionar as ações individuais e sociais na vida em sociedade. O autor explica:

Tudo foi reassumido por esta lógica, não apenas no sentido de que todas as funções, todas as necessidades se encontram objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas ainda no sentido mais profundo de que tudo é espetacularizado, quer dizer, evocado, provocado, orquestrado em imagens, em signos, em modelos consumíveis (Baudrillard, 1995, p. 205).

A lógica do mercado refere-se, portanto, à “expansão do domínio do mercado para todas as esferas” (Severiano, 2010, p.134). Assim, o que está em jogo, não é a mercadoria em si, mas as significações sociais as quais essa se refere, uma vez que cria “uma espécie de linguagem própria do consumo, na qual os signos são manipulados por meio de uma elite diretora” (Caniato & Nascimento, 2011, p.67). A partir disso, pretende-se igualar coisas e pessoas sobre a primazia do valor de troca, permitindo que os indivíduos tomem posse de “tudo aquilo que puder ser capturado, colecionado e acumulado” (Mariotti, 2000, p.02), inclusive o homem tornado mercadoria; além de capturar o desejo humano, a fim de submetê-lo a lógica do mercado.

Essa mesma lógica, que objetiva a sedução e identificação do consumidor com seus produtos, acaba apelando para o imaginário deste “por meio das formas publicitárias mais fantasmáticas possíveis” (Severiano, 2010, p.128) e, com isso, tende a promover “uma reorientação do desejo para objetivos compatíveis com as ofertas do sistema” (Severiano, 2010, p. 137).

Severiano (2010), aponta que o desejo “constitui-se em uma tensão interna da energia libidinal em direção a um objeto externo, apesar de fantasmático” (p.135). Sua mobilização ocorre no processo de socialização, isto é, na relação que se estabelece entre os indivíduos e com a cultura.

No entanto, com o capitalismo de consumo, é instaurado um *ethos* social que se baseia, quase que exclusivamente, “num modelo hedonista e lúdico, cujos valores fundamentam-se na “autorrealização” e na “felicidade” buscadas no próprio ato de consumir” (Severiano, 2010, p.126), favorecendo, portanto, a identificação do indivíduo/consumidor com os objetos-signos que, como

já mencionamos, incorporam características essencialmente humanas e ideais de satisfação narcísica.

Também nesse novo *ethos* ocorre a “substituição de ideais coletivos, que se forjavam na relação com o outro por ideais particularistas do consumo” (Severiano, 2010, p.129). Com isso, os indivíduos passam a retirar “sua própria denominação e referência de identidade” (Severiano, 2010, p.128) dos objetos de consumo, em detrimento dos vínculos com os outros homens. Sobre os vínculos do indivíduo com o objeto-signo de consumo, Severiano (2010) aponta:

(...) não estamos tratando de um passivo consumidor/receptor (...). Trata-se de uma relação extremamente complexa, na qual estão em jogo, além dos poderes econômicos, poderes simbólicos e desejos primitivos articulados de diversas formas, mas sempre com a cumplicidade (ainda que inconsciente) entre ambas as partes. (...) os apelos solícitos perpetrados constantemente pela publicidade somente têm ressonância, ou seja, somente conseguem capturar o desejo do consumidor, porque falam a linguagem, mesmo que transfigurada de seus próprios desejos (Severiano, 2010, p.135-136).

A partir desse processo de cooptação/subordinação do desejo do indivíduo ocorre um esvaziamento das relações humanas, tanto na relação do indivíduo com o seu próprio eu no que se refere aos seus desejos, sua identidade, sua singularidade, quanto na relação com o outro e com os projetos coletivos oriundos das demandas sociais. Além disso, a identificação que é promovida pela mídia – via Indústria Cultural – com os objetos de consumo, impossibilita que o indivíduo perceba que “o objeto é nada; por detrás dele estabelece-se o vazio das relações humanas, o desenho quimérico da imensa mobilização de forças produtivas e sociais que nele vêm reificar-se” (Baudrillard, 1995, p.210).

Para Severiano (2010), haveria, nesse ponto, um processo de subordinação da lógica do desejo à lógica do mercado, sendo esta última contrária ao processo de individuação. De fato, a lógica do mercado é “um processo regressivo que envolve uma renúncia ao enfrentamento da realidade, um esvaziamento dos vínculos alteritários, com redução dos processos de reflexão crítica e exacerbação do fascínio por um objeto-engodo” (p.140). Infelizmente, esse indivíduo demasiadamente frustrado em suas relações afetivas e vendo a decadência dos ideais éticos, políticos e culturais, acaba encontrando, na promessa da ideologia do consumo, “uma forma de pseudorresgate” (Severiano, 2010, p.138) de sua própria subjetividade.

Também os espaços públicos têm decepcionado os indivíduos, conduzindo-os cada vez ao mundo privado e a uma vida intimizada. Desde o século XIX, os lugares públicos foram

supostamente definidos como os lócus dos perigos e dos perigosos, dos levantes, das enfermidades, dos incômodos e de todo “mal social” que deveria ser evitado, isto é, estes locais públicos careceriam de ser evadidos e, como o foram, esvaziados. Tal situação tendeu a configurar espaços de solidão e isolamento, situação bem diferente da que acontecia na Antiguidade e na Idade Média, onde os locais públicos eram espaços de troca e de compromisso mútuo.

Os espaços públicos continuam sendo caracterizados na contemporaneidade pelo “medo dos crimes e dos criminosos” (Caldeira, 2000, p.16). A violência se alastra de modo acentuado e destrutivo. Um “clima de insegurança” produz o aprisionamento dos indivíduos e aumenta significativamente o uso das tecnologias de “segurança”, que funcionam, essencialmente, como um mecanismo frio de vigilância, de produção de medo e de segregação dos indivíduos.

Sob a tensão de supostas “ameaças sociais”, tentamos evitar e ignorar essa realidade tão violenta e desumana, fazendo uso de uma “capa de indiferença” que parece funcionar “protetivamente” e garantir nosso bem-estar. Assim, “nos fechamos em nossas ruas particulares, condomínios, casas, apartamentos e imaginamos que não há fome, miséria, indigência, marginalizados” (Coimbra, s.d., p.07). Aderimos rapidamente à “política da indiferença” (ibidem, p.07) e nos fechamos em nosso eu e no seio de nossa família:

O mundo, seus problemas não nos dizem respeito. Esta “indiferença”, um dos efeitos do medo e da insegurança, faz com que aplaudamos os “exterminadores” e todos aqueles que se ocupam da “limpeza social” necessária às nossas cidades. Tornamo-nos cúmplices pela nossa omissão e pela “lei do silêncio” que ajudamos a construir/fortalecer (Coimbra, s.d., p.07).

Neste caso, permite-se a indiferença cruel diante daqueles que não correspondem aos padrões sustentados por essa sociedade fria em que vivemos; esses são, portanto, inimigos, forasteiros, “diferentes”, negros, judeus, gays, índios, imigrantes, gordos, muçulmanos, pobres, religiosos, ateus e tantos outros, que precisam ser ‘eliminados’ para mantermos a assepsia, o branqueamento, a riqueza, o homogêneo, a elegância, a abundância e a “pureza das raças”. Todos precisam ser indiferentes ao sofrimento desses indivíduos que fogem da norma, posto que eles “merecem”. Assim, “um bom cidadão deverá até mesmo colaborar para fazê-los sofrer porque poluem a sociedade, não merecem viver” (Enriquez, 2015, p.28).

Desse modo, todos aqueles que desejam viver nesta sociedade, não devem jamais pensar por elas mesmas, criticar as instituições e aqueles que concretizam o extermínio “necessário” desses “marginais transgressores”, pois se corre o risco de também, subitamente “desaparecer”:

Pode-se aceitar, nesse caso, que as pessoas não sejam totalmente engajadas, mas ninguém tem o direito de ser contra as normas. A polícia e as “pessoas honestas” cuidarão para que a norma seja mantida (Enriquez, 2015, p.28).

Cada indivíduo, começa então a cuidar de si mesmo, das suas próprias tarefas, daquilo que só lhe diz respeito; nada que venha do outro parece lhe interessar. A vida privada supostamente lhe confere mais “segurança”; ninguém confia em mais ninguém. O distanciamento e a indiferença em relação aos outros indivíduos, tornam-se regras de sobrevivência social. O evitamento do outro tomou proporções globais, talvez também a indiferença e a frieza tenham sido globalizadas e, quem sabe, tornadas mercadorias. Temos assim, um indivíduo voltado para dentro de si:

(...) onde o que predomina é a sua vida “interior”, os seus sentimentos, a sua “autenticidade”; enfim, o seu “íntimo”. Este homem “intimidado”, que se preocupa somente com a história de sua própria vida e com suas emoções “particulares”, volta-se para o “refúgio” que é a família, o lar, desqualificando e atribuindo grandes perigos aos espaços públicos. A intimidade do privado é que lhe dará garantias de bem viver; no público, nas ruas moram o mal, a desordem, as doenças (Coimbra, s.d., p.03).

No entanto, quanto mais privatizada é a vida e a subjetividade do indivíduo, “menos estimulada ela será e tanto mais nos será difícil sentir ou exprimir sentimentos” (Sennett, 1988, p.16). Freud (1996) e tantos outros autores, incansavelmente, sinalizam a importância da mediação do outro e da própria cultura no processo de desenvolvimento humano e também para que o indivíduo possa compreender a si mesmo – seus sentimentos, emoções, desejos e etc – e a própria realidade externa, bem como para poder individualizar-se e construir sua própria alteridade.

Sobre isso, Sennett (1988) acrescenta: “as pessoas só podem crescer através de processos de encontro com o desconhecido” (p.359). É, portanto, por essa razão que o afastamento do indivíduo em relação ao espaço público não garante que ele compreenda melhor sua subjetividade e tampouco o priva das imposições do sistema capitalista.

Para Birman (1999), as subjetividades contemporâneas acabaram assumindo uma configuração baseada em um caráter estetizante, “em que o olhar do outro no campo social e midiático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica” (p.23). Os destinos do desejo também admitiram “uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas” (ibidem, p.24). Temos assim, uma auto exaltação desmesurada da individualidade na sociedade espetacular contemporânea, cuja implicação mais intensa refere-se à crescente “volatização da solidariedade humana” (ibidem, p.25): o homem está cada vez mais afastado dos demais, solitário. Sobre essa

volatização Birman (1999) esclarece:

Enquanto valor, esta se encontra assustadoramente em baixa. Cada um por si e foda-se o resto parece ser o lema maior que define o *ethos* da atualidade, já que não podemos, além disso, contar mais com a ajuda de Deus em nosso mundo desencantado. A solidariedade seria, assim, o correlato de relações inter-humanas fundamentadas na alteridade. Para isso, no entanto, seria necessário que o sujeito reconhecesse o outro na diferença e singularidade, atributos da alteridade (Birman, 1999, p.25).

No entanto, como pontuamos no início desse tópico, a subjetividade humana não estaria sendo construída, ou mesmo estruturada nesses elementos de alteridade, diferenciação e individuação, mas sob a forma de pseudo-indivuação – não diferença. Para Birman (1999), o processo de subjetivação do indivíduo contemporâneo estaria muito mais fundamentado na Cultura do Narcisismo descrita por Lasch (1983) e na Cultura do Espetáculo definida por Debord (1997).

Na primeira, o indivíduo é impedido de admirar o outro em sua “diferença radical” (Birman, 1999, p.25), já que ele deve estar totalmente voltado para si mesmo e, assim, rejeitar toda e qualquer possibilidade de olhar o outro e o mundo dos outros. Já na Cultura do Espetáculo, o indivíduo é forçado a enxergar o outro como um mero objeto de consumo destinado exclusivamente a sua satisfação.

Para Lasch (1983), o traço fundamental da Cultura do Narcisismo pressupõe o autocentramento, aliado à inexistência de história e ao desaparecimento da alteridade como valor. Neste sentido, o autocentramento do indivíduo se apresentaria sob o foco da estetização da existência humana, uma vez que a característica fundamental da individualidade no mundo contemporâneo, segundo o autor, seria a exaltação/exibição do próprio eu do indivíduo. Essa “exaltação de si” se realizaria de modo bastante caricato, uma vez que “o enaltecimento de si-próprio pelo indivíduo” (Birman, 1999, p.167) ganharia “feições do ridículo, quando não do *kitsch*⁶ em ato” (ibidem, p.167). Deste modo, esse suposto cuidado excessivo com o próprio eu do indivíduo:

(...) se transforma assim em objeto permanente para a admiração do sujeito e dos outros, de tal forma

⁶ Kitsch “é um substantivo com origem no alemão que descreve uma coisa com mau gosto, no âmbito da estética. É um conteúdo criado para apelar ao gosto popular. Sendo uma coisa com pouca qualidade. Verskitchen, a palavra em alemão que origina este termo, designa a fraude de imitar de obras de arte. Alguns exemplos de objetos kitsch são bibelôs, bichinhos de pelúcia, etc. Em sentido popular, a palavra kitsch tem um sentido pejorativo e pode ser traduzida por reles, brega ou cafona. Esta palavra começou a ser usada por volta de 1870, servia para descrever objetos que estão na moda, mas que são feitos sem rigor estilístico. O kitsch tem uma elevada aceitação do público, da cultura de massa, que recebe esses conteúdos passivamente, sem mentalidade crítica. Este estilo está relacionado com estereótipos artísticos, sociais e culturais, e substitui elementos do folclore”. (FONTE: <http://www.significados.com.br/kitsch/>).

que aquele realiza polimentos intermináveis para alcançar o brilho social. Nesse contexto, a mídia se destaca como instrumento fundamental para que se forje o polimento exaltado de si-mesmo pelo indivíduo, que se esmera então para estar sempre presente nos meios de comunicação de massa, em jornais ou televisão (Birman, 1999, p.167).

O culto da imagem é análogo à estetização do eu, uma vez que “a produção do brilhareco social se realiza fundamentalmente pelo esmero desmedido na constituição da imagem pela individualidade” (Birman, 1999, p.167). Nele se instaura a hegemonia da aparência, cujo critério basilar do eu e da existência dos indivíduos passa a ser a efemeridade e a autopromoção dos indivíduos, produzindo, assim, um verdadeiro “mercado de personalidades”, no qual a imagem pessoal é o principal valor de troca.

Na cultura da estetização do eu, conforme aponta Birman (1999), o indivíduo passa a ter valor por aquilo que aparenta ser e não mais por aquilo que realmente é. O investimento em si sucumbe ao investimento massivo nas imagens aparentes, pois o objetivo maior passa a ser o de perceber os efeitos que a imagem do indivíduo provoca na vida alheia.

Tendenciosamente, esse autocentramento dos indivíduos contemporâneos passa a se inscrever no registro sexual dos indivíduos, principalmente “nas formas corriqueiras pelas quais o indivíduo realiza a predação do corpo do outro” (Birman, 1999, p.167). Nas palavras do autor:

Por meio da predação, o sujeito empreende também a estetização de seu eu, por um outro viés, polindo seu brilho pelo cultivo infinito da admiração do outro. Constitui-se aqui a manipulação do outro como técnica de existência para a individualidade, maneira privilegiada para a exaltação de si-mesmo (Birman, 1999, p.167).

Interpelados por esse mecanismo predatório do outro, os indivíduos aparentemente não teriam mais motivos e disposição para investirem nos afetos e nas relações humanas, já que o essencial é tomar o “outro como objeto de predação e gozo” (Birman, 1999, p.167). Como agora essa predação do outro parece ser a regra, os indivíduos buscam apenas satisfazer seus desejos sem que, para isso, precisem estabelecer qualquer tipo relação de troca com o outro indivíduo; a via é de mão única, ora eu me vejo enaltecido e supostamente satisfeito, ora sou usado e imediatamente descartado pelo outro, uma vez que duradouro tem de ser apenas o meu prestígio e reconhecimento social. É, portanto, conforme aponta Birman (1999), “no horizonte macabro de um corpo a ser infinitamente manipulado para o gozo que o outro se apresenta para o sujeito no horizonte da atualidade” (p.25).

A manipulação dos corpos ganha ares de espetacularização quando se vive, conforme

Debord (2003), em uma sociedade voltada para o espetáculo e para a glamourização. Nela, a exibição de si e dos outros, transformou-se no lema essencial da existência dos indivíduos contemporâneos. Todos são conduzidos a viverem na e para a exibição, ou melhor para a “mise-en-scène⁷” (Birman, 1999, p.167) que se inicia no espaço social e visa, fundamentalmente, a exaltação do eu e a exibição de uma teatralidade fantástica que intui atrair espectadores.

