

KARLA CRISTINA ROCHA RIBEIRO

A Sociedade Clínica Contemporânea e suas Injunções nas Subjetividades.

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 obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof^a.Dr^a. Angela Maria Pires Caniato

Maringá

2012

FOLHA DE APROVAÇÃO

KARLA CRISTINA ROCHA RIBEIRO

A Sociedade Clínica Contemporânea e suas Injunções nas Subjetividades.

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.

BANCA EXAMINADORA

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

Profa. Dra. Larissa Michele Lara
DEF/Universidade Estadual de Maringá

Profa. Dra. Vera Lúcia Lopes Besset
NIPIAC/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aprovada em:

Local da defesa:

“Eu cuidei de você por 26 anos e fiz o melhor que pude. A gente vai se encontrar de novo. Olha lá o que você vai fazer com o resto da sua vida. Seja feliz. Até logo!”

Tudo isso é pra você. Porque só você sabe...
porque só eu sei...

AGRADECIMENTOS

À Neusa e o Caio, minha mãe e irmão, que com suas brincadeiras, apoio, conselhos e principalmente amor, me tornam capaz de passar por qualquer coisa nessa vida. Aos meus familiares pelo incentivo e entusiasmo, mesmo que, às vezes, sem entender direito “esse negócio complicado aí que você anda estudando”.

À Ângela, pela orientação (em muitos sentidos) dos últimos oito anos da minha vida. Você me transformou e me inspirou, marcou definitivamente o meu caráter.

À Larissa e à Vera, pelas contribuições com a minha pesquisa, mas, muito mais do que a contribuição, eu agradeço a maneira pela qual vocês contribuíram: é o respeito e cooperação de profissionais como vocês que me fazem querer trilhar o caminho da docência e da pesquisa.

À Regina, minha primeira orientadora e supervisora, que hoje é também amiga e exemplo de respeito, carinho e caráter.

À Juliana, Maria Cláudia, Rodrigão, Alexandra, Kelly, Adriana, Sara, Carol, João, Bruno e tantos outros amigos que certamente eu esquecerei aqui de listar, mas que dividiram comigo as intempéries deste tempo tão turbulento que o mestrado marcou na minha vida. A amizade de vocês faz realmente valer à pena.

Aos amigos do Phenix, novos e pioneiros, por manter firme e acesa a chama que deve borbulhar em todos nós, profissionais da Psicologia e seres humanos incomodados com as desigualdades deste mundo.

Ao PPI pela colaboração, pelo financiamento via CAPES, pela prontidão em cooperar sempre que necessário.

À Dona Janete, que com suas sopas de canjiquinha e cafés durante todos os anos de supervisão, alimentou nossa amizade e também meu espírito.

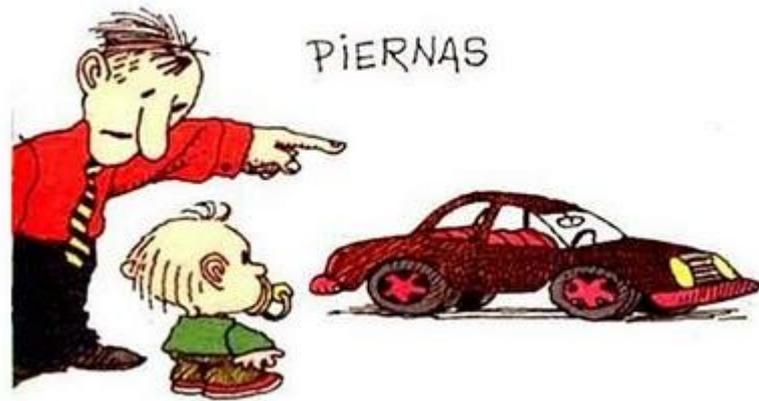
Ao Professor Fabiano que me deu a imensurável honra de ter assistido à sua última aula no Mestrado de Educação e me fez ter mais certeza ainda da beleza e da magia do processo pedagógico, com seus muitos significados.

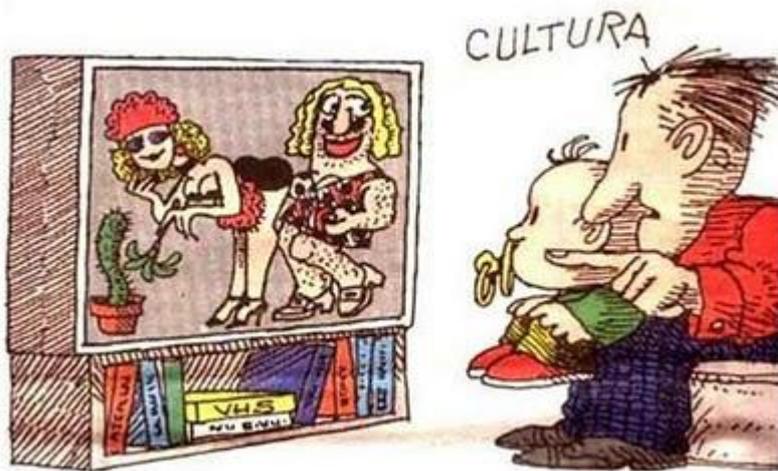
Ao Mestre Pedro e à Teresa pelo encontro fundamental que me levou a trilhar outros caminhos, muito mais trabalhosos, porém imensamente mais felizes. Meus companheiros daqui e de lá.

Aos meus camaradas de vadiagem, porque a capoeira é meu amor e vocês meus manos. Não há mal nesse mundo que uma boa roda de capoeira não possa curar.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente, participaram do meu cotidiano enquanto eu erigia este trabalho: meus sinceros cumprimentos, pois a passagem de vocês pela minha vida, certamente que mudou o rumo dos fatos.

EPÍGRAFE







ES IMPORTANTE QUE DESDE PEQUEÑO
APRENDA BIEN COMO ES TODO.



©

QUINO

O MUNDO É UM MOINHO

Composição : Cartola

Ainda é cedo amor

Mal começaste a conhecer a vida

Já anuncias a hora da partida

Sem saber mesmo o rumo que irás tomar

Preste atenção querida

Embora saiba que estás resolvida

Em cada esquina cai um pouco a tua vida

Em pouco tempo não serás mais o que és

Ouçá-me bem amor

Preste atenção, o mundo é um moinho

Vai triturar teus sonhos tão mesquinhos

Vai reduzir as ilusões à pó.

Preste atenção querida

De cada amor tu herdarás só o **cinismo**

Quando notares estás a beira do abismo

Abismo que cavastes com teus pés



DIOGENES IN HIS TUBE (1861) – Pintado por Jean Léon-Gerôme (1824-1904)

Diógenes no barril

A Sociedade Cínica Contemporânea e suas Injunções nas Subjetividades.

RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo de analisar a sociedade cínica contemporânea e suas injunções na constituição subjetiva dos indivíduos. Compreendemos que, nesta sociedade, entendida aqui como a sociedade do consumo, o cinismo se tornou o amálgama ideológico que embasa as vinculações subjetivas e acarreta modificações na dinâmica interna dos indivíduos. Desta maneira, para discutir o conceito de cinismo, realizamos uma investigação histórico-filosófica sobre este termo, considerando sua acepção desde seu surgimento- como escola filosófica na Grécia Antiga- até a contemporaneidade – como sinônimo de desfaçatez e descaramento. Esta tensão histórica acompanhou o movimento político e econômico, de maneira que o cinismo atual parece ter se tornado a norma de ser e agir numa sociedade em que imperam os valores do Capital. Neste cenário, a construção subjetiva passa por transformações contumazes que promovem a emergência de um tipo de superego sádico e de um ego masoquista, numa dinâmica que privilegia um gozo inalcançável em detrimento do contentamento pulsional possível e necessário aos indivíduos. Esta é uma pesquisa qualitativa e analítica que utiliza como referenciais teóricos a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, pelos trabalhos de Horkheimer e Adorno e a Psicanálise, por meio de Freud e de alguns estudiosos de Lacan. Constitui-se a partir de incursões histórico-filosóficas pelo tema do cinismo e culmina na análise da configuração atual da subjetividade dos indivíduos a partir da leitura psicanalítica.

Palavras-chave: cinismo, subjetividade, superego, gozo.

The contemporary cynic society and its injunctions in the subjectivities.

ABSTRACT

The present research has the goal to analyse the contemporary cynic society and its injunctions in the subjective construction. We have the understanding that, in this society, the consumption society, cynism has become the ideological link that embases subjective bonds and leads to modifications on the internal dynamic of individuals. So, to discuss the cynism, we made a historical filosofic investigation about this term, considering its meaning since its appearing – in Ancient Greece – until contemporaneity-as a sinonim for cheek and effrontery. This historic tension has followed the politic and economic wave and made the current cynism the standart of living and being. In this scenario, the subjective construction passes for many transformations that promote the emergency of a sadic superego and a masoquist ego, in a dynamic that privileges a kind of unreachable pleasure in prejudice of a posible satisfaction for mankind. This is a participant and analitic research that uses as teoric references the Critic Theory of Frankfurt School and the Psychoanalysis, by Freud and Lacan's studiers.

Keywords: cynism, subjectivity, superego, enjoyment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I ANTIGA GRÉCIA: O BERÇO DE UMA NOVA FORMA DE FAZER FILOSOFIA E O NASCIMENTO DO CINISMO.....	21
1.1 CONFIGURANDO A SOCIEDADE GREGA.....	21
1.2 A FILOSOFIA CÍNICA INTRODUZIDA POR DIÓGENES.....	27
1.3 PRINCÍPIOS CÍNICOS.	31
CAPÍTULO 2 AS MUDANÇAS SOCIAIS À ÉPOCA DO ILUMINISMO E AS NOVAS EXPRESSÕES DO CINISMO	40
2.1 A PROMESSA FALIDA DA RAZÃO E A RAZÃO TÉCNICA NO PROCESSO ILUMINISTA.....	40
2.2 O CINISMO NO PLANO IDEOLÓGICO DO NASCENTE CAPITALISMO.	48
2.3 O SOBRINHO DE RAMEAU E OS TIPOS DE CINISMO.	53
CAPÍTULO 3 A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E CINISMO NA CONTEMPORANEIDADE.	57
3.1 A ATUAL FORMA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL.	57
3.1.1 O trabalho flexível.	59
3.1.2 O componente ideológico e a ação da indústria cultural.	63
3.2- FACEBOOK: UM BREVE EXEMPLO DA INCOERÊNCIA CÍNICA.	72
3.3 O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE O CINISMO.	76
3.3.1 O cinismo militar.	81
3.3.2 O cinismo de Estado e do poder hegemônico.	84
3.3.4 O cinismo médico.....	86
3.3.5 O cinismo religioso.....	88
3.3.6 O cinismo do conhecimento.	89
3.4 DA DEGENERESCÊNCIA DO CINISMO GREGO PARA O CONTEMPORÂNEO. ..	92

3.5 A RAZÃO CÍNICA NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO.	93
CAPÍTULO 4 “O HOMEM SEM GRAVIDADE” E A SUBJETIVIDADE VASSALA DE NOSSO TEMPO.	98
4.1 Muito além do princípio do prazer: a questão da cultura do gozo.	98
4.2 Ideal e superego na contemporaneidade.	105
4.3 O superego formado a partir da cultura cínica: o sadomasoquismo como forma de funcionamento psíquico.	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	118
REFERÊNCIAS.	121

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa surgiu do interesse que, enquanto estudante de Psicologia, fui passando a ter cada vez mais forte, pelas questões dos vínculos afetivos e mais ainda, pelas condições que nossa sociedade, tal como se apresenta, nos oferece para nos vincularmos uns aos outros. Durante a graduação na UEM, realizei trabalhos de pesquisa intervenção no projeto denominado “*Phenix – a ousadia do renascimento do indivíduo-sujeito*”, cuja ênfase era despertar o interesse de adolescentes pauperizados e socialmente excluídos para novas formas de encarar as injunções violentas que o mundo a sua volta lhes atribuía. A parte prática do projeto consistia em reuniões semanais num centro social da cidade de Maringá, em que, acadêmicos de Psicologia e adolescentes da instituição tinham um espaço dinâmico de debates acerca de questões sensíveis a ambos os grupos.

Ao pensar em toda a problemática do mundo do trabalho, das políticas assistencialistas e das poucas chances que certas classes ditas “perigosas” possuem na organização social contemporânea, fui também percebendo como o reflexo disso se dava nas relações pessoais destes adolescentes e de que maneira a “identificação com o agressor” operava no mundo interno deles.

Se a sociedade os taxava de pobres, perigosos ou mesmo vítimas, agredindo-os em sua interioridade, então, eles se identificavam com o rótulo atribuído a eles, agindo uns com os outros da mesma maneira violenta com a qual a sociedade agia com eles. Essa situação obviamente implodia suas pequenas relações- como a amizade que poderiam ter uns com os outros, o respeito pela autoridade e até mesmo a auto-estima.

Mas ainda restava algo: a vontade imensa de sair do lugar de excluído e integrar a massa social “privilegiada”. Para isso, era necessário compartilhar de alguns atributos que este grupo social visado possuía, para que então, de posse destes atributos, os adolescentes pudessem se mover do lugar de excluídos para o de incluídos. Assim, a maneira que eles encontraram para que a inclusão pudesse acontecer foi a de se apoderar do maior passaporte de nossos tempos,

aquele que nos permite trafegar de um grupo a outro, não importando nossa origem, muito menos quem somos. Este passaporte é a mercadoria.

Com o passar do tempo, o que fui percebendo nestes adolescentes, anteriormente ditos pobres e, portanto excluídos, era uma ostentação cada vez maior de seus celulares, bonés e tênis. As tão sonhadas etiquetas falavam por eles e davam a voz e o tom que os permitia serem agora os sujeitos da ação. De posse da mercadoria, que devia ser a que a sociedade julgava como a referência identitária necessária para ser um “adolescente bacana”, eles passaram então, a se sentirem parte do “grupo descolado”, os protagonistas sociais. O passo seguinte, foi repetir a exclusão anteriormente sofrida e repelir seus pares que não possuíam os atributos necessários para fazerem parte do grupo. Consumir o que é oferecido pela sociedade e apregoado como moda garantiu a eles a inclusão perversa e a exclusão de seus pares, da mesma forma como antes foram excluídos. A mercadoria então comprou a entrada para a roda gigante do capitalismo, eles agora poderiam entrar neste parque de diversões metafórico e tão cheio de possibilidades.

O incômodo com situações como essa e a necessidade de ampliar meu saber para a prática clínica me levaram às primeiras reflexões sobre os casos em que o engano é vivido como autenticidade. Algumas pesquisas foram realizadas por mim em parceria com orientadoras, a fim de analisar e questionar as novas configurações subjetivas que estão sendo construídas diante dos discursos sociais no presente. Desta maneira, chegamos à conclusão que a ideologia, a exclusão social, a mentira manifesta, os discursos publicitários, enfim, todos contêm um teor significativo de ambigüidade e dupla relação com a verdade. E todas estas vertentes podem ser encaradas a partir do conceito de *cinismo*. Assim surgiu o tema desta dissertação.

O cinismo pode ser compreendido, à primeira vista, como este cimento que nos une à cultura do consumo e às formas de subjetivação contemporâneas. Atualmente, a palavra cinismo é tão banal e, ao mesmo tempo, tão mordaz que a encontramos expressa nas tiras de Quino e na música de Cartola, por exemplo, (vide epígrafe). Na primeira, um pai mostra ao filho bebê que, se ele quiser se sair realmente bem na vida precisa logo cedo aprender que o jogo social funciona mediante certas regras muito específicas. O único valor que realmente deve importar é o da mercadoria, que substituiu nossas pernas, nosso cérebro, nosso contato com os outros homens, nossa cultura, nossos amores, nossos ideais de moral e honestidade e até mesmo

Deus. Já na música, outro pai, desta vez, mais poético e visceral, adverte a filha que vai embora de casa, que o mundo é um moinho pronto para triturar seus sonhos. Neste cenário, o cinismo aparece como o resultado de amores interrompidos e promessas frustradas. O cinismo é *naturalmente* o restolho das nossas paixões, quando estas enfadonhamente terminam. Interessante que o conselho paterno termina com a frase: “Abismo que cavastes com teus pés”. Quer dizer, o cinismo é construído por nós, da mesma maneira que o amor e a cultura.

Neste sentido, ao buscar o que etimologicamente guarda em si o conceito de cinismo, outro horizonte se abriu, pois, o cinismo foi um conceito que muito se modificou desde seu surgimento até seu uso corrente na contemporaneidade. Com isso, uma investigação histórica deveria ser feita para que meu objeto de estudo, o cinismo, pudesse ser corretamente tensionado e articulado com meu interesse de pesquisa, a subjetividade contemporânea.

Para empreender tal tarefa, fizemos uso de uma metodologia de *pesquisa qualitativa*, que prima não apenas pelo levantamento bibliográfico e pela investigação histórica, mas também pela interlocução e análise do pesquisador para com seu objeto de estudo.

Rey (2005) afirma que cabe ao pesquisador a reflexão e produção de novas formas de compreensão em contato com sua realidade. Ao apropriar-se da teoria e diante dos desafios com os quais a produção científica nos defronta, somos capazes de atualizar a teoria no momento da pesquisa. Para o autor, esta condição reforça o pesquisador enquanto sujeito, pois ele faz uso de sua própria capacidade de refletir.

Deste modo, as análises explicitadas nesta pesquisa, seguem a linha dinâmica da pesquisa de cunho qualitativo, pois coadunam com o preceito de que toda teoria faz parte de um determinado momento histórico, mas não devem ser repetidas simplesmente de forma intocável. Rey (2005) ratifica que utilizar uma teoria não é uma técnica de mumificação ou mera repetição do que já foi elaborado, mas um exercício de constante problematização, no qual a preservação da teoria se dá no embate entre a criação de novos conhecimentos e as tentativas de compreensão histórica à luz da teoria utilizada.

Ao adotarmos a concepção proposta pela pesquisa qualitativa, deixamos claro também a visão de homem e de mundo que embasa esse estudo, que é aquela que reconhece que “el hombre a

desarrollado una psique histórica y cultural, que se expresa como momento constitutivo y constituyente de esta cultura” (Rey, 2002, p.22).

A subjetividade é entendida como “la forma ontológica de lo psíquico cuando pasa a ser definido esencialmente en la cultura através de los procesos de significación y de sentido subjetivo que se constituyen históricamente” (Rey, 2002, p.22). Ela abrange o interno e o externo – o psíquico e o social – já que em ambas as significações estão, a todo tempo, sendo produzidas (Rey, 2002). Por esse motivo, esse trabalho aborda o conceito de *cinismo contemporâneo* a partir de seus aspectos culturais, históricos, econômicos, entre outros, visando com isso analisar a sociedade cínica contemporânea e suas injunções na constituição subjetiva dos indivíduos, a partir do referencial da Psicanálise, apoiando-nos em Freud e em alguns estudiosos de J. Lacan, que dialogam com os conceitos freudianos principais eleitos nesta dissertação.

De maneira específica, nossos objetivos são o de analisar a sociedade contemporânea a partir do conceito do cinismo, investigar a matriz histórica e filosófica do cinismo e discutir a formação do psiquismo na contemporaneidade a partir dos conceitos psicanalíticos de ideal de ego e superego.

O capítulo 1 consta de uma investigação histórica sobre a Grécia como o nascedouro do cinismo enquanto escola filosófica. Para isso, configuramos a sociedade grega, a filosofia cínica introduzida por seu mais ilustre expoente, Diógenes, e enfatizamos os princípios norteadores do cinismo grego.

No capítulo 2, analisamos as mudanças sociais que o conceito de cinismo sofreu no período do Iluminismo, o que desembocou em suas novas expressões. Nesta parte está descrita a organização da sociedade durante o século das luzes, o cinismo como parte integrante do discurso iluminista e suas transformações ao ser reestruturado pela Enciclopédia de Diderot e D’Alembert. Também ressaltamos a importância da obra de Diderot - *O sobrinho de Rameau* - que marcou a modificação entre as acepções do cinismo na Grécia e no seu uso atual.

O capítulo 3 refere-se à relação entre a sociedade do consumo e o cinismo na contemporaneidade. Para isso, levamos em conta a atual forma de organização do trabalho e os discursos ideológicos advindos da indústria cultural. Também utilizamos o referencial de

um importante filósofo contemporâneo – Peter Sloterdijk- que retomou a discussão sobre o cinismo na década de 1980 e propôs categorias de análise para este fenômeno. Com isso, chegamos ao debate atual sobre o cinismo e a razão cínica, principalmente vinculada ao contexto político.

No capítulo 4, buscamos investigar a reverberação que a sociedade erigida no cinismo acarreta à subjetividade. Discutimos a vassalagem e a servidão psíquica, de acordo com a Psicanálise, e com os conceitos de ego, ideal de ego e superego. Nosso debate se encerra com a consideração de que a subjetividade formada a partir da cultura cínica é sado masoquista e que atualmente, somos impelidos ao gozo a qualquer preço, em detrimento da satisfação possível. A descarga pulsional decorrente de alcançar a meta é substituída pela própria busca frenética que nunca é levada a termo e enclausura a busca nela mesma, fazendo com que, sob os desmandos da sociedade do consumo todos os indivíduos se tornem cachorros eternamente perseguindo o próprio rabo.

CAPÍTULO I ANTIGA GRÉCIA: O BERÇO DE UMA NOVA FORMA DE FAZER FILOSOFIA E O NASCIMENTO DO CINISMO

1.1 CONFIGURANDO A SOCIEDADE GREGA.

Quando propomos inicialmente uma investigação sobre o tema do cinismo, descobrimos que este é um termo amplamente utilizado no senso comum e que abarca em si inúmeros significados, muitas vezes equivocados, se compararmos com a etimologia da palavra. Assim, ao chamar alguém de cínico, geralmente a intenção não é de elogiar, mas praticamente falar mal do outro, chamá-lo de descarado, “duas caras”, mentiroso, manipulador, entre outros tantos.

De acordo com o dicionário Oxford (2010), cínico é um indivíduo que acredita que as pessoas são motivadas puramente por interesses pessoais, ao invés de agir por honra ou razões altruístas (p.09). Atualmente, a palavra cínico tem vários significados negativos.

Para Navia (1996), designa-se de cínica uma pessoa que rejeita os valores éticos e ideais, que desrespeita modos de comportamento como honestidade e confiança e que reage com sarcasmo às ações bem intencionadas. Para o cínico, hipocrisia e egoísmo são características de todas as pessoas.

Por esta razão, uma compreensão mais abrangente do conceito de cinismo teria que abarcar seus aspectos históricos e, naturalmente, a busca pela essência da palavra, sua etimologia. Foi com este objetivo que escrevemos esta primeira parte do trabalho, para que, juntamente, possamos conhecer a história do cinismo, que, muito além de ser considerado uma característica humana ou adjetivo pejorativo, significou um denso movimento de idéias no

campo da filosofia. Seu nascedouro é muito anterior aos debates que atualmente¹ se colocam no campo das Ciências Sociais e Psicologia.

A fim de construir os primeiros pilares de nosso estudo, iremos problematizar a fase inicial do movimento cínico e seu significado à época. Isso tornará o estudo direcionado às transformações que, ao longo dos séculos, este termo tem sofrido. Sendo assim, principiaremos por compreender o espírito da época que concebeu o movimento cínico.

A Grécia é considerada o berço da filosofia ocidental e da democracia, sendo que suas influências acompanham a civilização ocidental até os dias de hoje. É a Grécia o lugar de origem da maioria das doutrinas filosóficas, inclusive da doutrina cínica, a ser tratada aqui - um movimento de ideias que, por mais que tenha permanecido marginal às correntes filosóficas como o platonismo, sobreviveu aos séculos sendo lembrada como uma doutrina revolucionária - pregada por homens que buscavam levar para a vida suas ideias e não apenas mantê-las em tom de discurso. Para melhor entender o surgimento do cinismo, focaremos no período em que a sociedade grega geriu a forma de vida que culminou no aparecimento deste campo novo de ideais à sua época, a antiga Grécia, como berço do *cinismo filosófico*. Este período conhecido como *arcaico* foi de grande avanço para a filosofia e para as artes.

Giordani (1984) aponta que, durante o período arcaico (século XII ao VIIIa.c.), a sociedade grega estava dividida em cidades-estado, independentes entre si, que guerreavam por poder e dinheiro, sendo datadas, neste período, as Guerras Médicas e do Peloponeso e também a Liga de Delos, um importante empreendimento responsável pela riqueza e desenvolvimento de Atenas, em especial. Atenas era a cidade com maior potência bélica da Grécia, por isso, oferecia às demais cidades-estados proteção contra o inimigo (os persas) em caso de guerra, devendo então, todas as cidades pagarem a Atenas um imposto referente a esta proteção. Assim, sendo a cidade – sede da Liga de Delos (reserva financeira para a guerra) - Atenas se tornou rica e forte politicamente. A sociedade grega era aristocrática e escravagista, logo apenas os homens livres eram considerados cidadãos e tinham direito ao voto e à opinião política, estando os estrangeiros, mendigos e mulheres apartados da vida da polis.

¹ Este termo marca a volta do tema cinismo nos debates acadêmicos, por ocasião da publicação da importante obra de Sloterdijk (1987) *Crítica à razão cínica*, e da última palestra proferida na Sorbonne por M. Foucault com este tema em 1986.

Enfrentando a Guerra contra Esparta, que durou dez anos e se espalhou por todo território grego, Atenas acabou devastada e se rendeu em 404 a.c. Já enfraquecida, a Grécia se viu inapta a resistir às investidas bélicas de Alexandre Magno, e assim foi conquistada pelo imperador macedônico. Iniciou-se um período que, ao mesmo tempo em que fecundou a miscigenação cultural também trouxe decadência financeira à anteriormente abastada Atenas. A essa mistura de hábitos, de idéias e de religiões dos povos que viviam sob o domínio macedônico, deu-se o nome de cultura helenística ou helênica.

Para Teles (1969), o *período helênico* foi um marco entre o domínio da cultura grega e o advento da civilização romana. O imperador macedônico Alexandre Magno incorporou ao universo grego o Egito, a Pérsia e parte do Oriente. O império macedônico reunia traços ocidentais e orientais, ou seja, era marcado pela variedade cultural, de onde inúmeros conhecimentos resultaram desse intercâmbio cultural, dentre os quais destacamos novas formas de fazer filosofia e, havia também uma preocupação com a existência humana e o bem estar, expresso na vontade de ter uma vida mais tranqüila.

Dentre todas as tendências, ou o mais importante ingrediente que o mundo Ocidental herdou dos gregos, ou da filosofia helênica, foi, certamente, a sua tradição racional e tradição de livre debate (...) uma discussão científica cujo esforço é conjunto para compreender o mundo em que vivemos e cujo interesse é a busca de verdades, e sempre orientando-se por um ponto de vista crítico. (Spinelli, 2006, p.61)

Para Giordani (1984), o período helênico conheceu o progresso da história, da matemática e da física, campos nos quais surgem Euclides e Arquimedes; o desenvolvimento da astronomia, da medicina, da geografia e da gramática. Na filosofia, despontaram quatro correntes filosóficas voltadas para as reflexões sobre a felicidade do homem: 1-) os cínicos, que cultivavam a idéia de que ser feliz dependia de se livrar das coisas transitórias, até mesmo das inquietações com a saúde; 2-) os estóicos, moderados e contemplativos; e 3-) os epicuristas, que acreditavam em um individualismo moral; e 4-) o neoplatonismo, movimento mais significativo desta época, inspirado pelos pré-socráticos Demócrito e Heráclito. Sendo o cinismo nosso objeto de análise neste contexto, nos dedicaremos mais pormenorizadamente a este tema.

O cinismo não chegou propriamente a ser uma escola filosófica, e historicamente permaneceu marginal sendo pouco estudado e lembrado por autores póstumos.

Cinismo não foi uma escola: os filósofos cínicos não davam aula num local específico, nem encontramos dentre eles qualquer acadêmico sucedendo outro, como cabeça de uma instituição (...). Podemos entendê-lo melhor como um movimento filosófico e até cultural que (...) permaneceu fiel ao exemplo de Diógenes. É, portanto fácil entender que há diferenças significativas entre o próprio Diógenes, cujo alvo e audiência era a mui culta sociedade do classicismo grego tardio (séc. IV a.c.) e aqueles bandos de cínicos que vagavam pelas ruas de Constatinopla nos tempos do Império Romano. (Branham, 1996, p. 2 tal qual citado por Goldemberg, 1997, p.247).

Por ser materialista e entender que a verdadeira essência humana não está no mundo das idéias, mas antes no mundo real, pode-se dizer que o cinismo está entre as correntes neoplatônicas. Isso porque, diferentemente das influências platônicas, ele adquire um caráter político, já que tenta entender o homem em sua relação com uma cultura que não se mostra capaz de facilitar a busca humana pela felicidade. Antes, aparece como causadora de mentiras e enganos. É uma filosofia voltada ao material, ao cotidiano e ao reconhecimento da animalidade presente em todo ser humano.

O aparecimento de Diógenes marca o momento mais dramático no processo de busca pela verdade da filosofia européia: onde existe a “alta teoria” de Platão que visa eliminar a ameaça da personificação material ao invés de tecer uma lógica construída em argumentação, emerge a variante subversiva da “baixa teoria”, que pantomimicamente e de maneira grotesca leva a personificação da teoria a seu extremo. (Sloterdjick, 1987, p.102, tradução nossa).

Numa cultura em que rígidos idealismos são a forma de viver, o processo de verdade depende de pessoas serem agressivas e livres (desavergonhadas) o suficiente para dizer a verdade. (Sloterdjick, 1987, p.102, minha tradução nossa).