A exigência que se impõe na sociedade do espetáculo, é a constante *performance*, que sistematicamente submete e manipula todas ações do indivíduo no meio social. Um exemplo corriqueiro são as postagens nas redes sociais nas quais não basta mais retratar uma situação da vida cotidiana, como uma bela imagem da natureza, ou algum ponto turístico interessante; é exigido a produção performática de um “grande evento”, no qual o protagonista deve ser sempre o próprio indivíduo, bem como é preciso corresponder às idealizações e desejos dos expectadores, que se fartam do mesmo com cara de “originalidade”; que intencionam algo estimulante, quando o que de fato apresentam é a própria rotina; que almejam ser turistas, mas que nada aproveitam do passeio; que desejam falar de tudo, quando, na verdade, falam apenas de si mesmos. Talvez por isso que, no espetáculo, confunda-se o ser com o parecer, pois nessa *performance* sublinhada por um “narcisismo funesto”, o que realmente importa é a exaltação do eu e a garantia de uma gratificação gélida proveniente de *likes* e comentários artificiais reproduzidos nas publicações digitais .

Deste modo, para Birman (1999), “o eu se transforma numa majestade permanente, iluminado que é o tempo todo no palco da cena social” (p.168). No entanto, essa ânsia por *performance* tem levado os indivíduos contemporâneos a, cada vez mais, confundirem-se com o próprio espetáculo, mesmo que com ele a vida se misture, se esfacele e se torne expressivamente mais uma mercadoria, o espetáculo não pode parar.

⁷ *Mise en scène* “é uma expressão francesa que está relacionada com encenação ou o posicionamento de uma cena. O *mise en scène* também está relacionado com a direção ou produção de um filme ou peça de teatro. Esta expressão surgiu desde as apresentações das peças teatrais clássicas na França, no século XIX, para definir o movimento dos personagens pelo cenário e o posicionamento dos objetos no palco. Também pode ser considerado *mise en scène* tudo aquilo que aparece no enquadramento, como por exemplo: atores, iluminação, decoração, adereços, figurino, etc. O termo, no entanto, ficou conhecido por ser empregado nos primeiros "filmes de autor" no começo do século XX. Cada "diretor-autor" tinha o seu modo particular de construir uma cena, ficando conhecido por seu *mise en scène* (modo de posicionar a cena, ou seja, os efeitos de luz, enquadramento da câmera, entonação de voz, gestos e movimentos no cenário, etc). Não ficando limitado apenas à parte técnica da produção, o *mise en scène* possui uma característica marcante em cada "cineasta-autor" pelo teor dramático que transmite, ao mesmo tempo que utiliza de modos não convencionais de construir a cena. Mesmo o *mise en scène* ser uma expressão utilizada maioritariamente na indústria cinematográfica, o termo pode ser usado para definir qualquer tipo de situação onde se "constrói" uma cena, definindo o cenário ou outros elementos”. FONTE: <http://www.significados.com.br/mise-en-scene/>.

Dadas as condições modernas de produção desses espetáculos, viver supostamente se tornou uma acumulação intensa deles. Desta maneira, todas as experiências que eram vividas pelos indivíduos dissipam-se como “fumaça da representação” (Debord, 1997, p.13). Além disso, as imagens passam a fluir desligadas dos aspectos inerentes a vida humana e fundem-se em uma direção comum (o espetáculo), inviabilizando o reestabelecimento da unidade essencial da vida dos homens.

Debord (1997) esclarece que o espetáculo, deve ser entendido muito mais como uma forma de se viver na sociedade e não apenas como uma sucessão de imagens, ou seja, o espetáculo é parte da sociedade, “uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (ibidem, p.14), que se fundamenta na afirmação da vida como mera aparência. Assim, essa forma perversa de se viver reflete no modo como os indivíduos deixam de ser o que são e, passam a ser o que essencialmente gostariam de aparentar, isto é, demonstram somente aquilo que deles poderia ser mais atraente, ou poderia lhe garantir certa notoriedade.

O autor evidencia também que esse caráter de notoriedade só é possível pela transformação do indivíduo em mera imagem espetacular, isto é, a realidade passa a corresponder a um mundo no qual o indivíduo não só se engana, mas principalmente acaba se afastando daquilo que ele realmente é. A consequência mais nefasta da transmissão desse engodo, é o fato de que o indivíduo passa a mostrar aos outros apenas “o mundo da mercadoria dominando tudo o que é vivido” (Debord, 1997, p.28). É, portanto, pelo princípio do fetichismo da mercadoria que o espetáculo se realiza, pois “o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existem acima dele, ao mesmo tempo em que se faz conhecer como o sensível por excelência” (ibidem, p.29). O espetáculo caracteriza-se, portanto, como uma “inversão concreta da vida” (Debord, 1997, p.13) e, conseqüentemente, uma “negação visível” desta.

Com efeito, o indivíduo contemporâneo acaba vivendo constantemente sob um “registro especular, em que o que lhe interessa é o engrandecimento grotesco da própria imagem” (Birman, 1999, p.25). O outro indivíduo serve-lhe apenas como um objeto para desenvolver sua autoimagem e quando não mais lhe servir, ele é descartado, eliminado como uma mercadoria qualquer. Deste modo, quando ocorre a “ausência de projetos sociais compartilhados, resta apenas para as subjetividades pequenos pactos” (ibidem, p.25), ou seja, passa-se a anular a alteridade do outro e o utilizá-lo como objeto de extração do próprio gozo.

A indiferença, necessária para manter essa relação de predação e nulidade do outro é

violência, seja de modo mais velado, quando apenas se observa essa predação, ou no próprio ato de saquear esse outro naquilo que ele tem de mais essencial e inalienável: a sua própria vida e a sua capacidade de ser quem é. Birman (1999) demarca o quanto a indiferença pode garantir esse espaço de depredação do outro e tornar sua existência uma mera banalidade:

A eliminação do outro, se este resiste e faz obstáculo ao gozo do sujeito, nos dias atuais se impõe como uma banalidade. A morte e o assassinato, assim, se impuseram na cena cotidiana como trivialidades (Birman, 1999, p.25-26).

É, portanto, tornando a vida humana uma mera trivialidade que a sociedade de consumo produz e alimenta a indiferença e, com ela, empenha-se em fortalecer o auto interesse em detrimento das relações com o outro, de modo a enfraquecer os vínculos interpessoais, ao mesmo tempo em que solapa toda e qualquer possibilidade de consciência ética e política, bem como distancia o homem de sua capacidade de sensibilização e empatia em relação aos demais indivíduos. Além de visar a maximização ilimitada das “necessidades individuais”, perpetuar a insatisfação e parcialidade do gozo e com isso, garantir um indivíduo fragilizado e infeliz, contudo fiel a seu título de consumidor vitalício, que passa a preterir as trocas vinculares e sua própria felicidade em função das promessas e benesses ilusórias ditadas pelo mercado capitalista.

4. SUBJETIVIDADE EM TEMPOS DE FRIEZA E (IN) DIFERENÇA

Neste tópico, as discussões serão realizadas a partir de algumas questões que consideramos fundamentais na compreensão da frieza burguesa e sua relação com a subjetividade humana: Como os indivíduos têm sentido a frieza? Como o sentimento de indiferença se constitui em nosso psiquismo? Como a vivência de indiferença tem sido internalizada e quais são os seus impactos na vida psíquica? E afinal, como os indivíduos estão reagindo e se defendendo dela?

Todas essas questões, vão nos ajudar a analisar o processo de constituição da indiferença no psiquismo, seus impactos na subjetividade dos indivíduos contemporâneos e, por fim, traçar alguns caminhos de superação da frieza e da indiferença.

4.1 O processo constitutivo da indiferença no psiquismo

Para Freud (1915/1996), a indiferença seria uma “forma primitiva do ódio”, pois trata-se de um sentimento em que opera o desprezo e o desrespeito pelo outro, a crueldade, o descaso e descompromisso, a omissão, a apatia, o embotamento e até mesmo a pulsão de morte. Resta-nos saber como viria, então, a se constituir esse sentimento de indiferença?

Na tentativa de responder essa questão, partiremos da Psicanálise freudiana, mais especificamente do texto *Totem e Tabu*, publicado em 1913, no qual Freud (1913/1996), a partir de uma pesquisa antropológica, buscou estabelecer uma verdade factual que pudesse explicar as origens da civilização. Posteriormente, ele mesmo chegou à conclusão de que em vez de ter criado uma verdade científica sobre as origens da humanidade civilizada, acabou criando uma versão mítica sobre o laço que une os homens e que permite que eles vivam em sociedade.

Kehl (2002) considera esse mito como “o único grande mito moderno” (p.41), cuja força consiste em implicar todos os integrantes das sociedades democráticas como co-responsáveis da Lei, como partícipes no estabelecimento das relações de poder e da legitimação simbólica da autoridade.

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud (1913/1996) se propõe a apresentar como tese central a existência. O mito lhe serve para caracterizar uma era primeva, tempos pré-históricos, quando os homens viviam em bandos como irmãos. A horda era conduzida e dominada por um tirano primitivo – o pai –, que reservava para si o direito de possuir todas as mulheres que ali viviam, impedindo que seus filhos tivessem qualquer relação sexual com elas.

Abaixo do pai, estavam todos os filhos, indiferenciados e que deveriam se submeter ao mais forte, no caso o próprio pai tirano. Quando os filhos homens chegavam à idade adulta, eles eram expulsos da horda, não sendo mais motivo de ameaça à autoridade paterna. Também bastava a obediência, para que eles fossem poupados da ira do pai e protegidos por ele dos perigos externos e também dos conflitos entre os membros da horda. Com o vigor da lei primitiva paterna, os filhos não estavam desamparados, entretanto o direito ao prazer era negado e proibido pelo pai soberano.

Com a precariedade dessa estrutura de poder, mais cedo ou mais tarde, os filhos privados pelo pai tirano de possuírem as mulheres da horda, perceberiam que juntos eram muito mais fortes que o próprio pai. Certo dia, conforme Freud (1913/1996), decidiram matá-lo e devorar sua carne, pondo fim à existência onipotente e tirana da horda paterna. Como eram canibais, já era esperado que devorassem a carne paterna, mas, além disso, comê-lo trazia outro significado: o pai tido como modelo, não só era temido, mas também invejado pelos filhos; eles acreditavam que comendo o pai poderiam, então, se apropriar de parte de sua força e onipotência.

Kehl (2002) aponta que o banquete totêmico tenha sido, talvez, a primeira grande celebração da humanidade, já que a efetivação desse “ato criminoso e memorável” (p.42) impulsionou a constituição das organizações sociais e também deu força para a consolidação das repressões morais e religiosas.

Algo a ser destacado é a ambivalência existente na relação entre o pai primevo e seus filhos, pois, ao mesmo tempo, que foi comemorada a libertação das interdições paternas, também se acentuou o sentimento de culpa e de remorso pelo crime cometido contra o pai totêmico, ou seja, um sentimento de afeição fora recalcado e deu acesso à ambivalência amor-ódio em relação ao pai:

Foi preciso que o tirano morresse, esgotando nos irmãos a vertente de ódio, para que estes se dessem conta de que também o amavam; podemos imaginar nesse pai primitivo o carisma próprio daqueles que se encontram protegidos das feridas narcísicas; podemos também conceber, sem grande esforço, que um tirano amado é aquele capaz não só de proteger seus súditos como também de fazê-los gozar das delícias de uma submissão irrestrita (Kehl, 2002, p.42).

Com o pai morto, os filhos acabam se sentindo culpados e também ameaçados, principalmente porque quando o pai se encontrava vivo, cabia somente a ele gozar de todas as mulheres e privilégios da horda, com isso não havia motivos para que os filhos se desentendessem, ou mesmo desejassem estar no lugar do pai. Agora, com a ausência do pai castrador, os filhos que antes não desejavam, podem se lançar aos prazeres do gozo, antes proibidos. No entanto, a morte do pai também apresenta aos filhos um aspecto ameaçador do gozo, no qual cada membro da horda

se vê na contingência de abusado, ou mesmo, se sentem esmagados pelos outros irmãos (Kehl, 2002).

Frente a possibilidade de prazer sem qualquer limite e fragilizados pelo sentimento de culpa, os irmãos passaram a se organizar, não mais para permitir o prazer ilimitado, mas antes garantir que esse seja barrado, proibido. Assim, é por meio das leis que os filhos puderam se redimir e ao mesmo tempo, restaurar a autoridade simbólica do pai na forma de interdição do parricídio e também do incesto. A partir dessas leis, cada filho poderia gozar de todas as mulheres da horda, menos a mulher do pai.

É esse pacto estabelecido entre os irmãos que promoveu a organização social e o aparecimento da cultura e não essencialmente a morte do pai; no entanto, foi necessário que os filhos deificassem o pai morto para resgatar os tabus e restrições morais necessárias à vida civilizada.

Freud (1913-1914/1996) buscou demonstrar como o pai primitivo transformou-se no pai simbólico que, por sua vez, valida os códigos da lei moral e também funciona como aquele que reforça as exigências do superego⁸, por meio da execução dos preceitos e das normas sociais. Isto é, o lugar do pai é organizado simbolicamente e destituído de quaisquer atributos naturais. É, pois, referenciado a uma autoridade simbólica que, por sua vez, cumpre a função de inscrever um valor simbólico que inaugura uma regra, uma lei, que serve como obrigação aos seus membros.

O autor também ressalta, que o tabu do incesto, seria a única proibição comum às civilizações. Assim, o ato de renunciar o gozo ilimitado marca o distanciamento entre uma horda indiferenciada das demais formas de organização social. É, portanto, a interdição do incesto que “torna o gozo impossível e faz dos homens sujeitos, no sentido que atribuímos à expressão ‘sujeito do desejo’ – pois o desejo advém da perda do objeto de gozo” (Kehl, 2002, p.43).

Podemos dizer então que a humanidade nasceu “de um crime cometido em comum” (Enriquez, 2015, p.22), e mesmo que se deseje esquecer ou recalcar, esse crime tende a se repetir tanto na vida individual quanto na vida coletiva sob a forma do “complexo de Édipo”, ou seja, do desejo de possuir a mãe e matar o próprio pai:

(...) criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de

⁸ Uma das instâncias da personalidade tal como Freud (1996) a descreveu no quadro de sua segunda teoria do aparelho psíquico: o seu papel é assimilável a de um juiz ou de um censor relativamente ao ego. Freud (1996) vê na consciência moral, na auto observação, na formação de ideais, funções do superego (LAPLANCHE, 2001, p.407).

Édipo: o homicídio e o incesto (Freud, 1996, p. 147).

Enriquez (2015), apoiado nos escritos freudianos, afirma que o complexo de Édipo seria o “complexo estrutural da humanidade” (p.22). Para ele, todos os seres humanos – a considerar os modos diferentes que esse complexo assumiu no decorrer do processo histórico e nas diversas sociedades –, se estruturariam pelo complexo de Édipo e pelo processo de recalçamento oriundo desse momento inaugural, em que a pulsão agressiva dos indivíduos pode certamente se manifestar.

Os indivíduos, são de todo, muito pulsionais, tomados das mesmas pulsões, cujos destinos se condicionam de maneira bastante similar. Também os processos simbólicos – identificação, idealização, sublimação, formação reativa e, etc – que as tencionam são, de fato, comuns à espécie humana (Enriquez, 2015).

Para Freud (1915/1996), pulsão é “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático” (p.142), ou ainda, é “o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente” (p.142). Para ele, haveria duas pulsões principais: a pulsão sexual e a pulsão de auto conservação (pulsão do ego). A diferença básica entre as duas pulsões é que elas se encontram sob o domínio de diferentes princípios de funcionamento:

(...) como as pulsões do ego só podem se satisfazer com um objeto real, o princípio que rege seu funcionamento é o princípio de realidade, enquanto as pulsões sexuais, podendo “satisfazer-se” com objetos fantasmáticos, encontram-se sob o predomínio do princípio de prazer (Garcia-Roza, 2001, p.124).

Posteriormente, Freud (1915/1996) substitui os termos pulsão sexual e pulsão do ego por pulsão de vida e pulsão de morte e as identifica como fortemente intrincadas. Para compreender como ocorre o entrelaçamento dessas duas pulsões, retomaremos a hipótese do autor de que a pulsão “é uma tentativa inerente à vida orgânica de restaurar um estado anterior de coisas; ela é a expressão da inércia à vida orgânica” (p.54).