O pano de fundo para a propagação do cinismo é, como afirma Teles (1969), um momento de crise na sociedade grega, sendo que a polis enquanto organização política, “percebe” o seu fim e o cidadão volta-se para seu próprio interior, para si mesmo, descrente e indefeso diante da enormidade do Império Macedônico e da fatalidade histórica da dominação e perda da liberdade política. Descrente dos deuses, da mitologia e dos heróis, descrente da própria pólis,

da Justiça e do Bem, da *filia* política e da própria filosofia, o grego volta-se para a sua natureza interior. Já não pesquisa o princípio da natureza (*physis*), ou o princípio da realidade, ao invés inicia uma busca do conceito de "indivíduo", anseando para que esta síntese lhe proporcione a felicidade pessoal que compense a perda da liberdade política. O grego deste período quer tornar-se auto-suficiente, realizar em si o ideal da *autarkéia*, que significa a completa autonomia e despojamento individual. Já não se sente um cidadão de uma determinada cidade-estado, com características e normas definidas e das quais antes se orgulhava; ao contrário, quer desprender-se de todos os laços familiares, religiosos ou que pertençam a uma determinada cidadania. Este nascente modo grego de fazer filosofia baseia-se num retorno ao ideal do sábio, enquanto homem universal, cidadão do mundo, sem qualquer característica particularizante ou "nacional" (ligado a um país). O saber filosófico é a maneira de desvendar o mundo, o que hoje fica a cargo das várias ciências criadas pelos homens. "Filosofia e ciência nasceram juntas no mundo grego, uma vez que, para nós, paradoxalmente, ambas são a mesma coisa: Filosofia".(Spinelli, 2006, p.59)

Neste quadro geral, vemos despontar o mito de Diógenes de Sinope, a maior figura do cinismo, apesar de não ser o primeiro. O filósofo radicalizou as propostas de Antístenes, seu mentor, e levou-as para sua própria vida, com severidade e persistência, tais que sua forma de agir atravessou os séculos.

O cinismo foi a primeira resposta à hegemonia idealista de Atenas e ia muito além da reputação teórica. Ele não fala contra o idealismo, ele vive contra o idealismo. Diógenes deve muito bem ser a figura cuja aparência pública pode ser entendida em termos de competição com Sócrates; seu comportamento bizarro possivelmente significa uma tentativa de desfazer a astúcia dialética com a comédia. E isso não é tudo: o cinismo dá uma reviravolta na questão de *como* dizer a verdade. (Sloterdjick, 1987, p.104, tradução nossa).

Diógenes de Sinope viveu entre 412 e 323 a.c. e domina a história clássica do Cinismo figurando como o mais conhecido filósofo desta corrente. Foi discípulo ideológico de Antístenes, porém não há relatos de que os dois tenham se encontrado efetivamente. (Shea, 2009).

O exílio de Diógenes - expulso de Sinope por interferir na fundição da moeda corrente da cidade e desfigurar seu decalque (o pai de Diógenes era o custódio do dinheiro e desfigurou a moeda) – o levou a Atenas. Nesta cidade ele foi obrigado a procurar nova moradia. Não encontrando lugar para se abrigar, o filósofo então decidiu que viveria num tonel de vinho. Este ato que desafiou a cultura convencional representou simbolicamente o ato fundador do cinismo e a expressão “desfigurar a moeda corrente” passou a significar “a tentativa cínica de pôr fora de uso os falsos valores do pensamento convencional e do comportamento reputado como civilizado.”(Goldemberg, 1997, p.252)

Como um ditado popular, a expressão “*desfigurar a moeda*” tornou-se a síntese da crítica que a filosofia cínica almejava, ou seja, essa expressão significava todo movimento de ir contra ou de perverter certa ordem ou costume instituído: mexer e remexer no antigo, criticar o superficial, duvidar do que se apresenta como certo. Em suma, desfigurar a moeda era exatamente subverter a ordem social, o que, de certa maneira, tornou Diógenes o porta voz de um tempo em que a incerteza predominava na Grécia e de quando os cidadãos não tinham mais o respaldo da antiga forma de democracia. A necessidade de encontrar novas formas de saber viver era imperativa neste momento, pois, “para o filósofo, o ser humano deve exemplificar o amor à verdade e viver conscientemente; vida e doutrina devem estar em harmonia. O coração de toda doutrina está no modo como seus seguidores a encarnam.” (Sloterdjick, 1987, p.101, tradução nossa).

Foi desta maneira que Diógenes foi explicitando e construindo a nova doutrina que surgia na Grécia. Navia (1996) afirma que o filósofo ousou quebrar a visão clássica do grego ao substituir a antiga tradição platônica idealista por uma imagem que logo se tornou modelo para a primeira etapa do helenismo. Ele procurava um homem que vivesse de acordo com seu eu essencial, sem se preocupar com nenhuma convenção, em harmonia com sua verdadeira forma de ser – somente assim seria possível alcançar a felicidade. Neste sentido, “a consciência do cínico clássico pode ser interpretada como manifestação da irrevogável decisão de usar a palavra de modo mais verdadeiro. A consciência dele estava esclarecida quanto ao engano e a inautenticidade”. (Navia, 1996, p.6)

Na perspectiva de Diógenes, a existência submetida apenas à teoria, escrava das elaborações intelectuais, sem o exercício da prática, do exemplo e da ação, não tinha nenhum sentido, daí sua crítica ao idealismo platônico, uma vez que suas idéias seguiam na contramão da cultura,

do saber racional, pois ele considerava as matemáticas, a física, a astronomia, a música e a metafísica – conhecimentos super valorizados na época – sem nenhuma utilidade para a jornada interior do homem.

O que conhecemos sobre esta escola foi narrado por outras pessoas, porque, seguindo a tradição socrática, os cínicos não deixaram nenhum legado escrito. Esse fato indica o motivo das dificuldades em se obter literatura sobre o antigo cinismo sendo toda a fonte de material referente a ele composta pelas chamadas anedotas, pequenas histórias protagonizadas por Diógenes no seu intuito de difundir o estilo de vida cínico.

Por meio das histórias, que contém o cerne dos ensinamentos de Diógenes é que foi possível conhecer a malha conceitual que circunscreve o cinismo enquanto um movimento de idéias, importante e pertinente para a história da Filosofia, como aprofundado a seguir.

1.2 A FILOSOFIA CÍNICA INTRODUZIDA POR DIÓGENES.

Nas palavras de Shea (2010) o cinismo nasceu em Atenas, entre 444-365 a.c. , no século IV a.c. com Antístenes e Diógenes de Sinope e deu início a uma longa tradição filosófica. Assim, desde o século IV até os minguados anos do império romano, os cínicos podiam ser encontrados nas esquinas do mediterrâneo ocidental e da península itálica esmolando e “discursando para os passantes com grande zelo e inteligência.” (p.1)

Eles eram geralmente muito sujos, com barbas crescidas e unhas encardidas, reconhecidos por sua vestimenta distinta: um grosso manto duplo, um saco para carregar seus poucos pertences, e um cajado como sinal de sua vida errante. Sua aparência física espelhava sua postura filosófica: a rejeição a tudo que a sociedade considerava aceitável ou certo. Sua retórica, que variava do sofisma irreverente ao mais apaixonado discurso teórico marcava-os duplamente como zombadores e pregadores de rua, preocupados de corpo e alma em fazer com que seus contemporâneos entrassem em auto-reflexão. (Shea, 2010, p.1, tradução nossa).

Os cínicos seriam então correlatos do que hoje conhecemos como os andarilhos e mendigos pertencentes às classes pauperizadas da sociedade. Não seriam, porém simples criaturas alienadas de si mesmas e do sistema social em que estão inseridos. Ao contrário, os cínicos erigiam uma visão nítida da exploração social e das desigualdades que uma forma de vida excludente lhes impunha. O movimento cínico era desta forma, uma maneira de protesto do indivíduo para com a sociedade.

Ainda sobre seu modo de ser, Shea (2010) aponta que a falta de vergonha, a língua solta, o pouco respeito pelas tradições faziam do cínico um *valente crítico cultural* que atacava os falsos valores da sociedade em nome da natureza e da razão. Para Flores (2006), a antiguidade fixou a imagem do cínico como aquele que sabia conservar sua liberdade independentemente das circunstâncias. A busca pela liberdade era um exercício constante com vistas a melhorar as condições do espírito a respeito de sua capacidade crítica e está fundada na tensão inerente à relação indivíduo-cultura.

De acordo com Shea (2010) o nome *cínico* captura o caráter duplo do movimento, pois vem de duas raízes. A primeira *Kynosarges*, o nome de um antigo ginásio grego onde Antístenes teria dado suas primeiras lições, e a segunda, do grego *Kyon* que significa cão.

A primeira etimologia confere dignidade ao nome cinismo, elevando-o ao status de uma escola comparável a uma academia ou liceu. A segunda, por contraste, enfatiza o desprezo que os atenienses tinham por Diógenes e seus seguidores. O nome *kyon* foi usado como um termo de abuso e lançado aos mal-vestidos, desavergonhados, cínicos de língua afiada, que com humor adotaram a desonra para si mesmos, se deliciando com as possibilidades infinitas que o rótulo dava a eles.(p.7, tradução nossa)

Nesta perspectiva, Diógenes, no exercício de seu bom humor, exemplificava com a figura do cão, em referência a postura de defesa do verdadeiro valor da vida e da filosofia, a imagem de um devoto guardião, sendo atribuída a ele a frase: “coloco meus dentes em patifes.” O cínico ideal, tal qual um cão de guarda, persegue os povos e os incita a reconhecer os erros de sua maneira de viver (Hicks, 1925). Estes erros consistiriam em viver a vida vã, cuja prioridade estava centrada no acúmulo de bens materiais- (como a atual configuração de nossa sociedade de consumo, a qual prioriza o status, a aparência, o dinheiro, dentre outras tantas formas de vaidade)- em detrimento dos espirituais, a saber, o senso estético, o amor caritas, o exercício

da filosofia, além de outros valores contribuintes a emancipação do homem. Para o cínico então, materialidade e espiritualidade não caminhavam juntas, ao contrário, eram diametralmente opostas e caberia ao praticante do cinismo defender a verdadeira fórmula da vida simples, com unhas e dentes.

Segundo Shea (2010), Diógenes, por viver o ideal da vida cínica em sua total plenitude, tinha como residência um barril nos arredores de Atenas e as suas posses eram um manto, um cajado e um saco em que ele levava seus poucos pertences, basicamente o protótipo do andarilho. Ainda sobre a simplicidade defendida pelo filósofo, relata-se que sua alimentação consistia de frutas e quando necessário, ele esmolava para comer. Além destas atitudes, o mais importante era seu treinamento pessoal em autodisciplina e resistência para limitar suas necessidades ao essencial da vida. Ele carimbou seu corpo com a verdade e as necessidades naturais, se livrando das falsas promessas e desejos criados socialmente, e que até o presente figuram como as amarras da vida.

Dando prosseguimento às características cínicas de Diógenes, Shea (2010) afirma que o filósofo, em pessoa, protestava grotescamente contra o falso senso de decência do governo e das relações as quais apregoavam e escondiam a crueldade, a falta de fundamentos e o absurdo de certas teorias. Tinham a intelectualidade necessária para ver as questões da sociedade e denunciavam já em sua época os arbítrios desta. Ele tomou partido contra os filósofos por estes terem se esquivado do dever da filosofia de preparar para a vida, e em contrariedade a esse princípio, construíram sistemas abstratos de especulação sobre o mundo das idéias, sendo possível observar neste ponto a crítica à tradição neoplatônica e idealista.

Se por um lado, o cinismo era uma corrente contrária às tradições idealistas e a uma filosofia essencialmente teórica, principalmente aquela advinda de Platão. Por outro, ele nasceu de profundas heranças socráticas e da maneira como Sócrates via o mundo e praticava sua filosofia, uma vez que Platão e Diógenes, ambos contemporâneos e discípulos intelectuais de Sócrates, acabaram por colher de seu mestre ensinamentos que os levaram a caminhos opostos e a relações nada gentis durante a vida.

Conta-se que, ao ser perguntado sobre o que pensava de Diógenes, Platão respondeu: "É um Sócrates louco." Já da parte de Diógenes, conta-se que ele refutava veementemente a maneira como Platão descrevia o ser humano, e quando Platão apresentou sua definição de que o ser

humano pode ser comparado a um bípede sem penas, Diógenes arrancou as penas de um galo e entrou na escola de Platão dizendo: “Este é o humano para Platão, com unhas achatadas”. (Sloterdijk, 1987, p.103, minha tradução). Com isso, o cínico defendia seu ponto de vista, de que ao ser humano pertence à materialidade; assim, a especificidade do homem deve ser debatida e compreendida à exaustão pela filosofia, pois, para Diógenes, nada neste mundo se equivale a potencialidade do homem, tanto para a acomodação quanto para a revolução. Sendo assim, para Diógenes, de nada vale acreditar na vida perfeita e no mundo sensível, saberes platônicos, se a vida real não for considerada em seus aspectos mais complexos.

Sobre a herança socrática na composição das bases filosóficas do cinismo, segundo Goldemberg (1997), sabe-se que a tradição do último manteve certa inspiração socrática, implicada no pensamento de que era melhor sofrer um mal a fazê-lo. Esta idéia lançou as bases do pensamento ético ocidental, pois o pensamento de Sócrates era impactante sobre a sociedade e Diógenes encarnou este discurso, colocando-o em prática.

Vale ressaltar que a maneira clássica como Sócrates empreendia sua técnica de refutação e maiêutica foi de grande valor para a apropriação que a filosofia cínica fez da sua busca pela verdade; porque ao dialogar com alguém, Sócrates incitava que cada indivíduo pudesse lançar mão de sua própria capacidade lógica para encontrar a verdade e a virtude, sendo estas particulares e fruto do trabalho da razão individual.

Assim, todas as vezes que propunha uma discussão com algum interlocutor, Sócrates primeiramente levava-o a duvidar de seu próprio argumento, a refutá-lo, para, posteriormente, fazê-lo conceber uma nova idéia, um novo posicionamento do assunto em questão, um parto da verdade, a qual é conceituada por maiêutica: um parto de idéias simplórias que daria a luz a idéias mais complexas.

Sócrates procurou, sim, um método para a condução da alma ao seu verdadeiro bem, mas pôde estabelecê-lo na circunstância precisa em que procurou primeiro o conhecimento do homem e da terapia apropriada para levá-lo a alcançar o que, em seu entender, deviam ser os seus verdadeiros fins. (Barros, 2000, conferência na USP)

Barros (2000) discorre que o método da maiêutica baseava-se na idéia de que o conhecimento é latente na mente de todo ser humano, podendo ser encontrado pelas respostas a perguntas

propostas de forma perspicaz, já que “ o método maiêutico, adotado por Sócrates (...) consistia em formular problemas. Ele é “dialético”, isto é, procura conhecimento por meio de perguntas e de respostas; ou ainda, ele faz uso da arte do uso argumentativo da linguagem.” (Spinelli, 2006, p.54-55).

Segundo Bernardi (2008), inspirado em Sócrates, os cínicos defendiam a independência de caráter, desprezavam a religião (por esta alienar o homem de si mesmo) e acreditavam em três princípios básicos: a *parrhesia* (liberdade de palavra), a *anáideia* (liberdade de ação) e a *autarkéia* (bastar-se por si mesmo), conceitos a serem explanados mais detalhadamente na sequência.

1.3 PRINCÍPIOS CÍNICOS.

Os poucos relatos da vida de Diógenes chegaram até os dias de hoje principalmente em função de alguns de seus discípulos e contemporâneos terem deixado algum tipo de material escrito a respeito da vida do grande mestre cínico, como é o caso de Diógenes Laércio. Estes relatos tomavam a forma de pequenas histórias que, mais se pareciam com metáforas dramatizadas, isso porque Diógenes encenava seu discurso de maneira teatral e, ao falar da filosofia cínica, tornava-a explicitamente viva e praticável.

Um primeiro pressuposto para exercer o pensamento cínico é a liberdade de palavra, a fala franca de dizer o que se pensa sem pestanejar, falar sem ressalvas. À este princípio, em grego, deu-se o nome de *parrhesia*. A *parrhesia* é esta liberdade de palavra, a tentativa de profanar a ordem social e os valores morais socialmente instituídos por meio da fala franca, do dizer a verdade. Refutar o rito numa sociedade, como a grega, caracterizada por ter sido fundada pelo rito, era um dos caminhos avistados pelos cínicos na utilização livre da palavra.

A palavra *parrhesia*, então, refere-se a um tipo de relacionamento entre o falante e aquilo que ele diz. Pois, na *parrhesia*, o falante torna manifestadamente claro e óbvio que aquilo que ele diz é sua própria opinião. Ele faz isso evitando qualquer tipo de retórica que

poderia ofuscar o que pensa. Pelo contrário, o *parrhesiastes* usa as mais diretas palavras e formas de expressão que ele pode descobrir. (Vieira, 2010, pág. 201)

Para Vieira (2010), eles enalteceram o tema da vida verdadeira por defender o ideal de uma vida natural, uma vida fora das convenções. A *parrhesia* continha em si um elemento interessante político, pois não consistia simplesmente na capacidade cínica de dizer tudo o que ocorria ao pensamento; antes os francos discursistas tinham o compromisso de falar aos mais poderosos e àqueles em posição privilegiada, em defesa daqueles das classes menos abastadas.

A fim de ilustrar esse conceito, conta-se que certa vez, quando Diógenes explicava para um de seus discípulos qual postura mantinha diante da sociedade, ele foi de encontro ao contra fluxo de pessoas justamente no momento em que estas saíam do teatro e disse: “Veja, é isso que tenho feito minha vida inteira” (Bernardi, 2008), exemplificando seu comportamento de se manter à margem e viver no contratempo das outras pessoas. Com isso, ele demonstrava que, adotar o cinismo como maneira de viver, era “nadar contra a corrente”, apresentar contrariedade às idéias da maioria e ir contra o estabelecimento de regras sociais das quais apenas participavam os poderosos da sociedade.

Diógenes Laércio, um biógrafo de Diógenes de Sinope, escreveu que quando foi perguntado ao filósofo qual era a coisa mais preciosa do mundo para ele, este respondeu: “*parrhesia*”, ou seja, a liberdade de expressão. A *parrhesia* era uma prerrogativa política nesta época, porque o discurso livre, a fala franca, a defesa do discurso político individual, todas estas formas de liberdade de expressão, garantiam ao cidadão ateniense o direito de dizer suas opiniões nas assembleias públicas sem o risco de ser coagido por aqueles que detinham o poder.

A *parrhesia* extrapolava a dimensão política, pois, Diógenes e seus discípulos cínicos, apesar de não serem considerados cidadãos gregos, faziam uso da palavra como forma de manifestação política, por vezes anárquica. Esta visão de mundo- de que é por meio do discurso e do uso da razão que é possível para um indivíduo se defender politicamente- certamente é um dos traços mais revolucionários do cinismo. Manter-se inteirado da política e lutar por direitos era fundamental para os cínicos e sua forma de viver era um grande protesto.

Um segundo princípio visado pelos cínicos era a liberdade de ação: em grego, *anáideia*, palavra que significa segundo o dicionário *Wordnik*² (para palavras gregas), provocação e desvergonha. Esta designação especialmente referia-se a sua semelhança com a vida dos cães, remetendo à falta de pudor e às sucessivas provocações que certos atos cínicos acarretavam.

Como quiera que sea, lo cierto es que no es difícil imaginar por qué sus contemporáneos los compararon con el mencionado animal, pues se caracterizaron por su impudicia y desvergüenza (*anáideia*) para ocupar cualquier lugar con el fin de realizar cualquier propósito. (Muñoz, 2008, p.270)

Esta liberdade consistia em fazer absolutamente tudo que se desejasse, não considerando protocolos sociais. Aliás, agir livremente era uma grande arma dos cínicos para demonstrar seu desprezo pelos cidadãos atenienses fortemente integrados à massa social, exemplificado pela máxima de Diógenes de viver livre à semelhança dos cães de rua, expressão primeira da coerência de seu pensamento e da busca pela virtude. Estas atitudes cínicas eram reflexos da atitude política, e não simples atos de vagabundagem. Desse modo, a liberdade inspirada pela vida canina era muito valorizada pelos cínicos, dada a situação marginal e confrontadora na qual eles viviam e que se tornou o emblema destes homens, os quais, ao serem comparados a cães, se vangloriavam da comparação.

Por outro lado, segundo Dudley (1937), quando os atenienses alcunhavam os cínicos de cães, a intenção era de menosprezar e rebaixar seus intentos políticos e filosóficos. Podemos pensar também numa atitude de preconceito para com estes cínicos, que, a todo tempo, explicitavam as desigualdades e as falhas no modo de ser da sociedade. Para o autor, para os atenienses, os cínicos eram vistos como indivíduos equiparados a cães de rua por cinco grandes razões:

a-) pela indiferença na maneira de vida, b-) porque como os cães dormem na rua e fazem sexo em público, c-) por fazerem um culto ao despudor, d-) pelo fato de os cínicos se julgarem os protetores dos preceitos da filosofia verdadeira, seus “cães de guarda” e e-) porque os cães eram capazes de discriminar seus amigos de seus inimigos.

² Base online de informações que contém a definição e a história de vários dicionários.

Comer, escarrar, defecar e urinar em praça pública assim como masturbar-se à plena luz do dia seriam modos de lembrar que os apetites são naturais e não há em princípio melhores que os outros. É a cultura que inventa hierarquias entre diferentes desejos e considera apropriado ou não satisfazê-los. (Goldemberg, 1997, p.250)

Esta “liberdade” escancarada, além da intenção de reprovar a vida do ateniense comum, em revide a seu olhar prejudicado para com eles, também era vivida com grande dificuldade, pois praticar o cinismo e viver como um cão significava viver de acordo com as contingências, assumindo o acaso como destino e estando preparado para qualquer tipo de sorte: dormir ao relento, esmolar para comer, rejeitar o trabalho da maneira socialmente construída pela sociedade, recusar se assujeitar às regras sociais e à autoridade, todas estas prerrogativas de um modo de vida veementemente levado a cabo por estes homens. A dificuldade, porém, bem como o ousado livre-arbítrio faziam parte de uma estratégia maior, que visava solidificar as bases conceituais deste modo de vida que refletia a autonomia. A intenção dos cínicos, era de reunir adeptos, fazê-los se identificar com seus valores, discutir com o homem comum.

O caráter público de toda ação cínica tem uma função pedagógica na qual a insolência desempenha um papel importante: o filósofo cínico visa de algum modo, a despertar os homens de seu torpor moral, chamando a atenção para o que pode haver de automático e de irrefletido em seu comportamento: a insolência, assim como a derrisão³ são (...) instrumentalizados para uma finalidade ética. (Flores, 2006, p.184-185)

Como exemplo de *anáideia*, liberdade de ação cínica, tem-se o relato do encontro entre Alexandre Magno e Diógenes por ocasião da visita do imperador a Atenas. Alexandre diz ao filósofo que este podia pedir-lhe o que quisesse. O pedido de Diógenes então é proferido: “Não me faça sombra. Devolve meu sol.” (Bernardi, 2008)

Esta fala, ao mesmo tempo em que revela o desprezo e a audácia de um homem comum para com a autoridade e pelos bens materiais oferecidos pela sociedade, também desvela a existência de outras maneiras de viver, de outras coisas importantes advindas da natureza com que se preocupar. A resposta ao imperador, um dos mais, senão o mais, poderoso de seu

³ Riso, escárnio.

tempo, deixou claro que o sol para Diógenes era mais importante, porque, para ele, ao repudiar o diálogo com o Alexandre Magno, em favor de continuar tomando banho de sol, expressava a capacidade cínica de desatar-se das amarras sociais com vistas à liberdade de ação. A ação pedagógica, neste exemplo de liberdade de ação, refere-se à metáfora do sol como símbolo do conhecimento, luz que ilumina a sabedoria dos filósofos e também fonte de vida para o planeta. Sem o sol não é possível viver, diferentemente das formas de poder e da presença de um imperador, altamente dispensáveis.

Este caráter cínico também pode ser mal interpretado, se colocado à luz da indiferença e do individualismo, de um homem que se limitava a afrontar o outro ser humano sem maiores questionamentos. O caráter de conflito dos cínicos para com os atenienses, que eles julgavam indivíduos alienados, fortalecia a idéia do cinismo como um desvalor social, somente enaltecido/valorizado por homens que mais se pareciam com animais. Esta característica de desprezo pelas ações alheias e de introspecção facilmente os torna conhecidos como homens egoístas, denominação que, aliás, é utilizada na moderna discussão sobre o cinismo. Por isso é importante não perder de vista o caráter político e pedagógico destas ações, pois, apesar da falta de cordialidade para com o homem comum, do cotidiano, as ações dos cínicos visavam a emancipar a sociedade do jugo exercido pelo poder e pelos falsos valores.

Talvez por sua conhecida intelectualidade e sensibilidade para com a filosofia e a arte, o imperador Alexandre foi capaz de captar esta mensagem de Diógenes, a ponto de, posteriormente ter afirmado que se não fosse Alexandre, gostaria de ser Diógenes, ratificando que ser “Cínico era sinônimo de insolência e deboche de tudo o estabelecido pela cultura em matéria de conduta, aparência, linguagem e princípios” (Goldemberg, 1997, p.249).

Alexandre, com sua importância política e seu posicionamento intelectual ratificou a liberdade de ação de Diógenes, de maneira que diante de tão ilustre presença, Diógenes não se esquivou de continuar a pregar suas crenças filosóficas e difundir o cinismo. O filósofo, de fato, não tinha necessidade do respaldo do imperador, pois tinha a convicção de que sua vida era inspirada e mantida na noção de que o que ele fazia era pregar o melhor para o ser humano. A partir deste fato, “o cinismo tem se empenhado para falar a verdade com coragem, desvergonha e com o risco do processo da verdade ser impedido por alguma tensão moral; eu chamo isso de *dialética da desinibição*.” (Sloterdjick, 1987, p.103, tradução nossa).

O terceiro princípio cínico, a *autarkeia*, diz respeito à necessidade de bastar-se por si mesmo, de ser capaz de autonegociar, ou seja, implica o conceito de autonomia no sentido de ser um. A escolha de viver à margem da sociedade, simultaneamente deixava estes homens “vulneráveis”, já que nenhum ser humano pode viver sem a cultura. No entanto, os cínicos eram alvo da hostilidade e de uma incompreensão dos demais e por viver no coletivo rejeitado da rua, também os obrigava a um trabalho de auto-suficiência exaustivo. Por isso, os cínicos sustentavam a conveniência em viver frugalmente, ou seja, tendo como base alimentar preferencialmente frutos e vegetais, alimentos estes os quais podem ser obtidos pela própria pessoa e desprezar riqueza, fama e nobreza de nascimento. “Alguns, de fato, se satisfazem com ervas e água fresca, com abrigos improvisados ou tonéis” (Flores, 2006, p.180).

Diógenes levou o princípio de independência ao seu extremo (recusando-se a trabalhar para viver), o que desembocou em seu oposto – o rei da independência é também um mendigo, sempre com a mão estendida para receber um pedaço de pão. A natureza, para Diógenes, é um exercício de desapego, uma maneira de se despir de toda honra e virtude social, até mesmo da virtude filosófica da independência. (Shea, p.18, 2010, tradução nossa).

Ao buscar a disciplina para suas práticas de vida, os cínicos acreditavam que atingiriam a libertação de seus impulsos mais primários e poderiam ser donos de si e de seu destino. No que tange, contudo à busca de força para resolução de conflitos internos e desenvolvimento de senso moral e político, esta chamada disciplina se torna não só louvável como necessária à autonomia do indivíduo.

Plutarco conta em sua *Moralia* que quando Diógenes era ainda jovem, novato em sua aventura filosófica ele se encontrou numa noite praguejando contra sua pobreza e solidão. Ele então olhou para sua casca de pão com inveja da mesa farta dos ricos na casa em frente a ele e, logo após, viu a seus pés um rato que se regozizava das cascas de pão que caíam de sua refeição. Foi então que ele recuperou seu ânimo e disse a si mesmo, reprovando sua covardia: ”O que você está dizendo Diógenes? Seu resto faz a festa desta criatura, mas para você, um homem de origem e educação, somente porque não pode ficar bêbado ali, na mesa farta, se reclinar em macios e perfumados sofás, você chora e se lamenta?” (Shea, 2010, p.14, tradução nossa)

Com isso, Diógenes faz uma autocrítica por invejar a vida de luxúria e de supérfluos da riqueza. Sua capacidade racional, porém, é capaz de “trazê-lo” de volta, pois sabe que esse tipo de vida deteriora os valores verdadeiros humanos e que é por meio da emancipação e da busca da autonomia que a felicidade poderá emergir. Pensamos que neste momento, Diógenes faz já uma crítica à luxúria, ao acúmulo de bens materiais e à ostentação tão venerada pelas classes ricas e também à postura daqueles que são endinheirados e cuja característica é o descaso e alienação para com os demais membros sociais, menos abastados.

Shea (2010) registra que, para se tornar um cínico, era necessário um regime rígido de treinamento físico com a finalidade de fazer o corpo abdicar dos encantos de confortos sociais e de benfeitorias mundanas. Há relatos de que eles pisavam em areia quente no verão e abraçavam estátuas cobertas de neve no inverno para treinar o corpo às condições climáticas extremas. Para estes homens, portanto, viver como animais era a única possibilidade de se atingir a liberdade. A autora relata que, ao ser perguntado sobre os benefícios obtidos com essa vida e com esta maneira de fazer filosofia, Diógenes respondia: “se não ganhasse mais nada na vida, ao menos, estaria preparado para qualquer tipo de sorte.” (Shea, 2010, p.15, minha tradução)

Levar uma vida de animal significa treinar o corpo e a mente para se libertar de uma vida de ilusões e desenvolver clareza intelectual (...) isso não deve ser confundido com derrotismo ou passividade pura, ao contrário, é um tipo de coragem flexível que capacita que, vagarosamente, se possa viver em qualquer condição, clima ou desafio. (Shea, 2010. p.15, tradução nossa)

Ainda segundo Shea (2010), como um meio de avaliar os questionamentos aceitos sobre o que significa *ser humano*, os cínicos, baseados na metáfora de viver como um cão, entendiam que *ser humano* é ser um cidadão do mundo, alguém que não pertença a um lugar especificamente determinado, mas que antes compartilha com a humanidade inteira a posição de membro e de participante da cultura. Eles rejeitavam todos os laços sociais impostos e atribui-se a Diógenes a criação da palavra *cosmopolitismo*.