Se antes Freud (1996) havia apresentado a pulsão como uma força capaz de impelir o organismo vivo no sentido de mudança e desenvolvimento, agora o que ele assinala é justamente o caráter conservador da pulsão. Neste sentido, se ela é conservadora, tendendo a restaurar um estado anterior de coisas, podemos concluir, a partir das considerações de Freud (1996), que o desenvolvimento “deve ser atribuído a fatores externos que desviaram a pulsão de seu objetivo – o de manter indefinidamente o mesmo estado de coisas” (Garcia-Roza, 2001, p.136).

Admitir essa proposição freudiana, implica em compreender que a pulsão tende a repetir o mais primitivo estado inicial do qual os seres vivos se afastaram por decorrência de fatores externos. Para Freud (1915/1996), esse estado inicial ponto de partida de toda a vida, é o inorgânico; “seremos então compelidos a dizer que o objetivo de toda vida é a morte” (p.56): o retorno, portanto, a essa condição inorgânica.

Freud (1915/1996) denominou essa tendência inerente ao ser vivo de regressar ao estado inorgânico como pulsão de morte, enquanto todo o empenho para que esse objetivo seja especificamente cumprido de modo natural, ele chamou de pulsão de vida. É claro que o objetivo da pulsão de vida não se restringe à tentativa de evitar a morte, mas evitar que ela ocorra de um modo não-natural, ou seja, é ela que regula o caminho para a morte.

A rigor, as pulsões não podem ser destruídas ou inibidas, uma vez que ocorra seu surgimento, elas tendem coercitivamente a satisfação. No entanto, essa satisfação não ocorre de modo direto e imediato, mas (por exigência da censura), “ela implica sempre uma modificação da pulsão” (Garcia-Roza, 2001, p.126). É por esse motivo, que os destinos da pulsão são para Freud (1915/1996), uma “modalidade de defesa” (p.147). Assim, o que de fato incide sobre ela são “os representantes psíquicos da pulsão, os quais vão conhecer destinos diversos” (Garcia-Roza, 20001, p.126).

Os dois representantes psíquicos da pulsão são: o representante ideativo (*Vorstellungrepräsentanz*) e o afeto (*Affekt*), sendo que cada um deles obedece especificamente a mecanismos diferentes de transformação. Os destinos do representante ideativo da pulsão são: a reversão ao seu oposto, o retorno em direção ao próprio eu, o recalçamento e a sublimação. Essas “vicissitudes da representação atingem o afeto, mas este, ao ser atingido, sofrerá destinos diferentes” Garcia-Roza, 2001, p.127).

Freud (1915/1996) destaca que a primeira vicissitude na qual passa uma pulsão é a reversão ao seu oposto. Essa pode se manifestar de duas formas: como uma reversão do objetivo da pulsão, ou seja, uma mudança da atividade para a passividade e também como uma reversão do conteúdo, na qual se encontra a transformação do amor em ódio. Já a segunda vicissitude, o retorno da pulsão em direção ao próprio eu do indivíduo, é caracterizada por uma mudança do objeto, não havendo nenhuma mudança em seu objetivo.

Vamos nos ater aqui a desenvolver compreensões sobre o segundo modo de reversão de uma pulsão em seu oposto – a reversão de conteúdo –, pois a partir desse conceito poderemos tecer

algumas considerações importantes sobre a indiferença, na medida em que esta surge como um afeto oposto ao ódio e ao amor, como demonstraremos a seguir.

Ainda no texto “*Pulsões e destino das pulsões*” (1915), Freud (1915/1996) se dedica a apresentar, como o amor tem um papel fundamental na constituição psíquica dos indivíduos a partir de três pares de opostos: amar/odiar; amar/ser amado; e amar/odiar/indiferença. Para Freud (1915/1996), essas oposições precisam ser observadas a partir de três polaridades: sujeito (ego)/objeto (mundo externo); prazer/desprazer; e ativo/passivo – que, segundo o autor, se desdobraria ao longo da estruturação do psiquismo na oposição masculino-feminino. Vale destacar que essas três polaridades do psiquismo encontram-se ligadas umas às outras.

Tendo isso em vista, amar estaria associado à relação que o ego estabelece com suas fontes de prazer. Assim, já no início da vida mental do indivíduo, o ego enquanto depositário da libido, é capaz de satisfazer-se em si mesmo, por meio das moções pulsionais que chegam até ele através de seu próprio corpo. Essa condição, conforme destaca Freud (1915/1996), define o narcisismo, cuja forma plena de obter satisfação, é autoerótica.

Enriquez (2015) ressalta que, nessa fase – a do narcisismo primário –, “o eu-sujeito corresponde ao que é prazeroso, o mundo externo, ao que é indiferente” (p.23). A isso, o autor confere uma melhor explicação:

(...) na aurora da vida psíquica, a criança se desinteressa pelo mundo exterior. (...) ela vive em tal simbiose com seu ambiente que só o percebe como seu próprio prolongamento ou, mais exatamente, que a criança é incapaz de sentir a diferença entre si e seu ambiente, uma vez que ainda não tem qualquer consciência de si mesma (Enriquez, 2015, p. 23).

Nessas condições, o mundo externo ainda não tem importância, já que todo o prazer sentido pelo indivíduo vem da relação do ego com ele mesmo. Dessa maneira, se o amor se caracteriza como uma relação do ego com os objetos que lhe garantem prazer, essa situação em que o ego é capaz de amar somente a si mesmo, sendo indiferente ao mundo fora dele, configura, essencialmente, o primeiro dos opostos que Freud (1915/1996) admitiu para o amor: a do amar, ser indiferente, na qual o “sujeito do ego coincide com o prazer e o mundo externo com o indiferente” (Garcia-Roza, 2001, p.130).

Entretanto, o ego não consegue permanecer, por muito tempo, indiferente ao mundo externo e, com isso, essa forma de satisfação autoerótica é perturbada por estímulos internos, relacionados às pulsões de autoconservação que o forçam a interagir com a realidade externa. Quando, portanto,

o indivíduo começa a se relacionar com o mundo externo, o ego, entendido por Freud (1915/1996) como Ego-prazer e regido pelo princípio do prazer, é obrigado a introjetar os objetos da realidade externa que se constituem enquanto fonte de prazer, além de projetar, sobre essa mesma realidade, aquilo que dentro de si mesmo é causa de desprazer. A esse respeito, assinala Freud (1915/1996):

Para o ego do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isolou uma parte de seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse arranjo, as duas polaridades coincidem mais uma vez: o sujeito do ego coincide com o prazer, e o mundo externo com o desprazer (com o que anteriormente era indiferente) (Freud, 1915/1996, p. 141).

É a partir dessa modalidade de funcionamento, que podemos identificar outra oposição para o amor: a do amar/odiar. Isto é, com a introjeção dos objetos da realidade externa para dentro do ego por meio do princípio de autopreservação, inaugura-se o odiar, que já se encontrava no início da relação ego-mundo externo. A indiferença surge, então, como um caso especial derivado do sentimento de ódio, uma vez que, no início da vida do indivíduo, o mundo externo, os objetos e o que é odiado parecem coincidir. Apenas posteriormente, um objeto poderá ser apreendido como fonte de prazer e, então, ser amado e também incorporado ao ego.

Klein (1986), em seus estudos, conseguiu explicar esse processo hostil e contrário às pulsões autoeróticas da criança, ao destacar a diferença que esta faz entre o “seio mau” (objeto do ódio) e o “seio bom” (objeto do amor). Para a autora, conforme o psiquismo do indivíduo vai se constituindo, a partir da descoberta do seu próprio corpo, da existência de um outro diferente dela, da internalização das proibições que recalcam suas pulsões, ela vai descobrindo que dificilmente conseguirá ter somente satisfações, pois seu cuidador, ou alguém próximo a ela, a impedirá ou mesmo fará cessar o atendimento imediato dessas satisfações; essa situação levará a criança a odiar tudo aquilo que possa limitar seus desejos de “onipotência”.

É por esse motivo, como lembra Enriquez (2015), que o ódio é visto como anterior ao amor e também como expressão da pulsão de morte. Ele se origina do repúdio do ego ao mundo externo e também da insatisfação vivenciada por ele em relação aos objetos, ou seja, ódio por tudo aquilo (objetos externos) que a lembre de sua situação real de impotência e insatisfação; essas limitações de prazer, tendem a aumentar seu desejo em destruir tais objetos. Não é somente os objetos que lhes são externos que a criança deseja eliminar, ela também passa a sentir ódio de si mesma, principalmente, pelo fato de que foi, em certa medida, “contaminada, colonizada” (Enriquez, 2015,

p.24) por seus cuidadores e que, agora, “deve levar em conta o poder efetivo que eles têm do qual ela deve aceitar-se dependente” (ibidem, p.24).

Para Enriquez (2015), essa independência da realidade externa, bem como a dependência em relação a ela mesma, representa um “choque inassimilável” para a criança, o qual ela ainda não tem recursos egoicos para simbolizar, mas que passa a orientar sua vida psíquica ao longo de todo o seu desenvolvimento. Somente quando ela for capaz, por meio da atividade lúdica, de acessar seus “objetos transicionais”, é que ela poderá constituir uma ligação entre a realidade interior e o mundo externo. Para Winnicott (1979) essa é uma tarefa árdua para a criança:

Supomos que a aceitação da realidade é uma tarefa sem fim e que, sozinho, o ser humano não consegue liberar-se da tensão suscitada pela mãe entre a relação da realidade exterior; supomos que essa tensão pode ser aliviada pela existência de uma área intermediária que não é contestada (arte, religião, etc). Esse domínio intermediário está em continuidade direta com o espaço lúdico no qual evolui a pequena criança “perdida” em seu jogo (Winnicott, 1979, p.62).

A partir da exposição do autor, conseguimos compreender que esse processo em que a criança passa a conectar-se com a realidade externa – entendendo que ela não é o mundo e tampouco esse mundo é somente dela – se constitui na medida em que ela vai encontrando seus objetos transicionais – um determinado brinquedo, uma toalha que a criança goste de cheirar ou dormir com ela, entre outros objetos oferecidos por seus cuidadores –; objetos esses, que, na vida adulta poderão ser substituídos pela arte, pela religião e etc. Para encontrar esses objetos, é importante que a criança tenha experimentado, anteriormente, os cuidados, a proteção e também o amor de seus cuidadores, assim como, o amor a si mesma. Esses objetos transicionais acabam, então, sendo identificados pela criança como substitutos do cuidador.

Vale também destacar que esses primeiros educadores da criança não aparecem somente para ela como “renúncia” pela exigência das interdições (complexo de Édipo), pelos obstáculos impostos às pulsões onipotentes da criança, ou ainda, de uma destrutividade que é necessária odiar; eles aparecem também como objetos de identificação para a criança, ou seja, funcionam como “referência” para ela, ajudando-a a lidar e também canalizar melhor suas pulsões, participando da formação do superego dessa criança, com a internalização das regras de convívio social; além de promover a socialização e trocas afetivas da criança com outros indivíduos. Agora, os cuidadores não são mais aqueles que apenas limitam os desejos da criança, mas quem favorece todo seu desenvolvimento intelectual, emocional e social, bem como quem possibilita seu contato direto com o mundo e seus signos.

Apesar de tudo isso, Enriquez (2015) pontua que estamos longe de um final feliz, já que as pulsões, “quer elas sejam canalizadas, metabolizadas ou sublimadas, reclamam sempre satisfação, o que dizer que o trabalho não termina nunca” (p.25). Independentemente dos esforços empreendidos, “o amor não triunfará jamais sobre o ódio” (ibidem, p.25), na melhor das hipóteses, os sentimentos expressos serão ambivalentes:

(...) com uma vertente mais positiva (mais do lado do amor), mas o ódio que parecia superado, apagado, pode acordar todos os dias, a cada vez que aparecer um traumatismo ou uma emoção excessiva que pareçam insuportáveis para a criança ou para o adulto. Afinal de contas, como Freud escreveu muitas vezes, para a maior parte das pessoas, a civilização nada mais é do que um “verniz” e é próprio de um verniz que se quebre (Enriquez, 2015, p.25).

Mesmo sob essas condições, precisamos continuar vivendo; a criança pequena poderá até insistir nessa indiferença a realidade externa, exigir a essencialidade do princípio de prazer e a manutenção do narcisismo primário, no entanto, aos poucos ela também precisará se relacionar com os demais, trocar experiências, aprender a viver em sociedade e aos poucos atingir outros “níveis” de desenvolvimento. Para isso, é preciso que a pulsão sexual e a pulsão de vida que direcionamos para o outro e para nossas ações cotidianas, predominem, ao menos transitoriamente, sobre a pulsão de autoconservação – que pode conduzir a um narcisismo mais mortífero – e também sobre a pulsão de morte. Isso significa, segundo Enriquez (2015), que “no conjunto do aparelho psíquico, os processos de recalque e de sublimação puderam ser iniciados sem criar muitos ressentimentos nos indivíduos” (p.25).

Façamos agora uma análise: todos nós somos indivíduos pulsionais atravessados por Eros (pulsão sexual e pulsão de vida) que, pelo amor, pela amizade e compaixão nos permite conviver na amizade e no respeito às diferenças dos demais. Também somos embebedos por Thanatos (pulsão de morte e pulsão de auto conservação) que se expressa no ódio que projetamos no outro, na crueldade e na indiferença que demonstramos pelo outro. Tudo isso, seria a negação da possibilidade de convivência harmoniosa entre os grupos e a impossibilidade de se relacionar com outros indivíduos, podendo nos conduzir à frieza, à destruição dos vínculos humanos e ao extermínio de um povo, de um indivíduo e até mesmo de nossa própria vida.

A vida compartilhada exige que essas duas pulsões (de vida e de morte) estejam intrincadas e funcionando a favor do indivíduo e de suas relações interpessoais, ou seja, com a civilização “não se pode amar em excesso, nem odiar em excesso” (Enriquez, 2015, p.26). Dadas essas condições, entendemos que a vida em sociedade, exige que os indivíduos sejam, em certa medida, indiferentes,

“neutros”, no sentido proposto por Barthes apud Enriquez (2015): capazes de exprimir uma “tolerância morna e um evitamento convivial” (p.26).

Neste sentido, a indiferença, conforme Enriquez (2015), seria um sentimento “útil” aos indivíduos no sentido de manter a civilidade entre os homens, funcionando como um meio “adequado” de conviver, trabalhar e se relacionar com os outros indivíduos e com o mundo. O que podemos compreender disso, é que a civilização, para existir, passou a exigir do homem não só que ele renunciasse a uma parcela da sua satisfação sexual, mas também da sua agressividade, ou seja, que ele encontrasse uma forma de conciliar essas duas tendências contrárias – pulsão de vida e pulsão de morte – modificando seu objetivo e redirecionando-as para outras finalidades.

A investigação, portanto, da relação existente entre as estruturas sociais e psíquicas no mundo contemporâneo, possibilita-nos apreender de modo mais aprofundado os liames entre uma cultura que se sustenta no sofrimento individual e na prevalência de um modo de funcionamento psíquico pautado nos derivativos da pulsão de morte, sendo eles: a própria indiferença em relação aos objetos e ao próprio Eu do indivíduo; o desligamento dos afetos; a negação ou mesmo uma intensa repulsa aos sentimentos e trocas afetivas; o esfacelamento e a rejeição das relações duradouras; a regressão e fixação em estruturas infantis; atos de violência e hostilidade em relação aos outros indivíduos; destruição da própria natureza; mecanismos de defesa arcaicos e o narcisismo contemporâneo em sua faceta mais destrutiva.

Resta-nos considerar que a irracionalidade da sociedade contemporânea, se manifesta não somente por obrigar os indivíduos a realizarem sacrifícios pelos quais não há garantia de qualquer tipo de recompensa, mas, porque, dessa maneira, ela passa a produzir uma regressão psíquica e uma infantilização psicológica que exige que o indivíduo se defenda constantemente por meio de uma “capa de indiferença” (Pedrossian, 2008, p.59) do intenso sofrimento e da própria frieza à qual é submetido cotidianamente nesta mesma sociedade.

Pedrossian, (2008) entende o narcisismo contemporâneo como resultante de uma certa fragilização do Eu do indivíduo e de uma regressão egoica; tratando-se, portanto, de uma defesa contra a violência e a hostilidade vivenciada na sociedade burguesa. Semelhante a Costa (1984), a autora também entende a violência como:

(...) toda ação traumática que conduz o psiquismo ou a desestruturar-se completamente ou a responder ao trauma através de mecanismos de defesa, análogos à economia da dor. Violenta é toda circunstância de vida em que o sujeito é colocado na posição de não poder obter prazer ou de só buscá-lo como defesa contra o medo da morte. A violência, portanto, radica num estímulo de

natureza não-sexual. E a sexualidade que emerge no sujeito violentado como consequência desta violência é sempre narcísica na medida em que é uma sexualidade defensiva (Costa, 1984, p.173).