Diógenes atuava como um cão para protestar contra as definições de homem baseadas em religião, sociabilidade, respeitabilidade e alianças políticas. Entre seus alvos estava o espírito provinciano das ligações civis e nacionais. Diógenes Laércio reporta que quando

perguntado de onde teria vindo Diógenes respondeu: eu sou um cidadão do cosmos (*kosmopolites*). Foi a primeira vez que a palavra cosmopolitismo apareceu em grego. (Shea, 2010, p.16, tradução nossa)

O significado de *ser* humano sempre foi uma das tônicas do pensamento cínico, porém Diógenes nunca alcançou resposta satisfatória para esta indagação. Conta-se que, ele andava com uma lanterna acesa em plena luz do dia pelos mercados e ruas de Atenas, procurando um ser humano no sentido mais restrito do termo e essa busca era sempre em vão. Isso era uma forma de ele se aperfeiçoar e continuar acesa a indagação sobre a essência da vida. Não se sabe qual o ideal de homem que Diógenes estava buscando, no entanto, esta anedota captura a questão central da filosofia cínica da procura pela essência humana, pois o homem concebido pelo cinismo é um ser em constante transformação e melhoramento, em seu sentido existencial. Afinal, o desenvolvimento das capacidades superiores dos homens não deve cessar, e Diógenes procurava alguém com quem pudesse compartilhar essa verdade.

Diógenes nunca encontra seu homem, nem claramente define de que tipo de homem se trata, mas sua vida permanece como um exemplo de como devemos perseguir esta pergunta: o cínico procura em seu próprio corpo reduzir o homem a seu mínimo essencial, retirando dele tudo que representa criação social de vontades e desejos como também testando os limites de sua própria força e resistência. Diógenes se comportava com um animal para se tornar um ser humano (Shea, 2010, p.17-18, tradução nossa).

Shea (2010) enfatiza a tentativa rígida dos cínicos de reduzir as necessidades do corpo ao mínimo possível (*askêsis*) como um exercício diário e pessoal de autodisciplina com a finalidade de questionar as implicações da vida humana. A filosofia cínica representa um experimento único na história da filosofia: a tentativa de viver como um cão para ironizar o modo de vida do status quo. A nosso ver, a defesa da liberdade *de* ação e não simplesmente a liberdade *para* a ação transformava o espírito destes homens para além do homem comum. Obviamente que o despojamento de toda materialidade era oneroso também para eles, no entanto, isso era vivido de maneira valorizada: era a vontade deles não possuírem bens materiais, pois segundo eles, a possibilidade de mudança social e individual advinha da pobreza, dos menos favorecidos. O papel do cínico era o de expor a natureza “selvagem” do homem, “coberta pelo moralismo e a vergonha, por isso é mais honesto que o homem moral.

Cinismo é a única forma na qual o homem comum chega perto da honestidade.” (Goldemberg, 1997, p.254)

Por conseguinte, a imagem do cínico que a Grécia Antiga e a filosofia formaram é dupla e basicamente consiste em: a *primeira* numa imagem austera, ligada a uma vida de simplicidade e honestidade cujo maior objetivo é provocar a auto-reflexão de seus companheiros cidadãos. Busca realizar esta tarefa com discursos ora rudes, ora obscenos, com o exemplo vivo da teoria que defendem, com o uso de sátiras e anedotas e com risadas provocantes e satíricas. A *segunda* remonta a figura do cão, de um patife que busca sobreviver da melhor maneira. Shea (2010) chama a atenção para o fato de que foi esta segunda imagem do cínico que sobreviveu, tanto que atualmente o significado de cínico está muito atrelado a uma pessoa sem princípios que persegue seus próprios interesses à custa dos valores morais.

Paulatinamente, o cinismo grego foi sendo transmutado em sua essência e perdendo seu caráter revolucionário. O que, antes era uma questão da busca do indivíduo pela autonomia, transforma-se ao longo dos séculos numa norma social pervertida em valor humano. O cinismo enquanto um “desvalor” social marginalizado (como no caso grego) desemboca na própria regra do valor normatizado socialmente (cinismo atual). Se na Grécia Antiga o cinismo era uma atitude do indivíduo na sua tentativa política de falar à sociedade, atualmente ele é o próprio valor social, de maneira que a sociedade moderna transpira a atmosfera de um “universal e difuso cinismo.” (Sloterdjick, 1987, p.3, minha tradução).

Este cenário denuncia que:

Não há nada em comum entre o discurso de Diógenes, que depende do discurso dominante para existir como tal, e o moderno discurso do cínico, fechado em si próprio, que não responde a nenhum outro e não depende do desejo de ninguém. (Goldemberg, 1997, p.262)

Para entender esta pujante mudança, pontuaremos os principais fatores históricos e sociais que a acarretaram.

CAPITULO 2 AS MUDANÇAS SOCIAIS À ÉPOCA DO ILUMINISMO E AS NOVAS EXPRESSÕES DO CINISMO

2.1 A PROMESSA FALIDA DA RAZÃO E A RAZÃO TÉCNICA NO PROCESSO ILUMINISTA.

Com a finalidade de moldurar o cenário político e social que culminou nas mudanças sofridas pelo conceito de cinismo ao longo de sua trajetória histórica, é que o recorte a seguir foi feito. Foi durante o século XVIII que conceitualmente o cinismo foi resgatado pelos intelectuais, enquanto escola filosófica, nascida na Grécia Antiga. Foram deste período também suas mais pujantes e decisivas modificações. Trataremos então, num primeiro momento do movimento iluminista e suas ramificações para a organização social do início da Idade Moderna.

O movimento iluminista⁴ representou o apogeu de diversas mudanças no quadro social e político da Europa, que haviam se iniciado séculos antes e culminaram no século XVIII- o conhecido *Século das Luzes*. A denominação que marcou historicamente este período refere-se à idéia de se opor à Idade Média, a qual se acreditava ter sido um período de trevas para o conhecimento e adormecimento de tendências científicas. Segundo Sanches (2007), a metáfora da iluminação serviu para expressar a questão de que o ser humano, mediante o uso da razão, deveria buscar respostas para as questões que até aquele momento eram quase que exclusivamente explicadas pela fé. Daí decorre que o nascimento do Iluminismo deu-se em meio à transição histórica entre o feudalismo e o capitalismo e sintetiza em seu ideal de busca pela razão toda a série de mudanças que a Europa passava durante os séculos XV a XVIII. Este movimento foi marcadamente transformador, na medida em que propunha para o

⁴ Iluminismo, esclarecimento ou ilustração são passíveis de serem usados como sinônimos devido sua etimologia semelhante nas línguas latinas. Em latim *iluminare*, em [alemão](#) *Aufklärung*, em [inglês](#) *Enlightenment*, em [italiano](#) *Illuminismo*, em [francês](#) *Siècle des Lumières* ou *illuminisme* e em [espanhol](#) *Ilustración*.

homem, de posse de sua razão, dominar o dogma e o saber institucionalizado pela igreja durante toda a Idade Média. Os iluministas pregavam o uso da razão e do trabalho científico como maneira de superar as antigas formas medievais de explicação do mundo, principalmente marcadas pela teologia e pelo divino.

O movimento iluminista, ou esclarecimento, foi a síntese de um complexo movimento o qual simbolizou uma atitude geral de pensamento e de ação. Para este, por meio do uso da razão, os seres humanos estariam em condição de tornar o mundo melhor - mediante introspecção, livre exercício das capacidades humanas e do engajamento político-social. Emmanuel Kant (1724-1804), um dos mais conhecidos expoentes do pensamento iluminista, no ensaio *O que é o esclarecimento?*(1784), escreveu:

O Iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem. É-se culpado da própria tutela quando esta resulta não de uma deficiência do entendimento, mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso da tua própria razão! - esse é o lema do Iluminismo.(Kant traduzido por Rouanet, 1784, s/p.)

No sentido dado pelo Iluminismo, “[...] o esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua menoridade, da qual o culpado é ele próprio. A menoridade é a incapacidade de o sujeito fazer uso das próprias capacidades reflexivas sem a direção de outrem (Horkheimer e Adorno, 1985,p.81).

Com base nos escritos de Adorno- um importante filósofo que discute a questão dos resultados do processo iluminista no século XX - a coragem para ousar saber é entendida como *emancipação*. Esta seria a possibilidade que cada indivíduo possui para desenvolver suas capacidades intelectuais com objetivo de ser autônomo, livre e capaz de refletir sobre a realidade, e, desta reflexão, retirar a força interior de exercitar sua própria razão crítica. Trata-se, deste modo, de um projeto de razão que pudesse ser capaz de iluminar, clarificar e esclarecer a humanidade, de maneira que fazer o debate sobre a razão e sua possibilidade de libertar o homem das trevas da ignorância, consistia no plano das ideias do processo iluminista.

No plano político, temos a trajetória da burguesia como classe social emergente e posteriormente, revolucionária no contexto da Revolução Francesa, movimento fortemente influenciado pelo Iluminismo. De acordo com Arruda (1998), a ascensão da burguesia tem início no século XI, período em que o sistema feudal já dava sinais de esgotamento. Para deter a crise feudal a igreja convocou as Cruzadas, que tinham por objetivo conquistar a Terra Santa de posse de algum povo contrário às crenças ortodoxas do catolicismo. Desta maneira, as Cruzadas se estenderam até o século XIII e além de movimentar a economia, também tiveram impacto nas rotas comerciais utilizadas pelos cavaleiros. Nos entroncamentos destas rotas era realizado o comércio de troca de mercadorias e, gradativamente, este movimento cresceu formando os burgos - centros urbanos, fora dos castelos dos senhores feudais, em que a sobrevivência se dava por trocas comerciais e não mais pelo extrativismo e subsistência.

A burguesia começa a se firmar como classe social, ao mesmo tempo em que a nobreza vai perdendo sua força. Das necessidades comuns destas duas classes surge um acordo político em que rei e comerciantes pudessem subsistir sem maiores conflitos de interesse: as monarquias nacionais (senhores feudais e rei em convivência).

No plano do trabalho, a manufatura que dominava o cenário da produção do século XIII ao XVIII passou gradativamente ao processo industrial. Uma das razões para esse desenvolvimento foi a necessidade de aumentar a produtividade, pela crescente demanda de produtos, já que o comércio era constantemente estimulado pelas Cruzadas. A expulsão e fuga dos servos dos feudos para as cidades inundaram de mão de obra os centros urbanos. Diante do contingente grande de trabalhadores, o trabalho passou a ser dividido, criando uma classe de trabalhadores sem qualificação ampla e sem a noção da totalidade do produto que fabricava. A consequência direta disso foi a alienação do trabalhador em relação ao fruto de seu esforço e produção. A divisão do trabalho também contribuiu para o aprimoramento de máquinas e técnicas de produção.

O engenho e arte do poder do homem sobre a natureza nos primórdios da Modernidade passou a ser a engenharia de uma arte de dominar o próprio homem e o ambiente social em que vive. Inegavelmente, os avanços tecnológicos e científicos, ocorridos no processo do desenvolvimento da sociedade industrial, trouxeram grande conforto e bem-estar à vida humana. Entretanto, não se pode deixar de considerar os níveis de regressão social que essa forma de organização do trabalho produziu na desfiguração do indivíduo,

tomando-o como objeto e não como sujeito da produção da existência (Fabiano e Palangana, 2008, p.2).

Na abordagem de Sanches (2007), com a expansão do comércio, a efetivação dos estados nacionais e a ascensão da burguesia, a manufatura passa a não mais saciar as demandas de produção. Diante disso, no final do século XVII, o conhecimento humano passou a ser mais conscientemente utilizado para confecção de máquinas e ferramentas no sentido da organização do trabalho. Uma das maiores inovações obtidas neste aspecto foi a criação da máquina a vapor, invento que inaugurou a primeira das Revoluções Industriais, pois maximizou a produção e modificou para sempre a rotina industrial.

É muito importante enfatizar que, a partir do momento que o conhecimento científico como aplicação do uso da razão passa a ser incorporado à rotina industrial e à implementação de máquinas que visam aumentar a produção, temos um marco definitivo da transição de um “pré-capitalismo” para uma forma que fundamenta o capitalismo tardio. As transformações na relação de trabalho ramificaram-se para a sociedade como um todo de maneira que, como reitera Sanches (2007), se anteriormente eram as descobertas técnicas feitas ao acaso que aperfeiçoavam as ferramentas de trabalho, a partir deste momento a ciência e a técnica passam a trabalhar juntas e a razão se atrela à prática visando o lucro da produção. A ciência passa a fazer parte do mundo do trabalho e da produção de bens de consumo e seus avanços tecnológicos determinam a quantidade, qualidade e necessidade da mercadoria produzida. Sendo a burguesia a classe em ascensão que tem no comércio a fonte de sua subsistência, é ela a maior entusiasta do pensamento de que se deve investir massivamente na elaboração de técnicas e aplicação do conhecimento científico (e da razão) para finalidades práticas que visem o lucro e o incremento da produção.

Com a Revolução Industrial é chegado o momento em que o homem poderia se libertar de parte da labuta, para se dedicar a um trabalho prazeroso, que lhe propiciasse realização pessoal. Segue que a maquinaria se constitui, predominantemente, em um meio para aumentar a obtenção de mais-valia. Amplia-se de maneira significativa a capacidade social de produção e, contraditoriamente, limita-se a do sujeito individual. A partir das últimas duas décadas do século XIX, a produção acenta-se sobre uma base moderna, quer dizer, técnico-científica. Os movimentos e os tempos de trabalho são planejados com extremo rigor metodológico. O unitário, ou seja, o ofício é estilhaçado em tarefas

microparcelares. A aprendizagem vai-se amesquinhando. Os operários, individualmente estão embrutecidos, não dominam mais nenhum conhecimento que se baste por si. A atividade de trabalho, na sua totalidade, se apresenta ao indivíduo como um conjunto abstrato. De concreto, restou a tarefa - fracionada e repetitiva - que lhe cabe executar. (Fabiano e Palangana, 2008, p.5)

No desdobramento histórico do início do século XIX, os avanços e descobertas da ciência já se encontravam definitivamente integrados ao sistema industrial, de maneira que o uso da razão encontra na técnica sua maior finalidade. Escreve Sanches (2007)

Fruto desse trânsito, o século XIX tornou-se o momento histórico em que o conhecimento produzido pelos homens foi revestido pelo imperativo da utilidade. *Ser útil* tornar-se-ia o fator preponderante à produção e à aplicação do conhecimento. O conhecimento científico, que até o Iluminismo tinha uma relação com a verdade, no sentido de esclarecer os elementos que determinam o funcionamento dos fatos para não entendê-los apenas no plano dogmático, perdeu tal característica. O interesse do universo burguês, que então já se determinava de forma consolidada, subjugou o conhecimento ao imperativo do lucro. (p.40)

A razão, que para o Iluminismo tinha o mérito e a função de desvelar a natureza e possibilitar ao ser humano o esclarecimento, é gradativamente desviada de uma noção coletiva para uma particular. A busca pela verdade e pela manipulação da natureza passou a ser realizada com objetivo de extrair lucro deste processo. Emerge daí uma forma de conceber o conhecimento e o uso da razão como um instrumento a serviço da economia e do lucro, e não em benefício do desenvolvimento e felicidade humanos. A razão - reduzida aos seus componentes técnicos visando o lucro - fertiliza o terreno da justificação do poder burguês que domina a política e a economia. No bojo da **razão técnica** já está contido o germe da barbárie e da irracionalidade que faz com que seres humanos sejam tratados como objetos. A razão deve ser capaz de refletir a própria razão. Quando este componente é retirado e, em seu lugar, colocado um pragmatismo que visa o lucro, a razão torna-se irracional, não refletida e alimentadora da objetificação dos homens. A este cenário, Horkheimer e Adorno se debruçaram em seu livro *A dialética do esclarecimento* (1985, visando demonstrar de que maneira os enganos da razão na falência dos ideais iluministas, desenharam e constituíram o modelo de organização social e subjetiva que presenciamos atualmente sob as formas de dominação do homem sobre o

homem, da imposição da ideologia de uma classe dominante sobre as demais, da cultura reduzida ao entretenimento alienado e de ideais totalitários que visam extirpar o espírito humano de viver a experiência da verdadeira formação.

Ora, se o objetivo maior do uso da razão, tal qual postulado pelos iluministas, é o de desvelar os enigmas da natureza e, conseqüentemente, dotar de esclarecimento o ser humano com o conhecimento científico moderno, o encaminhamento do processo histórico nos mostrou que este objetivo foi sendo, gradativamente, desviado da noção coletiva da aplicação dos seus resultados para o uso do conhecimento elaborado a finalidades particulares.

O terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. (Horkheimer e Adorno, 1985, p.114)

Historicamente, do período da Revolução Industrial em diante, inaugurou-se um pragmatismo tamanho no plano das idéias que levou as promessas iluministas de emancipação do homem, mediante o uso da razão, transformarem-se numa forma de racionalidade direcionada majoritariamente ao fazer prático. Este é o conceito de *razão instrumental* de Horkheimer e Adorno, e é peça chave para compreendermos a razão como o logro, a promessa falida do Iluminismo já que a eficiência da razão voltada ao pragmatismo tornou-se um dos componentes utilizados pela burguesia para se estabelecer como classe dominante. Desta maneira, quanto mais o capitalismo determinava-se como forma de organização social, mais a proposta iluminista de desencantamento do mundo ia distanciando-se de suas promessas.

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superior, e, por isso, também sua relação com a verdade. (Horkheimer e Adorno, 1985, p.13)

Shea (2010) comenta o livro *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, escrito em 1947, enfatizando que esta obra desnuda a ligação devastadora que existe entre o esclarecimento e a dominação, dando um golpe duro nos ideais ligados ao mundo ocidental. O

trabalho dos autores desafia a crença que cada um pode se tornar livre da dominação e do preconceito através de um exercício de razão e assim, levar toda a humanidade a trilhar o caminho do progresso. Os autores observam que esclarecimento sempre se destinou a libertar o homem de seu medo e colocá-lo em posição de soberania. Porém, no coração desta análise está a assertiva de que o esclarecimento e a dominação andam de mãos dadas. No capitalismo, a tarefa de desmistificar o mundo e fortalecer a razão subjetiva, longe de criar um mundo melhor, atrela os homens à relações de poder e dominação. A crítica do esclarecimento deve tomar a forma da crítica da razão instrumental, pois esta busca o domínio da natureza e do homem ao preço de alienar o homem de si mesmo e até precipitar no mundo a total destruição. A crítica deve revelar este paradoxo: procurando a ascensão da razão, a humanidade vai em direção a sua ruína.

Shea (2010) discute que apesar do tom apocalíptico que o livro de Horkheimer e Adorno parece ter, ele mantém uma fé desesperada no esclarecimento como possibilidade de definir uma esfera crítica que possa escapar do aparentemente inevitável entrelaçamento de conhecimento e poder. O texto oscila entre uma crítica global da razão como a faculdade que contém a semente de sua própria destruição e uma análise histórica da perversão da razão em razão instrumental, sob as pressões das estruturas capitalistas. Para a autora, uma prova desta ambigüidade está em dois dos excursos do livro: *Ulisses ou o mito do esclarecimento* e *Juliette ou esclarecimento moral*.

No primeiro excurso, os autores localizam as raízes da razão instrumental no coração da tradição ocidental, no mito de Ulisses, cuja racionalidade foi utilizada em benefício próprio, para sua autopreservação e dominação da natureza. Ulisses supera a ameaça das sereias se amarrando no mastro do navio, “pois o recurso para o eu sair vencedor das aventuras, perder-se para se conservar, é a astúcia.” (Horkheimer e Adorno, 1985, p.57). A astúcia de Ulisses permite que ele engane a natureza e os deuses e, ainda assim, ainda continue os admirando; é uma troca onde o contrato é respeitado, porém o parceiro é enganado. Isso remete a um modelo econômico que, para os autores, é antiqüíssimo e foi o germe inicial da sociedade burguesa: a escolha entre lograr ou arruinar-se, enganar o outro em favor do sucesso próprio – a própria corrupção da mais-valia.

A vida [convertida] num princípio hostil ao pensamento. Sob a aparência dessa hostilidade, o sentimento e, no final das contas toda expressão humana e, inclusive, a

cultura em geral, são subtraídos à responsabilidade perante o pensamento, mas, por isso mesmo, se transformam no elemento neutralizado da *ratio* universal do sistema econômico que há muito se tornou irracional (Horkheimer e Adorno, 1985, p.90).

Para Duarte (2003), os autores enfatizam que, adjacente a todo modelo de racionalidade - que erige em fim último objetos que são, na verdade, meios de conservação da vida humana e não a felicidade - reside uma indelével sombra da mais bruta irracionalidade. Isso porque “da racionalidade que faz dos meios os fins últimos da existência humana, em suma, da racionalidade instrumental” (p.13) é que se nomeia a irracionalidade, ou seja, a razão incapaz de refletir seu próprio movimento.

Segundo nosso ponto de vista, a astúcia a qual os autores realçam, representa a semente da atual sociedade cínica e das atuais formas cínicas de vida. Se a escolha dada pela sociedade é enganar o outro ou arruinar a si mesmo, então, inseridos numa cultura competitiva e capitalista, a escolha feita pela maioria dos homens, é valer-se da astúcia e do engano da razão para viverem melhor e se adaptarem melhor às contingências hostis da vida em sociedade. A antiga astúcia do burguês é atualmente o cinismo difuso da sociedade moderna. Ainda no mito de Ulisses temos a passagem em que ele ordena aos marujos que tapem seus ouvidos (dos marujos) com cera para não ouvir a sedução do canto das sereias. Quanto a si mesmo, pediu para que o amarrassem no mastro para que pudesse ouvir o canto sem sucumbir a ele. Para Duarte (2003), esta trapaça se respalda na razão instrumental conduzente a diferentes formas de padecimento dos sobreviventes. Cada qual sofre a reificação de acordo com sua posição na divisão social do trabalho capitalista: aos remadores coube a alienação direta dos produtos da alta cultura, enquanto que ao seu senhor estava reservada a mera contemplação da beleza, sem a experiência plena deste processo. Desse modo, ao trabalhador é censurada a possibilidade de acesso aos altos bens culturais, enquanto que para o burguês, detentor do dinheiro, este acesso é liberado, o que ele utiliza sem o prazer da experiência plena, formativa.

Já no segundo excurso, os autores sugerem que a razão/esclarecimento não é danosa em si mesmo: danosa é sua perversão numa forma particular de razão – a razão instrumental ou estratégica- desembocando em fatores históricos, sociais e econômicos que levaram às catástrofes no século XX. Esta configuração danificada da razão deflagra que “do mesmo modo que o Deus derrubado ressurge em um ídolo mais duro, assim também o velho Estado-

gendarme burguês ressurgir na violência da coletividade fascista.” (Horkheimer e Adorno, 1985, p.110)

Por conseguinte, a razão, que nos primórdios tinha como objetivo livrar os homens das trevas do desconhecimento acaba por corroborar novos tipos de barbárie, justamente por não ter em si o poder de se auto-refletir constantemente. Esses autores encontram focos de resistência apenas na coragem para recusar a cumplicidade com o sistema. Para Adorno, esta acentuação da resistência recai no domínio estético da modernidade, que ele interpreta como o último locus disponível para uma cultura genuinamente crítica. Uma vez que esta abordagem particularmente nos embasa no trânsito indivíduo-sociedade, recorreremos a ela mais pormenorizadamente adiante. Por hora, trataremos do papel do cinismo em meio às referidas mudanças sociais e da maneira como estas transformações respigaram no conceito de cinismo, transformando-o definitivamente em diferentes formas sórdidas e antagônicas à proposta cínica de Diógenes.

2.2 O CINISMO NO PLANO IDEOLÓGICO DO NASCENTE CAPITALISMO.

Shea (2010) resgata o papel do cinismo durante os séculos subseqüentes a seu surgimento na Grécia Antiga, ressaltando que a Idade Média procurou conciliar o cristianismo com a ética filosófica. Neste período, os estudiosos buscavam resgatar no cinismo aquilo que ele tinha de próximo à ética cristã, deixando de lado, impreterivelmente, as características lascivas e debochadas desse movimento. A autora nos alerta que seria um erro não considerar os escritos medievais sobre o cinismo, pois eles de fato existiram, embora com uma falta considerável de textos. Alguns estudiosos medievais e clérigos se dedicaram ao trabalho de reavaliar o cinismo em sua relação com o cristianismo e seus trabalhos influenciaram profundamente a recepção dada ao cinismo nos séculos seguintes.

Os escolásticos medievais tinham acesso a duas principais fontes do cinismo antigo: autores pagãos como Cícero e Sêneca e os escritores latinos cristãos como Jerome,

Tertuliano (...). Os autores medievais tiveram a tendência de enfatizar as virtudes (cristãs) do cinismo e minimizar ou rejeitar a falta de vergonha e a irreverência de Diógenes e seus seguidores. (Shea, 2010, p.25, tradução nossa).

O que houve durante a Idade Média foi uma tentativa de conciliar o cinismo e o cristianismo. Alguns autores até traçaram paralelos entre o modo de vida simples dos cínicos e seu comedimento com a pobreza e algumas ordens monásticas cristãs. Foram feitas comparações entre os mendigos cínicos e os oradores de rua discípulos de São Francisco.

A Idade Média obteve sucesso em manter um precário equilíbrio entre cinismo e cristianismo por enfatizar seletivamente as atitudes cínicas que se encaixavam na ética cristã e escamotear as características mais lascivas da antiga seita. Somente a redescoberta de trabalhos antigos gregos no século XV pôs fim a esta feliz harmonia. (Shea, 2010, p.26, tradução nossa).

Mais tarde, já no século XVII, o *Renascimento* operou o resgate contrário ao cristão: enfatizou do movimento cínico quase que unicamente seus aspectos sexuais e cômicos, numa tentativa de dar luz ao que havia estado de fora até então. À época do Renascimento, o cinismo era sinônimo de um discurso desavergonhado e sarcástico.

A metade do século XVIII entendia o cinismo como um palimpsesto⁵ de interpretações conflituosas e julgamentos que precisavam ser peneirados para concordar com o programa social e epistemológico da Enciclopédia. (Shea, 2010, p.25, tradução nossa).

O maior interesse da Renascença era retirar o cinismo dos confins do ascetismo moral e assinalar que o cinismo era um movimento originalmente sexual e cômico. No entanto, assinala Shea (2010), que a irreverente obscenidade do cinismo literário da Renascença encontrou fortes resistências e hostilidades ferrenhas no século XVII, quando a Contra-Reforma da Igreja Católica ferozmente atacou este movimento. As intenções dos medievais e dos humanistas do Renascimento em reconciliar cristianismo e cinismo foram derrubadas, nas palavras de escritores religiosos.

⁵Manuscrito em pergaminho que, após ser raspado e polido, era novamente aproveitado para a escrita de outros textos (prática usual na Idade Média).

Entretanto, diz a autora, as duas manifestações da filosofia cínica aparecem num contexto em que a situação política e social contornou o rumo dos acontecimentos. Primeiro, na Idade Média, período no qual a Igreja era soberana e mentora intelectual, o cinismo apareceu esvaziado de seus conteúdos irônicos e sexuais. Segundo, ao buscar-se o Renascimento do homem como construtor de sua cultura e de suas próprias idéias, o cinismo apareceu restrito, apenas, a aspectos carnavais e laicos, sendo seu conteúdo político e revolucionário deixado de fora. Essa tensão que o movimento intelectual impôs ao cinismo se refletiu postumamente.

Shea (2010) analisa que o século XVII herdou a tradição do cinismo resgatada em textos principalmente advindos da época do Renascimento (século XV) e de monges medievais. No entanto, a forma como a doutrina cínica chegou a este século não era propriamente àquela encontrada na Grécia antiga. “O cinismo fez sua entrada no século XVIII como um adornado e pulverizado cão, embora não tão facilmente domado.” (p.28) Isso porque, para os pensadores do século XVIII, o cinismo consistia num emaranhado de interpretações e julgamentos contraditórios que necessitavam ser aclarados e até corrigidos pelo programa da Enciclopédia- a obra maior do Iluminismo. O Iluminismo tem seu marco no século XVIII – o século das Luzes- e que foi um programa de idéias caracterizado por visar à expansão do conhecimento, já que previa que, com o uso da razão, o ser humano pudesse transformar o mundo num lugar melhor e rumar em direção à sua autonomia. Isso, para os iluministas, seria alcançado pelo uso da introspecção, pelo livre exercício das capacidades humanas e pelo engajamento político-social. O grande objetivo do programa iluminista era o esclarecimento dos homens, para que estes pudessem sair da posição “do medo e investi-los na posição de senhores” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.19).

Neste ínterim, a Enciclopédia – reunião de textos e artigos filosóficos que visavam conter todo o conhecimento humano produzido desde a Antiguidade, desde os clássicos- figurou como a obra suprema do Iluminismo. Diderot e D’Alembert foram os responsáveis intelectuais pela compilação de textos filosóficos contidos na Enciclopédia e pretendiam que ela fosse um documento de informação, além de, ao mesmo tempo, ser um manifesto político. Ela sintetizava o ideal iluminista que antecedeu à época da Revolução Francesa e pretendia ser um “guia” para o homem no seu uso da razão para reinterpretar o mundo. No que tange ao cinismo,

D'Alembert e seus contemporâneos enfrentaram a tarefa de *reinventar*, ao invés de simplesmente restabelecer a figura do cinismo. (Shea, 2010, p.25, tradução nossa)

D'Alembert, cientista e homem das letras, co-editor da Enciclopédia escreve um ensaio (*Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mécènes, et sur les recompenses littéraires, de 1753*) em que reflete sobre o papel do homem e da mulher no movimento intelectual de sua época incitando ambos a buscar a autonomia contra a censura de qualquer forma. (Shea, 2010, p.29, tradução nossa)

Para ilustrar esta idéia, D'Alembert recorre à figura de Diógenes e seleciona duas qualidades do filósofo: independência e liberdade, ressaltando sua coragem para expressar a verdade. Para Shea (2010), D'Alembert faz renascer um Diógenes eminentemente filosófico e literário, apresentado como modelo para o intelectual daquela época: um pensador livre e avesso a qualquer forma de patronato. No entanto, o que o enciclopedista omite é a porção anti-intelectual de Diógenes, seu descaso com as teorias de Platão e sua preferência notadamente forte para a fala ao invés da escrita. (Shea, p.30)

D'Alembert transformou o antigo cínico num homem das letras e integrou-o a um distinto grupo cujos encontros se davam nos cafés parisienses e que dividiam o projeto de escrever e apoiar a Enciclopédia. Ele deu ao cinismo uma linguagem que permitiu a ele se engajar com seus pares numa agradável colaboração, conversação e frutífera troca de idéias. O novo Diógenes, conquistado por D'Alembert e evocado por muitos de seus contemporâneos, tomou a forma de um membro ideal desta república das letras.⁶ (Shea, 2010, p.31, tradução nossa)

Com isso, a grande preocupação do cinismo no século XVIII era mostrar um Diógenes decente, educado e não mais desafiador; um perfeito homem das letras, ao invés do outrora “cão enlouquecido” da antiguidade. O Diógenes recriado por D'Alembert não mais desafiava abertamente a sociedade e a religião; antes se retirava para a especulação intelectual e a produção literária. Outros autores, inclusive na Alemanha, escreveram artigos e teses endossando o novo cínico apresentado por D'Alembert e assim, Diógenes foi sendo descrito

⁶ O termo “república das letras” aparece em 1417 e é amplamente utilizado a partir do século XVII para se referir a um grupo de homens e mulheres comprometidos com a troca de textos e idéias.

como um crítico contundente mas não extremado, sentimental e admirador da natureza. As referências à animalidade e aos atos públicos (escarrar, defecar, masturbar-se) foram retiradas da pena destes escritores. O “novo Diógenes”, para os iluministas, era a figura central que representava um decente orador para todos os intelectuais esclarecidos. O cinismo apresentado na Enciclopédia estava polido e domado.

Quanto a Diderot, Shea (2010) relata que ele rejeitou o cinismo por sua forma não acadêmica, mas questionou sua viabilidade como atitude filosófica. Ele escreveu um artigo para a Enciclopédia (*Cynique*) em que faz uma imagem positiva do cinismo, exaltando sua força moral, sua virtude e humor. No entanto, ele condena seu ascetismo (disciplina e rigor) e os atos anti-sociais.

Niehues-Probsting (tal qual citado por Shea, 2010, p.43) resume que o Iluminismo manteve de Diógenes e de sua filosofia cínica a independência, a liberdade de discurso e a corajosa crítica à religião e ao preconceito. Em contrapartida, esvaziou o movimento de sua irreverência no discurso, da tendência anti-social da filosofia de Diógenes, da sexualidade vista como coisa pública e o mais importante, da metáfora central de viver como um cão, de acordo com a natureza e em oposição à ordem do dia.

Para Shea (2010), o motivo que levou os enciclopedistas a rejeitarem o cinismo na sua essência era evitar a censura. Porém, muito mais que isso, ao utilizarem a filosofia cínica de acordo com suas necessidades, como ilustração das idéias que queriam professar e sem o devido cuidado com sua especificidade, a Enciclopédia interferiu drasticamente no rumo dado ao cinismo dali em diante.

Como exemplo da extensão desta interferência, temos uma obra- marco na distinção entre estas duas formas de cinismo: o cinismo grego (aquele proposto por Diógenes) e outro tipo de cinismo, que, a partir de agora, passaremos a chamar de atual. Foi com a obra *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot, publicada pela primeira vez em 1805, que o cinismo passou a adquirir duas histórias, significados e objetivos diametralmente opostos.

De acordo com Shea (2010), as duas referências correspondem a um tipo de imagem gêmea do cinismo, em circulação no século XVIII. De um lado, uma representação exagerada dos filósofos cínicos (ultra críticos e revolucionários) e de outro, uma miscelânea de todos os

elementos indecentes e debochados inspirados em Diógenes. A partir da obra “O sobrinho de Rameau (1957)” a dimensão político transformadora e a dimensão moral do cinismo são apartadas.

2.3 O SOBRINHO DE RAMEAU E OS TIPOS DE CINISMO.

O sobrinho de Rameau (Denis Diderot, 1805/1957) toma a forma de um diálogo entre *Eu*, um filósofo e *Ele*, o sobrinho de Rameau, um parasita social sem casa ou trabalho, um imbecil que vive sua vida tanto melhor quanto mais incorpora o tolo. Os dois personagens se encontram num café da Regência, próximo ao Palais-Royal, e ali iniciam uma conversa sobre os assuntos relevantes da época: educação, moral, estética, talento. Shea (2010) escreve que o filósofo defende o bastão da virtude e bom gosto enquanto o sobrinho rudemente rebate cada uma das crenças do filósofo. Enquanto cada um defende seus argumentos nesta batalha de debates, o sobrinho -que encarna o patife- clama por Diógenes e fala em nome dele. Ele se auto-intitula cínico, declarando-se o herdeiro do desavergonhado Diógenes. O filósofo, porém, posiciona o cínico como um livre e independente pensador, que permanece solitário e alheio à sociedade. Ao fazer isso expõe o caráter da inversão de valores e das aspirações do esclarecimento. Safatle (2008) registra que este livro apresenta os mecanismos das inversões morais⁷ advindas de uma consciência supostamente esclarecida, que na verdade não passa do uso equivocado que se faz da razão.

Neste ponto, Diderot descreve duas imagens contrastantes do cinismo. Numa, incorporada pelo sobrinho, o cínico tem um discurso livre, imprudente e certa promiscuidade intelectual. Noutra, incorporada pelo filósofo, o cínico aparece como um pensador austero, sério, autônomo e crítico. Isso faz com que “O cinismo adquira em *O sobrinho de Rameau*, uma

⁷ Utilizamos o termo moral no sentido dos valores compartilhados pelos membros de uma mesma ordem coletiva e que servem como os limites de convivência em grupo, devendo ser, a rigor, respeitados por todos.

nova camada semântica, um acréscimo histórico de significado que flexiona o conceito na direção do moderno cinismo”. (Shea, 2010, p.58, tradução nossa).

O sobrinho, ao se apresentar como um realista parisiense, informado acerca das questões de seu tempo se mostra também um patife ao criticá-las, pois se vale do conhecimento que tem para se adaptar melhor ao mundo. Sua crítica que desmascara Paris do século XVIII é feita unicamente para aceitar e se acomodar à realidade da melhor maneira possível. O sobrinho conquista a força da crítica para sobreviver e obter benefícios. Segundo a interpretação de Safatle (2008), o personagem do sobrinho faz, por um lado, uma defesa da vida autêntica obtida pela busca da satisfação irrestrita e por outro, faz uma crítica à tentativa de avaliar a existência a partir de valores morais. Isto é, a vida verdadeira seria obtida por meio de satisfações integrais e de um total descaso com os valores morais. O cínico, defendido pelo sobrinho, é praticamente o oposto do cínico defendido por Diógenes: alguém que busca a satisfação de seus próprios desejos irrestritamente em detrimento da ordem moral estabelecida. Ora, os cínicos gregos também abominavam a ordem moral instituída, porém naquilo que ela tinha contra a felicidade humana e, ao limitar suas necessidades ao mínimo, eles buscavam viver a vida verdadeira sem as comodidades e futilidades exaltadas pela sociedade.

Quando o sobrinho se intitula cínico e evoca a parrhesia (fala franca, livre discurso) ele também redefine seu significado, pois cruza a linha tênue que existe entre o discurso corajoso - que nós associamos aos cínicos gregos- e a tagarelice sem importância daqueles que não se envolvem com coisa alguma. Para Shea (2010), o sobrinho reúne em si a tradição cínica do discurso irreverente dos primeiros cínicos e a apatia desiludida do desencantamento daqueles cuja crítica social é inoperante, pois, “ele, como seu antecessor Diógenes, usa a fala franca para ridicularizar e desmascarar as convenções sociais, no entanto, pára abruptamente de resistir ou perseguir criticando as práticas das quais ele zomba.”(Shea, 2010, p.59, tradução nossa).

Segundo Shea (2010), o resultado é que o sobrinho transforma o cinismo de excepcional num princípio comum dos homens. O cinismo, que até então havia sido considerado uma prática rara e marginal, destinada a poucos e ferozes corações, agora aparece como a realidade banal de todo homem. O slogan cínico de “desfigurar a moeda corrente”, enquanto tentativa de adotar uma posição oposta à sociedade, é visto pelo sobrinho como a tentativa de se adaptar

melhor a ela. Ele desfigura os valores sociais ao mesmo tempo em que abraça novas formas de conduta. Ao ser perguntado, por exemplo, sobre como ensinar o filho a ser um bom cidadão, ele responde: “Para sobreviver neste mundo, ele só precisa aprender a valorizar o dinheiro.” (Diderot, 1957, p.121)

O sobrinho reflete o clima que a sociedade burguesa instaurava nesse momento de transição: ele reflete o único valor que passa a ser estimado pela burguesia em ascensão- o valor do dinheiro- acima da dignidade e dos valores morais. Para Shea (2010), “abandonando a instância contestadora de Diógenes e o potencial revolucionário do cinismo, o sobrinho afirma os valores emergentes da sociedade comercial parisiense do século XVIII (...) onde o protesto termina, a aceitação começa.” (p.61, tradução nossa)

Com isso, o sobrinho faz com que repensemos a relação indivíduo-sociedade. De acordo com Shea (2010), Diderot e seus contemporâneos procuraram criar possibilidades políticas e sociais para esclarecer os homens de seu tempo. O autor expressou, com artigos na Enciclopédia, a esperança de que as autoridades políticas e religiosas pudessem apoiar os enciclopedistas se, em troca, eles abandonassem o tom de briga e optassem por um método mais conciliatório de comunicar suas idéias. Essa atitude dos enciclopedistas- a de que os meios justificam os fins- em muito preconizava esse novo tipo de cínico que surgia, bem como a submissão do conhecimento à autoridade e ao dinheiro. Essa obra ainda contempla um aspecto central do período iluminista e de seu conseqüente desdobramento histórico-social: a perversão das práticas esclarecidas, ou como Sloterdijk (1987) mais tarde nomearia a “falsa consciência ilustrada”. O cinismo do sobrinho representa o produto maior da era do esclarecimento: a promessa da razão tornada engano e reduzida ao seu componente técnico.

Pensamos ainda que a dupla imagem do cinismo na sociedade atual, que está presente no diálogo de Diderot, reflete também a passagem entre dois momentos: um no qual o indivíduo é capaz de contestar os valores morais construídos socialmente - naquilo que eles teriam de hipócritas e cruéis à vida humana - para outro momento, no qual o indivíduo, já engolfado na porosidade cínica que emana de uma sociedade que continua a explorá-lo, já não é mais capaz de sair em sua própria defesa. O personagem do sobrinho atende perfeitamente à atual definição de cinismo dada pelo Dicionário de Oxford, de “uma pessoa que acredita que as outras são motivadas puramente por interesses pessoais ao invés de agir por honra ou razões altruístas.” (Shea, 2010, p.9, tradução nossa).

O sobrinho inaugura o que modernamente entendemos por cínico, tal qual postulado por Navia (1996)

Designa-se uma pessoa que rejeita os valores éticos e ideais, que questiona e desrespeita modos de comportamento como honestidade e confiança e que reage com ceticismo e sarcasmo às ações humanas que são bem intencionadas. Só busca o autobenefício. Para os cínicos, hipocrisia, egoísmo, materialismo e crueldade são características escondidas de todo comportamento humano. (p.1)

Esta herança ideológica do cinismo chegou à atualidade. Foi e ainda é gerada no seio de uma sociedade capitalista. Para entender a discussão acerca do conceito de cinismo é indispensável iniciarmos pelo estudo da sociedade contemporânea. Isso porque, o cinismo, como resultado de um processo histórico que advém da Grécia Antiga, encontra-se atrelado ao contexto social em suas mais variadas nuances. Sendo assim, é fundamental o cotejamento entre a organização social contemporânea e a discussão sobre o cinismo, com vistas a compreender as formações subjetivas atuais, objetivo maior desta dissertação.

CAPITULO 3 A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E CINISMO NA CONTEMPORANEIDADE.

3.1 A ATUAL FORMA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL.

Aquilo que vida significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria. Quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito dela. (Adorno, 1951/1993, p.7)

Para o autor acima mencionado, na contemporaneidade, a sociedade vivencia o apogeu do processo histórico que se iniciou à época do Iluminismo. A promessa frustrada do movimento das luzes que, outrora, configurou uma revolução no plano das idéias e na proposta do uso da razão para a emancipação humana de todas as formas de dominação, atualmente apresenta-se como seu oposto. O esclarecimento humano foi paulatinamente esvaziado de suas propostas de felicidade e autonomia. Ao invés disso, o uso da razão com fins técnicos evoluiu para seu uso com fins tecnológicos e cada vez mais voltados ao componente lucrativo do capitalismo. A razão, com suas finalidades técnicas, evoluiu para um aparato crescente de dominação, envolvido por sutilezas que visam enganar o indivíduo e ampliar progressivamente o consumismo. Dessa maneira, é possível pensar na atual sociedade enquanto a *sociedade do consumo*, fortemente influenciada pela cultura reduzida a seus fins técnicos e semiformativos.

Sobre a sociedade do consumo, Severiano (2006) afirma que esta denominação é apenas uma das várias formas de pensar o corrente momento. A autora reflete que o consumo, da maneira

como se apresenta atualmente, decorre do *modelo utilitarista de produção*, que delineou um estilo de homem burguês (século XIX) que se baseava num:

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. (Severiano, 2006, p.04)

Esta forma de organização social é notadamente aquela que se originou da intensificação do processo de produção em que o acumular mercadorias era o objetivo central, enquanto o consumo era secundarizado, pois o que a sociedade de produção visava era a produção de bens para acumulação como a finalidade última do trabalho. Consumir era destinado aos produtos excedentes ou mesmo aos produtos indispensáveis. O que historicamente decorreu daí foi um passo adiante nesta lógica: o consumo massivo de todos os produtos disponíveis no mercado e sempre muito além do necessário. Essa mudança na organização social decorreu de uma tentativa de superar a crise de superprodução de 1929, em que o excedente da produção criou um abalo econômico mundial, já que havia mais produtos fabricados do que pessoas para consumi-los. Severiano (2006) registra que

Emerge daí, como solução para esta crise, uma nova estrutura de consumo massivo, no qual o valor funcional do objeto não poderia mais ser o regulador geral para o consumo. Para implantação do novo modelo de massas, era necessária, além de novas estratégias econômicas e transformações tecnológicas, uma ampla ofensiva contra todos os *elementos morais e éticos*, uma vez que contradiziam a liberdade de consumir. (Severiano, 2006, p.4, grifos nossos.)

Em tempo, resume a autora que é princípio básico da sociedade de consumo criar uma *cultura do consumo*, ou seja, consumir como fonte de *referência identitária*, responsável por criar identidades e modelar subjetividades. Para esta sociedade, consumir não é apenas o resultado de uma troca mercantil, mas um estilo de vida no qual são consumidos objetos, serviços, lugares, tempos, pessoas, imagens, ideais, modos de vida, sentimentos e estados de espírito.

Basicamente, para que a sociedade de consumo pudesse ser implantada, isso mesmo, implantada, já que não surgiu de nenhum processo natural, alguns elementos precisaram ruir no interior deste sistema. Um exemplo disso é a organização social do trabalho tal como ocorria. Assim, outros pilares foram sendo concretizados, como a proliferação de ideais de uma classe social detentora de poder sobre as demais e a garantia de que estes pressupostos seriam devidamente alastrados na vida social de maneira cotidiana e eficaz. Fundamentalmente, este é o núcleo da atual forma de organização. Vamos entendê-lo pormenorizadamente.

3.1.1 O trabalho flexível.

Segundo Baumann (2008), a noção de trabalho apareceu, em 1776 e significava “*exercício físico dirigido a suprir as necessidades materiais da comunidade.*” (p.27) Passado um século, a essa compreensão do trabalho se integra a força do trabalho em si, passando a ser “o corpo geral de trabalhadores e operários que participam da produção” (p.27) como seu núcleo. Assim, o trabalho foi incorporado como uma atividade da luta política de cada grupo social e fundadora do caráter de cada sujeito. O trabalho, até o início do século XX, visava à produção de bens materiais e era considerado a força motriz da sociedade de produção: por meio da venda da força de trabalho, cada indivíduo era o responsável por seu sustento. Este tipo de trabalho, geralmente associado a fábricas e linhas de produção, estava intrinsecamente ligado às ferramentas, maquinários e capacidade física do trabalhador, em detrimento, logicamente, de suas habilidades intelectuais.

O autor afirma que esta perspectiva da noção de trabalho se alterou nos últimos dois séculos, para uma noção de trabalho como fonte de riqueza e o fenômeno da desigualdade social foi sendo gerado, primeiramente, nos países mais ricos e nos demais, posteriormente. A noção de trabalho como gerador de riqueza foi então construída pelas reconfigurações no sistema econômico que criaram uma nova ordem industrial em que os trabalhadores e seus meios de sustento foram irreversivelmente separados. Desta maneira, Baumann (2008) discute que ao

separar a produção e as alterações do modo de vida dos trabalhadores, o próprio trabalho passou a ser considerado como uma simples mercadoria e a intelectualidade, a capacidade racional de cada indivíduo, foram invadidas pela lógica da ferramenta de trabalho: o pensar como fonte de sustento. Recorrendo a Marx, pelas palavras de Cohn (1986), historicizamos que

o processo de produção e reprodução capitalista não gira no vazio, mas é determinado, porque seu momento decisivo, histórica e estruturalmente, que é a conversão da força de trabalho em mercadoria, gera uma mercadoria especial, precisamente a [própria] força de trabalho. (p.12)

Na visão pré-industrial de riqueza, a terra era considerada a totalidade, complementada pelos trabalhadores responsáveis por cuidar desta terra. A nova era industrial e a rede conceitual que permitiu que a antiga forma de campesinato e do vínculo material com a terra, o trabalho humano e a riqueza fossem dissipados, é agora o motor de uma sociedade distinta, uma sociedade em que a realidade encontra-se “liquefeita”, para usar a nomenclatura de Baumann (2008). Vivemos, portanto numa nova forma de organização social que substituiu, não só a organização social do trabalho, mas também, como era de se esperar a mentalidade que a sustenta. A versão atual da chamada Modernidade é de uma modernidade liquefeita, fluente, dispersa, espalhada e desregulada (Baumann, 2008).

Anteriormente, tínhamos a “modernidade pesada”, um tempo que havia um entrelaçamento entre capital e trabalho, uma relação de tal forma dependente que não seria possível pensar em desvincular esta díade. Baumann (2008) relata que um jovem que iniciasse sua vida de trabalho numa empresa muito provavelmente iria encerrá-la na mesma empresa no final da sua vida produtiva. Existia, portanto uma mentalidade de longo prazo, que se devia ao entrelaçamento dos interesses, entre os trabalhadores que vendem o trabalho e o capitalista que compra este trabalho. Para a mentalidade atual, a chamada mentalidade de curto prazo (Baumann, 2008) o que importa é a *flexibilidade*. Esta expressão “capitalismo flexível”, para Sennet (1999), descreve um modelo de produção em que se pede aos trabalhadores que “Sejam ágeis, estejam abertos a mudanças em curto prazo, assumam riscos continuamente, dependam cada vez menos de leis e procedimentos formais” (p.9).

O discurso proferido pela hegemonia ideológica é a de que a flexibilidade dá as pessoas mais liberdade para o trabalho e assim, maior possibilidade de planejarem suas próprias vidas da maneira como desejarem. Esta estratégia resultou na intensa difusão ideológica de que “você não vence senão quiser”, slogan que, aliás, escamoteia a lógica mentirosa do empreendedorismo. Na sociedade que funciona desta maneira, o indivíduo é facilmente dominado por uma lógica carregada dessa crueldade de mentiras, cuja severidade desemboca na internalização de um forte rigor que o torna impotente por dentro, impedindo-o de atingir o sucesso psicossocial, ficando entregue ao fracasso, quer dizer, preso à culpabilização que a sociedade lhe impingiu.

Segundo Sennett (1999), a flexibilização do trabalho escamoteia um sistema de poder que visa três elementos principais: *reinvenção descontínua de instituições* (mudança flexível que ataca a rotina burocrática e procura reinventar o modelo institucional a todo tempo), *especialização flexível* (alta rotatividade de produtos com alto nível diferenciado de tecnologia) e *concentração sem centralização* (pequenos grupos de trabalho com tempo flexível e trabalho por metas, não por rotina). Conforme o autor: “Estas são as forças que dobram as pessoas à mudança: reinvenção da burocracia, especialização flexível de produção, concentração sem centralização. (...) Eles são livres, mas é uma liberdade amoral” (Sennett, 1999, p.69).

A mentalidade do curto prazo, que exige a total flexibilização por parte dos trabalhadores e os “força” a se dobrarem frente à nova tendência do capital mundial, por certo que se reflete no mundo interno destes indivíduos. Ser cobrado ao máximo e sem garantias em troca é mais um dos usos da razão em sua forma técnica e não crítica. A ordem do dia é *trabalhar para gerar o lucro para empresa e não para a própria sobrevivência*, sem as garantias de plano de carreira ou mesmo de contratos fixos de trabalho. A noção de que não existe longo prazo acaba por limitar o amadurecimento do trabalhador em alguns princípios básicos, como a confiança, por exemplo.

“Não há longo prazo” é um princípio que corrói a confiança, a lealdade e o compromisso mútuo. A confiança pode claro, ser uma questão puramente formal ou informal, [no entanto uma coisa é certa], são laços sociais que levam tempo para surgir, enraizando-se devagar nas fendas e brechas das instituições. (...) as redes institucionais modernas se caracterizam pela força de laços fracos nos trabalhos de equipe (Sennett, 1999, p.24-25).

A tarefa exigida do indivíduo pelo mundo do trabalho é paradoxal e sem dúvida tortuosa: como experimentar relações baseadas em confiança (como amizade, compromisso, objetivos de vida) num mundo de curto prazo? Ou nas palavras de Adorno, como viver a vida verdadeira num mundo falso?

Sem dúvida, o sofrimento humano é manifesto, porém maximamente pulverizado nos dias de hoje nos diversos discursos de motivação e resiliência⁸ tão caros à cultura. Uma das características da nova organização do trabalho são os chamados *home offices*: um local em que casa e trabalho se confundem. O trabalhador fica desorganizado quanto à divisão de sua vida pessoal e profissional e aturdido pela invasão do público no privado, porém recebe a nova formatação da vida profissional de bom grado, ao mesmo tempo em que, com imensa angústia. Enfatizamos daí, primeiramente, a questão do empreendedorismo, do “faça seu próprio emprego ao invés de procurar por um” e a questão sempre cruel do individualismo – uma multidão de pessoas solitárias sem a convivência (mesmo que precária) de um mesmo local de trabalho. O discurso social proferido, entretanto é a da capacidade de escolha livre e soberana que cada indivíduo possui ao cuidar de seu destino. O que percebemos é que a falta de limites e a queda das autoridades, que tinham na organização do trabalho forte representação, afetam a cultura e a vida pessoal de forma equivalente, minando algumas das mais belas potencialidades humanas, como o desenvolvimento da alteridade.

Adorno (2008) recorre a alguns estudos realizados pelo Instituto de Pesquisa Social para reiterar que

A mutação do capitalismo, de liberal a monopolista, transformou o antigo fabricante ou o pequeno comerciante, que possuía certa independência econômica, em mero funcionário ou – pior ainda- em desempregado. Com isso, a conexão da figura paterna enquanto chefe de família, com a de agente econômico autônomo e provedor dos meios de subsistência dos seus membros entrou inapelavelmente em crise, erodindo aquela autoridade que no passado, mediante uma saudável rebeldia, levava os filhos a se constituírem eles mesmos como sujeitos psíquicos bem formados, sem a debilidade do eu característica de uma

⁸ Termo importando da física de materiais, que significa para a Psicologia a capacidade individual de viver sob as mais aversivas formas e ainda assim resistir e adaptar-se, retirando das experiências desagradáveis a superação e a motivação para seguir adiante.

classe média decadente na Alemanha da década de 1930, que foi terreno fértil para a constituição da “base de massas” do nazismo. (p.16-17)

Para Tenzer (1992), a crise de autoridade que vivenciamos atualmente repercute em vínculos desfeitos, colapsos de antigas estruturas, como a escola e a família, e a propagação de um individualismo desolador que destrói a possibilidade de vislumbrar um futuro coletivo. Isso tudo, porém, já é resultado de um processo eficaz dos mecanismos de dominação. Quando a sociedade necessitou de mudanças categóricas em suas estruturas - mudanças estas que iriam piorar a vida individual e coletiva- entrou em cena as estratégias de controle ideológico que tem por finalidade amalgamar o indivíduo às injunções sociais arbitrárias sem revoltar-se diante delas. Este é o cenário da criação de um novo *ethos*, não mais baseado na moral e na racionalidade simplesmente técnica do capitalismo nascente, mas num modelo hedonista e espetacular que tem em sua finalidade máxima o estímulo pujante do consumo.

A prudência e sobriedade (...) são suplantadas pelos novos valores de liberdade econômica que influem na criação de um novo sujeito com necessidade de distinção e aprovação social, de natureza mais social e comunitária, mais simbólico e fetichista, novos valores capazes de gerar um tipo de subjetividade mais funcional às necessidades de uma ordem social baseada no consumo. (Severiano, 2006, p.5)

Neste panorama, a proliferação de ideais de uma classe social detentora de poder sobre as demais saiu do terreno exclusivamente dos meios de produção e da rotina do trabalho para atuar, de maneira realmente eficaz, na subjetividade e mentalidade de cada indivíduo a compor esse sistema.

3.1.2 O componente ideológico e a ação da indústria cultural.

O direito à propriedade privada funda a organização política do capitalismo. Esse direito iniciou-se como uma proposta burguesa de independência, perseverança, previdência e cautela, que edificou um modo específico de existência de vida. A noção de ideologia como

um conjunto de idéias norteadoras de determinado modo de vida, como este, encontra-se também inseparável da idéia de poder e dominação. Faz parte do conceito de ideologia supor que toda idéia está atrelada ao interesse de alguém, e que, num sistema de classes como o capitalismo, são os governantes e demais homens que detém o poder que asseguram a manutenção do *status quo*, por meio da hegemonia ideológica. Para Baumann (2008) a hegemonia ideológica implica “A ideologia não (como) um credo articulado, um conjunto de afirmações verbais que deve ser aprendido e acreditado, está (além disso) incorporado à forma como as pessoas vivem – absorvida pelo modo como as pessoas atuam e se relacionam” (p.19).

Para a análise da questão da ideologia e da sociedade atual voltaremos aos trabalhos de Theodor Adorno e Max Horkheimer por entender que, por meio de várias de suas obras, eles puderam reconhecer que o período entre as duas grandes guerras mundiais do século passado causaram transformações irreversíveis no ideário social, e como conseqüência atuaram sobre os indivíduos na construção de seus atributos subjetivos. Esses dois filósofos dão sustentáculo a Teoria Crítica e objetivam fazer a crítica da sociedade burguesa, por meio da apologia de uma razão capaz de refletir a si mesma, a fim de desvendar os logros que o processo iluminista submeteu a sociedade. De acordo com Crocco (2007) ambos os autores puderam perceber que “As transformações ocorridas no entre guerras modificaram estruturalmente o contexto social, assim como todas as estruturas relacionadas com sua materialidade” (p.53).

Desta maneira, a formação da ideologia e da subjetividade se transformou. A responsabilidade da crítica atualmente consiste na tarefa não apenas de desvelar a dominação, mas de compreender por que a dominação, apesar de se mostrar tão ostensiva, ainda encontra indivíduos que se assujeitem a ela. Para Adorno (1993), apesar do valor burguês do direito à propriedade ter se mantido, seu pressuposto econômico se ampliou, de maneira que, o que era privado passou a ser privativo e o mundo econômico invadiu a interioridade dos indivíduos. Para o autor, a ideologia não configura um sistema de idéias e representações advindas da cultura; tampouco é uma modalidade da consciência, uma característica ou condição dessa. Ela é antes, a própria consciência social.

Cohn (1986) discute a ideologia como um processo complexo de aparência socialmente camuflada para ser capaz de vedar o acesso aos resultados da atividade social, mostrando-os já acabados e bloqueando a reflexão sobre o modo como foram produzidos. Assim se expressa

o autor: “Na linguagem de Adorno a ideologia apresenta os dados da experiência social como imediatos, como dados sem mais, quando na realidade são mediados por um processo que os produziu” (p.11).