Analisamos, assim, que a meta positiva do princípio do prazer – obtenção de prazer –, tal como Freud (1930/1996) definiu, é, em certa medida, barrada pelo processo civilizatório e pela própria cultura, conduzindo o indivíduo a buscar incessantemente, por meios diversos, o evitamento do desprazer, ou ainda o medo da morte, analogamente ao que descreve o autor. Neste sentido, como pontua Caniato & Nascimento (2011), o caráter hedonista peculiar da sociedade burguesa “revela-se antes como uma estratégia para aplacar o medo e o horror diante da violência sofrida, do que uma forma positiva de buscar o prazer” (p.118).

Pedrossian (2008) também aponta que o narcisismo pode funcionar como um meio que o indivíduo encontra de se proteger do desamparo que o assola; funcionando como uma maneira de recompensar a si mesmo a partir de fantasias onipotentes frente a sua impotência em lidar e até mesmo, alterar a realidade vigente.

No entanto, essa tentativa o conduz, conforme a autora, a uma dupla emboscada. Primeiro, porque, com intuito de se proteger por meio da indiferença, o indivíduo é levado a “um estado de anestesia que provavelmente indica substituição de sua consciência pelo conformismo” (Pedrossian, 2008, p.84). Deste modo, o narcisismo acaba funcionando como um mecanismo psíquico que age em favor da manutenção da ordem social burguesa e de acordo com seus princípios individualistas.

Um segundo ponto é que quando o indivíduo passa a negar seus sentimentos e emoções e, com isso, investe na busca sistemática por satisfações substitutivas – ligadas a ideais de onipotência e satisfação imediata – ditadas pela cultura estandardizada, ele acaba se distanciando cada vez mais das “verdadeiras necessidades de seu ego” (ibidem, p.78). Ou seja, com a recusa e contenção de seus sentimentos, o indivíduo passa a rejeitar, toda e qualquer possibilidade de identificação daquilo que, de fato, pudesse satisfazer suas necessidades e desejos reais e, propiciar-lhe vivências prazerosas e uma sensação de bem-estar mais duradoura. O que na verdade ocorre é sua adaptação a uma realidade objetiva que o força a desviar de suas metas de felicidade, troca e amparo entre seus pares.

A ausência de referenciais humanos de autoridade e de amparo que serviriam de modelos identificatórios aos indivíduos contemporâneos, tende a dificultar ainda mais o abandono efetivo dessa condição narcísica. Principalmente porque, à medida que a identificação com modelos de

indivíduos reais possibilita a internalização das características individuais desses modelos e a projeção de nossas próprias características, o processo de identificação “com pessoas fabricadas, em razão de sua similaridade, fortifica a reprodução desses modelos” (Pedrossian, 2008, p.100) estandardizados e vazios de significação simbólica.

Além do mais, como já foi dito, essas identificações com os modelos ditados pela Indústria Cultural, podem se tornar, essencialmente, identificações altamente idealizadas que potencializam o processo de mimese com a totalidade social. Dessa maneira, o aprisionamento narcísico em sua “cápsula de vidro” (Lipovetsky, 1983) é, antes, “parte de uma ‘arquitetura de dominação’ do que uma predisposição individual” (Caniato & Nascimento, 2011, p.119). Essa cápsula permite ao indivíduo narcísico garantir sua visibilidade perante os demais e, ao mesmo tempo, seduzi-los, bem como bloquear o fluxo libidinal e a troca afetiva.

Se, de fato, existe uma disposição original no indivíduo, esta, conforme Caniato e Nascimento (2011), parece se referir aos instintos de autopreservação e, portanto, seu predomínio seria pela vida e não a busca da morte na indiferença. Assim, quando o indivíduo não consegue identificar aquilo que de fato o ameaça, ele tende a se fechar em sua “capa de indiferença” (Pedrossian, 2008) e, portanto, se defender de todos aqueles que, de algum modo, poderiam vir a ser seus companheiros reais de troca de vivências amorosas e empreender luta por uma sociedade um pouco menos fria e hedonista. Esse ofuscamento identitário, torna evidente que, tal como ele, os demais indivíduos se encontram cada vez mais “subjugados e fechados em sua própria redoma vital” (Caniato & Nascimento, 2011, p.119).

4.2 Da tirania do Eu a indiferença relacional: um olhar sobre o narcisismo contemporâneo

Podemos dizer que a indiferença tem se condicionado como um dos “sintomas” do narcisismo contemporâneo. Entendemos que esse último é muito mais uma resposta frente a hostilidade e violência da sociedade contemporânea e uma tentativa por parte do indivíduo de reduzir significativamente o sofrimento psíquico dela derivado, do que, necessariamente, “uma forma de orientação da economia psíquica resultante de um hedonismo desmedido” (Caniato & Nascimento, 2011, p.129).

Muito possivelmente, o narcisismo contemporâneo tem decorrido de uma situação inicial de desamparo e também das vivências de sofrimento, de violência, de hostilidade, de segregação,

de extermínio e indiferença oriundas desse modo de organização social – sociedade burguesa – que se constitui essencialmente por meio da frieza e da repressão intensa dos instintos, bem como do aprisionamento dos desejos humanos. Pedrossian (2008) assim nos explica:

A sociedade, que sacrifica seu meio cultural mediante a dominação técnica, não tem sensibilidade pelas necessidades humanas e, conseqüentemente, a cultura que propicia o narcisismo torna a totalidade sombria e melancólica (p.188).

Green (1988b) também aponta que, com exceção do desinvestimento do mundo externo que ocorre ao longo do sono, “a retração narcisista não requer nenhum comentário particular, a não ser a lembrança de que ela é a resposta a um sofrimento e um mal-estar”. (p.49). Não é de se estranhar que o narcisismo, enquanto resposta a um sofrimento intenso de uma maioria de indivíduos, apresente-se como característica psicológica predominante em uma sociedade que se baseia, quase que exclusivamente, na produção de infelicidade pessoal e de um mal-estar social generalizado como meio de manter seu poderio hegemônico.

Freud (1914/1996) nos recorda, que o narcisismo não remete apenas à destrutividade ou à patologia, mas também cumpre uma função essencial e protetora do psiquismo. O autor, de maneira particular, mas não exclusiva, reivindicou o reconhecimento dessa dimensão benéfica do narcisismo, ao entendê-la como uma etapa fundamental no desenvolvimento do indivíduo; no entanto, também frisou que sua superação é indispensável quando consideramos a necessidade do advento de um Eu desenvolvido, conforme mencionamos no tópico anterior.

Freud (1914/1996) é enfático ao dizer que o desenvolvimento do Eu “consiste em um processo de distanciamento do narcisismo primário e produz um intenso anseio de recuperá-lo.” (p.117). Neste sentido, o desenvolvimento egoico, como aponta Severiano (2001):

(...) requer um contínuo afastamento da posição narcísica primitiva em direção ao outro e aos ideais culturais; a individuação (...) pressupõe o afastamento da fusão originária entre sujeito e objeto – posição própria do narcisismo primário” (Severiano, 2001, p. 118).

No entanto, tal abandono não pode ser efetivado sem que algo passe a substituir ou, ao menos, constitua-se como uma tentativa de substituição. A esse respeito, retomamos a concepção freudiana sobre a inércia da libido, ou seja, a constatação do autor sobre a dificuldade do indivíduo em renunciar a uma satisfação outrora experimentada. De fato, o indivíduo não quer privar-se da sensação de plenitude e das gratificações narcísicas que lhe foram conferidas pelo estado de narcisismo primário.

As exigências e pressões para que esse abandono aconteça, são, por sua vez, derivados de fontes indefectíveis: a primeira delas é a educação, cuja função é confrontar os indivíduos com as concepções culturais, éticas e políticas que estruturam toda a sociedade; já a segunda, diz respeito ao desenvolvimento da capacidade do indivíduo de ajuizar-se e refletir por si mesmo; ambas intimamente relacionadas ao desenvolvimento do princípio de realidade.

Ao passo que o indivíduo vai sendo gradativamente confrontado com a percepção de seu próprio desamparo, de sua posição de dependência diante da realidade externa, principalmente em relação ao objeto representado como seu cuidador, cuja função é alimentá-lo e protegê-lo; a sua ilusão de união e completude gratificante com o mundo e também de “perfeita” fusão com seu cuidador é gradualmente dissolvida. Dessa maneira, a libido será, de certo modo, forçada a afastar-se do Eu e o narcisismo primário, aos poucos, será metabolizado. Um ponto a se destacar é que a fixação nessa posição libidinal narcísica pode se constituir em sinal de patologia presente ou futura.

Com intuito de evitar quadros patológicos, faz-se necessário, como aponta Freud (1914/1996), dar outros destinos a essa libido inicialmente represada no Eu. Dois destinos possíveis, segundo o autor, seriam o deslocamento da libido em direção à formação do Ideal de Eu, bem como seu investimento nos objetos que lhes são próprios. Sobre isso, Costa (1988) afirma: “o circuito dos Ideais e os investimentos objetivos são a forma não patológica de metabolização do narcisismo infantil” (p.154).

Dessa maneira, esse deslocamento da libido em direção a um Ideal de Eu, que advém de uma imposição externa, é responsável pelo desenvolvimento do Eu, forçando o distanciamento do narcisismo primário. Freud (1914/1996) destaca também que o Ideal de Eu tem papel fundamental nas apropriações culturais e éticas, importantíssimas no processo de desenvolvimento egoico do indivíduo. Contudo, a dúvida que se coloca na contemporaneidade é o quanto essas apropriações, agora produzidas pela Indústria Cultural, têm de fato contribuído com a formação e/ou deformação dos ideais humanos do indivíduo contemporâneo.

Por sua vez, os investimentos nos objetos, embora, inicialmente, contribuam com o empobrecimento egoico, podem resultar no que Freud (1914/1996) chamou de “amor feliz” (p.117). Isto é, um amor que foi essencialmente correspondido por um outro (objeto), possibilitando que o Eu do indivíduo volte a se enriquecer de libido, seja pelas satisfações vivenciadas com esse outro, ou ainda, pela libido que o objeto passa também a investir no Eu do indivíduo. Nas palavras de Freud (1914/2004): “um amor feliz que venha a ocorrer no mundo real

será capaz de corresponder ao estado originário no qual não há como diferenciar a libido objetal da libido do Eu” (, p. 117).

Assim, quando o investimento de libido no objeto culmina em sofrimento, dadas situações de perda, de hostilidade e desprezo, de indiferença ou qualquer outra situação que de algum modo tenha causado certa insatisfação e descontentamento por parte do objeto, a tendência é que ocorra a retração da libido, isso significa um desinvestimento dos objetos e por consequência, o retorno da libido ao próprio Eu, visando fortalecê-lo. Para Hornstein (2006), esse sofrimento do indivíduo pode ser entendido como uma necessidade, mas também como um risco para o desenvolvimento egoico. Sobre essas duas facetas do sofrimento, Caniato & Nascimento (2011) esclarecem:

Necessidade, porque o sofrimento exige que o psiquismo passe a reconhecer a diferença existente entre realidade e fantasia – principalmente no que diz respeito à alteridade do objeto, ou seja, o reconhecimento do objeto como é em si e inserido em uma realidade independente do Eu – renunciando à fantasia narcisista de identidade entre o objeto fantasiado (histórico) e o objeto real (atual). Risco, devido ao tênue limiar que, uma vez ultrapassado por esse sofrimento, pode levar ao desinvestimento e à indiferença do Eu em relação ao objeto e à realidade – o que faz parte dos objetivos próprios à pulsão de morte (Caniato & Nascimento, 2011, p.41).

O narcisismo acaba, portanto, funcionando como uma “defesa ativada pelo sofrimento excessivo” (Caniato & Nascimento, 2011, p.41). Assim, enquanto mecanismo defensivo sua característica fundamental é o redirecionamento da libido investida nos objetos e nos ideais de volta ao próprio Eu do indivíduo, ou seja, “constitui uma defesa psíquica na qual a fuga do mundo externo e o refúgio no ego são provocados por sentimentos insuportáveis de impotência ante uma sensação de aniquilamento” (Severiano, 2001, p.133).

Neste sentido, conforme Caniato & Nascimento (2011), “a indiferença afetiva – artifício ou defesa do indivíduo” (p.26), que gradativamente sucumbe a uma incapacidade generalizada de amar o outro, aparenta atingir não só o Eu do indivíduo ou suas capacidades intelectuais e afetivas, mas, sobretudo, incide diretamente sobre a energia vital do narcisista.

Se recorrermos ao mito de Narciso, veremos que essa indiferença o conduzirá por caminhos sinuosos, no qual a rejeição de todos aqueles que o amaram se fará presente pelo resto de sua vida. Ao final do mito, Narciso apresenta-se incapaz de investir em identificações com os objetos de amor – indivíduos reais e protetores – e acaba morrendo de amor por sua própria imagem; que o captura e o faz esquecer de sua necessidade de auto-preservação (Brandão, 1987).

Na contemporaneidade, nos deparamos com indivíduos que – tal como o Narciso mitológico, que contemplava sua imagem nas águas de Téspias, e assim, esquecia-se de suas

necessidades, afetos e sobretudo, de sua própria identidade –, tendem a perseguir diariamente ideais artificialmente fabricados e hierarquicamente impostos, bem como buscam nos objetos não-humanos, ou seja, nas mercadorias e imagens produzidas pelo próprio mercado de consumo, gratificações onipotentes; que para serem satisfeitas exigem do indivíduo uma busca frenética por satisfações imediatas, a fim de amenizar a falta do objeto real de gozo. Tal situação tende a culminar no doloroso aniquilamento de sua condição de indivíduo singular, pulsional e, principalmente, crítico (Adorno & Horkheimer, 1947/2006).

Se o investimento libidinal é destinado às mercadorias, temos na contemporaneidade a intensificação do desinvestimento de afeto e libido no outro e no próprio Eu do indivíduo. Para Lipovetsky (1983), esse desinvestimento tem percorrido a mesma lógica de desinteresse em relação aos valores éticos e morais, bem como tem potencializado uma negação intensa sobre a importância das relações humanas e das trocas afetivas, que outrora se consolidavam no seio das instituições sociais (Lipovetsky, 1983).

Dessa maneira, quando praticamente tudo que existe na realidade social é destituída de qualquer tipo de afeto e investimento libidinal – uma vez que as bases sociais são condicionadas as estruturas frias do capitalismo e seus modelos padronizados de existência –, o indivíduo passa a também abdicar-se de construir laços sociais fraternos, ou mesmo, da transformação dessa realidade que o oprime e lhe induz ao isolamento e a solidão.

Cabe ao indivíduo aderir a tudo aquilo que lhe é imposto e, assim, agir em conformidade com o *status quo* social e os ditames homogeneizadores da Indústria Cultural. Também a subjetividade desse indivíduo acaba sendo dominada por essas modalidades frias de existência que só intensificam o empobrecimento afetivo e o distanciamento entre os indivíduos, cuja consequência mais recorrente é “um vazio emocional, pela inconsistência indiferente em que se efetuam as operações sociais” (Lipovetsky, 1983, p.35).

De fato, tanto no campo subjetivo quanto no social, a dissolução das relações humanas e o esvaziamento afetivo do indivíduo são sentidos por ele numa intensidade quase que paralisante; nessas condições, a vida relacional de cada um acaba se apagando “sem gritos, sem razão, num deserto de autonomia e de neutralidade asfixiantes” (Lipovetsky, 1983, p.46).

Não há como negar que vivemos em uma sociedade que nos conduz insistentemente “à regressão social, a defesa pessoal, além de manifestar-se na domesticação do corpo e da psique” (Pedrossian, 2008, p.14). Isso se materializa na negação constante “da afetividade e do desejo

humano” (ibidem, p.14). Nessas condições, ficam reduzidas as possibilidades de amar e de investir libido em vínculos duradouros de amparo, de amizade e de cooperação entre os pares.

O que mais observamos na contemporaneidade é o movimento do indivíduo em defender-se por meio de um distanciamento afetivo das situações desagradáveis, bem como dos indivíduos e, assim, condicionar sua vida a uma indiferença generalizada, em relação ao outro que se aproxima e coloca em cheque sua alteridade. Isso se dá muito mais pela imprevisibilidade do encontro com outro indivíduo do que, necessariamente, pelo interesse mútuo, de aproximação e de vínculo. A suposta estranheza desse outro, me autoriza a ser indiferente a ele e “resguardar-me” de qualquer tipo de contato real e, sobretudo, “constrangedor”, que possa vir a acontecer.