Desse modo, Cohn (1986) assegura que o dado ideológico é o componente da experiência socialmente construída que, no entanto, não se reconhece no particular e se dissolve no geral. Isso porque o transcorrer do processo é apagado do produto final, deixando os indivíduos com a aparente sensação da imediatez, o que leva a uma falsa experiência social. É a experiência falsa que permite a reprodução da totalidade social dada, de maneira que toda ideologia tem seu momento de verdade, e pior, é neste momento de verdade que a consciência alienada se forma.

A ideologia é o processo que assegura o primado do geral abstrato e formal sobre o particular concreto e substantivo, da identidade sobre a diferença. Criticar a ideologia implica assumir o *partido da diferença*, da particularidade, contra a primazia da identidade e da generalidade. O particular e o geral (...) formam uma unidade contraditória e devem ser tratadas como tal (Cohn, 1986, p.12, grifos nossos).

O que concluímos daí é que eliminar as distinções, extirpar o conflito e padronizar o todo social e individual é o maior alimentador dessa ideologia, responsável esta pela alienação das massas e pela eliminação da diferença, elemento construtor do desenvolvimento humano. A noção de ideologia alastrada no contexto capitalista leva à equalização do valor de troca e do valor de uso das mercadorias produzidas socialmente, o que acaba por imprimir à sociedade a própria lógica da ideologia. Enfatizamos: ao universalizar os valores de troca e de uso, a economia invade o plano político e social e passa a dominar todos os momentos e formas de expressão do processo, transformando a sociedade inteira na própria ideologia.

A cultura tornou-se ideológica não só como supra-sumo das manifestações subjetivamente acalentadas do espírito objetivo, mas na mais ampla escala também como esfera da vida privada. Esta, com a aparência de importância e autonomia, esconde que só se arrasta ainda como apêndice do processo social. A vida se converte em ideologia da reificação e, a rigor, em *máscara mortuária*. (Adorno, 1986, p.87, grifos nossos)

Para Adorno (1973) a ideologia da cultura de massa visa duplicar e super ratificar o já existente, o que destrói toda perspectiva de transcendência e crítica. Quando realidade e ideologia tornam-se uma só, as consciências anestesiadas deixam-se subjugar por um discurso falso pelo fato de não serem capazes de contrapô-lo.

Os indivíduos sentem-se desde o começo peças de um jogo e ficam tranqüilos. Mas, como a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são (...), os homens adaptam-se a essa mentira, mas ao mesmo tempo, enxergam através do seu manto. A ideologia já não é mais um envoltório, mas a própria imagem ameaçadora do mundo. (Adorno, 1973.p.14)

Enquanto combustível que alimenta incessantemente a máquina de dominação, a ideologia responsabiliza-se por adaptar a sociedade aos produtos ofertados e por reduzir a consciência de cada indivíduo a um tipo de pseudoconsciência que continua a coadunar com a exploração e dominação, mesmo quando são desvelados esses mecanismos. Para Crocco (2007), o discurso ideológico contemporâneo, que promove a adesão das massas por meio da veiculação de mensagens sabidamente falsas, mostra que esta massa se deixa enganar por propagandas infundadas geradas por um tipo de irracionalidade objetiva. Fica a cargo da publicidade, transformar conceitos em imagens hipnóticas que se conectam a mente e barram o desenvolvimento do significado completo. O resultado é a aceitação consciente dos indivíduos que associam imagens a atitudes e aspirações - que são justamente o que as agências publicitárias ambicionam atingir.

Os autores Adorno e Horkheimer cunham o termo *indústria cultural* para analisar a cultura quando reduzida às noções pragmáticas, voltada ao lucro do capital e imantada por sua ideologia, como emblema da atual forma de organização social. Este termo visa evidenciar os mecanismos ideológicos que constituem o modelo de economia vigente e guarda em si um interessante oxímoro- figura de linguagem que harmoniza em si dois conceitos opostos, numa só expressão: ao discutir o termo, Cohn (1986) se pergunta: a indústria cultural é cultura ou indústria?

Nem cultura: porque subordinada à lógica da circulação de mercadorias e não a sua própria – nem indústria: porque tem mais a ver com a circulação do que com produção. Isolar um ou outro pólo é consagrar a ideologia. Tratá-los conjuntamente é mostrar no que

constituem ideologia. - na incapacidade de desenvolver-se, de realizar plenamente seja sua condição de cultura, seja sua condição de indústria. É por isso que, na indústria cultural, a cultura subordina-se à indústria, não na sua expressão mais moderna, mas no seu significado mais arcaico: à indústria como ardil, como engodo. (p.19)

Esta visão de cultura implica em pensar na atualidade como um tempo de *vida danificada*, principalmente porque esta cultura não propicia ao homem o reconhecimento e o anteparo mínimo para se constituir atravessado pela castração⁹. Isso porque a indústria cultural atua também ao nível inconsciente do psiquismo. Foi a Psicanálise, com seu fundador S. Freud, e posteriormente nos trabalhos de J.Lacan, que inaugurou o lugar do sujeito do inconsciente¹⁰, deflagrando aos homens sua porção obscura, indomada e oculta. Por meio do saber de que o sujeito é tanto pensamento quanto inconsciente, Freud estabeleceu o descentramento do psiquismo da noção meramente consciente de indivíduo, em voga na ciência de sua época. Com isso, o sujeito do pensamento consciente deixa de ser soberano e passa para o registro de um sujeito também afetado pelo inconsciente. Para Bastos (2006), “antes de Freud o sujeito era pensado e identificado com a consciência, com ele e a partir dele é preciso perguntar por esse sujeito do inconsciente e pela articulação com o eu consciente.” (p.43)

Sendo a Psicanálise a ciência do inconsciente, devemos levar em conta que o inconsciente é uma trama de linguagem e, portanto, atravessado pela cultura: o que funda o sujeito é seu contato/dependência do outro. O que nos cabe pensar enquanto psicólogos e pesquisadores é em que situação se encontra o outro da cultura e que tipo de condições temos para nos subjetivar neste momento histórico. Ao utilizarmos o termo contemporaneidade para tratar deste *ethos* cultural, partimos do princípio que existem nele fenômenos específicos que atuam nos sujeitos, pois advém do mundo externo, da cultura.

Para Besset e Brito (2008), os paradigmas hegemônicos que sustentavam os ideais e balizavam o psiquismo perderam sua força na formação das subjetividades. A lógica do consumo acarreta todo tipo de relação fluida, que reflete o processo de mudança em que a

⁹ Sujeito atravessado pela castração, ou seja, sujeito que se reconhece finito, limitado e dependente dos outros sujeitos para sobreviver.

¹⁰ Neste trabalho, consideramos a noção de sujeito como aquele que age, e por este motivo, em alguns pontos utilizaremos a noção de indivíduo (enquanto um de sua espécie), para designar o homem contemporâneo.

acumulação cedeu lugar às trocas rápidas de um objeto por outro. Cada um é consumidor e objeto consumido ao mesmo tempo.

O grande outro da cultura sofre transformações que têm conseqüência na constituição dos sujeitos. É por essa razão que um analista, em seu fazer, não pode desconsiderar o ‘mal estar na cultura’ para que possa alcançar a subjetividade de sua época. (Besset e Brito 2008, p.684)

Tendo em vista que, neste preciso momento nos manteremos focados na discussão sobre cultura, deixaremos a discussão sobre a subjetividade para a seqüência dessa pesquisa. Nesta vertente, tomando a Teoria Crítica da sociedade como norte, segundo Horkheimer e Adorno (1986), vivemos num tempo em que a cultura deixou de ser a emanção social das construções subjetivas dos homens e fruto do trabalho deles e passou a ser *semicultura*, fruto da dominação de uma classe que visa submeter o restante da sociedade à lógica do consumo de mercadorias em larga escala. Admitir o componente da semicultura implica em compreender que, ao romper a relação do indivíduo com seu tempo histórico, a ideologia atual rouba da cultura seu componente emancipatório e inviabiliza a natureza civilizatória a qual a cultura seria provedora. Categoricamente, Maar (2003) postula que a “semiformação é a determinação social da formação na sociedade contemporânea capitalista e faz parte do âmbito da reprodução da vida sob o monopólio da cultura de massas.” (p.01)

Para Adorno (1996), a semicultura é fruto da sociedade industrial imersa na ideologia mercantil; é expressão não da deformação humana, mas da integração deliberada de cima para baixo e da identificação massiva do homem, não com os outros o homens, mas com o modelo de ser indivíduo exigido pelo Capital.

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede (...). Apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual (Adorno, 1996, p.02).

O autor se refere à semiformação como a determinada forma da subjetividade socialmente imposta pelo modo de produção capitalista em todos os planos da vida, seja na produção, seja

fora dela (Maar, 2003, p.4). A cultura que passa pelo filtro da indústria cultural, neste ponto de vista, já é semicultura- a própria cultura danificada. A cultura é reestruturada pela indústria cultural. Ela perde sua função de processo civilizatório e se torna elemento da subordinação dos indivíduos, pois “a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social.” (Horkheimer e Adorno, 1985, p.114).

Para os frankfurtianos, “o pão que a indústria cultural alimenta os homens continua a ser a pedra da estereotipia.” (Horkheimer e Adorno, 1985, p.139). Esta conjuntura, porém, é escamoteada pela mídia, que confere a tudo um “ar de semelhança e glamour” (Horkheimer, Adorno, 1985) e propaga a ilusão de que o indivíduo é rei, quando na verdade é um acessório de maquinaria.

[...] A indústria cultural é a integração deliberada, a partir do alto de seus consumidores. Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas as quais ela se dirige. As massas não são então o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo, acessório de maquinaria. O consumidor não é rei como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é sujeito da indústria, mas seu objeto. (Horkheimer, Adorno, 1985, p. 92-93)

O sujeito semiformado e envolto nestes pressupostos cruéis da ideologia dominante é manipulado e cruelmente deixado à mercê de seus próprios algozes internos: o trabalho (fonte fundamental de reconhecimento identitário) tornou-se individualista e flexível, a vida privada passou a ser regida pelo esquema da indústria cultural, os impulsos mais íntimos foram usurpados pelo apelo do ímpeto do consumo infundável. O que temos atualmente é apenas uma escolha cruel: participar do jogo de cena da sociedade de consumo ou enfrentar a evidência óbvia de que estamos todos solitários e esvaziados de vínculos humanos. Por esse motivo, em nosso ponto de vista, a tarefa dos homens de nosso tempo se agravou um tanto mais: pois se antes a ideologia tinha o poder de convencimento - porque obliterava a presença da contradição e do dado real fazendo os sujeitos acreditarem nela- atualmente, vivemos numa época de cartas na mesa, de mentiras manifestas que não mais se esforçam em esconder sua transparência. “O princípio básico subjacente a isso é o de que basta repetir algo até torná-lo reconhecível para que ele se torne aceito.” (Adorno, 1986.p.130)

De acordo com Caniato (2007), a mentira se impõe como um código de conduta que existe nas comunicações sociais e que traz a aceitação e coadunação dos indivíduos para esta ética da hipocrisia e do fingimento. É a mentira a grande deflagradora da dimensão perversa da sociedade atual e é internalizada no âmbito de uma racionalidade técnica meticulosamente sustentada pela cultura, e com a qual os sujeitos realmente se identificam. A lógica da mentira reflete sobremaneira a lógica da indústria cultural a respeito da ilusão de que é o homem o grande rei da sociedade. Enquanto consumidor ele é, ao mesmo tempo, necessário e secundário e isso é tudo. Uma vez que não tiver mais condições de continuar consumindo é rapidamente descartado da coletividade organizada ao redor do crédito, tal qual mariposas na lâmpada. Assim, existe uma mediação entre o discurso social embriagador e a mentira manifesta que leva o nome de sedução.

Os indivíduos vivem sob a sedução embriagadora e entorpecedora que os anestesia na mentira, isto é, são jogados na onipotência e na ubiqüidade regressivas como se heróis fossem, porque tem permissão social para trapacear impunemente, enganar e ser enganado numa cumplicidade perversa com o fraudar o outro. (Caniato, 2007, p.90)

A *sedução* exercida pela indústria cultural é o encantamento no vazio, já que está sob engano e se propõe a retirar do indivíduo sua autonomia, sua capacidade crítica e suas funções de pensamento. Para Lucchesi (2002), a sociedade de consumo montou a armadilha na qual a mídia assume o papel de sedutor, palavra que vem do latim e significa sinteticamente “o processo pelo qual se atrai para privar o outro da autonomia de si, sob a promessa de possibilitar-lhe a experiência de prazer pleno”. (s/p)

Concordamos com Arendt (2000) de que todas as mentiras carregam em si o germe da violência. A mentira destrói o que queria antes negar, é típica de governos totalitários e das violações de direitos humanos. Tão totalitário quanto governos são as idéias e com o agravante que estas invadem o mundo interno dos homens, impondo-lhes determinadas formas de vida e afastando-os cada vez mais de sua verdadeira possibilidade de felicidade. A presente forma autoritária de cultura, em detrimento de qualquer forma de autoridade que pudesse nortear firmemente os rumos do coletivo, se espalhou por todos os campos da vida. Pensemos em dois excertos que tratam do resultado desta vida danificada, tanto para o sujeito quanto para a cultura:

Quando todo produto espiritual é subsumido numa finalidade de propaganda e autoritarismo, então, sobra ao *cinismo* uma boa consciência científica. (Adorno, 1973, p.07)

A longo prazo, o resultado mais certo da lavagem cerebral é uma curiosa espécie de *cinismo* – uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser (Arendt, 2002, como citado em Caniato, 2007).

Ao pensar em questões relativas à cultura de massa, algumas coisas se tornam vivas: os próprios meios de comunicação explicitam sua mentira e contradição e essas informações são de domínio público. Nós, porém, fazemos a crítica tal qual o sobrinho de Rameau, somente até certo ponto, depois disso obrigamo-nos a coadunar com a lógica cínica e danificada de vida. O ideal de resistência nunca nos pareceu tão longe. A este respeito, Adorno (1986) comenta a docilidade dos homens em seu próprio caminho de escravidão. Para o autor, a promoção e apoio dado à indústria cultural por agências poderosas, privam o sujeito da liberdade de rejeitar o que é oferecido socialmente. Não gostar de determinada manifestação social não é mais simples expressão de um gosto subjetivo; é uma rebelião contra a sapiência da utilidade pública e uma discordância de milhões de indivíduos que sustentam o que a indústria cultural oferece.

A resistência é encarada como um sinal de má cidadania, como incapacidade de se divertir, como falta de sinceridade do pseudo-intelectual (...). A desproporção entre a força de qualquer indivíduo e a concentrada estrutura social fazendo pressão sobre ele destrói a sua resistência e, ao mesmo tempo, adiciona-lhe má consciência devido a sua vontade de resistir a tudo. (Adorno, 1986, p.142-143)

É um engano pensar, contudo que o indivíduo não está ativo neste processo, ou que a energia da resistência desaparece por não ser extravasada. Ela mantém-se viva e continua sobrevivendo até mesmo na alienação. É necessária força ativa para aceitar o que a ideologia oferece, já que somos cúmplices e não vítimas. A grande questão presente neste cenário é que, os homens ao terem impedida sua capacidade de revoltar-se, “voltam seu ódio antes contra aqueles que apontam sua dependência do que contra aqueles que apertam suas algemas” (Adorno, 1986, p.143). Este rancor é segundo Adorno (1986), o responsável por fazer com que os sujeitos permaneçam ativos no momento de negar a si mesmos e embarcarem na

alienação. A *cumplicidade* consiste em saber que será enganado, mas com seu consentimento, mesmo que inconsciente. Ao engano oferecemos concordância e não resistência. Esta ação é o protótipo da atitude cínica da atualidade.

Vale ressaltar que, não desejamos ao longo deste trabalho, mostrar-nos saudosistas de certo tipo de cultura ideal que viabilizaria completamente a felicidade humana. É sabido por meio da Psicanálise que a relação sujeito-cultura desde seus primórdios se mostra onerosa. Portanto, deve ser problematizada a partir de uma visão dialética, pois o mesmo homem ser da dependência que necessita do apoio de outros (Freud, 1930/1981) também reconhece na relação com este outro sua maior fonte de sofrimento. Desse modo, nossa intenção aqui é tão somente “tomar a temperatura” de uma sociedade adoecida e incerta, ressaltando os pontos nevrálgicos para propormos a discussão sobre a questão humana presente nos diversos níveis da organização social. Sendo assim, consideramos neste momento um fenômeno da sociedade de consumo para reflexão acerca do cinismo.

3.2 FACEBOOK: UM BREVE EXEMPLO DA INCOERÊNCIA CÍNICA.

Facebook é uma rede social lançada em 04 de fevereiro de 2004, fundada por Mark Zuckerberg, Dustin Moskovitz, Eduardo Saverin e Chris Hughes, na época estudantes da Universidade Harvard. Inicialmente, a adesão ao Facebook era restrita apenas aos estudantes da Universidade Harvard e funcionava a semelhança de um clube de elite virtual. Representava status, bons contatos e sucesso social ser um dos participantes dessa rede. Poucos meses depois, o facebook cresceu vertiginosamente e, atualmente, está em mais de 216 países ao redor do mundo, sendo um *web site* gratuito para os usuários e gerador de uma receita proveniente de publicidade, incluindo banners e grupos patrocinados. Seu funcionamento é basicamente alimentado pelos próprios usuários que criam perfis contendo fotos, listas de interesses pessoais, mensagens privadas e públicas, além da criação de grupos de amigos. Existem políticas de privacidade e propagandas de vários produtos no interior do site.

Dos vários aspectos que poderiam ser discutidos a respeito deste fenômeno virtual, gostaria de salientar dois aspectos relevantes às nossas preocupações e que está baseada no filme *A rede social* (*The social network*-2010). Ele conta a história da criação do facebook, baseado no livro de Ben Mezrich “*Os bilionários acidentais: a fundação do Facebook, uma história de sexo, dinheiro, genialidade e traição*”, considerado uma biografia não-autorizada de Zuckerberg e um best-seller nos Estados Unidos, chegando à quarta posição na lista das obras de não-ficção mais vendidas do New York Times e o primeiro colocado na classificação do Boston Globe. Uma coisa chama a atenção já no cartaz do filme: uma frase dizendo “Você não consegue 500 milhões de amigos sem fazer alguns inimigos” (You don’t get to 500 million friends without making a few enemies, em livre tradução). Este é o mote do filme: a batalha judicial enfrentada por Zuckerberg – o fundador do site- contra seus opositores, entre eles, seu melhor amigo. Entre idas e vindas, ficam claro ao expectador alguns traços do caráter de Zuckerberg: um adolescente genial em ciências exatas, porém tímido e retraído nos relacionamentos pessoais. Ele cria o facebook a partir de uma “brincadeira” virtual feita por ele para se vingar, ou chamar a atenção, da garota por quem ele estava apaixonado e não conseguia se aproximar. O único amigo que permanecera com ele durante todo o tempo até o facebook se tornar uma mina de ouro é justamente aquele o qual ele abdica depois do sucesso. Então paramos por aí.

O que é relevante aqui são basicamente estas *duas grandes incongruências* reveladas: o maior site de relacionamentos do mundo foi criado por um adolescente que se mostrou incapaz de se aproximar afetivamente da garota por quem estava apaixonado e a maior rede virtual de “amizades” do mundo custou a amizade do único amigo verdadeiro que o fundador possuía. Essa situação, no entanto, pouco faz diferença aos olhos da maioria, já que o facebook além de gerar milhões de dólares, responde à expectativa social do “faça você seu emprego ao invés de procurar por um” e ainda revolucionou o ramo das comunicações sociais na internet, calcado na promessa de acabar com a solidão e conectar pessoas.

Gostaríamos de deixar claro que não se trata de criticar o site nem seu uso pelas pessoas, e sim da relação entre o criador e a criação, ou seja, a vida real de Zuckerberg versus sua tentativa virtual de lidar com seus questionamentos, o que resultou no fenômeno facebook. É muito interessante a maneira como ele realizou o deslocamento de suas barreiras internas para uma ferramenta virtual que, potencialmente, teria a finalidade de ser o curativo para seus

problemas. A falta de popularidade, a invisibilidade sentida por ele em relação a seu objeto amoroso, o pouco reconhecimento de seus pares ao seu talento e genialidade no campo da informática, tudo isso foi certamente sentido por ele com sofrimento. Ele resolveu então todas estas questões criando um site cuja existência depende apenas disso: ver e ser visto. Um lugar em que não só as pessoas podem manifestar suas opiniões, perfis e desejos como também podem criar seus tipos ideais, “consertando” na virtualidade o que a vida real lhes negou. Muito mais interessante ainda é a apropriação dessa criação pelos magnatas do mundo da internet, que prontamente entenderam que a situação vivida por Zuckerberg era a mesma de toda uma geração de jovens e, por meio de investimentos financeiros massivos tornaram o facebook o fenômeno que ele é hoje. O capitalismo se apropriou não apenas do site como ferramenta como também do ideal de querer ser visto da contemporaneidade.

Os usuários site até podem perceber a contradição até certo ponto, no entanto, logo se obrigam a entrar na lógica do sistema, pois a maioria ainda não se mostra capaz de resistir ao que lhes é oferecido. Percebemos a hipocrisia, a mentira e o cinismo presentes na sociedade, mas ignoramos, pois, de outra maneira seria insuportável viver nela ou, então, seria necessário se isolar das manifestações de massa desta cultura. É justamente este mecanismo de perceber a contradição e negá-la que configura este clima de cinismo da época atual. Se antes o cinismo era um movimento de protesto e de revolta de homens que não aceitavam viver tutelados, no presente, o cinismo se tornou a norma da cultura: a mentira manifesta, a contradição escancarada, e aceita, conseqüentemente, por todos nós. Principalmente neste aspecto de privilegiar o campo virtual como terreno das elaborações, que deveriam ser discutidas no campo da realidade, deflagra-se a fragilização dos reais vínculos fraternos e a opção pelo terreno virtual onde tudo impera em clima de perfeita harmonia.

Adorno (2008) escreve que seria um engano dizer que um fenômeno de massa, neste caso, o facebook, é irracional ou está desconectado dos objetivos do ego individual e coletivo. É perfeitamente compreensível o uso que a razão tem neste caso: porém apenas em seu componente tecnológico e virtual, o de uma irracionalidade¹¹ que decorre dos transtornos dos processos racionais de autoconservação. Todos nós sabemos que relacionamentos humanos

¹¹ Adorno utiliza o termo irracionalidade para se referir aos processos conseqüentes do uso da razão instrumental, ou racionalidade técnica.

não podem ser *apenas* mediados por ferramentas como o computador, no entanto, precisamos acreditar nesta promessa de um site que acaba com a solidão para não encará-la de frente, para não refletir sobre os verdadeiros motivos da falta de amor.

A gratificação parece tolerável se carrega o selo da confirmação social, se é canalizada pelos meios de comunicação de massa, ou em outras palavras, quando é sujeitada a uma censura preconcebida antes mesmo de entrar na experiência do sujeito. Assim, mesmo naquele domínio em que se supõe um “abandono” promove-se o ajustamento. O próprio prazer, para ser admitido, precisa ser pré-digerido e, de alguma forma, castrado. (Adorno, 2008, p.108)

Enquanto fenômeno de massa, o facebook trouxe também um novo parâmetro para as formas de relacionamento dos dias atuais: a maneira virtual e mediada por altas tecnologias. Sendo um site de relacionamento ele funciona também como uma vitrine, um lugar em que cada um pode existir, mesmo que virtualmente, da maneira como desejar. Cada sujeito, ao criar seu perfil, pode enfatizar os traços de personalidade que julgar ser os mais reforçados pela sociedade, ou mesmo criar uma personalidade em consonância com os ideais da cultura do consumo, muitas vezes na tentativa de esconder sua porção humana real, o que denotaria fraqueza ou defeito. Assim, a individualidade é elevada sim neste site, porém com uma finalidade muito clara: as características pessoais e a individualidade são exaltadas para o ajustamento.

O ajustamento exige individualidade. De maneira análoga, as próprias qualidades individuais são medidas a priori, hoje, em termos do sucesso potencial. Assim, assume-se que uma “idéia original” é algo que “pode vender” e afirmar-se no mercado. (Adorno, 2008, p.110)

Seria possível pensar que os usuários deste site de alguma maneira sabem deste engodo por trás das promessas de realização pessoal? Na realidade, o que o site oferece e o que todos necessitam é de algum lugar em que possam existir, onde um tipo de subjetividade apareça e possa ser vista e revista, contemplada e espetacularizada. O que os usuários buscam é a visibilidade que o mundo real já não mais oferece. Infelizmente, nesta trama, a espontaneidade humana é solapada pelo processo de ideologia/ cinismo social. Em contrapartida, o esforço feito por cada um de nós para coadunar com isso poderia ser o mesmo

que nos levaria, como diria Adorno (1986), a transformar-nos em sujeitos da cultura e não assujeitados à semicultura.

3.3 O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE O CINISMO.

Para começarmos a pensar o cinismo inserido na contemporaneidade é mister uma incursão sobre seu significado. Segundo dicionário Houaiss de Língua Portuguesa, “cinismo é a atitude ou caráter de pessoa que revela descaso pelas convenções sociais e pela moral vigente, imprudência, desfaçatez, descaramento”. A primeira parte da definição em muito nos lembra a dos primeiros cínicos gregos, que guiados por Diógenes, desprezavam a vida social e viviam a margem da sociedade. A segunda parte, porém, (imprudência, desfaçatez), nos lembra que, historicamente, este conceito sofreu transformações e que chegou aos dias de hoje como sinônimo pejorativo de um indivíduo que quer levar vantagem em tudo. Para Navia (1996), modernamente a palavra cínico tem vários significados negativos. Designa-se, por exemplo, de cínico uma pessoa que rejeita os valores éticos e ideais, que questiona e desrespeita os modos de comportamento como honestidade e confiança e que reage com ceticismo e sarcasmo às ações humanas que são bem intencionadas. Só busca o autobenefício e acredita que todos os seres humanos escondem por trás de seu comportamento, a hipocrisia, o egoísmo, o materialismo e a crueldade.

Se quisermos entender o que o cinismo moderno significa tudo que temos que fazer é olhar ao redor e algumas vezes dentro de nós mesmo, e em todo lugar, o cínico moderno com seu niilismo sarcástico e indiferença nos olhará de volta. (Navia, 1996, p.07)

De fato, nos parece que o clima que paira sobre a sociedade é o da desconfiança e do individualismo; o clima do “salve-se quem puder”. Fica cada vez mais difícil se reconhecer como um ser de trocas afetivas e sociais e integrar ações coletivas. Este é o terreno em que se fertiliza o cinismo enquanto base das formas de socialização na atualidade. A discussão contemporânea sobre o cinismo volta à tona nos anos 1980 pela mão de dois importantes

pensadores: Michel Foucault¹² e Peter Sloterdijk. Ambos, independentemente, voltam ao cinismo grego para buscar um modelo de fazer filosofia na contemporaneidade e dar novo fôlego ao projeto inacabado do Iluminismo. Nos limites deste estudo nos ateremos apenas às contribuições do segundo autor e de alguns outros que também se dedicaram ao estudo do tema, a saber, Shea (2010) e Safatle (2008).

O livro de Sloterdijk, *Crítica à razão cínica*, foi um sucesso instantâneo quando apareceu em 1983. Nele, o autor oferece uma análise vasta da sociedade contemporânea como sendo uma era de difuso cinismo, desilusão moral e desavença política, todos estes resultados que Sloterdijk interpreta como um fruto perverso do pensamento iluminista ou esclarecido, ou seja, um tipo de pensamento que degingolou, saiu do rumo. Para Shea (2010), a argumentação de Sloterdijk compreende que a sociedade ocidental se recusou ao convite Kantiano de saída da minoridade. Ao invés de usar nossas habilidades críticas para questionarmos a maneira como as nações estão definindo sua presença no mundo, nós optamos por defender nossa identidade contra aqueles que sentimos que ameaçam o *status quo*. Diante desta desoladora realidade, Sloterdijk evoca o cinismo grego como a contrapartida do cinismo atual e como uma maneira de revitalizar o impulso crítico de Kant de ousar conhecer a verdade (*sapere aude*). Shea (2010) pontua que:

Seria um exagero dizer que o cinismo morreu no século XVIII como resultado da tentativa frustrada dos filósofos de reviver o movimento como mudança social. Mas o cinismo inegavelmente sofreu um abalo no século XIX, tal qual evidencia a gradual mudança semântica no termo, que fez com que o cinismo adquirisse seu significado atual, de uma atitude de auto-interesse desiludido. (p.145, tradução nossa).

De acordo com a autora, o movimento de idéias do século XIX relegou o cinismo grego para o lixo da história, ou pelo menos, o varreu para fora da filosofia, sendo ele tratado como uma curiosidade ou uma forma fraca do fazer filosófico. Já o século XX herdou muito dessas ressalvas em relação ao cinismo, embora um interesse renovado surgisse a este respeito no período do pós-guerra. Os pensadores do século XX estavam interessados não em criticar as

¹² Para quem desejar se aprofundar, sugiro a leitura do capítulo 8 do livro de Shea (2010)- referência completa no final- chamado *O cinismo como vanguarda crítica – a última palestra de Foucault*.

deficiências teóricas desta corrente, mas em articular o cinismo grego em suas discrepâncias à concepção atual. Para entender, então, o que é o fenômeno do cinismo na atualidade, eles partiram das aproximações e diferenças de seu correlato, o cinismo na Grécia Antiga.

Neste sentido, vários pensadores como Sloterdijk e Foucault posicionaram as raízes da perversão¹³ do termo cinismo e da filosofia cínica na *desilusão política que a humanidade como um todo sofreu após as duas grandes guerras*. Ambos os pensadores interpretam o estilo de vida canino de Diógenes como um emblema da integridade cínica e de normas não dogmáticas, já que sua vida baseou-se naquilo que ele próprio julgava correto e adequado. O cinismo grego representou um modelo de vida antagônica à ética da sociedade e um uso diferenciado de estratégias lingüísticas significativas à crítica social. Um pensador do início do século XX – Klaus Heinrich- escreveu que enquanto o cinismo grego e o atual compartilham um impulso de auto-preservação diante do perigo, eles se diferem quanto à natureza desse perigo e as responsabilidades adjacentes a ele. Onde o cínico grego procurou se afirmar diante de uma situação histórica e política específica (como foi a Guerra do Peloponeso), o cínico moderno enfrenta a ameaça muito maior e mais difusa de falta da possibilidade de significação de si e do mundo. Em resumo, o autor defende a idéia de que enquanto o cínico grego ofereceu legitimidade política e responsabilidade corajosa para crises específicas, o cínico atual se retrai absorvido em si mesmo, derrotado e tentando se rebelar contra os absurdos da vida. Paul Tillich, em 1952, num ensaio intitulado *Coragem de ser (Courage to be)*, escreve que o cinismo na atualidade não é o mesmo que os gregos queriam significar com o termo.

Para os gregos, o cínico era um crítico da cultura, baseado na razão e na lei natural, ele era um racionalista revolucionário, um seguidor dos ensinamentos de Sócrates. Os cínicos modernos não estão preparados para seguir ninguém. Não acreditam na razão, não possuem critérios de verdade, não tem valores morais e nenhuma resposta para o significado da vida. Ao contrário, tentam minar toda norma colocada diante deles. Eles rejeitam qualquer solução que possa acabar com sua liberdade. São solitários apesar de

¹³ Termo aqui utilizado no sentido de mudar de rumo, corromper, desvirtuar.

necessitarem de alguém para mostrar esta solidão. São esvaziados de sentido e vítimas de ansiedade (Tillich, 1952, p.05, como citado em Shea, 2010).

Para Sloterdijk (1987), o cinismo – como houve na Grécia - representa a única resposta possível para a crise de sentido do pós Segunda Guerra Mundial e seu subsequente clima de desencantamento. Seu trabalho está inserido dentro da tradição de um cinismo refletido, mas mais importante, está escrito em resposta a percebida falência do Iluminismo como motor da crítica e da razão. O autor enfoca o cinismo grego não apenas como objeto de estudo acadêmico, mas na sua característica de ser uma filosofia vivida. Ele procura recapturar a força moral do *ethos* cínico grego como uma maneira desesperada de “corrigir” a filosofia contemporânea e sua última esperança para manter vivo o espírito esclarecido do Iluminismo. Como poucos, Sloterdijk captura o *descontentamento* contemporâneo da cultura e a isso ele chama de cinismo. Shea (2010) afirma que assim como seus predecessores Adorno e Horkheimer, Sloterdijk investiga as causas e conseqüências da *perversão dos ideais* do Esclarecimento, mas ele faz isso de outra perspectiva, prezando a ótica histórica e com outras preocupações iminentes. De sua perspectiva, é o cinismo a ameaça a qual a sociedade atual precisa encarar. Pelo viés histórico, a análise da Dialética do Esclarecimento em termos da perversão da razão crítica em razão instrumental é insuficiente para explicar a aparente falência da modernidade em produzir uma vida justa e pacífica. “Crítica a razão instrumental atualmente, nos levará para uma crítica da razão cínica” (Shea, 2010, p.147). Desta maneira, o autor define o cinismo atual como

A desilusão acoplada com retrocesso que desembocou em egoísmo auto-satisfeito. O cínico aprendeu as lições do esclarecimento (minorizar a tradição e a autoridade, questionar códigos morais, desvelar a ordem teológica mundial) e efetivamente buscou se proteger contra a ameaça que paira sobre sua auto-imagem, adotando uma atitude pragmática *de oportunismo*. Recusando o conforto de novas idéias e a tarefa de reconstruir uma nova moralidade, o cínico moderno se orientou em direção a um mundo desmistificado que apenas foca sua energia em *auto-preservação e autopromoção (...)* o cinismo moderno é uma falsa consciência esclarecida. (Shea, 2010, p.147, tradução nossa, grifos nossos).

O autor nos apresenta a visão de que o cinismo atual é um reflexo do individualismo extremo que o cenário mundial desenhou para todos nós. A queda das autoridades outrora norteadoras,

como o Estado e a família, o clima de insegurança diante do terrorismo e das guerras, enfim, os inúmeros problemas imputados pela nova configuração do capitalismo aos membros da sociedade, acabaram por nos deixar à deriva, à mercê do processo coletivo, sabendo que também as relações entre os sujeitos estão abaladas. O cinismo é uma negação forçada da realidade, um saber que algo não vai bem, mas a concordância com a maneira que as coisas estão.

O que é central para Sloterdijk (1987) é o fato de que a tradição crítica herdada do Iluminismo, embora objetive uma mudança política, é antes e amplamente uma atividade ética, uma prática de ser. Seria o desenvolvimento de uma atitude de cuidado para com o ser humano que daria a coragem e as ferramentas para governar-se a si mesmo e aos demais com o mínimo de dominação, de tutela. O cinismo grego, segundo esse autor, encarnaria essa proposição. Ao dividir o cinismo entre antigo e atual, Sloterdijk coteja que o antigo foi o último degrau do esclarecimento, enquanto que o atual é uma atitude de desilusão que ele interpreta como a consequência direta da falência do esclarecimento para prover uma sociedade mais justa. É necessário reviver o antigo cinismo para combater a permissividade que a sociedade cínica nos impõe atualmente. Isso porque, para Sloterdijk (1987), o que distingue o cinismo antigo do atual é que enquanto o primeiro era o discurso, a fala despudorada e honesta como reação a decadente ética e convenções sociais, o segundo representa a falência da consciência porque imersa em auto-engano, o que explica a razão do cinismo atual emergir geralmente na forma de ideologias políticas e culturais que criam nos homens um falso propósito de vida. Sloterdijk (1987) percebe o mundo apoiado em insanidades culturais, falsas esperanças, desapontamentos constantes, progresso da loucura e da suspensão da razão como forma de esclarecer o universo. Parece existir uma divisão entre o que assola a consciência e o que separa o racional do real. O que Sloterdijk analisou é que o cinismo difuso e universal dos dias de hoje se espalhou a partir de seis grandes áreas da organização coletiva conhecida por nós, sendo elas: o aparato militar, de Estado, sexual, médico, religioso e do conhecimento.

Para o filósofo, em algum momento da história da humanidade a lei, que era única e seguida regularmente por todos, foi refutada, mas ao invés de surgir outra lei que a substituísse, apresentaram-se outras leis a agir de maneira paralela à primeira. Assim, as contradições

passaram a conviver: a lei e seu oposto, o discurso do sistema e a verdade por trás dele - sem maiores atribuições. Nesta vertente, a Psicanálise pode contribuir para nossa reflexão.

Este momento histórico - o qual Sloterdijk (1987) se refere - em que a lei era única, postulada por uma autoridade e cumprida pelos demais membros da ordem coletiva foi alvo da investigação freudiana na obra *Totem e Tabu (1913/1980)*, texto que marca a inflexão do pensamento psicanalítico na política. Neste trabalho, Freud analisa que a política nasce de um assassinato fundador do processo civilizatório. Existia um pai primevo que angariava para si todos os privilégios e possibilidades. O pai da horda foi, então, assassinado pelos filhos e este ato fundou a lei eterna, a lei da proibição. Isso porque, do crime dos filhos adveio o remorso e a revelação de que o pai odiado era também amado, portanto, o que havia entre a autoridade e os submetidos a ela era uma situação ambivalente (amor/ódio) e também dialética (apesar de insustentável, a relação dos filhos com o pai da horda era primordial a ambos). Essa época descrita por Freud é marcada a partir da existência de um outro que, bem ou mal, ditava as regras, proibia, reprimia, mas também amparava, limitava e norteava.

O que decorreu da derrocada desta lei única não foi a criação de outra lei, ou o levante de outra autoridade que substituísse o pai assassinado. Antes, presenciamos a pluralização do nome do pai e a inexistência do outro. Este pressuposto caracteriza a época atual ou lacaniana (Mankoff, 2008) e que neste trabalho denominamos de cínica. É justamente a lei e suas subjacentes maneiras de cumpri-la o que caracterizam a contradição cínica e contribuem para a alienação dos sujeitos.

Uma breve reflexão sobre o cinismo nas seis grandes áreas de organização coletiva será de grande auxílio para esclarecer este debate.

3.3.1 O cinismo militar.

Sloterdijk (1987) parte de pesquisas antropológicas para dizer que, na história da humanidade, fugir é mais velho do que atacar. O ser humano é em parte predador, mas não é *a priori* um

animal de luta. Se quisermos assumir a tendência do homem para lutas e guerras, devemos assumir também que ele prefere evitar a luta. “Covarde, mas feliz” (p.219). O ser humano primitivo evitava o confronto, pois gozava de maior segurança e chances de sobrevivência se escondendo do que confrontando. Ser covarde pode ser entendido como a primeira inclinação para evitar o confronto e sobreviver, o que a faz ser majoritária sobre o desejo de lutar. Mas, em algum ponto do processo de civilização passou a ser mais inteligente permanecer firme do que fugir.

Historicamente, temos que isso se deveu à competição ecológica, aumento populacional, revolução neolítica, passagem do nomadismo para o sedentarismo e assim por diante. O caminho para o desenvolvimento cultural implicou em militarização das tribos e mais tarde, do Estado.

O cinismo militar emerge quando três figuras masculinas entram em contraste muito bem definido com nossa sociedade: o herói, o indeciso e o covarde. O heroísmo é internalizado como modelo pelos homens numa cultura combativa, porém nem todos podem ser heróis. Por isso, alguns outros modelos de temperamento foram postulados. A covardia presente nos seres humanos precisou ser no mínimo transformada em hesitação. Todo o treinamento dos soldados na história das civilizações combativas trabalha para produzir esta alquimia artificial (covardia transformada em hesitação). Foi preciso negar o fator passivo dos que não tencionavam entrar em combate, ao mesmo tempo em que, o culto ao herói crescia. A cultura combativa criou em torno destes três tipos de representantes, estratégias que servem de símbolo e táticas de luta. Os heróis usam o ataque como a melhor defesa. Os indecisos constituem a massa moderada da “razoável posição do meio”. Os covardes podem ocasionalmente se salvar quando todos os que resistiam estão condenados a perecer.

Consonante a estes tipos humanos, existe também três atitudes de consciência para este ideal integrando o que seria o cinismo militar: o herói representa o sucesso coletivo, ao mesmo tempo em que, o faz experimentar a sensação de semideuses. São, no entanto, mortais. A apoteose da vitória e o culto do sucesso fazem parte da herança sócio-psicológica da humanidade desde os primórdios e são exacerbadas no culto do heroísmo.

O segundo tipo, o indeciso, provavelmente se vê como alguém que obedece a moralidade do herói, mas não desfruta do glamour do sucesso. Ele luta quando não há saída e se consola com

a certeza de que está preparado para fazer o necessário. É o tipo ideal e medíocre que os modernos exércitos cultivam, pois o tipo indeciso é o tipo comum, aquele que obedece e pensa em si mesmo como um cidadão honrado trajando uniforme, sem impulso interno para lutar, mas consciente que assim o fará se lhe for ordenado.

O último tipo, o covarde, esconde o fato de ser um anti-herói e precisa se camuflar e se fazer tão discreto quanto possível. Nele, uma ligeira decomposição da moral já está em curso. Em sua consciência existe simultaneamente o germe do cinismo militar e de certa noção da realidade.

Quando heróis e indecisos sucumbem a um poder superior, o covarde, que se permitiu fugir é o único sobrevivente. O processo do cinismo militar começa pelas hierarquias mais baixas do exército. Sancho Panza é seu primeiro grande representante na história da literatura universal, pois ele sabia que tinha direito à covardia, assim como D. Quixote tinha direito ao heroísmo. O que está presente aí é, na verdade, o delírio de um herói que já não possui causa para lutar e por isso transforma moinhos de vento em gigantes e prostitutas em damas. Da mesma maneira, os antigos guerreiros medievais que podiam medir sua bravura pelas lutas “mano a mano” nada puderam fazer diante dos combates armados. Usando a legião romana como exemplo, o modelo de exército baseado em armas, retira do herói de guerra suas antigas habilidades (ataques combinados, permanecer resistente, confrontos braçais). Isso fez com que os heróis caíssem de seu pedestal: agora só resta a indecisão e a covardia. A moderna infantaria está baseada no cinismo que é o realismo dos covardes. Esse realismo sabe que nem todos lutam por motivos heróicos, mas devem ser tidos como heróis pelo poder vigente.

Por este motivo os exércitos, desde a Idade Média, são máquinas de criar “esquizofrenia” como condição coletiva. Neles, o soldado não é apenas si mesmo, mas uma parte da máquina de heroísmo. O cinismo dos chefes de Estado está em saber que todos os soldados desejam viver, mas precisam morrer em favor da nação. O massivo uso das armas também contribuiu para o cinismo militar, que faz com que qualquer soldado mediano, ao segurar um rifle, possa matar centenas de homens. O uso da ciência para aprimoramento das armas produziu efeitos terríveis vindos das “posições escondidas” e tiros a longa distância. O soldado atual é mais técnico do que guerreiro, mais civil do que herói e esse é justamente seu maior cinismo.

3.3.2 O cinismo de Estado e do poder hegemônico.

Sloterdijk (1987) argumenta que a idéia de reis e déspotas é correlata a do herói, pois integram o poder hegemônico de determinada sociedade. Sendo assim, qualquer que seja a forma de poder presente (religiosa, militar, política), quando usada para justificar guerras, dominação, exploração do homem pelo homem também adquirem para si o paradoxo cínico. Isso ocorre em períodos de crises e de pressão social, quando a irracionalidade de toda a sociedade procura um bode expiatório para sua ética conflitante. Foi assim nas Cruzadas Medievais e no Holocausto da Segunda Guerra Mundial. O cinismo amoral do poder hegemônico não pode ser mais escondido. Os estados vivem num crepúsculo cínico de semi-legitimação e semi-presunção. Um relativo excesso de violência, opressão e usurpação acompanha aqueles estados preocupados com a “legitimidade de seu poder” fazendo com que, até os estados mais pacíficos, estejam muito bem preparados para a guerra. Mesmo os sistemas mais legais distribuem privilégios sociais, usam mal o poder e são atravessados por escândalos de tempos em tempos. Por trás da ficção jurídica da livre troca de mercadorias, trabalho livre e preços não regulados, inadequações no poder e extorsão vêm à tona por todas as frentes. Não há dúvidas que essa forma de vida, aparentemente sublime e livre em suas formas de comunicação, esconde as vozes do sofrimento social e as barbáries culturais que ainda gritam.

Neste panorama, Sloterdijk (1987) evidencia dois tipos de doutrina cínica: *a do fascismo*, com sua justificativa de legitimidade proclamou abertamente o “sagrado egoísmo” como necessidade histórica e biológica. Os contemporâneos de Hitler viam nele um grande orador porque, entre outras razões, ele proclamou, com um realismo cru, o que nutriu o temperamento alemão por muito tempo. De acordo com suas idéias narcisistas e brutais sobre ordem e reputação, o desesperançado parlamentarismo de Weimar e o infame Tratado de Versalhes acirraram, em particular, a culpa dos causadores dos problemas da Alemanha – os socialistas, comunistas, anarquistas, artistas modernos, ciganos, homossexuais e acima de tudo, os judeus, que historicamente ficaram com o rótulo de inimigo íntimo e figura da projeção do ódio universal.

O segundo tipo de conduta cínica do poder hegemônico está presente na *moderna história da Rússia*. Segundo Sloterdjik (1987), quanto menos preparado um país está para o socialismo (pensado como pós-capitalismo), mais o socialismo radical saberá se colocar como cabeça dos movimentos subversivos de maneira a radicalizar, oprimir e militarizar o dito regime socialista num país. A Revolução de 1917 foi um testamento irônico e cínico do czarismo. Lênin foi testemunha de um despotismo que foi extinto no papel, mas continuou nos procedimentos e estruturas internas. Stálin levou o despotismo para o nível tecnológico do século XX. O assassinato de Trotsky a mando de Stálin é emblema do mesmo cinismo que o poder hegemônico exerceu no genocídio fascista. Em ambos os casos se trata de vingança da força hegemônica contra aqueles que nunca a respeitaram, e, muito pelo contrário, até a denunciaram.

Se existisse uma lei que governasse a lógica da disputa entre oponentes de conflitos longos e revelasse que ao final as partes opostas se assimilam, explicaria perfeitamente o que aconteceu com a Rússia Comunista e os déspotas czaristas. (Sloterdjik, 1987, p.244, tradução nossa)

Se a história pode se tornar uma tragédia, então nesse caso, onde existe a palavra *socialismo*, que significou um dia um mundo delineado pela esperança de pessoas que buscavam serem donas da própria vida, colocou-se um símbolo de futilidade e contradição histórica, um discurso cínico de proporções épicas.

3.3.3 O cinismo sexual.

O palco para o aparecimento do cinismo sexual é composto por uma ideologia do amor que atribui ao corpo um papel menos importante em relação aos “sentidos mais elevados”, como o amor por exemplo. Para Sloterdjik (1987), o cinismo sexual está fundado na opressão exercida pela moralidade cristã que, repleta de sublimes mentiras, separou o estatuto do corpo

virgem e puro do corpo sexual e pagão. A burguesia, por sua vez, ao instituir a família como núcleo da sociedade e o casamento por amor, criou o clima na qual o equívoco, a incongruência e a leviandade repousam, torna-se cínica a relação entre os parceiros.

Por um lado, a alma burguesa quer partilhar as alegrias e o poder sexual do amor. Por outro, precisa assegurar que o amor permaneça confinado ao casamento e o lado “animal”, carnal fora dele (mulher para casar, mulher para ter relações sexuais). Assim, criaram-se as senhoritas de casar e as prostitutas, bem como os homens de família e os frequentadores de bordéis, sendo que na realidade esses tipos são uma só pessoa, principalmente no caso masculino. Atualmente, as mulheres não ruborizam com piadas sujas nem com pornografia, e este mercado continua crescendo. Na imprensa, o cinismo não consiste na exploração da beleza feminina e nem de mulheres nuas para o regozijo dos espectadores em geral, e sim, inflexivelmente, substituir as relações sexuais por performances pornográficas e trabalhar com um alto grau de voyerismo do espectador a respeito do que ele vê, em detrimento das fantasias. A pornografia atual proíbe que cada um faça suas descobertas sexuais em seu próprio tempo, já que vende o protótipo imediato, pronto e auto-evidente para ser seguido como um objetivo distante, um estímulo sexual utópico, a cobrança pelo desempenho perfeito. Não basta ser sexualmente ativo: é necessário, a qualquer custo, buscar a performance perfeita. A beleza do corpo, que no platonismo era exaltada como sinal da alma elevada e da experiência da verdade, na pornografia moderna serve para reforçar o desamor que no nosso mundo tem o poder de definir a realidade.

3.3.4 O cinismo médico.

Sloterdijk (1987) pontua que a prática médica conhece o realismo da morte mais intimamente do que o soldado, o homicida e o padre. Conhece a fragilidade do corpo e revela a orientação do organismo em direção à morte, pouco importa se nomeia isso de saúde, doença ou envelhecimento. Para encarar o realismo da morte na medicina, não se pode encará-la de maneira filosófica. Para abrir um cadáver e explorar seus nervos é preciso ter uma boa dose de

sarcasmo, humor negro e malícia. O olhar anatômico, mais cínico de todos, conhece uma segunda nudez em nosso corpo, quando na mesa de cirurgia, os órgãos expostos se apresentam como a última nudez desavergonhada.

Parte da crise atual da medicina vem do fato de que ela acabou entrando numa relação ambivalente com a morte. Na batalha entre a vida e a morte, padres e médicos estão agora em campos opostos. O médico fica numa posição dividida: de um lado, no papel do absoluto protetor da vida, de outro, um compartilhador do poder hegemônico que possui sobre a vida. Este é o cenário do aparecimento do cinismo médico. A medicina, para a maior parte de seus envolvidos, participa do exercício do poder. Se todo o poder procede do corpo, como isso se aplica ao poder médico?

Para Sloterdijk (1987) isso ocorre porque o trabalho dos médicos é baseado na tendência natural que a vida possui para se reintegrar e evitar a dor. O poder médico é legitimado e confirmado pela efetividade da sugestão vital e das práticas médicas para tratamento (medicamentos, cirurgias). Essas se validam por meio de um “contrato de tratamento” que se efetiva quando o paciente está doente, mas não quando ele está saudável. Há também outro fator para a medicina que emerge quando a vontade de viver fica ameaçada nos casos de doenças graves. Os pacientes projetam o poder de cura sobre os médicos – que sabem manejar e estimular estes poderes melhor do que o paciente sozinho. O cinismo médico começa no momento em que esse cuidador, como apoiador da vida, usa seu conhecimento sobre o corpo e sobre a morte, frivolamente, contra as desilusões das pessoas doentes. Frequentemente o médico lida não com um doente consciente, mas com as conseqüências de seu desleixo, falta de cuidado com a saúde, arrogância, estupidez ou modo de vida não saudável. Contra esse mal, a intimidade do médico com a morte pode ser uma arma muito poderosa. As pessoas ficam cada vez mais doentes e, no entanto, não estão dispostas a mudar de vida e adquirir bons hábitos de saúde para se curar. O médico torna-se cínico quando ele não é capaz de apontar para os pacientes suas formas estúpidas de autodestruição, em contraponto com a necessidade de busca pela saúde por parte do paciente e aceita trabalhar apenas para tratar os sintomas de maneira paliativa e não definitiva. Muitas vezes é a própria sociedade quem cria as doenças e o cinismo médico contribui com o sistema numa sociedade super militarizada, medicalizada e populosa ao não deflagrar esta situação e sim corroborar com ela. Para o autor então, o cinismo médico é uma postura de super valorização da relação doença-tratamento-

remédio, em detrimento de um questionamento mais profundo a respeito das condições concretas de vida em sociedade que ocasionam suas várias formas de sofrimento.

3.3.5 O cinismo religioso.

A morte e a vida, que inicialmente eram constantes encaradas com naturalidade para os homens, plantas e animais, passaram a ser palco de batalha nas sociedades mais desenvolvidas- a batalha entre a vida e a morte. A idéia da morte, do fim, fez com que se desenvolvessem impérios religiosos ao longo da história. Nossa existência em sociedade se inaugura ao mesmo tempo em que, nasce a ameaça de que não seremos capazes de cumprir a missão para qual fomos designados. Toda vida socializada convive com a premonição de que a energia, o tempo, o desejo e a vontade não vão se acabar quando a morte acabar. O edifício da vida se construiu ao redor de um imenso *ainda não*, que busca mais tempo e futuro para garantir a realização individual. Por esta razão, a história das maiores civilizações gira em torno de um sonoro *ainda não*. Não para uma morte que não é uma expiração da vida, mas uma chama violenta que sufoca a forma vital.

Assim, a vida na sociedade de classes militarizada busca suas compensações – em outras vidas, como no hinduísmo, na existência do paraíso prometido como no cristianismo e islamismo- para continuar com as crenças e sonhos. A religião não é prioritariamente o ópio do povo, mas a responsável por lembrar que existem mais vidas do que apenas esta. Isso dá à religião seu papel ambíguo: pode ser usada para legitimar e/ou oprimir. Pode também liberar os indivíduos para um grande poder de resistência e criatividade ajudando-os a superar o medo. Dependendo das circunstâncias, a religião pode ser tanto instrumento de dominação quanto o núcleo de uma resistência contra a dominação- um meio de repressão ou um meio de emancipação.

O primeiro ato de cinismo religioso é encontrado no Velho Testamento. Significativamente está contido na história do primeiro assassinato da humanidade – a história de Caim e Abel.

Após Caim matar Abel, Deus pergunta a Caim- “Onde está Abel, seu irmão?” Esta pergunta inaugura o cenário do cinismo religioso. A arte da *dissimulação*, falada aqui pela primeira vez, está diretamente conectada com a reviravolta cínica da consciência violenta contra o outro. O que Caim responderia? Qualquer coisa que ele dissesse seria cínica porque, de fato, ele não intencionava dizer a verdade. A comunicação com o questionador é distorcida desde o começo: “- Eu não sei, acaso sou eu o cuidador de meu irmão?” Esta resposta mascara a impossibilidade dizer a verdade. Se Caim sentisse que não tinha nada a perder, poderia ter dito: “Não seja hipócrita, você sabe tão bem quanto eu onde Abel está, pois eu o matei com minhas próprias mãos, e você não só olhou calmamente como me deu ocasião de fazê-lo.” Com este primeiro crime, as coisas começam a escapar de Deus. As crueldades acontecem no mundo quando Deus as permite. O ponto crítico na história de Caim parece ser o de que Deus, não apenas não pune o assassinato de Caim, mas o coloca sob sua proteção pessoal: ”- A vingança é minha”- disse o senhor. O Deus dos antigos hebreus tem muitos traços de mau temperamento, amargura, um homem velho que não mais compreende o mundo e observa tudo abaixo de si. O ápice do cinismo católico ocorreu na época das Cruzadas, onde encontramos a origem da Inquisição. A maior prática cínica se anuncia na expressão “a perseguição de cristãos por cristãos”.

3.3.6 O cinismo do conhecimento.

A ciência como forma de conhecimento e desvelamento do mundo, deveria ter também um senso político a respeito de sua inserção na sociedade. O cinismo grego, por exemplo, não pode ser considerado uma teoria, pois não é compatível com os axiomas da ciência moderna. Assim, permanece como uma maneira de lidar com o conhecimento, uma forma de relativização, um tratamento irônico, a aplicação e superação de formas de saber. Como o cinismo grego, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt também tenta proteger a vida das falsas abstrações e da violência de teorias positivistas.

Nesse sentido, a Escola de Frankfurt herdou a porção cínica dos gregos. Os sistemas de ciência rígidos e fixos não têm nada de superação, apenas arrogância e presunção. O movimento do cinismo atual aponta que, em todas as coisas mundanas, existe apenas um ciclo sem esperança na vida humana em sua forma orgânica. Há apenas marcos como o nascimento, crescimento e morte. Para este tipo de ciência, não há nada novo sob o sol. Pior ainda é a Psicologia ter perdido sua perspectiva crítica diante dos desvarios da vida em sociedade e não conseguir mais tão atuante diante da psicologização da sociedade, corroborando os discursos intimistas e individualistas que são a tônica do modo de ser subjetivo na contemporaneidade. Para Sloterdijk (1987), talvez tenhamos aprendido a lição de Maio de 68, quando desejávamos enxergar algo novo na psicanálise, além da mistificação da burguesia – que oprime, extorpe e manipula os indivíduos – e, no entanto tudo que ouvíamos como resultado para aqueles que adoeciam era: seu inconsciente é o culpado. Enquanto a expectativa com relação à Psicanálise era alta no sentido de preservação da vida e crítica aos desatinos da sociedade, seus novos seguidores descambaram para o intimismo psíquico patologizante.

Para o filósofo, somente os freudianos de esquerda como Wilhem Reich e Alice Miller souberam evitar as armadilhas da análise ortodoxa. No domínio do conhecimento e das ciências, grande número de fenômenos cínicos apareceram. São as atitudes desonestas em relação à verdade e ao conhecimento que fazem estes ‘altos bens’ se transformarem em meros itens utilitários, e até em instrumentos da mentira. O mais danoso entre os cinismos do conhecimento é aquele que trata os examinandos da pesquisa como meros objetos ou empecilhos necessários no meio do caminho, desprezados tão longo atendem aos requisitos técnicos da pesquisa. Depois disso, já menos danoso, segue o cinismo dos pragmatistas e políticos que, gostam de ver que a futura geração possui formação acadêmica, mas que na verdade ainda têm que aprender que teoria é teoria e prática é prática. O processo de aprendizagem é separado de forma cínica e instrumental de seus objetivos e tratado como mero e abstrato certificado de qualificação. Os méritos do pesquisador não é critério de sua valoração; isto porque em muitos casos, o único conector entre o estudo e a profissão é o salário.

A atual e mais profunda conexão entre ciência e cinismo, contudo, concerne à estrutura e ao procedimento das modernas ciências empíricas. O positivismo é suspeito não de ingenuidade

e limitações, mas de cinismo, principalmente em seu nascimento enquanto forma de fazer ciência e legalmente instituída. O trajeto da ciência leva do positivismo para o cinismo teórico (funcionalismo). Quando a Teoria Crítica denunciou o ‘caráter afirmativo’ das teorias tradicionais e positivistas, isso significou que estas, em sua objetividade artificial, retiraram as relações sociais do meio científico e apartaram de vez o pesquisador do pesquisado. Cabe ao positivismo a designação de cínico, pois ele prima pelo desprezo da humanidade enquanto se interessa pela propagação de uma ciência funcional cujo objetivo é servir o sistema econômico inserida na lógica do lucro capitalista. Então, o trajeto da ciência positivista acaba por desembocar no cinismo teórico.

Enfim, por meio destas seis grandes argumentações sobre os cinismos que se infiltraram nessas seis grandes áreas da organização social, Sloterdijk (1987) aponta que o clima de cinismo difuso e universal que estamos vivendo atualmente nasce no cerne da própria história da humanidade. O autor ressalta que as críticas da tradição, autoridade e preconceito que eram programas do esclarecimento/iluminismo, longe de fortalecerem a fibra moral dos homens e encorajá-los a pensar, criaram um complexo psicológico cujas características são a apatia, má-fé e uma necessidade desesperada por auto-afirmação.