A frieza afetiva torna-se uma estratégia de sobrevivência (Lasch, 1983) e se expressa como uma ilusão do indivíduo de superar o sofrimento com a famigerada estratégia de não mais sentir (Pedrossian, 2008). É, portanto, pelo empobrecimento das relações objetais e pelo esvaziamento libidinal do Eu, que o narcisismo acaba se constituindo na contemporaneidade como um modo de tirania íntima do indivíduo. Pois, incapaz de identificar-se com outro indivíduo, recusando oferecer-se como objeto estruturante do Eu de outras pessoas que lhe demonstram amor, bem como preferindo a morte, do que a troca amorosa. Os indivíduos contemporâneos, assim como o Narciso do mito grego, passam a encontrar seu suposto objeto de amor nas imagens. No entanto, como no mito, essa fascinação imagética acaba por conduzir o indivíduo contemporâneo ao seu fim. A respeito disso, Schuler (1994) afirma:

Lembrança de jovens que viam em Narciso o que Narciso vê na imagem lacustre poderia distraí-lo da fascinação escravizadora. Embotado pela sombra, nada sabe e nada lembra. Se conseguisse distinguir idealizações e sombra, haveria remédio para as dores. A obstinada conjunção de imagem e ideal assinala-lhe a morte (Schuler, 1994, p. 35).

Entendemos assim que os objetos reais que poderiam reinvestir no indivíduo contemporâneo, caso neles tivesse investido seu amor, têm sido repetidamente rejeitados em detrimento do conteúdo imagético proposto pela mídia e seus derivados atuais – Facebook, Instagram, Tinder e outras redes sociais. Tal como o Narciso mitológico optou por investir em uma imagem, a qual ele mesmo atribuiu a ela um imenso poder sobre ele mesmo, também os indivíduos atuais investem libido nessas imagens e se relacionam com os equipamentos tecnológicos – smartphones, tablets, computadores e etc – de modo a também dotá-los de um poder inimaginável, capaz de não só conduzir a vida cotidiana dos indivíduos, como torná-los dependentes e, ao mesmo

tempo, cheios de imagens e informações, contudo, vazios de trocas amorosas e gélidos como seus próprios equipamentos.

Tudo isso nos leva a compreender que, justamente pela ausência de reciprocidade da imagem, ou seja, pela inexistência de investimento libidinal dela no indivíduo real, é que esta passa a sistematicamente “absorver” toda a energia de vida desse indivíduo, devolvendo a ele absolutamente nada. Esse investimento constante nas imagens e nos objetos tecnológicos toma grandes dimensões, de modo que, ímpeto algum é capaz de exceder a fascinação desse indivíduo por esses supostos “objetos de investimento”. Infelizmente, a imagem acaba tornando-se fascinante e engrandecida, além de carregada de libido que fora investida humanamente. Por sua vez, o Eu que ativa e, repetidamente, lhe investe libidinalmente, é empobrecido de amor, de alimento, de pulsão de vida.

Observamos então um Eu em processo de decadência, desacostumado à subjetividade e à alteridade do outro. Trata-se de um Eu em que não somente a alteridade, mas seus afetos, sua capacidade moral de refletir e julgar, tendem a ser embotados e “silenciados”. O silêncio, como demonstra Birman (1999) não é repentino, antes remete à ausência do fragor da vida, de tensão, conflito, vitalidade, ou seja, refere-se ao estado “adormecido” do qual Freud (1920/1996) valeu-se para explicar a meta da pulsão de morte.

Conforme Freud (1920/1996), a pulsão de morte objetiva a eliminação de toda a “tensão interna devida aos estímulos” (p.66) advindos do mundo externo, buscando, portanto, a eliminação desse “fragor da vida” e, por consequência, o retorno à matéria inorgânica. Cabe, então, à pulsão de vida impedir, pelos mais diversos meios, que isso de fato ocorra. O autor destaca ainda, que um dos possíveis objetivos da pulsão de vida seria a união sexual e o investimento libidinal no objeto, uma vez que a união entre organismos diferentes pode aumentar a tensão antagonista da morte, desde a origem dos organismos vivos mais primitivos:

(...) os processos vitais do indivíduo levam, por razões internas, a uma abolição das tensões químicas, isto é, à morte, ao passo que a união com a substância viva de um indivíduo diferente aumenta essas tensões, introduzindo o que pode ser descrito como novas ‘diferenças vitais’, que devem então ser vividas (Freud, 1920/1996, p. 66).

Com base nisso, Green (1988a) aponta que a função da pulsão de vida seria “objetalizante”, isto é, apresenta uma tendência a se unir aos objetos, já a meta da pulsão de morte é entendida pelo autor como “desobjetalizante”, apresentando, assim, a função de desligar o Eu dos objetos. O

narcisismo de morte, como explica Green (1988b), seria a expressão dessa tendência da pulsão morte no próprio narcisismo. Para Matos (2002), haveria uma negação do outro e da realidade afetiva do Eu, na qual se explica a indiferença e neutralidade do Eu em relação ao outro. Green (1988b) amplia essa discussão ao falar sobre uma morte psíquica, oriunda da negação do desejo do Eu. Green (1998b), assim complementa:

A realização alucinatória negativa do desejo tornou-se o modelo que governa a atividade psíquica. Não é o desprazer que substitui o prazer, é o Neutro. Não é na depressão que devemos pensar aqui, mas na afanise, no ascetismo, na anorexia de viver. (...) A metáfora do retorno à matéria inanimada é mais forte do que se pensa, pois essa petrificação do Eu visa a anestesia e a inércia na morte psíquica. É apenas uma aporia, mas é uma que permite compreender o objetivo e o sentido do narcisismo de morte (Green, 1988b, p.24).

Neste sentido, a negação de todo o desejo do indivíduo pode resultar na morte psíquica, contudo, isso precisa ser compreendido como uma modalidade mais radical desse processo destrutivo do homem contemporâneo que, com um pouco de otimismo, pode apresentar outros pontos de chegada e também de partida, pois, como nos disse Freud (1914/1996) “precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em conseqüência de impedimentos não pudermos amar” (p.106).

O que disso podemos concluir é que a diminuição da importância do outro ser humano na economia psíquica do indivíduo; a frieza afetiva; a indiferença em relação aos projetos compartilhados coletivamente; a negação dos afetos e dos desejos; a defesa psíquica que se expressa enquanto uma “capa de indiferença”; a ausência do indivíduo da cena política e também nos espaços públicos; o comportamento de predação e hostilização do outro; a supervalorização dos objetos de consumo em detrimento das relações humanas; entre tantas outras manifestações da frieza e da indiferença, demonstram o quanto vivemos sob a tirania do indivíduo, muito provavelmente por sua identificação com o agressor – objetos/ideais/modelos tiranos –, bem como vivenciamos, na sociedade contemporânea, “uma espécie de trauma difuso e generalizado” (Peixoto Júnior, 2006, p.57).

Para Peixoto Júnior (2006), essa condição traumática poderia nos levar a compreender o tipo de sofrimento social característico da contemporaneidade, “no qual se produz um tipo de subjetividade submetida a um estado de comoção psíquica subliminar e constante, fruto da violência que se propagou nesta sociedade” (p.57). Desta maneira, entender a adesão do indivíduo à totalidade homogeneizadora que o sujeita por meio um mecanismo baseado na economia do

trauma, isto é, na compulsão à repetição, conforme demonstrou Freud (1920/1996) em seu texto *Mais além do princípio de prazer* de 1920. Nos dedicaremos a desenvolver o conceito de trauma a partir da psicanálise freudiana, bem como tecer algumas considerações sobre a vivência de indiferença e sua relação com o trauma e a constituição do Eu do indivíduo, no tópico a seguir.

4.3 Algumas considerações psicanalíticas sobre trauma e vivência de indiferença

No texto freudiano “Projeto de uma Psicologia”, de 1895, encontram-se alguns elementos que nos permitem reconhecer a essencialidade da experiência de encontro de um indivíduo com outro semelhante na estruturação do aparelho psíquico. Propomos neste trabalho, retomar e enfatizar a menção que Freud (1895/1995) faz da situação de encontro da criança com o outro e os efeitos psíquicos oriundos dessa relação. Como primeiro postulado principal, Freud (1895/1995) apresenta-nos neste texto “a concepção quantitativa” (p.09) que:

(...) decorreu diretamente de observação clínico-patológica, em que se tratou em especial da representação superintensa, como no caso da histeria e da compulsão, nos quais, como se mostrará, o caráter quantitativo se sobressai de forma mais pura do que em [processos] normais (Freud, 1895/1995, p.09).

O que se destaca dessa citação é que nas observações clínico-patológicas algo da ordem do excesso ou, das representações superintensas chamou a atenção de Freud (1895/1995) e possivelmente o mobilizou a realizar um trabalho investigativo, a fim de compreender o que a Q (quantidade de origem externa) por ele denominada provocaria em termos de complexidade psíquica.

No tópico [11], *A Vivência de Satisfação*, Freud (1895/1995) desenvolve a ideia de que a experiência levaria a uma alteração interna, isto é, um estado de tensão exigiria uma intervenção que possibilita-se a remoção no interior do corpo à liberação de Q_{int} (quantidade de origem interna), e essa intervenção demandaria uma alteração no mundo externo. Freud (1895/1995) também define a vivência de satisfação postulando que:

(...) o organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua para ajuda alheia, na medida em que, através da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança (Freud, 1995, p.32).

Para Freud (1895/1995), se, nesse encontro, que decorre da condição de desamparo inicial

do ser humano, o indivíduo realizar uma ação específica no mundo externo que atenda o desamparado, “este foi capaz, através de organizações reflexas, de executar sem demora o desempenho necessário no interior do seu corpo para cancelar o estímulo endógeno” (p.32).

Destaca-se, nesse ponto, não só a importância da situação de encontro entre o indivíduo e o desamparado, mas também daquilo que é impresso psiquicamente a partir de uma experiência de complexidade. Figueiredo (1991) entende essa situação ao considerar que:

De início estamos todos, assim, “dentro” dos outros, sejam os outros família, classe social, nação, tradição, sistema linguístico etc. É este “outro”, anterior ao “eu”, ao “tu” e ao “ele”, é este “outro” indiferenciado – e que nesta medida precede a emergência da alteridade – que antes de aprendermos a fazer e a dizer “eu fiz”, antes de aprendermos a pensar e dizer “eu pensei”, antes de quisermos e dizermos “eu quero” já faz, já pensa, já quer e já sente por nós (Figueiredo, 1991, p.29).

Essa citação denota a ideia de que é esse outro quem antecipa ao eu, por meio de suas impressões do mundo, de sua fala e também de seus desejos, algo que, no decorrer do processo de vida desse sujeito será por ele internalizado e passará a constituir seu próprio Eu. Também no “Projeto” freudiano de uma Psicologia (1985), a situação de encontro caracteriza a ação de um indivíduo “experimentado” e capaz de se atentar as necessidades da criança.

De fato, trata-se de uma experiência na qual a condição desse outro indivíduo será decisiva na qualidade da experiência vivida, ou seja, a qualidade psíquica desse outro ainda “indiferenciado” é demasiadamente significativa, já que esse eu incipiente confunde, ainda, o eu e o não eu.

Para Figueiredo (1991), nesse primeiro movimento de “estar dentro do outro” cabe considerar que as condições da vivência psíquica “desse primitivo alojamento interferem significativamente no posterior e necessário processo de desapropriação do outro decorrente da construção e apropriação do si mesmo pelo sujeito” (p.26). Nesse tempo inicial, o Eu em sua condição de desamparo físico e psíquico fica na dependência do que o outro lhe oferece. Neste sentido, o autor acrescenta dizendo que o Eu:

(...) alojado no outro cria, ou não, recursos psíquicos para empreender um processo que lhe permita *ser* um outro na relação com outros *Eus*. Ter sido visto como um outro para o outro primordial abre as vias para que o *Eu* possa, posteriormente, investir o outro no campo da alteridade (Figueiredo, 1991, p.26).

Essa explicação nos permite compreender a essencialidade do outro e suas funções inaugurais em relação à qualidade das primeiras marcas psíquicas. Já não se trata apenas da presença notável de um outro, mas também da instauração de um processo complexo estabelecido

no encontro assimétrico entre a criança e o adulto (Figueiredo, 1991). Bleichmar (2005) expressa a noção de complexidade inerente à situação vivenciada com o outro, ao dizer que:

O fato de que os seres humanos sejam crias destinadas a humanizar-se na cultura marca um ponto inquestionável de sua constituição: a presença do semelhante é inerente a sua organização mesma. No outro se alimentam não somente nossas bocas, mas nossas mentes; dele recebemos junto com o leite, o ódio e o amor, nossas preferências morais e nossas valorizações ideológicas. O outro está inscrito em nós, e isto é inevitável (Bleichmar, 2005, p.28).

Esse aspecto “inevitável”, para Bleichmar (2005), implica dizer que a transformação de um ser humano em um sujeito psíquico pressupõe a experiência com o outro. Além disso, a importância do semelhante no processo de humanização poderia ser atribuída à condição de desamparo que marca a criança desde seu nascimento.

Soler (2007), ao retomar a concepção de desamparo em Freud (1930/1996), enfatiza o aspecto econômico ao afirmar que “(...) há desamparo quando o sujeito se encontra confrontado com uma quantidade de excitação e não tem forças para suportá-la, ou canalizá-la ou reparti-la” (p.147). A autora passa a considerar que no desamparo o trauma implicaria o sujeito, pois abordaria a relação entre ele e o real. A partir dessa condição de desamparo resultaria a importância da função do semelhante e “o registro dos efeitos daquilo que foi experimentado no campo vital, tanto inicialmente, no sentido biológico, quanto posteriormente, no registro psíquico” (ibidem, p.27).

Para Freud (1895/1995), nesse tempo inicial da vida psíquica do sujeito, aquilo que fora experienciado e inscrito no psiquismo originaria a memória. Ao longo da obra freudiana observa-se que a memória e o trauma, de algum modo, manteriam uma estreita relação. Esse fato instiga-nos a compreender o que, nesse tempo inicial da vida infantil, ficaria inscrito no psiquismo, sobretudo quando se destaca a qualidade do que viria a marcar o início da história do psiquismo do sujeito.

No texto de 1895, Freud (1895/1995) debruça-se sobre o conceito de memória e passa a descrever o quanto as facilidades e as conexões entre o experimentado, o inscrito e a rede neuronal dariam conta de um processo complexo de armazenamento de recordações mnêmicas. Para Freud (1895/1995) a memória “apresenta-se através das diferenças nas facilidades entre os neurônios ψ ” (p.14), ou seja, a essência da memória estaria vinculada à constituição das diferenças nas vias facilitadoras, bem como relacionada à capacidade de retenção dos neurônios. No “Projeto” encontra-se uma definição de trauma que estaria relacionada ao impedimento desses processos.

Nessa linha de raciocínio, o trauma pode ser entendido como uma impressão intensa que

viria a impedir a constituição das diferenças de circulação nas vias facilitadoras (Freud, 1895/1995). Deste modo, se o trauma se caracteriza como uma impressão intensa incontestada e relacionado às falhas no processo de construção das vias facilitadoras, caberia incluir as experiências primordiais do campo intersubjetivo – situação de encontro que constitui o psiquismo e inclui a capacidade do outro em atender à condição de desamparo da criança – e suas implicações como fatores fundamentais na compreensão complexa do traumático no psíquico.

Freud (1895/1995) também compreende o trauma enlaçado ao conceito de dor, pois, para o autor, a dor seria produto do ingresso excessivo de uma quantidade de energia que sobrepõem a possibilidade de contenção. Quando essa magnitude de impressão intensa entra no interior do corpo, acaba produzindo dor física e, segundo Freud (1895/1995), faria desaparecer momentaneamente “o investimento do mundo representacional, um mundo psíquico fazendo perder seu modo de funcionamento e até sua existência momentânea, enquanto a quantidade seja suficientemente intensa e surpreendente” (Freud, 1895/1995, p.81).

Freud (1895/1995) acrescenta ainda que essa dor deixaria uma marca que, metaforicamente, poderia se assemelhar a um raio e, mesmo que não seja uma representação, faz alusão à intensidade experimentada. O trauma, nesse caso, produziria no aparelho psíquico uma irrupção de intensidades, cuja força e dinâmica poderiam, de algum modo, ser incluídas na leitura de repetições no psiquismo.