O perfil psicológico do cínico alia a apatia com má-fé e um ego fragilizado que precisa se preservar a qualquer custo. Esse ego embrutecido, embotado, será o objeto primeiro da crítica de Sloterdijk acerca do esclarecimento. Como ele entende que a raiz do problema da modernidade é psicológica e existencial, ele faz com que a emancipação social esteja atrelada a uma nova visão de subjetividade. (Shea, 2010, p.149, minha tradução).

Pensamos que o cinismo torna-se muito mais mortífero quando abordado sob o prisma das relações entre os homens. No entanto, a divisão por áreas propostas por Sloterdijk (1987) cumpre o interessante papel de indicar que, diferentemente de ser uma atribuição do sujeito ou um traço de personalidade, o cinismo integra um tipo de corrosão social, que partiu dos alicerces da organização do conhecimento e se instalou em todos os demais níveis. Para nossos questionamentos, conhecer a base e a história da “implantação” do cinismo em diversos âmbitos da vida humana corresponde a compreendermos seus impactos nos vínculos psicossociais e nas subjetividades. O cinismo é um atributo da cultura; contudo sua maior e mais destrutiva reverberação está na adesão cúmplice de cada indivíduo as suas leis, mesmo que seja com prejuízos para o funcionamento psíquico.

3.4 DA DEGENERESCÊNCIA DO CINISMO GREGO PARA O CONTEMPORÂNEO.

Seguindo a direção de Sloterdjik (1987) para pensarmos em emancipação social, deveremos então nos direcionar não para micro estrutura ou macro estrutura, mas para a estrutura interna dos sujeitos que compõem esta sociedade. A crítica de Sloterdjik deve ser considerada uma tentativa séria de repensar as noções tradicionais de subjetividade. Para isso, devemos recorrer ao cinismo em sua forma antiga e recuperar dele sua essência para contrapormos ao cinismo atual. Isso porque, para Shea (2010), *o cinismo grego era o próprio esclarecimento* voltado contra si mesmo: se empregarmos o conceito de razão para desmascarar erros, não mais teremos apenas a visão de melhorar as mudanças sociais, mas a obrigação de levantar a cabeça e construir perspectivas construtivas no mundo. A subjetividade do cínico grego dependia de seu poder de lógica e da astúcia lúcida; eles reclamavam sua autonomia enquanto o baluarte contra as decepções e instabilidades de sua corrente realidade.

O cínico atual, no entanto, é um indivíduo obstinado com fazer valer somente a si mesmo, um ser individualista e paranóico, sendo esta paranóia inclusive retro-alimentada pelas notícias de guerras e bombas nucleares anunciadas a todo o momento. O horror difuso espalhado pelos meios de comunicação, ao mesmo tempo em que deixa os homens fragilizados e paranóicos, também os obriga a anestesiarem-se e a deixarem de se importar, pois, de outra maneira a vida seria intolerável, já que viver continuamente com a sensação de que seu país, cidade ou mesmo residência podem ser atacados violentamente gera um clima de tensão incompatível com a busca do prazer e felicidade.

Para pensar a nova subjetividade assentada no atual momento histórico, Sloterdjik (1987) dialoga com Horkheimer e Adorno (1985) a respeito de seu capítulo sobre Ulisses e a Odisséia (*Dialética do esclarecimento*) e compreende que Adorno havia interpretado a habilidade de Ulisses em se amarrar no mastro do navio para não ser levado à morte pelo canto das sereias como um símbolo do inevitável conluio entre o esclarecimento e a alienação. Sloterdjik (1987) analisa que Ulisses representou o mito de origem da subjetividade aprisionada, tal qual a do cínico atual. A subjetividade abandonada, para ser resgatada, necessita da construção de um conhecimento que não seja poder, de uma razão que não seja

instrumental e por isso a crítica deve procurar substituir o que estava fundamentado na objetividade pela discussão da base sensível da existência, no sensorio do homem.

Descobrir o corpo vivo como o sensor de um mundo é assegurar um fundamento realístico para o conhecimento filosófico do mundo. Isso é o que a teoria crítica começou a fazer, hesitantemente, com a discussão estética presente nos meandros de seus escritos. (Sloterdijk, 1987, p.20, tradução nossa).

Safatle (2008), ao comentar o tema do cinismo atual afirma que por meio dele é possível transformar o desencantamento e o sofrimento, em gozo e que este é o mecanismo que a maioria das pessoas lança mão, já que vivemos sob a ausência de fundamentos sociais, sistemas de valores e autoridades coletivas. Logo, perceber a contradição e negá-la, ou continuar a manter a contradição manifesta é o que configura o cinismo por excelência e, também, faz com que “o cinismo [seja] um modo de exposição de certos impasses maiores na compreensão da racionalidade como normatividade”. (Safatle, 2008, p.83)

O cinismo é a categoria adequada para expor a normatividade interna da forma de vida hegemônica no capitalismo contemporâneo (...). Se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura da racionalidade. Para o cínico não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico. (Safatle, 2008, p.12-13)

3.5 A RAZÃO CÍNICA NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO.

Nesta perspectiva, o cinismo é caracterizado pela **aceitação das contradições** sociais geradas no seio da sociedade capitalista. Isso significa que a contradição, enquanto o motor do conflito saudável para o desenvolvimento e, conseqüentemente, para a emancipação humana é recusada em seus aspectos positivos e estruturantes. Vivemos numa sociedade que, por excelência, é o terreno da imposição de formas de ser subjetivas, para além da objetividade, e que em sua essência também é uma sociedade desestruturante para o psiquismo dos homens. A contradição explicitada poderia ser uma maneira de deflagrar a ideologia mentirosa por trás

das trocas capitalistas, mas ao invés disso, ela é trazida à luz de maneira definitiva e normatizada, dando ao sujeito a falsa sensação de que todos os fatos estão prontos e nada se pode fazer a respeito disso.

Na época freudiana, tínhamos uma lei norteadora do coletivo, cuja instauração e manutenção eram tidas por todos como tabus. Estas leis que norteavam o coletivo podiam ser exemplificadas na importância da família, na presença dos pais na educação dos filhos, na importância do voto direto como forma de garantir a voz individual frente às legislações, na importância do estudo para a formação de uma carreira e na importância dos ritos e tradições para manter viva a história individual, para citar alguns exemplos.

Na contemporaneidade, não vivemos num tempo em que esses códigos morais foram substituídos por outros de igual normatividade. O que ocorre é a pulverização destas leis em dezenas de outras, que por mais contrárias que sejam entre si, continuam existindo sem problemas ou conflitos. Vivemos num tempo em que a norma é “tudo está bem como está”, o que significa dizer a complacência de todos e o conformismo como forma de inserção social. A família pode ser constituída de inúmeras formas, por vários pais ou várias mães, sem “prejuízos” para as crianças; o estudo e a carreira não são mais importantes visto que cada um é responsável por seu sucesso pessoal e profissional, saindo-se melhor quem mais empreendedor for; as tradições e ritos vão se dissolvendo em favor da novidade, pois o autêntico não é mais aquilo dotado de sentido histórico, mas o dado imediato que obedece à lógica da moda. As leis morais agora não seguem mais a necessidade coletiva de ordenação e manutenção da sociedade dos homens. A moral danificada de nossos dias obedece à mesma lógica do consumo propagada por todos os artifícios da indústria cultural. A semicultura presente na vida danificada daqueles que obedecem aos ditames violentos da sociedade do consumo, se consolida na moral vigente de toda a sociedade.

Besset e Brito (2008) pontuam que na sociedade do consumo só existem promessas de bem estar. O investimento libidinal não deve ficar depositado a um objeto específico por muito tempo já que este deve ser trocado periodicamente. Todos os objetos devem se propor a assegurar a satisfação imediata e em seguida darem lugar ao próximo. No âmbito subjetivo, que foi invadido pelo consumo, também pode-se trocar uma relação por outra sem levar em conta as conseqüências, pois o “*ficar com*” se destina a normatizar o fluxo amoroso: a padronização invadiu a privacidade dos relacionamentos humanos.

A sociedade de consumo, para Alba Rico (2006), é uma sociedade de destruição generalizada, de miséria total; é um desfile de acontecimentos que tomam a forma da mercadoria. Para o autor, é característica fundamental da nossa sociedade a voracidade ininterrupta para o consumo, que faz com que os homens sejam levados a devorar sem cessar toda sorte de produtos oferecidos, sem nunca obter satisfação. Esta fome devoradora, que atinge os setores mais desenvolvidos da sociedade, acarreta a exclusão de milhões de seres humanos que vivem famigerados e miseráveis, tanto de alimentos quanto de condições básicas de sobrevivência. Esse fato é conhecido por todos. Em maior ou menor grau, todos nós sabemos que existem pessoas que não tem o que comer. Esta “miséria da abundância” (Alba Rico, 2006) tornou-se atualmente o âmago da questão. Saber a verdade já não muda nada, pois a ideologia faz com que a ilusão de naturalidade dessa condição imposta a milhões de seres humanos simplesmente não encontre eco no pensamento individual.

Nuestra ideologia hegemônica contiene esta característica cínica, no hay nada oculto, nada que sacar a la luz, nada que llevar a superficie, las contradicciones sociales se ocultan precisamente porque se muestran siempre a la vista, lo sabemos todo, lo vemos todo, criticamos todo, pero cínicamente, podemos desejarlo todo sin sublimaciones ni rodeos: no nos ocurre nada, gozamos. (Alba Rico, p. 02, 2009)

Tanto para Alba Rico (2009) quanto para Sloterdijk (1987), a sociedade tem consciência das atrocidades engendradas pelo sistema econômico beligerante, mas ainda assim continua lançando às favas qualquer possibilidade de mudança. Continuamos a seguir as ilusões oferecidas via indústria cultural como se verdades fossem. Trata-se de uma forma de lidar com o mundo que é racional, porém trata-se de um tipo particular de razão, a *razão cínica*, que é justamente esta dos que têm o poder e não estão dispostos a compartilhá-lo.

Dussel (2002) pontua que os detentores do poder não aceitam argumentos, nem entram em debates ou discussões que possam colocar em questão este poder. Ao contrário, tentam desenvolver um tipo de argumentação que os imuniza de qualquer outra discussão. Isso faz com que o outro seja excluído e aniquilado enquanto outro, ser da alteridade e das trocas subjetivas. A razão cínica usa sempre um argumento irrefutável que anula qualquer diálogo possível com o outro. A decisão de não compartilhar o poder e de exercê-lo de maneira ostensiva e despótica sobre toda a humanidade – objetivo principal da razão cínica - impede que a razão em seus fins críticos possa emergir. Não existe discussão ou busca pela verdade e

validade. Os grandes impérios econômicos se apresentam para o restante da sociedade como a própria verdade; eles detêm a verdade e tudo que exigem é que todo o resto da população seja cúmplice e aceite esta verdade.

Navarro (2009) resume a verdade imputada pela razão cínica dos grandes impérios econômicos a uma lei categórica, que é a majoritária em nossa cultura: *goza na dor do outro!* Vivemos num tempo de pólos contrários, em que, para metade da população mundial continuar se alimentando, é necessário que a outra metade morra de fome. Para o autor, apesar de nos lastimarmos pela condição do outro excluído, esta lástima se mostra obscena e cínica, já que não leva a eliminação desta situação, antes a mantém num estado calcificado no distanciamento entre aquele que é favorecido e o que não é. Existe um gozo na dor do outro, que continua se repetindo de forma inerte e sem sentido, obedecendo ao pensamento “antes ele do que eu”.

Segundo Zizek (1999), atualmente é com facilidade que os enunciados éticos recaem em enunciados cínicos. O direito à privacidade se torna o direito de cometer adultério; o direito à felicidade legitima o roubo e a corrupção; a liberdade de imprensa torna-se o direito de mentir; a liberdade em possuir armas transforma-se na liberdade para matar; a liberdade das crenças religiosas aparece como o direito em adorar falsos deuses. Para o autor, o grande mandamento do mestre totalitário atual é *Tu puedes!* Isso enfatiza que as proibições que regulavam a vida social e garantiam o mínimo de decência não têm mais valor.

La obediência al maestro te deja transgredir todas las reglas cotidianas morales: todas las cosas perversas com que soñabas, todo a lo que tuviste que renunciar cuando te subordinaste a la ley tradicional, patriarcal, simbólica, ahora te es permitido entregarte a ella sin riesgo de castigo. (Zizek, s/p. 1999)

Fica então assinalado que estamos diante de novas leis morais que, longe de serem protetoras e servirem de amparo aos homens para que estes tomem posse de seus bens culturais está aliada ao poder de uma minoria que visa o lucro e a submissão do todo social. Sendo a razão de agir desta minoria a razão por excelência cínica, então, à maioria resta a assimilação forçada deste mandamento de evitar a crítica ao poder, agüentar toda sorte de privações sem reagir e ainda gozar na dor do outro. Este cenário atinge abruptamente o desenvolvimento psíquico na relação transferencial que existe com os homens entre si e com seu meio social.

Neste cenário, a instância serviço do meio externo e que necessita intervir no mundo interno e que coaduna com estes mandatos escandalosos e obscenos da cultura: o *superego*. Recorrendo a Zizek (1999) é o superego a parte obscura que sustenta nossa comodidade e atende à norma social. A lei simbólica instaura o superego que facilita e proporciona o gozo sem sentido algum, apenas um gozo cruel na dor do outro. Ao fazermos isso, excluimos completamente o outro da nossa relação, objetificamos esse outro e desta maneira, ele não é mais o outro da alteridade, o outro da diferença e da cultura. Isso implica numa reformulação da constituição do superego e todos os processos adjacentes a ele. Estamos diante de uma nova realidade, que tanto interna quanto externamente, estende ramificações e conseqüências para toda vida individual e coletiva.

CAPÍTULO 4 “O HOMEM SEM GRAVIDADE” E A SUBJETIVIDADE VASSALA DE NOSSO TEMPO.

4.1 MUITO ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER: A QUESTÃO DA CULTURA DO GOZO.

O mal-estar na civilização se apresenta hoje em dia como um cinismo universal e difuso. (Peter Sloterjik, 1987)

Na obra *Mal estar en la cultura (1930/1980)* Freud discute, numa metodologia dialética a nosso ver, a truncada relação do homem com a sociedade. Assim, por ser dependente do outro e faltante, e também frágil diante da enormidade da natureza, a saída vislumbrada pelo homem para garantir sua sobrevivência e continuação da espécie foi a de se agrupar, criando as primeiras formas de organização coletiva e abandonando o nomadismo. No entanto, ao fazer isso, imediatamente coloca-se o problema da convivência com o outro: o limitador de todas as tendências pulsionais e irrestritas que cada um possui. A cultura surge como limitadora da satisfação imediata e responsável por frustrar e obrigar os homens a retardarem seus desejos mais íntimos para posteriores ocasiões, aprovadas pela ordenação comum. Para sobreviver e ter segurança, o homem abriu mão do completo prazer. No entanto, se ele o obtivesse, também não sobreviveria, pois não há possibilidade de existência no mundo do nirvana e fora de uma ordem protetora cultural/civilizatória. Os homens são seres atravessados pela cultura, isto quer dizer que, o ser humano, na constituição de seu aparelho psíquico, tem a cultura/social nele inscrito via introjeção do outro; resta então saber qual o direcionamento que uma referida cultura dá à vida dos homens.

Longe de responder a esta problemática, mas aceitando a provocação, refletimos que a época freudiana (Mankoff, 2008), em que está inserida a obra *Mal-estar na cultura*, analisa a

formação cultural como sendo a instituição da repressão social, da lei de proibição e do nome do pai enquanto marcações da existência do outro na relação.

Vivemos agora um momento diverso, que, segundo Mankoff (2008) a leitura da realidade deve ser feita a partir da pluralização do nome do pai e da inexistência do outro. Uma época de desenganos, de erros.

Para Besset (2008), Freud já apontava um mal-estar que o indivíduo não é capaz de eliminar completamente, pois é inerente à vida e está presente desde sua gênese. O mal-estar é produto dos discursos dominantes em nossa civilização. Não se trata, portanto de eliminar o mal-estar, mas de ser capaz de lidar com ele e não ser destruído internamente. É esta capacidade elaborativa que poderá nos fazer manter a tensão entre a vida pulsional e social sem fazer sucumbir um dos dois lados.

Também concordamos com Besset e Brito (2009) de que existe uma configuração cultural própria a contemporaneidade que incide sobre as demandas dos indivíduos e podem ser observadas na clínica psicanalítica. Estas transformações apontam peculiaridades da relação dos homens em seu laço com o outro. Trata-se de uma época marcada pela queda da tradição que reflete o declínio do nome do pai enquanto organizador social. O que presenciamos são

Subjetividades tributárias de uma cultura ordenada pelo discurso capitalista, avesso às coisas do amor e à particularidade do desejo. Nela, a vinculação aos objetos e às novidades produzidas pela ciência, obedecem à lógica do uso e do descarte de bens. (Besset, Brito, 2009, p.62)

Nossa intenção neste trabalho é tentar compreender como se configura a tensão inerente à relação indivíduo-cultura quando atravessada pelo cinismo, quando o outro não mais existe como sujeito da alteridade, mas simplesmente visto pela ótica do descarte e do fluxo tal qual mercadoria. Reduzir o outro ao estatuto mercadológico é tratá-lo de forma cínica, pois significa privá-lo de sua humanidade e violentá-lo em seu papel complexo de ser social.

No entanto, o discurso majoritário de nossa cultura produz o *mais-gozar*, que é justamente a informação a qual o indivíduo não é capaz de simbolizar. Este discurso cria um indivíduo cuja causa de vida são os objetos de consumo produzidos pelo saber científico-tecnológico financiado pelo capital. Os imperativos da sociedade de consumo não deixam espaço para a

falta e o desejo do homem. Este discurso rejeita a castração, que segundo Freud (1930/1980) aponta para a finitude e incompletude humana. Discurso sem lei, sem regulação que ao invés de produzir sujeitos sociais, produz consumidores insaciáveis. Estas relações não têm como centro a relação com outros homens, mas com a mercadoria. O discurso do capitalista não é um laço social, é descartável e autômato, gerador de doenças - como as toxicomanias - e do cinismo mórbido.

Para Melman (2008), esta crise de referências acarreta uma nova forma de economia libidinal desenfreada. As subjetividades se crêem liberadas de toda dívida para com as gerações anteriores; minimizou-se o senso de memória, passado e história, já que “estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo.” (p.16)

O *gozo* seria o conceito indicado para possibilitar a caracterização desta sociedade a partir da inexistência do outro. A palavra gozo, que de acordo com o dicionário Aurélio (2000) designa posse ou uso de alguma coisa, satisfação, prazer sexual, orgasmo, passou com Lacan a partir de 1960 a se referir a um prazer doloroso. O gozo está além do princípio do prazer (Freud, 1920/1980), pois se refere a uma quantidade de excitação superior àquela suportada pelo psiquismo; logo, ela não será representada, permanecendo como uma catástrofe interna, uma espécie de pane psíquica.

De acordo com Castro (2005), o princípio do prazer é uma lei que ordena a subjetividade a gozar o menos possível – funciona como o limite do gozo. Ao mesmo tempo, o indivíduo é incitado a ir além do princípio do prazer e, como não suporta a dose de “prazer a mais”, acaba impregnado de dor. Vale ressaltar que Freud (1920/1980) nomeou este arrombo pulsional que rompe qualquer proteção e retira o princípio do prazer de cena de *trauma*. O trauma então é todo e qualquer excesso de quantidade e intensidade que atinge o psiquismo de súbito e que não é passível de simbolização e de se tornar representação palavra. O investimento massivo na mercadoria, que não dá nenhum retorno libidinoso, causa um excesso desorganizador via elementos traumáticos, já que capazes de causar regressão psíquica e sofrimento. Esta mais violência trazida pelo excesso vem de fora, do meio externo, da cultura que impregna o indivíduo de uma oferta demasiada/impositiva, de um contínuo “gozo” com mercadorias diferentes. A repetição compulsiva, na tentativa de elaborar o trauma por parte dos indivíduos,

pode ser entendida na contemporaneidade, como a busca insana do gozo que visa, por meio do consumo desenfreado, simbolizar a ordem cultural do goza.

Segundo Guimarães (2005), o gozo refere-se à era da economia libidinal da sociedade de consumo em que as formas de coesão social se desintegraram. O gozo é a totalização imaginária da satisfação. Para Ferrari (2007)

Nossa sociedade parece orientada, pode-se até dizer que de forma perversa, para um gozo desenfreado em que imperam as exigências sem lei, em que comumente um poder se faz autoridade, um significante mestre defende um saber e expulsa o heterogêneo. Trata-se de processos comuns à segregação e que encontram terreno fértil no sistema capitalista. O gozo é aquilo que não se submete a lei, conforme Lacan. (p.275)

A cultura reforça e impõe o gozo das mais variadas formas. Presenciamos uma liquidação coletiva das autoridades e dos discursos sociais, nada mais se sustenta, pois tudo atende à circulação contínua do consumo. O laço social é cínico porque vivemos num supermercado de identidades. O discurso majoritário de nossa cultura é “seja o que quiser desde que consuma o produto x, y, z”. Financiados no sonho de vestir várias “personalidades” ao longo da vida, os indivíduos incorporam para si o discurso do grande Outro, isto é, do Capital e agem de maneira a satisfazê-lo. Este cenário fica muito mais grave se pensarmos em seus desdobramentos políticos. Os grandes líderes totalitários da contemporaneidade dominam suas nações, defendem calorosamente seu credo religioso, são ufanistas e aspiram a regimes ditos democráticos. No entanto, promovem verdadeiras carnificinas para garantir seus direitos e de seus concidadãos de forma absolutista. O discurso que proferem é que estão cumprindo com seu dever para o progresso da Humanidade. Mesmo que o progresso signifique simplesmente maior poder de compra e de consumo, como no caso dos países emergentes.

Zizek (2010) identifica o cenário atual como produtor de gozo obscuro em que cada um concebe a si mesmo como *desculpado do que faz*: os indivíduos são capazes de infligir dor a outros com a plena aderência inconsciente da sua não responsabilidade por esta contingência, repetindo de forma compulsiva que meramente estão cumprindo a ordenação do grande Outro (que é a cultura). O autor recupera um caso extremo para exemplificar este quadro quando evoca os escritos de Arendt em *Eichmann em Jerusalém (1999)*. Ele visa com isso explicitar como o caráter burocrático e administrativo do Estado, em muitos casos, funciona como um

aparato que esconde a violência legal principalmente nos casos de crimes de guerra. Diante da legalidade, os homens do poder ousam defender o discurso da burocracia como forma de se retirar do papel de agente dos danos e violações de direitos humanos.

Arendt (1999) fornece uma descrição precisa do subterfúgio que os carrascos nazistas lançaram mão para serem capazes de justificar os atos horríveis que praticaram no contexto da Segunda Guerra. Em sua maioria, eles tinham plena consciência das humilhações, sofrimento e mortes que causaram à suas vítimas. A saída para este impasse era que, ao invés de assumir as atrocidades cometidas, os assassinos pronunciaram: “A que coisas horríveis tive de assistir no cumprimento de meus deveres, como a tarefa pesou sobre os meus ombros.”(Arendt tal qual citada por Zizek, 2010, p.130). Eles justificaram o crime real com a interpretação parcial de que os fins justificam os meios, ou seja, para cumprir as tarefas a que foram designados, precisaram retirar alguns entulhos do caminho. As violações das questões humanas ficam explicitadas quando se deflagra que os tais entulhos eram, na verdade, milhões de outros seres humanos, que, foram rotulados como inimigos do Estado e dizimados como animais. Este duplo registro do fato ocorrido e ao mesmo tempo, esta manipulação da verdade é o que configura o cinismo atual. A realidade é que milhões de seres humanos foram assassinados de maneira metódica e cruel, com a finalidade de promover uma limpeza ética na Europa no contexto da Segunda Guerra. A justificativa dada pelos nazistas a este crime foi a de que estavam cumprindo seus deveres legais e burocráticos para com o Partido. A extirpação de milhões de vidas humanas fica então justificada pela necessidade de cumprir o dever.

O cínico se utiliza de uma ficção simbólica para negar o acontecido: ele sabe que as coisas são conforme ele as vê, mas redireciona seu olhar para a burocracia e a lei do grande Outro para justificar seus atos. “Estou cumprindo ordens” foi a justificativa administrativa de Eichmann para a morte de mais de seis milhões de seres humanos. O cinismo advindo deste discurso tornou-se a arma moral.

Para Melman (2008), a cultura empurra para o incesto, no sentido de permitir que os tabus sejam realizados e que as proibições sejam liberadas, de maneira a não mais existir objetos proibidos, interditados. Tudo se torna possível de ser concretizado e o gozo que, um dia foi reprimido pelo discurso social, agora é legalmente liberado por ele. Do privado ao íntimo, tudo se torna mercadoria e elemento de exibição. Neste sentido, o que outrora fundava a realidade é que ela era insatisfatória e por isso representava a falta (o que a fundava como

realidade). Hoje, a falta é relegada a uma insuficiência momentânea e a imagem ideal/perfeita é que se tornou realidade; a grande questão é se exibir. Todas as lacunas que possam existir são rapidamente preenchidas pela tecnologia e pelo espetáculo, como são os casos de *photoshop* para exibir a silhueta perfeita e dos sites de relacionamentos para garantir o encontro com o grande amor. Segundo Melman (2008) não é mais possível hoje abrir uma revista, admirar personagens ou heróis de nossa sociedade sem que eles não estejam marcados pela exibição do gozo. Isso implica num cenário totalmente novo, com impossibilidades, dificuldades e sofrimentos diferentes. O indivíduo contemporâneo regrediu ao período em que é liberado do princípio da realidade e encontra-se entregue à onipotência infantil, ao princípio do prazer, ao funcionamento primário e buscando a satisfação infinita, que pode muito bem conduzi-lo a morte; este é o resultado do gozo.

Diante disso, o autor postula o que ele chamou de *NEP* (Nova Economia Psíquica) para se referir a um tipo de indivíduo que perdeu seu abrigo, perdeu seu lugar de oposição, e porque não dizer, aderiu ao cinismo como forma de vida. Para ele, atualmente “há uma nova forma de pensar, de julgar, de comer, de transar, de se casar ou não, de viver a família, a pátria, os ideais” (Melman, 2008, p.15). Fica clara a emergência de uma nova economia psíquica, uma mutação que nos fez passar de uma economia organizada em torno do recalque para outra organizada pela exibição do gozo.

Esse sujeito não tem, em todo caso, o lugar de onde podia surgir a contradição, o fato de poder dizer não. A posição ética tradicional, metafísica, política, que permitia a um sujeito orientar seu pensamento diante do jogo social, diante do funcionamento da cidade, pois bem, esse lugar parece notavelmente faltar. (Melman, 2008, p.39)

Para o autor, nesta trama, o ego se encontra em queda livre, fragilizado, murcho, por não ter uma referência estável que lhe permita se organizar. Isso porque, o que se torna o suporte da referência do ego, não é mais a referência do ideal, mas da mercadoria. E esta se modifica o tempo todo, pois é apresentada na forma de promessas de gozo; portanto, ao buscar a referência do objeto da cultura, que é a mercadoria, os indivíduos assumem, no decorrer da vida, uma série de “moradas”, diversas posições e papéis tanto nos modos de pensamento quanto nas escolhas afetivas. Quando isso faz parte do jogo social e garante ao homem seu reconhecimento, ele acaba por englobar em si a necessidade de altas performances e enquanto consegue manter esta exigência, mantém-se razoavelmente saudável. Porém, quando este

reconhecimento falta, o indivíduo coloca em questionamento sua validade no mundo e suas possibilidades de felicidade. Neste momento, ele se vê exposto, frágil, deprimido, pois sua auto-imagem não está organizada, não possui nenhuma referência fixa, segura, um nome próprio que o faça se reconhecer. Ao contrário, ele tem necessidade de ser reconhecido incessantemente e, nesta impossibilidade, é que se instalam os diversos casos de depressão ao qual presenciamos atualmente.

É certo que este novo tipo de economia – a do mais gozar¹⁴ - acarreta modificações pujantes também na estrutura psíquica. Diante de um ego em queda livre, fragilizado e murcho, toda a dinâmica psíquica fica alterada, principalmente, se tratando de instâncias subjacentes e diretamente ligada ao ego. Para a Psicanálise, o representante interno da cultura e responsável pela socialização e aculturação dos homens recebe o nome de *superego*. Para Freud (1923/1980) o superego é uma modificação do ego em contato com a cultura e tem a função de representar o discurso social no interior do psiquismo. O superego também sofre alterações diante do novo cenário, ao qual poderemos compreender com base nos trabalhos de Miller:

El superyo freudiano produjo cosas como lo prohibido, el deber, hasta la culpabilidad que son términos que hacen existir al outro, son los semblantes del outro, suponen al outro. El superyo lacaniano produce un imperativo distinto: Goza! Este es el superyo de nuestra civilizacion. (Miller como citado em Mankoff, 2008, p.03)

Melman (2008) afirma que estamos no ponto do abandono da cultura ligada ao recalque, neurose e religião, para outra que alarde o direito à expressão livre de todos os desejos e a plena satisfação deles. Como então ficaria a questão do ideal e do superego diante disso?

¹⁴ Segundo Melman (2008), trata-se de um neologismo criado por Lacan para designar, por meio de uma homologia com a mais-valia marxista, o gozo atrás do qual corre o desejo humano, sem nunca poder chegar a ele.