Ao descrever o atendimento das necessidades infantis por um outro, via ação específica, Freud (1895/1995) refere-se a um todo que constitui então “uma vivência de satisfação, que tem as consequências mais decisivas para o desenvolvimento das funções no indivíduo” (p.32). A complexidade dessa descrição remete a ideia de um aparelho psíquico formulado em um modelo “aberto”, ou seja, no encontro com o semelhante o sujeito se apropria do que lhe é ofertado, metaboliza o que foi recebido e supõe-se a produção de algo novo.

Neste sentido, para Hornstein (2001), “ao que está no início fica atribuído à condição de ponto de partida, de base do desenvolvimento” (p.33). Assim, a singularidade da história do sujeito, se alicerça na configuração complexa daquilo que fora experienciado na relação com o outro. E é a “qualidade desse encontro que funda o sujeito em sujeito psíquico” (Moraes & Macedo, 2011, p.33).

A partir dessa leitura, que destaca o desenvolvimento de um psiquismo “aberto” e não totalmente “determinado”, seria possível ampliar o pensamento ao considerar de modo dinâmico e

complexo que “a autonomia será conquistada a partir do desamparo” (Hornstein, 2001, p.70) sentido e vivido pelo sujeito.

Neste ponto, destaca-se dois sentidos sobre a função do outro no campo em que se subscreve as intensidades: o primeiro na presença apaziguadora do semelhante e o segundo na falha de sua função, ao deixar o psiquismo incipiente à mercê de um excesso (Moraes & Macedo, 2011). A qualidade de tramitação dessa quantidade de energia “inaugura recursos para investimentos posteriores em objetos que sucedem a relação com o objeto primordial” (Moraes & Macedo, 2011, p.33).

Em alguns textos de Freud (1895/1995), encontra-se uma concepção de aparelho psíquico que daria conta de uma quantidade que ingressa, que é processada no interior do psiquismo e que construiria complexas modalidades de descargas. Deste modo, a satisfação experienciada inicialmente, proporcionada pela presença e ação específica do outro, originaria segundo o autor, as trilhas que serão percorridas de modo cada vez mais dependente da própria capacidade do aparelho, e não mais daquele semelhante. Não se pode desconsiderar o efeito daquilo que fora experimentado e que, posteriormente, via inscrição psíquica, será herança da memória enquanto impressão ou representação (Moraes & Macedo, 2011).

Um ponto que aqui se destaca é que, ao se discutir o trauma pelo viés da experiência com o outro, não se rejeita ou exclui a linha de raciocínio de Freud (1895/1995) em relação aos efeitos para o psiquismo do enfrentamento de intensidades. Busca-se, mais do que excluir, ampliar as propositivas freudianas ao incluir a leitura do trauma por meio da experiência inicial dada no meio intersubjetivo.

A partir disso, reiteramos a ideia de Moraes & Macedo (2011) sobre a importância do acontecimento na vida do sujeito. Já que, dessa forma, incorpora-se aquilo que fora experienciado com o semelhante à temática de intensidade e de vigência do econômico no psiquismo. Ressalva-se, que abordar o acontecimento como algo importante não quer dizer que se dará destaque a todo e qualquer situação ocorrida na vida do sujeito e também não quer dizer que se excluirá a importância e diferença existente entre a realidade interna e a realidade externa. Pelo contrário, destaca-se o acontecimento a fim de realizar uma leitura sobre o trauma e, assim, resgatar a proposição de um aparelho psíquico aberto e do acontecimento que “produz efeitos, que mobiliza certos afetos e que trará para a vida do sujeito inegáveis marcas de intensidade” (Moraes & Macedo, 2011, p.34).

Sobre o acontecimento referente à história do sujeito, Bleichmar (2005) nos convida a considerar que:

Não é a história-relato que constitui a fonte de toda informação possível, mas precisamente suas fraturas e buracos, não que isso seja entendido no sentido clássico da amnésia histérica, mas tudo aquilo inegável capaz de produzir efeitos e que deve ser persuadido a uma simbolização eventualmente possível para evitar os efeitos compulsivos que acarretam para o psiquismo (Bleichmar, 2005, p.142).

Essa proposição permite pensar a essencialidade do acontecimento em relação a singularidade que originará a vivência de satisfação. Deste modo, ao considerar suas especificidades, o acontecimento poderá funcionar como uma mola propulsora “de uma psicopatologia cuja via de expressão da dor se dá em ato” (Moraes & Macedo, 2011, p.35).

As considerações que Freud (1895/1995) faz no “Projeto de uma Psicologia” possibilitam retomar a importância do encontro primordial no cenário de desamparo como condição de inauguração do psíquico e também de impressão do que fora experimentado com o semelhante. À experiência ocorrida, soma-se a condição psíquica do aparelho alheio que “aloja o psiquismo incipiente” (Moraes & Macedo, 2011, p.35). Desse acontecimento poderá resultar as condições necessárias para a constituição do Eu desse sujeito.

Neste sentido, as vivências e as impressões intensas é que trarão ao cenário o conceito de trauma. A definição de trauma adotada, parte das proposições de Freud, primeiro em 1897, quando o trauma foi associado pelo autor à etiologia da histeria, que, como assinala Green (1998), “a Psicanálise nasceu da teoria traumática que, como se sabe, identificava o trauma com uma sedução” (p.171). Ou seja, dessa primeira formulação de trauma pode-se evidenciar a impossibilidade da criança em reagir ao que lhe vem do outro. Já uma segunda concepção de trauma, descrita no texto de Freud (1920/1996) “Mais além do princípio do prazer” de 1920, articula-se a vivência de acontecimentos à irrupção no aparelho psíquico de intensidades advindas da realidade externa.

A partir dessa definição, vê-se o acontecimento como instrumento para se pensar a ideia de trauma e como “produtor de efeitos incessantes no intrapsíquico” (Moraes & Macedo, 2011, p.35). Assim, o acontecimento ao qual o trauma faria referência decorreria, segundo Moraes & Macedo (2011), de:

(...) uma modalidade de encontro do sujeito, na condição de seu desamparo, com uma condição de demanda de alojamento no psiquismo do outro que fica aquém de suas necessidades (Moraes & Macedo, 2011, p.35).

Essa citação explicita a essencialidade do outro nesse período inicial de constituição psíquica do sujeito e também ressalta a importância dessa dinâmica do acontecimento na consolidação de condições intrapsíquicas do mesmo, que se encontra em situação de desamparo e, que solicita ao outro uma necessidade psíquica.

No âmbito do traumático, o acontecimento “é aquele que desperta intensidade, que adquire um caráter de algo não metabolizável para o psiquismo” (Moraes & Macedo, 2011, p.41) do sujeito. Esse acontecimento, quando é perpassado pelo excesso, passa a constituir impressões psíquicas que de algum modo escapam ao circuito representacional do indivíduo (Freud, 1895/1995).

Também no texto “Mais além do princípio do prazer” de 1920, Freud (1920/1996) escreve sobre a ruptura das barreiras protetoras e destaca um aparelho psíquico fragilizado pelo descompasso dramático entre a quantidade de intensidade que irrompe e a capacidade de processamento do psiquismo dessas descargas.

Deste modo, quando o acontecimento, com sua intensidade, irrompe essas barreiras protetoras, acaba fraturando e removendo do sujeito “qualquer possibilidade de historicização do experienciado frente aos recursos então disponíveis” (Moraes & Macedo, 2011, p.42). Para Moraes & Macedo (2011), o que caracterizaria o acontecimento traumático é essencialmente “seu efeito de captura do sujeito pelo excesso que o invade” (p.42). Essa afirmativa também pode ser sustentada a partir dos escritos de Freud (1920/1996) em “Mais além do princípio do prazer” que diz que:

(...) em toda uma série de traumas, o fator decisivo para o desenlace talvez seja a diferença entre os sistemas não preparados e os preparados por sobreinvestimentos; claro que a partir de certa intensidade do trauma, essa diferença deixará pesar (Freud, 1996, p.31).

Neste sentido, na configuração do trauma, pode-se pensar que a experiência acaba conferindo a impressão de um caráter de intensidade quase que impossível de ser representado. Moraes & Macedo (2011) introduzem um fator muito interessante ao processo de instauração traumática ao pontuarem que nesse processo pressupõe-se “a peculiaridade de uma *indiferença* experimentada no encontro com o semelhante” (p.42).

Para as autoras, o que atribuiria ao acontecimento um caráter de “força” e “dramaticidade” é denominado de *vivência de indiferença*. A definição de indiferença dada por Moraes & Macedo (2011) refere-se a “(...) uma qualidade de violência imposta à criança por parte do adulto em um tempo primordial de estruturação do psíquico” (p.42).

Na vivência de indiferença, haveria a ausência de uma condição de ajuda do adulto, que só

ofertaria à criança sua indiferença. Entretanto, cabe ressaltar que não se trata apenas do desdém oferecido pelo outro a criança, mas de uma marca de não reconhecimento daquilo que faz o outro singular: o seu existir (Moraes & Macedo, 2011). Pode-se dizer então, que haveria, na indiferença, o predomínio do não reconhecimento da diferença que “a existência do outro aporta a esse encontro inicial e que se reproduz na apropriação do sentido de existência da criança” (Moraes & Macedo, 2011, p.43).

O que para Moraes & Macedo (2011) seria importante destacar nessa situação de vivência de indiferença é um campo de experiência, no qual “a indiferença acrescenta um elemento de excesso que se produz posteriormente nos efeitos do experienciado” (p.42). Ou seja, a vivência de indiferença seria uma modalidade de encontro psíquico em que:

(...) a criança não encontra no adulto, a quem demanda uma necessidade, condições de percepção e de consideração do que representa assimetria presente na relação. O outro da vivência de indiferença não possui recursos que levariam a uma capacidade de ligação afetiva em relação à criança que ocupa o lugar de desamparo próprio desse tempo inaugural. A indiferença o impede apresentar à diferença a criança. O investimento afetivo como mola propulsora de um trabalho de ligação e interpretação daquilo que ataca a criança por dentro, não é realizado nesse cenário de indiferença. Assim, o efeito da experiência de indiferença é a captura em uma situação de predomínio do desamparo e da vigência de intensidades (Moraes & Macedo, 2011, p.43).

Nesse cenário de indiferença, também no outro (adulto), segundo Moraes & Macedo (2011), identifica-se um prejuízo em sua própria capacidade afetiva, isso de algum modo lhe permitirá “ocupar o lugar de quem percebe, traduz, atende a uma demanda psíquica oriunda da condição assimétrica referente ao desamparo infantil” (Moraes & Macedo, 2011, p.43).

Tal dinâmica, que pressupõe na indiferença oferecida o excesso, permite a atualização repetida do prejuízo psíquico oriundo da usurpação do direito infantil de existir (Moraes & Macedo, 2011). Além disso, nesse desencontro primordial ter-se-ia o predomínio de um desconhecimento da criança a respeito de si mesma. Já que como efeito desse encontro traumático, restaria à criança reproduzir não apenas aquilo que lhe faltou, mas a intensidade perturbadora daquilo que lhe foi ofertado.

Para Moraes & Macedo (2011) a criança ao não ser reconhecida na diferença de sua existência, ficaria presa a “um registro mudo, porém com força de matriz” (p.44). Assim, o que voltaria nas repetições do que foi vivenciado – compartilhando do raciocínio freudiano de constituição das vias facilitadoras –, corresponderia a um processo fraturado de construção psíquica, ou seja:

As fraturas atualizam-se principalmente no campo da alteridade; por isso a força matriz do encontro primordial na repetição atordoa e produz dor psíquica pela sensação de aprisionamento (Moraes & Macedo, 2011, p.44).

Retomando a descrição de Freud (1895/1995) sobre a vivência de satisfação, seria a condição e a qualidade da ajuda do outro que possibilitaria que a criança experimentasse uma estabilidade no atendimento de suas necessidades e instauraria vias facilitadoras que possibilitariam a inauguração de certa autonomia da criança em relação à ausência do objeto que lhe atendia. Contudo, na vivência de indiferença a resposta do outro, conforme Moraes & Macedo (2011), seria marcada por certa instabilidade e ambiguidade.

Desse contexto, compreende-se que, ainda que frágeis, os movimentos de investimento psíquico seriam alternados por uma ausência que impossibilitaria a construção de uma autonomia na criança, mas que reescreveria “a matriz da precariedade do acontecimento” (Moraes & Macedo, 2011, p.45).

Moraes & Macedo (2011) rejeitam a ideia da instalação de um funcionamento psicótico, mas descrevem uma dinâmica que liga a construção de si mesmo ao excesso do não experimentado como “condição de apaziguamento e de ligações de intensidade” (p.45). Ou seja, na medida em que:

(...) o acontecimento primordial se dá no cenário de indiferença, não afeta psiquicamente este outro de modo a ofertar à criança subsídios psíquicos para que ela possa empreender um trabalho de ligação e de atribuição de sentido àquilo que a ataca por dentro. O que se imprime não é a ausência de objeto (psicose), mas sim a alternância, a instabilidade e a fragilidade no sentido da diferença e da implicação do outro com um Eu incipiente. Talvez aqui se deva mencionar o campo das patologias de fronteira. Não se trata nem da operação de recalçamento, tampouco de uma ruptura com a realidade, ao contrário, o experimentado no cenário da indiferença terá como efeito um processo singular de construção de si mesmo: a matriz denuncia a apropriação da capacidade de ser e de se reconhecer em sua diferença (Moraes & Macedo, 2011, p.45).

Nesse sentido, a indiferença experienciada interferiria, com sua intensidade, no processo de diferenciação e autonomia da criança. Além disso esse tempo primordial experienciado, passará a determinar suas vivências no campo intersubjetivo, produzindo efeitos inevitáveis no processo de constituição egoica.

Outro ponto a ser destacado seria a repetição oriunda da vivência de indiferença, cuja função seria de atualizar a matriz de excesso. Assim, conforme aponta Moraes & Macedo (2011) a vivência de indiferença condenaria o psiquismo a uma repetição do excesso experimentado, bem como encontraria na forma de repetição em ato, “uma via privilegiada de articulação de

intensidades” (p.48). Esse ato, terá como foco corresponder as exigências do excesso e encontrará “em sua manifestação singularidades que o situem como expressão de dor” (p.48).

O ato é entendido por Moraes & Macedo (2011) como “ato-dor” e seria uma “memória da dor de indiferença” (p.48). É nesse ato-dor, que pela via de descarga e não necessariamente pela metabolização do aparelho psíquico, que se reproduzirá marcadamente a impressão do excesso vivenciado.

Nesse sentido, o ato-dor funcionaria como uma modalidade de evacuação de intensidades associada ao efeito da indiferença experimentada e, além disso, seria por meio dele que o traumático expressaria toda sua potencialidade em produzir padecimento ao sujeito, bem como acabaria por denunciar a precariedade no processo de construção do Eu do sujeito.

4.4 Um apelo à sensibilidade, ao amor e a ética do cuidado

Até o momento, não nos furtamos em investigar a face mais perversa de uma sociedade e de uma cultura que parecem não mais se interessar pela vida, pelo amor, pela felicidade humana e, tampouco, por uma ética voltada ao cuidado e ao respeito mútuo. As explicações e construções teóricas, históricas, sociológicas, psicológicas e políticas apresentadas pelos autores que trouxemos neste trabalho, nos permitiram compreender a atual dinâmica da relação entre indivíduo e sociedade e, muito embora, estas possam ter assumido tons um tanto quanto sombrios ou pessimistas, parecendo reforçar um certo fatalismo e uma total desilusão frente ao caos social; insistimos, muito mais, em demonstrar nosso descontentamento com essa realidade posta.

Entendemos que, ao contrário de pessimistas, as reflexões que buscamos desenvolver apontariam para uma urgente necessidade de transformação desta realidade social, que tem se pautado, quase que exclusivamente, na injustiça, no medo, na violência, na hostilidade e segregação, bem como na indiferença que nega e rejeita as demandas fundamentalmente humanas. Também a cultura aparenta ter perdido sua função protetiva e de “humanização” dos indivíduos contemporâneos, ao mesmo tempo que se tornou cúmplice das leis do mercado.

Devido às especificidades da intrincada relação de cumplicidade que se estabelece entre a sociedade e o indivíduo na contemporaneidade, diríamos que nossa realidade faz jus a uma investigação notadamente cuidadosa, assim como, exige de qualquer pesquisador que deseje pensar em possibilidades de transformação psicossocial, um certo comprometimento com o bem-estar do

ser humano e um constante olhar para as dificuldades e contradições que se apresentam como forças opostas, a pulsão de vida dos indivíduos.

Deste modo, a partir das investigações da frieza e da indiferença no cenário contemporâneo, bem como no seu uso convivial, de caráter defensivo, mas em outras situações se manifestando de modo mais destrutivo, tende a colaborar com os efeitos mais funestos da pulsão de morte no psiquismo, uma vez que tem condicionado o indivíduo à construção de uma personalidade indiferenciada, autocentrada, regredida e conseqüentemente, muito mais ligada a um narcisismo destrutivo, bem como tem tencionado o indivíduo a uma repetição traumática oriunda de vivências de indiferença extremamente intensas e, difíceis de serem metabolizadas simbolicamente por eles.

Talvez agora, estejamos em condição de perceber a potencialidade não só revolucionária, mas, sobretudo sensível que tem a união e as trocas amorosas entre os indivíduos, seguida de uma reflexão crítica e de um engajamento político que se dirige à transformação social e a própria transformação do indivíduo. É exatamente esse amor e essa reflexão crítica que traz consigo uma potência transformadora que, na contemporaneidade, vem sendo evitada e arditosamente impedida pela totalidade social, que impõe a supremacia da indiferença entre os pares e tenciona o indivíduo para o martírio da solidão e do isolamento.

Sem dúvida, há a urgência e necessidade de refazermos essas bases de amor e convivência humana e, assim, recuperar a ética como reflexão sobre o agir moral da vida dos indivíduos e como contraponto à indiferença globalizada reinante na contemporaneidade e as mais variadas formas de preconceito, discriminação e exclusão. Embora, possamos considerar vã qualquer possibilidade de transformação que venha fazer oposição à frieza, logo avisamos: não propomos uma mera oposição, mas o resgate daquilo que outrora sustentava a vida dos homens e lhes fornecia alento e amparo. Trata-se, portanto, do resgate e efetivação social de uma ética voltada ao cuidado e entendida como um exercício de suprema alteridade, que evoca e convida cada indivíduo ao cuidado e a sensibilidade consigo e com o outro, de modo a resgatar ações de preocupação, esmero e proteção entre os indivíduos.

Para Heidgger (2004a), o ser humano deve ser entendido em sua singularidade como ser do cuidado. Neste sentido, o indivíduo que, investe sua pulsão de vida em forma de cuidado para si e para o outro se sente afetado e, ao mesmo tempo, afetivamente ligado a esse outro. O cuidado mediado, portanto, “pela linguagem e pelo diálogo, dos conceitos racionais e da linguagem do corpo, torna-se a base sobre a qual se dá o encontro das alteridades” (Barbosa, 2010, p.191).

Boff (1999) também acrescenta que o cuidado seria uma expressão revolucionária com potência para romper com certos padrões impostos pelo mercado econômico, que só enrijecem a realidade humana e a submete aos ditames da lucratividade. Deste modo, o cuidado deve ser entendido, como questionamento crítico frente a esse falacioso caráter “natural”, determinista e, sobretudo, estetizante da vida e das relações sociais. O autor, mostra-nos ainda, que:

(...) pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. Experimentamos os seres como sujeitos, como valores, como símbolos que remetem a uma Realidade fontal. A natureza não é muda. Fala e evoca. Emite mensagens de grandeza, beleza, perplexidade e força. O ser humano pode escutar e interpretar esses sinais. Coloca-se ao pé das coisas, junto delas e a elas se sente unido. Não existe, co-existe com todos os outros. A relação não é de domínio sobre, mas de convivência. Não é pura intervenção, mas inter-relação e comunhão (Boff, 1999, p.95).

É, portanto, por meio da ótica do cuidado que se instaura o sentido de uma nova ética, que seja compreensível a todos os indivíduos e suficientemente forte para inspirar valores e ações mais próximas ao amor, à empatia e ao respeito às diferenças, assim como, ações capazes de fazer enxergar novas e/ou outras possibilidades de se viver e subjetivar-se nesta sociedade. Vale destacar, que essa ética deve potencializar nossas experiências, especialmente, no que se refere à apropriação das produções humanas, no cultivo das amizades e dos encontros, no questionamento da indiferença e da hostilidade em relação ao outro e no enfrentamento de todas as formas de expropriação e dominação da vida humana.

Assim, para que a ética do cuidado aconteça, precisamos cindir com os rompantes monopolizadores da realidade social, que tendem a condicioná-la aos pragmatismos da razão instrumental e, assim, imprimir sobre ela um caráter mais técnico/burocrático. Um exemplo, desse condicionamento dos princípios éticos na contemporaneidade são os manuais de ética profissional. Neles, se exige, sobretudo, o cumprimento exaustivo de leis e normativas, que só tornam a vida mais enrijecida, as relações cada vez mais permeadas por uma indiferença polida, que se falseia de preocupação com outro, quando, na verdade, só esconde um medo de ferir essas regras e, conseqüentemente, ser punido pelos conselhos profissionais.

De fato, esses manuais visam, quase que exclusivamente, a dimensão pragmática que “adquiriu a racionalidade contemporânea em sua mera instrumentalização” (Barbosa, 2010, p.197). A tendência por trás disso, é que os indivíduos se distanciem, cada vez mais, da “dimensão orgânica da vida” (ibidem, p.197) e da “dimensão histórico-cultural” (ibidem, p.197) que ela implica. Assim, quanto mais nos distanciamos dessas dimensões, mais se produz o “esquecimento” de que a ética

se dá na relação com a alteridade do outro e não no cumprimento exclusivo de prerrogativas que deveriam funcionar apenas como um organizador comum de determinada classe profissional. Sobre isso, Boff (2002) nos alerta: “sem passar pelo outro, toda ética é antiética” (p.95); ela só surge quando “o outro emerge diante de nós” (ibidem, p.94). Barbosa (2010), aponta que esse outro pode ser:

(...) a pessoa que se volta sobre si mesma, pode ser aquele que está à nossa frente, pode ser uma comunidade, a sociedade como um todo ou, numa perspectiva mais global, o planeta Terra. Em termo de diálogo pode-se afirmar que a ética surge do modo como se estabelece a relação com estes diferentes tipos de outro. Pode fechar-se ou abrir-se ao outro, pode querer dominar o outro, pode entrar numa aliança com ele, pode negar o outro como alteridade, não o respeitando, mas incorporando-o, submetendo-o ou, simplesmente, destruindo. De todas as formas, o outro representa uma proposta que reclama uma resposta. Deste confronto entre proposta e resposta surge a responsabilidade. Ao assumir minha responsabilidade ou demitir-me dela, faço de mim um ser ético (Barbosa, 2010, p.199).

Para tanto, entendemos que a alteridade seria o princípio basilar sobre o qual é possível fundar os critérios de uma ética verdadeiramente voltada ao cuidado e que, seguramente, visaria a reverência a toda forma de vida e a toda alteridade que se mostre. Assim, ações de responsabilidade e respeito “às coisas em sua alteridade, poderá deter a patologia axiológica que tem predominado e provocado desequilíbrios que ameaçam sem piedade o futuro da humanidade e do planeta Terra” (Barbosa, 2010, p.200). Em outros termos:

(...) a cooperação de todos com todos funda uma nova ótica de convivência, cooperação, sinergia, solidariedade, de cuidado uns para com os outros e de comunhão de todos com todos e com a Terra, com a natureza e com seus ecossistemas. A partir dessa ética nós nos contemos, submetemo-nos a restrições e valorizamos as renúncias em função dos outros e do todo (Boff, 2002, p.98).

A ética do cuidado vem orientar o indivíduo sobre a importância da defesa da vida, de se conferir sentidos e significados às relações estabelecidas, de assegurar as condições necessárias à realização de um novo jeito de ser no mundo, mais voltado à cooperação, a solidariedade e a partilha de ideias, interesses, modos de agir, pensar, sentir e se colocar na sociedade. Com ela e por meio dela, é possível transcender os limites dos interesses privados e avançar responsivamente no sentido de tomar consciência da existência do outro, assumindo também “o cuidado como diretriz inexorável do comportamento moral” (Barbosa, 2010, p.201). Para Barbosa (2010), a ética do cuidado pode ser traduzida como:

(...) discurso altamente simples e de alcance prático, cujos princípios podem ser facilmente

entendidos e operacionalizados pelas pessoas carentes de amparo e de orientação, num cenário de crise das certezas e dos valores; ela instaura uma estrutura acentuadamente ampla e integradora, abrindo possibilidades para a construção de uma alternativa de interesse emancipatório a partir dos diferentes setores e atores sociais, na perspectiva de uma formação orgânica, mesmo que na informalidade de sua práxis, recuperando a capacidade de espanto, indignação e crítica. O fundamental é que se trata de um discurso, dialogicamente educacional, que parte do lugar das vítimas das desigualdades sociais, da pobreza, da miséria e do meio ambiente degradado, cuja lógica exige, mediante diálogo produtivo, o instaurar de uma nova ótica (Barbosa, 2010, p.203).

Essa nova ótica, apontada por Barbosa (2010), parece nos conduzir a uma dinâmica de resistência a todas as formas de discriminação e exclusão do mundo contemporâneo, bem como nos faz questionar sobre o quanto as experiências humanas estariam assentadas em estruturas sociais empobrecedoras, que tendem a inviabilizar nossa capacidade de espanto, de indignação, de crítica, de imaginação, de sentir e perceber o mundo e as pessoas a nossa volta.

O efêmero tem sido imposto como “ditadura de um tempo acelerado, e nós mesmos nos tornamos a principal mercadoria que requer constantes *upgrades*” (Severiano, 2013, p.275). Sob essa lógica, os indivíduos tendem a não só mostrar aptidões imediatas, como principalmente:

(...) reagir, mais que refletir; comprovar, mais que analisar; apresentar dados, mais que questionar; mostrar resultados, mais que produzir sentidos. O saber-fazer é substituído pela *performance*, a formação pelo treinamento, o ócio criativo pelo entretenimento repetitivo e a ideia de ‘cuidado de si’ pela ‘indústria das imagens de si’. Somos conclamados constantemente ao máximo impacto, ao consumo do excesso e ao imediato descarte, na vigência da “tirania do momento” (Bauman, 2011, p.164.), na qual o passado já não ilumina o presente nem tece mais o futuro. O projeto utópico do futuro parece já ter sido ‘comprado’ pelo capitalismo (Severiano, 2013, p.275).

De fato, o próprio mercado tem se encarregado de produzir mais do mesmo, promete descaradamente uma “diversidade surpreendente” de experiências e sensações, quando, na verdade, fragmenta cada uma delas e exige que os indivíduos, semelhantemente a um colecionador, passem a coletar esses fragmentos de “experiências” e montar seu próprio álbum de “aquisições”.

Vemos, portanto, que as experiências humanas são empobrecidas, quanto mais elas são condicionadas a essa “experiência de aceleração”, pois se produz nos indivíduos a sensação de que quanto mais coisas eles fazem, quanto mais tempo eles preenchem, menos tempo eles terão e menos sensações poderão ser absorvidas (Severiano, 2013).

Para Crary (2016), não só o mercado, as indústrias e toda a infraestrutura global do trabalho e do consumo, tem atuado em “regime de 24/7” (vinte e quatro horas por sete dias na semana), mas também o próprio indivíduo, utilizado como “cobaia” na manutenção e funcionamento dessa “super engrenagem”:

24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material ou identificável, sem sequência nem recorrência. Implacavelmente redutor, celebra a alucinação da presença, de uma permanência inalterável, composta de operações incessantes e automáticas. Inscreve-se num momento em que a vida comum se transformou em objeto da técnica (Crary, 2016, p.39).

Tudo isso nos faz crer que nossas experiências parecem repousar sob uma temporalidade impossível, no qual se vive em uma constante “depreciação da fraqueza e da inadequação do tempo humano, com suas tessituras confusas e irregulares” (Crary, 2016, 39). Em contrapartida a essa lógica da aceleração, as experiências exigem “perder tempo com as pessoas, com os objetos, exige o *otium* – o tempo reservado para fortalecer as coisas do espírito” (Pucci, 2001, p.14). Ela demanda menos ritmo e mais contemplação, menos individualismo e mais troca, menos imagens e mais contato com o real.

Todavia, enquanto os indivíduos se mantiverem no ritmo da produção do mercado e do consumo, buscando satisfazer seus desejos e se identificando com as mercadorias produzidas, cada vez mais, suas potencialidades serão absorvidas, seus sentidos serão rigorosamente reificados, sua autonomia e sua capacidade de opor resistência aos mecanismos de dominação encontrar-se-ão reduzidas e subjugadas a lógica instrumental da Indústria Cultural. Até porque, essa última não cessa em produzir mecanismos a fim de obter, cada vez mais, “conhecimentos” sobre os indivíduos para dominá-los e exigir deles um funcionamento demasiadamente produtivo e eficiente.

Segundo Crary (2016), nos últimos cinco anos o departamento de Defesa dos Estados Unidos investiu em métodos de indução a insônia, com o intuito de descobrir o quanto os indivíduos conseguiriam ficar sem dormir e continuar executando suas tarefas produtivamente. Essas testagens de cunho científico-militar, buscam produzir uma “cognição ampliada” que promete forjar um aprimoramento da “interação entre homem e máquina” (p.12). Outros financiamentos semelhantes, por parte das forças armadas estadunidenses, estão sendo destinados ao desenvolvimento de “drogas contra o medo”, cujo objetivo principal é criar soldados “resistentes ao sono e à prova de medo”, capazes de permanecer em “missões de duração indefinida” (p.13).

Todas essas técnicas e procedimentos são pensados, conforme Crary (2016), no sentido de induzir “a estados abjetos de submissão” (p.17) e, assim, produzir um mundo em que se exclui radicalmente a possibilidade de cuidado, respeito, consolo e solidariedade entre os indivíduos, bem como se restringe e empobrece todo e qualquer tipo de experiência mais duradoura, capaz de agregar sentidos e significados mais profundos à vida simbólica dos indivíduos contemporâneos.

Diante desse empobrecimento, Horkheimer (1976) propõe a ampliação das experiências

humanas por meio de processos educacionais formativos, que visem romper com “a frieza e apatia do espírito” (Silva, 2002, p.89) e, assim, resgatar no indivíduo sua capacidade para experiências profundas e mais duradoras oriundas das relações com os outros indivíduos e com a própria cultura. O autor compreende esses processos educativos como meio de “formação do espírito”, no sentido de educar o indivíduo para a sensibilidade e para a rejeição de qualquer tipo de crueldade e hostilidade em relação ao outro, a natureza e tudo aquilo que o cerca.

Horkheimer (1976) sugere também uma educação que fuja dos autoritarismos, dos mecanismos repressivos e do uso da força e da violência, seu foco deve ser o de proporcionar ao indivíduo uma “reeducação dos sentidos” e até mesmo, uma “reerotização da própria razão” por meio da associação entre sensibilidade e a imaginação, entre o amor e o cuidado. Para exemplificar esse processo de “amplitude de experiências” na vida dos indivíduos, o autor remete a uma situação cotidiana que, passa despercebida, mas que pode nos possibilitar uma experiência mais profunda com a cultura, enriquecendo assim, nosso corpo e espírito:

Um exemplo para a interpretação desta amplitude de experiência o temos no vinho e no ato de beber vinho, na forma como realiza este ato o bebedor de vinho, o qual descobre com ele toda uma relação cultural e gustativa da qual obtém sobretudo a alegria. A palavra cultura, depois de tudo, se relaciona essencialmente com o cultivo, o crescimento da uva e o ato de beber o vinho. Mas a alegria faz precisamente melhor ao homem (Horkheimer, 1976, p.81).

Essa imagem do apreciador de vinho, permite-nos compreender “a profunda relação existente entre as experiências dos sentidos e a experiência da cultura” (Silva, 2002, p.84). Ambas se entrelaçam quando a experiência de beber o vinho passa a ser sentida e também vivida para além das sensações gustativas e do prazer proporcionado nessa situação. É como se pudéssemos resgatar experiências acumuladas ao longo de gerações referentes ao processo de cultivo das uvas, do preparo e armazenamento do vinho, do seu uso em preparações alimentícias e em comemorações especiais. Tudo isso, de algum modo seria resgatado na medida em que os indivíduos realizam experiências profundas com a cultura e com tudo aquilo fora produzido pelos homens ao longo da história. Nessas experiências, a pobreza simbólica dá lugar a estimulação da fantasia e da imaginação, bem como se tem o aguçamento dos sentidos e a possibilidade dos indivíduos significarem essas novas vivências a partir da realidade material humana.

É, portanto, com a articulação dos aspectos culturais e históricos com nossos sentidos que faria emergir a intensidade da experiência em amplitude. Ela é capaz de envolver o indivíduo em sua totalidade. Assim, quanto mais os indivíduos tendem a sintetizar suas ações em experiências

em amplitude, muito mais dispostos as mudanças eles estarão e possivelmente podem se sentir muito mais felizes e livres para refletirem por si mesmos e se relacionarem de forma mais profunda e duradoura com seus pares.

Silva (2002) destaca o quão importante seria para o indivíduo contemporâneo esse ampliar de experiências vividas, uma vez que as pessoas:

(...) não são tão más, pois a “alegria faz dos homens melhores”, existindo, assim, a possibilidade de encontrar no mundo e nas coisas muitas maneiras de realizar o verdadeiro gozo e de ser feliz. Ao mesmo, possibilita-se a formação de sujeitos livres. Ao passar por essa experiência ampla, na qual se encontra envolvido em sua totalidade, o indivíduo já não seria mais o mesmo. A “feliz apatia” se veria interrompida, e a aptidão para “experiências existenciais” seria aos poucos reabilitada (Silva, 2002, p.85).

Vemos, portanto, que a soma da ética do cuidado e amplitude de experiências podem conduzir o indivíduo contemporâneo para a construção de espaços de sociabilidade, de sensibilidade, de diálogo, de responsabilidade, de respeito, de trocas afetivas, de alteridade e de desenvolvimento de uma consciência auto reflexiva, capaz de se opor à ideologia dominante, ao caráter individualista e instrumental da sociedade, assim como, libertar-se da frieza e da indiferença e assumir para si e para o outro o caráter revolucionário do cuidado e do amor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender que nossa sociedade “está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.11), não significa que devemos adotar em nossa vida cotidiana um fatalismo conformista que, aliás, seria, em certa medida, acumpliciar-se com essa mesma barbárie e, deste modo, fazer da frieza e da indiferença um modelo permanente de ação e subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade.

Ao contrário disso, entendemos que essa constatação nos possibilita refletir sobre a função da própria cultura, no que se refere ao bem-estar humano, dadas as transformações sociais no mundo contemporâneo. Afinal, se a civilização é entendida como o conjunto de “todas as coisas que buscamos a fim de nos proteger contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento” (Freud, 1930/1996, p. 93), parece urgente buscar as razões pelas quais nossa cultura e civilização, cumpririam justamente o oposto dessa função; e, com isso, acentuaria o sofrimento psicossocial dos indivíduos, os afastando consideravelmente das possibilidades de transformação de si mesmos e do meio em que vivem; além de serem impossibilitados de ampliarem suas próprias experiências por meio dos elementos culturais já produzidos.

De fato, o que conseguimos observar é que com os mais variados mecanismos sociais de controle e sedução, mencionados ao longo desse trabalho, vimos que a sociedade foi se fortalecendo e tornando-se totalitária, enquanto fragilizava os indivíduos e os privava da dimensão amorosa e da construção de sua própria alteridade. A “capa de indiferença” (Pedrossian, 2008) utilizada por eles para se defenderem desse mal-estar generalizado na sociedade contemporânea, nada mais é do que uma forma de violência social dirigida aos próprios indivíduos, que já se encontram em situação de desamparo e fragilidade egoica. Ostensivamente, “faz-se um pouco de autoviolência para proteger-se de uma violência ainda maior, que seria mortal” (Han, 2017, p.14).

Observamos também que as consequências subjetivas decorrentes da impossibilidade de o indivíduo constituir-se enquanto sujeito de alteridade, imposta por essa forma de organização social totalitária, fazem do narcisismo contemporâneo a expressão da crueldade e da própria indiferença. Quando desprovido daquilo que poderia constituir e fortalecer seu eu, restará apenas ao indivíduo reproduzir esse esvaziamento de amor e de amparo em suas relações privadas e sociais, fazendo com que ele se volte totalmente para si mesmo e se afunde cada vez mais em uma profunda solidão.

Nesse cenário de desilusão, Freud (1921/1996) nos acalenta ao dizer que “no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos, só o amor atua como fator civilizador, no sentido de ocasionar a transformação do egoísmo em altruísmo” (p.114). Se, de algum modo, a cultura impedir a efetivação desse “fator civilizador”, apontado pelo autor, ela possivelmente tornará o indivíduo bárbaro, do mesmo modo, em que se transforma ela mesma em barbárie.

Na contemporaneidade, a violência e a hostilidade dessa barbárie se dá de um modo mais sutil, talvez por isso mais cruel, de manifestar-se. Para Cohn (2004), “a face contemporânea da barbárie se exprime na indiferença” (p.85) e é por meio dela que se exclui toda possibilidade de consideração pela alteridade e pelo desejo de estar e trocar com o outro. Os indivíduos agem, assim, com o intuito de tornar o outro “irrelevante” ou mesmo usá-lo predatoriamente; é a partir disso, que poderíamos pensar em outras formas de violência e desprezo – em relação aos demais indivíduos –, que se dão, de modo quase que “permanente e naturalizado” na contemporaneidade.

Vemos, assim, que a indiferença torna impossível o sentimento e o cuidado pelo outro que certamente poderia afastar todo e qualquer tipo de violência, crueldade e desumanização entre os indivíduos. Para Moraes e Macedo (2011) os indivíduos que se estruturam por meio de intensas vivências de indiferença:

(...) protagonizam o efeito do excesso do desmentido em reconhecer no outro o outro que ele é. O sujeito psicologicamente organizado na vivência de indiferença, marcado por falhas sensíveis nas manifestações de amor e de ligações afetuosas, acha na clivagem do ego seu recurso de sobrevivência psíquica. Se, por um lado, esta é a saída possível; por outro, ela também danifica os recursos de potencialidade do ego, fragiliza a carga de investimentos em prejuízo do prazer no campo da intersubjetividade e no sucesso de projetos pessoais, dificulta a manutenção de movimentos em direção a criatividade, não credita confiança nos domínios da alteridade. Esses sujeitos são mutilados na organização do si mesmo pelo efeito de vivências que desautorizam sua condição de ser (Moraes & Macedo, 2011, p.96).

Diante de tudo isso, não só identificamos, como entendemos ser urgente recuperarmos, conforme Adorno e Horkheimer (1995), a *Bildung* (formação) cultural e o desenvolvimento ético e moral dos indivíduos, conduzindo-os a superação dos processos de desumanização e da própria barbárie. Também a categoria “autonomia” é imprescindível para a formação do indivíduo esclarecido e, do mesmo modo, deve ser entendida como condição para que “Auschwitz não se repita” (p.119).

Gostaríamos, ainda, de resgatar a contribuição da ética do cuidado como crítica à cultura

atual e como resistência à lógica predatória do capital, bem como por seu caráter sensível que pressupõe uma ação responsável e integradora da alteridade dos indivíduos. A ética do cuidado reivindica diálogo, relação, preocupação com o outro, partilha, respeito ao meio ambiente, além de lembrar da necessidade dos indivíduos em realizarem “experiências em amplitude”, cada vez mais próximas aos ideais humanos e menos presas às estruturas racionalizantes da sociedade burguesa.

Constatar a crueldade, a indiferença e o descaso à vida humana foi o primeiro passo importante realizado nesse trabalho, o segundo cabe a cada um de nós: apostar na bondade, no amor, no coletivo, no cuidado, na colaboração, nos vínculos, na amizade, no ser humano e, também, na sociedade que todos nós comprometemos a construir e transformar.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W. (1992). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática.
- Adorno, T. W. (1966). *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Edunesp.
- Adorno, T. W. (1995). *Educação após Auschwitz*. In: Educação e emancipação. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Adorno, T. W. (1985). *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Adorno, T. W. (1986). *Indústria cultural*. In: COHN, G (Org.). Theodor W. Adorno. São Paulo: Ática, 1986. p. 92-99.
- André, J. (2001). Entre angústia e desamparo. *Agora: estudos e teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 95-109.
- Bacon, F. (1984). *Novum organum*. São Paulo: Edipro.
- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa-Portugal: Edições 70.
- Barbosa, V. (2010). Ética, cuidado e educação: um diálogo necessário. In: *Educação e diálogo*. Pedro Goergen (organizador). Maringá: Eduem.
- Birman, J. (1999). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes.
- Boff, L. (2002). *Do iceberg à arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bleichmar, S. (2005). *La subjetividad em riesgo: herramientas para el rescate*. Disponível em: <<http://bibliopsi.org/docs/materias/obligatorias/CFG/adolescencia/grassi/bleichmar%20-%20subjetividad%20en%20riesgo.pdf>>. Acesso em: 12/02/ 2017.
- Brandão, J. S. (1987). *Mitologia Grega – Volume II*. Petrópolis: Vozes.
- Caldeira, T.P.R. (2000). *Enclaves fortificados: a nova segregação urbana*. Disponível em: <http://reverbe.net/cidades/wp-content/uploads/2011/08/Enclaves_fortificados_segregacao-

urbana.pdf> Acesso em: 18/02/2017.

Caniato, A. M. & Nascimento, M. L. V. (2011). O narcisismo contemporâneo: da barbárie social à tirania íntima. *Dissertação de mestrado em Psicologia*, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

Carvalho, A. B. (2012). Razão e paixão: necessidade e contingência na construção da vida ética. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 199-217.

Coimbra, C.M.B.; Nascimento, M.L. (s.d). *Ser jovem, ser pobre é ser perigoso?* Disponível em: <http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Maria%20L%C3%ADvia%20do%20Nascimento/texto23.pdf> Acesso em: 25/05/2017.

Coimbra, C. M. B. (s.d) *Produção do Medo e da Insegurança*. Disponível em: <http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto64.pdf> Acesso em: 12/11/2017.

Cohn, G. (2004). Indiferença, nova forma de barbárie. (p.81-89). In: *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras.

Costa, J. F. (1984). *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Costa, J. F. (1988). Narcisismo em tempos sombrios. (p.151-174). In: *Percurso na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus.

Costa, J. F. (2004). *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond.

Chauí, M. (2014). *A ideologia da competência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Crary, J. (2016). *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução: Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora.

Dicionário Michaelis. *Indiferença*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=QwvPQ>>. Acesso em: 23/11/17.

Debord, G. (1967). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Enriquez, E. (2015). Indiferença: sua formação, seu papel nos regimes autoritários, democráticos e na burocracia empresarial. In: *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. Org. Márcia Naxara et al. – São Paulo: Intermeios.

- Figueiredo, L. C. (1991) *A questão da intersubjetividade uma falsa questão*. São Paulo: Mimeo.
- Freud, S. (1913). *Totem e tabu*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915). *Pulsão e destino das pulsões*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 19.
- Freud, S. (1920). *Mais além do princípio do prazer*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1930). *O mal-estar na civilização*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1995). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago Ed.
- Gaulejac, V. (2007). *Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social*. Tradução Ivo Storniolo. – Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Garcia-Roza, L.A. (2001). *Freud e o inconsciente*. 18.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Gomes, A. M. A. (2002). *O Pensamento de João Calvino e a Ética Protestante de Max Weber, Aproximações e Contrastes*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VII_2002_2/Maspoli.pdf>. Acesso: 14/10/17.
- Gramsci, A. (2005). *Os indiferentes*. Texto retirado do livro Convite à Leitura de Gramsci. Tradução de Pedro Celso Uchôa Cavalcanti. Disponível em: <www.marxists.org>. Acesso em: 12/11/17.
- Green, A. (1988a). *Pulsão de Morte, Narcisismo Negativo, Função Desobjetalizante*. In: A Pulsão de Morte. São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1988b). *Narcisismo de vida, Narcisismo de Morte*. São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1998). *Las cadenas de Eros: actualidad de ló sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gruschka, A. (2014). *Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação*. Campinas, SP: Autores Associados.

Han, B.C. (2017). *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes.

Heidgger, M. (2004). *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.

Horkheimer, M. (1976). *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial do Brasil.

Horkheimer, M. (1988). Egoismus und Freiheitsbewegung. In: *Gesammelte Schriften*. Band 4: Schriften 1936-1941. Org. A. Schmidt. Frankfurt: Fischer.

Hornstein, L. (2001). Cuerpo, yo y pulsión de saber. In: *Revista del Ateneo Psicanalítico*, v.3, p.63-84.

Hornstein, L. (2006). *Narcisismo: Autoestima, identidad, alteridad*. Buenos Aires: Paidós.

Klein, M.(1986). Algumas conclusões teóricas sobre a vida emocional do bebê. In: *Os progressos da psicanálise* (4a. ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Tradução Ernani Pavanelli Moura. Rio de Janeiro: Imago.

Lipovetsky, G. (1983). *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água.

Lipovetsky, G. (2007). *A felicidade paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Macedo, E. G. & Macedo, M. M. K. (2011). *Vivência de indiferença: trauma ao ato-dor*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Mariotti, H. (2000). *A era da avareza. A concentração de renda como patologia bio-psico-social*. Disponível em: <http://humbertomariotti.com.br/imagens/trabalhosfoto/302001_avareza.pdf>. Acesso em: 05/08/ 2017.

Marx, K. (1968). *O capital*. Trad. Port. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Originalmente publicado em 1867.

Marx, K. (1978). *Manuscritos de Paris: escritos de los “Anuários Francoalemanes”*. Trad. Jose Maria Ripalda. Barcelona: Grijalbo. Originalmente publicado em 1844.

Marcuse, H. (1975). *Eros e Civilização – uma interpretação do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Matos, A. C. (2002). Esquizoidia e doença psicossomática: conservação de energia e inibição da ação. *Revista Portuguesa de Psicossomática* 4 (2). Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/287/28740202.pdf>>. Acesso em: 23/03/17.

Naxara, M. et al (2015). *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. Org. Márcia Naxara et al. – São Paulo: Intermeios.

Niemöller, Martin. (2012). *Indiferença, não mais!* Disponível em: <<https://indiferencanaomais.wordpress.com/sobre-2/>>. Acesso em: 23/11/2017.

Padilha, V. (2006) *Shopping Center: a “cidade artificial” ontem e hoje*. In: *Shopping Center: a catedral das mercadorias*. São Paulo: Boitempo.

Pagès, M. et al (2006). *O poder das organizações*. Tradução: Maria Cecília Pereira Tavares – 1ª edição. 10.reimp. – São Paulo: Atlas.

Pedrossian, D. R. S. (2008). *A racionalidade tecnológica, o narcisismo e a melancolia*. São Paulo: Roca.

Peixoto Júnior, C. A. (2006). *Trauma, vida nua e estado de exceção: notas sobre a clínica política*. *Revista Interações: estudo e pesquisa em psicologia*. vol.11 n.21.:57-78, jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072006000100004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 16 fev. 2011>. Acesso em 15/11/2017.

Pucci, B. (2001). *Tenho uma leve impressão de que estou sendo vigiado!* Disponível em: <<http://www.unimep.br/~bpucci/tenho-uma-leve-impressao-que-estou-sendo-vigiado.pdf>>. Acesso em: 04/09/17.

Riesebrodt, M. (2012). A ética protestante no contexto contemporâneo. *Tempo Social, Revista de sociologia da USP*, v. 24, n. 1, p.159-182.

Sennett, R. (1988). *O domínio público*. In: *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Severiano, M. F. V. (2001). *Narcisismo e Publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume.

Severiano, M. F. (2006). Pseudo-individação e homogeneização na cultura do consumo: reflexões críticas sobre as subjetividades contemporâneas na publicidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 6, N. 2, 2º semestre.

Severiano, M. F. (2010). “Lógica do mercado” e “lógica do desejo”: reflexões críticas sobre a sociedade de consumo contemporânea a partir da Escola de Frankfurt. In: Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Severiano, M. F. (2013). A juventude em tempos acelerados: reflexões sobre consumo, indústria cultural e tecnologias informacionais. *Revista de Ciências Sociais*, n. 38, Abril de 2013, pp. 271 – 286.

Silva, D. J. (2001). *Ética e Educação para a Sensibilidade em Horkheimer*. In: *Ética e educação para a sensibilidade em Max Horkheimer*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ.

Silva, D. J. (2002). *Ética e a educação contra os preconceitos*. In: *Estudos sobre ética. A construção de valores na sociedade da educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Schueler, D. (1994). *Narciso errante*. Petrópolis: Vozes.

Smith, A. (1983). *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural.

Turcke, C. (2010). *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Tradução: Antônio A.S. Zuin. [et al.]. Campinas: Ed. UNICAMP.

Weber, M. (1997). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Companhia das Letras, São Paulo.

Winnicott, D.W. (1979). *O ambiente e os processos de maturação*. Ed Artes Médicas Sul, Porto Alegre, RS.