4.2 IDEAL E SUPEREGO NA CONTEMPORANEIDADE.

Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo – goza! (J. Lacan, 1985)

Para Freud (1914/1980), a maior e primordial função do aparelho psíquico é transformar representação-coisa em representação- palavra, ou seja, a simbolização por meio da palavra. Desta maneira, se constituem os processos secundários e as capacidades egóicas, tornando simbólico o que anteriormente era inconsciente, instintual (território do Id). Neste processo, a entrada do outro e da cultura vai, paulatinamente, se instalando no interior do psiquismo, de maneira a que, cada vez mais o psiquismo abandone as pulsões auto-eróticas (direcionadas apenas para si) e projete sua libido para os objetos externos, que na realidade são representações intrapsíquicas que promovem a diferenciação do ego na instância ideal de ego. Para que esta diferenciação aconteça, este objeto deverá estar inscrito nas representações de prazer e de satisfação do indivíduo; deverá ser seu objeto desejado, amado e admirado.

Por este motivo, Puertas (2010) afirma que, para Freud, encontrar um objeto é na verdade, reencontrá-lo, já que é necessário que a figura que permeia o meio externo seja compatível, mesmo que parcialmente, com a representação de objeto intrapsíquica. Não existe objeto no mundo externo do indivíduo, mas sim uma figura que se assemelha à representação do objeto internalizada por ele. Portanto, a libido é, na verdade, investida na representação intrapsíquica que o ego fez de seu objeto, ou seja, de seu ideal. Assim, como não existe objeto no mundo externo do indivíduo, a libido não pode ser investida no externo, senão na sua própria representação intrapsíquica – o *ideal de ego*. Ele é tanto uma solução de compromisso encontrada pelo ego para manter os prazeres já experimentados desde a infância, quanto um credor, que vigiará o ego e cobrará dele durante toda a vida que alcance a perfeição e a onipotência infantis perdidas.

Naturalmente que existirá um descompasso entre as aspirações do ego e aquilo que o objeto lhe será capaz de oferecer, de maneira que o indivíduo muito prontamente experenciará sucessivas vivências de frustração. A solução de compromisso forjada por ele será

conquistada por meio de seu ingresso na cultura como forma de ampliar seus interesses e domínio sobre suas próprias vontades. Neste sentido, Puertas (2010) afirma que o ideal inaugura no psiquismo a possibilidade de socialização e instrumentaliza o homem para conviver em sociedade.

Freud (1923/1980) em *O ego e o id trata* os conceitos de ideal de ego e *superego* de maneira equivalente e afirma que são formados a partir de três grandes vias: das identificações primárias (com os pais da pré-história infantil), secundárias (precipitados no ego dos investimentos objetais abandonados no complexo de Édipo) e culturais (contribuição dos educadores e representantes da cultura).

Numa das últimas descrições acerca da estrutura superegógica, Freud (1933/1980) apontou que esta instância não representa apenas a cultura no mundo interno, ou seja, não se trata de uma via direta em que sobrevivem na psiquê individual os reflexos do mundo externo; mas antes, representa a maneira como os pais internalizaram o mundo e irão retransmiti-lo.

O superego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição – é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem. Como remonta à influência dos pais, educadores, etc, aprendemos mais sobre seu significado se nos voltarmos para aqueles que são sua origem (...). Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais, os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas. (p.67-68)

Desta maneira, retomamos a proposta de Melman (2008) sobre uma nova economia psíquica (NEP), principalmente devido às transformações ocorridas nos mais diversos âmbitos da vida social a partir dos anos de 1980. Não é difícil perceber que as novas tecnologias e a rapidez da informação atuam de forma espetacular sobre os indivíduos de maneira a criar diferenças subjetivas entre uma pessoa de 60 anos e outra de 15 anos. Ao compararmos as peculiaridades

que se instalaram no intervalo de apenas duas gerações, poderemos refletir acerca das identificações privilegiadas num e noutro caso. Assim, enquanto as gerações mais antigas ainda têm valores solidificados como o casamento, a educação dos filhos, a orientação sexual, o uso de drogas, o trabalho, a geração atual (nascidos nos anos 90 em diante) encaram estes temas de maneira completamente diversa. É freqüente ouvirmos na clínica que o que importa é se permitir, dar a chance de viver todas as coisas e experimentar todos os caminhos como forma de garantir que antigos erros decorrentes da tradição não sejam cometidos. A antiga forma de viver parece ter deixado a marca de ser uma prisão, e atualmente, o que importa é libertar-se desta prisão para percorrer todos os caminhos. No entanto, esta extrema liberdade guarda em si prisões ainda maiores, já que o preço a ser pago é o próprio desamparo.

O que temos então, enquanto psicólogos, neste momento, é buscar compreender toda esta gama de mutação que atua no mundo interno de maneira qualitativa e estrutural, que se mostra capaz de recriar formas de viver e de saber inéditas. Sobre o papel da clínica psicanalítica neste cenário, Zizek (2010) faz uma interessante pontuação. O autor avalia que, tradicionalmente, esperava-se que a Psicanálise permitisse ao paciente superar obstáculos que privavam seu acesso à satisfação sexual normal. Assim, diante dos obstáculos para obter o prazer, a recomendação era: vá ao analista que você ficará livre de suas inibições. Hoje, no entanto, o filósofo reconhece que vivemos bombardeados, de todos os lados, por diferentes versões da injunção Goze!, desde o gozo direto no desempenho sexual ao gozo na realização profissional ou no despertar espiritual. A análise então se tornou o lugar em que não é primordial buscar o gozo e vencer o recalque. Inverteu-se a fórmula máxima da Psicanálise de ter que vencer as inibições e a repressão social dando livre vazão aos impulsos eróticos. O lugar da análise atualmente é o de permitir ao indivíduo ser apenas humano, com suas fraquezas e inibições, funcionando para ele como o local em que ele pode se ver livre de gozar a todo custo. O problema destes dias não é a repressão, mas justamente o gozo.

O gozo hoje funciona efetivamente como um estranho dever ético: indivíduos sentem-se culpados não por violar inibições morais entregando-se a prazeres ilícitos, mas por não serem capazes de gozar. Nesta situação, a psicanálise é o discurso em que você tem permissão para não gozar – você não é proibido de gozar, apenas é libertado da pressão para fazê-lo (Zizek, 2010, p.128).

Zizek (2010), ao trabalhar o conceito de gozo em Lacan, explicita seu caráter traumático. Para o autor, não estamos lidando com prazeres simples, mas com uma intrusão violenta que traz mais dor que prazer. O gozo está além do prazer e segundo Lacan, o prazer é uma forma de se proteger do gozo.

Melman (2008) afirma que o gozo é a designação do próprio funcionamento de um indivíduo enquanto aquele que repete infatigavelmente algum comportamento sem saber o que o obriga a assim permanecer - como um rio- no leito deste gozo. Ele é a própria repetição compulsiva, que à semelhança do trauma, busca sentido e simbolização por meio da repetição, freqüentemente em vão. A cultura obriga o indivíduo a gozar pela mercadoria, ele então, consome num ciclo infundável de repetição deste comportamento, a fim de obter satisfação e simbolizar seus atos. No entanto, a cada repetição ele se torna mais fragilizado e desamparado, escravo de uma ordem impossível de cumprir, gozando na dor que há muito já não promove mais prazer.

Enquanto discurso cultural de mais-gozar é assim que percebemos o superego: uma agência sádica e cruel que nos bombardeia com exigências impossíveis e depois observa nosso fracasso em satisfazê-las¹⁵. Lacan analisa a relação entre o gozo e o superego da seguinte forma: gozar não é uma maneira de seguir nossas tendências espontâneas, é, antes, algo que fazemos como um tipo de dever ético estranho e distorcido.

Nesta vertente, devemos lembrar que Freud (1923/1980) utiliza como equivalentes os conceitos de ideal de ego e superego como agências que impelem o indivíduo a agir eticamente. Vale ressaltar, contudo, que em 1914 o autor apresenta a distinção entre ideal de ego e consciência moral e em 1933 retoma esta distinção, reforçando três funções para o superego: a função de ser veículo do ideal de ego, a função de julgar o ego, a partir do que se encontra em seu ideal e a função de punir o ego, quando este não alcança e se equipara ao ideal. Já Lacan introduz uma distinção precisa entre estes termos:

¹⁵ Esta concepção de superego se aproxima da análise realizada por Freud em *Luto e melancolia* (1917) e *Mal estar na cultura* (1930). Para Laender (2005) “o agente crítico vem prenunciar a questão sádica do superego, a pulsão de morte e as ambivalências nas identificações edípicas.” (p.4)

“ideal do eu” é a agência cujo olhar eu tento impressionar com minha imagem do eu, o grande Outro que me vigia e me impele a dar o melhor de mim, o ideal que tento seguir e realizar; e supereu é essa mesma agência em seu aspecto vingativo, sádico, punitivo. (...) O ideal do eu é simbólico, o ponto de minha identificação simbólica, o ponto no Grande outro a partir do qual eu observo (e julgo) a mim mesmo; o supereu é real, a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e depois zomba de minhas tentativas canhestras de satisfazê-las, a agência a cujos olhos eu me torno cada vez mais culpado, quanto mais tento recalcar meus esforços “pecaminosos” e satisfazer suas exigências. (Zizek, 2010. p.100)

Segundo Lacan, na época de seus escritos sobre a vida do homem em sociedade, cuja validação ainda é cabível na contemporaneidade, o ideal de ego não seria aquele que se colocaria como modelo para os ideais perdidos do ego infantil e os critérios educacionais propostos pelos pais e figuras de autoridade (como era para Freud), mas sim uma agência que cobra do ego os ideais do grande Outro, do discurso cultural, assemelhando-se ao superego, que para Freud é quem tem a função de julgar e punir. O ego, então, é cobrado a atender os ideais da cultura cínica neste jogo veloz de fluxo de mercadorias. Cínica porque esconde sua faceta cruel e mentirosa: o que o ser humano realmente busca é a presença de outros seres humanos para se vincular afetivamente e não as mercadorias, que são antropomorfizadas pelo discurso cultural, mas que não podem satisfazer as reais necessidades de afeto.

De acordo com Ambertín (2003), para Lacan o superego surge como objeto resto da divisão do sujeito ante o Outro e, enquanto resto permanecerá à espreita na subjetividade recordando que este Outro também é falho. O supereu real é a própria intrusão do Outro com seu imperativo de gozo – um mandato impossível porque está alienado ao Outro e não ao si mesmo. Para a autora, a intrusão do supereu exige que se pague à subjetividade um preço que se nomeia como *masoquismo*, o qual se torna um efeito do supereu no sujeito. O masoquismo é um efeito no supereu que evidencia a divisão do sujeito contra si mesmo. A este respeito Freud (1930/1980) assim discorreu:

Esta tensão criada entre o severo superego e o ego subordinado a ele chamamos de *sentimento de culpabilidade*. Assim, a cultura domina a perigosa inclinação agressiva do indivíduo, debilitando-o, desarmando-o e fazendo-o ser vigiado por uma instância alojada

em seu interior como uma guarnição militar em cidade conquistada. (p.3053, grifos nossos)

Por tudo o que foi acima discutido, ousamos pontuar que, o ideal de ego, que seria o precipitado no ego das antigas imagens dos pais, não chega a se erigir como a semente do superego para cobrar do ego que alcance seu modelo. O indivíduo atual se mantém fixo na fase narcísica em que o ego ideal prevalece, assim como sua onipotência infantil. O superego desta maneira, cobra dos indivíduos os discursos da cultura cínica, do grande Outro da sociedade do consumo e deixa o homem à mercê de toda violência socialmente imposta. O superego decorrente daí é fruto da violência e da internalização do objeto perdido, que causa desamparo e, portanto, é traumático. Na cultura do gozo, a subjetividade está submetida a um processo sado masoquista e o cinismo se insere nesta forma de vida de “subjetividade e masoquismo à mercê do outro” (Ambertín, 2003, p.251).

4.3 O SUPEREGO FORMADO A PARTIR DA CULTURA CÍNICA: O SADOMASOQUISMO COMO FORMA DE FUNCIONAMENTO PSÍQUICO.

O grande enunciado ao redor do qual esta sociedade se agrupa é o mandamento do consumismo e seu grande deus, o mercado. Vivemos num tempo da busca do prazer a qualquer preço, um tempo que, segundo Baumann (1998), inverteu a fórmula freudiana de que a humanidade precisou abrir mão de um quinhão de felicidade por um quinhão de segurança. Para ele, atualmente, abrimos mão de qualquer segurança em nome da busca incessante pelo prazer. Essa busca, porém, esconde uma armadilha mortal, já que, o prazer total é sinônimo de morte psíquica (Freud, 1920/2006) e, portanto, nocivo ao psiquismo.

Na sociedade que é regida pelo consumismo, a indústria cultural figura como a responsável ideológica pela propagação dos discursos do Capital, em que o objetivo final é fragilizar os homens em seus vínculos afetivos e enlaçá-los às falsas necessidades de compra. Para que todos permaneçam no universo da compra-uso-descarte é necessário que o discurso

mercadológico apenas pareça individual, mas seja, na verdade, totalizador e padronizador de subjetividades. Daí seu caráter ambíguo e cínico, que por mais manifesto que seja, permanecerá oculto nas artimanhas da publicidade. Assim, a verdade é que o *shampoo* feito para você é o mesmo de milhões de outras mulheres, que não desejam apenas ter os cabelos lavados - o que seria a função do produto - mas sim, o reconhecimento e a veneração dos que estão a sua volta, fazendo-a sentir única e privilegiada. A propaganda não vende o produto por seu valor de uso, mas sim, pelo seu poder enfeitiçador de transformar uma pessoa comum num artista de cinema ou musa de escola de samba, agudizando a questão da debilidade egóica, típica do início da vida (fase narcísica primitiva). Essa situação de padronização social acarreta transformações subjetivas importantes nos indivíduos que compõem a totalidade social.

Freud (1921/2005) aponta que nessa situação, quaisquer que sejam os indivíduos que componham a massa, ao pertencer a ela, eles desenvolvem uma alma coletiva que os fazem agir de maneira diferente do que agiriam individualmente. Na massa, os homens agem de forma inconsciente, comandados pela ordenação do líder social, o que neste caso, é o papel desempenhado pela indústria cultural por meio do seu discurso de “goze com a mercadoria”. Segundo o autor:

La multitud es impulsiva, versátil e irritable y se deja guiar casi exclusivamente por lo inconsciente.(...) es extraordinariamente influenciabile y crédula. Carece de sentido critico y lo inverosímil no existe para ella. Piensa em imágenes que se enlazan unas a otras asociativamente. (Freud, 1921/2005, p.15)

A manipulação ideológica, então, é facilitada pela situação de padronização em que se encontram os indivíduos, que vulneráveis, acatam o que lhes é oferecido sem apresentar resistência. Uma vez que é a libido que mantém os indivíduos unidos entre si, a identificação realizada entre eles, enquanto massa, para com a indústria cultural é imantada de libido e de projeção, a ponto de que todos desejem consumir o que o discurso social ordenar. Na massa existe uma dupla identificação: dos indivíduos entre si e desses para com o outro da cultura.

Freud (1921/2005) aponta que a identificação presente na massa decorre dos traços em comum que cada indivíduo verifica ter. O enlace recíproco é baseado na libido que todos nutrem pelo outro da cultura, fato que possuem em comum. A massa primária é uma reunião

de indivíduos que recolocaram seu ideal de ego individual num mesmo objeto, e como consequência, se estabeleceu entre eles uma identificação geral e recíproca do ego. Assim, todos reagem de formas semelhantes e enfraquecidas do ponto de vista da autonomia de si. O indivíduo se sente incompleto quando está só, por isso, busca sua integração na massa, direcionando sua libido para exaltar e manter aquilo que a maioria exalta e mantém como ideal.

No entanto, este outro, que é a indústria cultural, não retorna este investimento libidinal para a massa que a sustenta. Se assim fosse, o ego dos indivíduos na massa se enriqueceria pelo retorno amoroso do objeto e, ao introjetá-lo, receberia de volta a libido investida anteriormente. A corrida ao prazer na mercadoria logo se esvanece porque, ao invés disso, o ego se empobrece, pois se dá por inteiro ao objeto sem receber nada em troca. Afinal, a mercadoria é algo inanimado e incapaz de retorno afetivo. Isso definitivamente seria o papel de outro ser humano.

Nesse enfraquecimento dos vínculos entre os homens e constituindo-se a mercadoria como fonte de atração para todos; o ideal de ego individual se torna o mesmo entre eles, já que se encontra massificado e padronizado. Ele passa então a reforçar e libidinizar o lugar do outro da cultura (indústria cultural) e a cobrar do ego os ideais que o outro do discurso cultural prevê como a norma. Nessa trama, o ideal de ego enquanto parte integrante da estrutura do superego ajuda a compor o cenário de uma dinâmica psíquica em que o sadismo e a crueldade superegóica irão imperar.

Segundo Freud (1933/1996), o superego é o representante das restrições morais, o cobrador dos ideais de ego, a influência viva dos pais e figuras de autoridade que operam interiormente como norteadores da realidade.

Freud criou o conceito de superego para explicar a gênese da consciência moral, sentimento de culpa, ideais sociais do eu e internalização da lei simbólica. Assim, deparou-se com um processo no qual socialização e repressão convergiam em larga medida. (Homrich, 2008, p.117)

O superego, que é a herança do contato com a família e com a sociedade, sofre um certo colapso quando a família perde sua força formativa e a sociedade passa a funcionar por meio

de um discurso distorcido e cínico. Em 1936, Horkheimer fez um diagnóstico de que o enfraquecimento da autoridade paterna seria resultante do impacto na família do desenvolvimento da grande corporação burocrática que, em sua impessoalidade estava praticamente implodindo os laços afetivos desta. Adorno (1993) coaduna com esta idéia e complementa que a família, que fora a célula protetora dos homens e fonte de resistência deles contra os desvarios do sistema social, estaria chegando a seu fim, e como consequência, paralisando as forças de oposição em potencial no interior do capitalismo.

Tudo leva a crer que a família seria também a célula protetora da intransigente vontade de uma outra sociedade. Com a família desfez-se, enquanto o sistema subsiste, não somente a mais eficaz instituição burguesa, mas a resistência, que decerto reprimia o indivíduo, mas também o reforçava, se é que não o produzia pura e simplesmente. O fim da família paralisa as forças de oposição. (Adorno, 1993, p.17)

Para encarar os ditames da sociedade do consumo e seu oferecimento ininterrupto de objetos de prazer, é necessário haver tipos de indivíduos que, ao contrário de investirem na própria identidade, na alteridade e no coletivo, constroem seus pensamentos pautados numa pseudo-autonomia da qual se vangloriam, embora grudados na lógica enganosa dos valores mercadológicos. Cada qual *per si* quer brilhar sufocando os demais a qualquer custo, justificando essa forma de viver individualista e competitiva por meio de uma lógica cínica de que “antes ele do que eu”. Estamos tratando de um tipo de subjetividade cujas primeiras identificações já estão muito mais atravessadas pelos valores da indústria cultural do que pelos valores formativos estruturantes representados pelas figuras de autoridade (pais e seus substitutos). Esses também estão em falência, sucumbidos pela lógica do Capital e imersos na cumplicidade com os discursos cínicos da sociedade contemporânea. A família vem caindo em desprestígio e destituição de sua capacidade de resistência. Ela passa por um processo que culmina na impossibilidade de interferir na educação dos filhos, ficando esta relegada a terceiros e à impessoalidade da televisão e de meios tecnológicos como a internet.

Safatle (2008) reitera que os problemas de socialização do desejo no interior deste primeiro campo de experiências do indivíduo, que é a família, trazem tensões de socialização em esferas mais amplas. Com o fim da família enquanto instituição formal, o autor assinala que a identificação do indivíduo se efetiva com tipos ideais que serão introjetados por um superego entregue ao imperativo do gozo.

Peres (2001) pondera que

nada é mais flagrante que o declínio da autoridade paterna, assim como a queda das figuras de autoridade. Se seguirmos a Psicanálise, esse declínio nos trará como consequência não necessariamente a diminuição da consciência moral, mas o incremento de uma *angústia de culpabilidade*. Uma fragilidade na relação com o outro daí decorre: e também uma fissura na própria identidade que se traduz na pergunta constante de quem sou que faço e que desejo. A denominação “filhos da liberdade”, para caracterizar uma geração em princípio, pode nos deter no que então aparece como noção de liberdade: a ruptura dos vínculos. A doença atual é uma doença de vínculos, e o sintoma maior dos tempos atuais: a instabilidade da família, a fragilidade das relações afetivas, a crise das igrejas e pulverização de infinitas seitas religiosas, o declínio das universidades, a fragilidade ideológica dos partidos políticos, a falta de perspectivas profissionais, a eliminação do ritual de morte”, casamento etc. enfim, tudo o que decorre de uma *tradição* a nos impor limites e traçar destinos. (p.42, grifos nossos).

Se os adultos já compactuam com o discurso cínico, a subjetividade das crianças atuais e das futuras gerações será construída a partir da identificação com esses discursos sociais. Freud (1933/1996) ressaltou o fato de que, antes de nos identificarmos com nossos pais, nos identificamos com o superego deles e com toda a carga filo e ontogenética que essa instância carrega consigo. Para o autor, o superego dos pais com os quais nos identificamos já vem impregnado de conteúdos, tradições, juízos de valor e do comportamento social de toda a humanidade. Se os valores cínicos representados pelas mentiras manifestas da cultura danificada são o elemento formador do superego das figuras paternas, a internalização do mandamento *goza* seria a realização perfeita dessa moralidade libidinal necessária à multiplicidade plástica da sociedade do consumo.

Safatle (2008), no entanto, adverte que a ordem para o goza é impossível de ser de fato satisfeita, pois designa justamente um funcionamento em que a repetição infatigável é majoritária. Na tentativa de cessar a busca e finalmente encontrar o gozo é que se instala o consumismo, como promessa de satisfação via mercadoria. Desta maneira,

Ao não fixar objetos, esta ordem só pode se realizar num infinito ruim do consumo e da destruição incessante dos objetos (...). Esse é o superego perfeito para a sociedade do

consumo, capaz de alimentar o fluxo contínuo de equivalências em campos sociais cada vez mais alargados. (p.132)

Diante da impossibilidade de ter a satisfação alcançada, poderíamos dizer que vivemos numa sociedade da “insatisfação administrada” (Safatle, 2008), cujos maiores sintomas são a ansiedade e a depressão, dois resultados sintomáticos da introjeção de um superego que ordena uma injunção do gozo tão forte e absoluta que toda tentativa de realização será fadada ao fracasso. A norma social é a do gozo a todo custo, não existindo mais o que reprimir, mas o derramar da energia pulsional mais além de qualquer objeto humano, o que já não propiciaria mais o prazer. Remetendo a Freud (1920/2006), esse gozo corresponde à busca compulsiva do prazer jamais conquistado, pois colocado sob as exigências do mais além do princípio do prazer, isto é, do trauma.

Ainda para Safatle (2008), o sofrimento da ansiedade e da depressão, na lógica cínica, são motivos de gozo. Aqui se concretiza a destrutividade da compreensão do gozo instrumentado pela indústria cultural. É somente no cinismo que é possível a interação num mundo sem culpa. Ele é a resposta ao paradoxo das contradições sociais e “pode ser compreendido como a posição subjetiva possível para um sujeito que internalizou a lei sob a figura de um superego que exige que as condutas sejam pautadas a partir da lógica do gozo puro”. (Safatle, 2008, 138).

O gozo puro significa a repetição compulsiva, a procura do êxtase a qualquer preço, o prazer na dor (sado masoquismo), a liberação do instinto de morte, a vivência do trauma e uma vinculação libidínica mortal com a ideologia da indústria cultural (mentira manifesta). Por consequência, o ego minimizado em suas qualidades e potencialidades é governado exclusivamente pelo ideal de ego construído com a mercadoria e chega ao indivíduo com forte imersão na tirania. As pulsões amorosas estão sufocadas e em declínio, enquanto que as pulsões agressivas estão ativadas pela cumplicidade dos homens com a violência social. O superego da culpabilidade funciona de maneira sádica, de forma primitiva e cruel, deixando o psiquismo à matroca das injunções danosas da sociedade do consumo.

Nesse contexto em que impera a falência simbólica, a agressividade, que seria um instinto inato e necessário à vida, agrega-se às mais diversas formas de violência social, pois, o ego, humilhado e impossibilitado de realizar o juízo de valor frente aos malefícios externos, recai

na culpabilização do próprio indivíduo. Sob a falência de defesas protetoras, resta ao psiquismo culpar a si mesmo e obter prazer na dor, configurando relações sado masoquistas, deflagradas nas novas formas de ser e agir. Para Assis (2009) são exemplos disso a depressão, o cinismo crônico, toxicomania, somatizações, distúrbios alimentares e novas patologias narcísicas.

Sobre as relações sado masoquistas, Freud (1924/1975) pontua que, existem na vida psíquica tendências destrutivas inconscientes (pulsão de morte) que, muitas vezes, sobrepõem, revertem e até se mesclam à finalidade instintiva da busca pelo prazer (pulsão de vida). Assim, a fusão dos instintos seria a responsável pelo masoquismo moral que, originado da pulsão de morte corresponde à parcela desta que escapou de ser projetada na forma de agressividade e se voltou contra o ego. Essa volta, porém, ocorreu de maneira libidinizada, de forma que a destruição do ego por si mesmo é sentida de maneira erótica configurando o prazer na dor. Quando a dor e o desprazer prevalecem no psiquismo, o masoquismo surge como um grande perigo. O masoquismo moral - que é aquele que se refere a uma norma de comportamento- consiste em fazer padecer o prazer pela pulsão de destruição.

A libido se liga a seu contrário, a dor, ao sofrimento e resta ao psiquismo repetir as situações dolorosas para fazer com que a libido retorne a seu real destino, o prazer erotizado, ou mesmo, continuar neste antagonismo do prazer na dor e no sofrimento-masoquismo. (Freud 1924/1975, p.168)

Freud (1924/1975) enfatiza a servidão e sofrimento do ego diante do retorno da agressividade projetada e se pergunta por que o superego chegou a um papel tão exigente. Segundo ele, isso ocorre porque o superego – que é o modelo o qual o ego tenta alcançar por meio do ideal - apresenta-se de maneira super imperativa, ele ocasiona a fusão da pulsão de morte com o prazer no interior do psiquismo. O superego internalizado pelo ego apresenta-se duro e cruel, porque se liga à pulsão de morte, sendo o sadismo do superego explícito enquanto o masoquismo do ego permanece acobertado. O que é prazer para uma instância é desprazer para outra, ou seja, o superego a serviço da pulsão de morte humilha e destroça o ego, que sente como prazer o sadismo auferido a ele, colocando-se submisso diante da instância superegóica que visa destruí-lo.

Desta maneira, o masoquismo moral torna-se uma norma de conduta e marca a dependência dos homens em relação ao superpoder do destino, já que a condição do indivíduo depende do que se passa no outro, ou seja, nos pais e na cultura (Ambertín, 2003). As construções subjetivas contemporâneas imersas na cultura do cinismo fazem de si mesmas o instrumento do gozo do outro, para o qual se entregam sem barganha.

A organização social em torno do consumismo é super poderosa e totalizadora, além de ser enganosa e incoerente. Tudo nos é apresentado de maneira escamoteada, dificultando o acesso que poderíamos fazer a qualquer tipo de crítica. Permanecemos todos no engano da incoerência e no cinismo do discurso social, acreditando realmente que devemos continuar gozando com aquilo que nos é imposto, sem perceber de fato a humilhação por trás disso. Na lente da indústria cultural, o corpo magro (que na verdade esconde a anorexia) é apresentado como a beleza e o padrão de corpo ideal; as modificações corporais (mutilações e auto-ataques) são vistas e aventadas como experiências de satisfação e busca de si mesmo. A bissexualidade (enquanto a incapacidade de acessar a sexualidade adulta/madura) se torna o mais novo elixir sexual.

Enfim, a mesma sociedade que privilegia o parecer ao invés do ser e se apóia no cinismo como forma de manter o processo social vigente, também esconde a vida humana esfacelada por detrás de grandes grifes e o desmonte das subjetividades por trás das mais diversas formas de violência simbólica (Caniato, 2009). Podemos, com isso, corroborar a metáfora de Adorno quando ele evoca a máscara mortuária para afirmar que a vida danificada numa cultura aviltada pela barbárie e submetida à lógica da mercadoria se torna a própria vida reificada, e o indivíduo se converte em “máscara mortuária”. (Adorno, 1986, p.87) Esse nome faz referência a um procedimento de rituais funerários em algumas culturas, como os sarcófagos egípcios, por exemplo. Geralmente feitas de gesso ou cera, as máscaras costumavam ser colocadas na face do morto para que a escultura, bela e adornada, permanecesse em seu túmulo ou mesmo em seu caixão, onde o corpo sem vida habitaria para sempre. Uma bela escultura que esconde o corpo morto.

Perpetuar a condição de indivíduo reduzido à massa significa manter os homens tão bem presos de corpo e alma ao que lhes é oferecido (Adorno, 1985), que a única condição de existir é no júbilo e no triunfo do consumismo. O indivíduo atual é o próprio ser da máscara

mortuária: o belo por fora e vazio por dentro, o completo que esconde o vazio, o cínico sádico que esconde o humilhado masoquista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Durante nosso trajeto, buscamos avaliar que, na contemporaneidade, estamos diante de uma cultura que privilegia o uso da razão cínica como forma de vinculação com a realidade. Abordamos o conceito de cinismo a partir de seus aspectos culturais, históricos, econômicos, entre outros, visando com isso analisar a sociedade cínica contemporânea e suas injunções na constituição subjetiva dos indivíduos, a partir do referencial da Psicanálise, com Freud e estudiosos de J. Lacan, privilegiando o diálogo no entendimento dos conceitos freudianos fundamentais para entender a formação psíquica de nossa corrente época, a saber, ideal de ego e superego.

Assim, compreendemos que esta razão cínica não busca tão somente moldar as subjetividades para que estas se dobrem aos clamores do consumo e suas finalidades lucrativas, como era o caso da razão técnica descrita por Adorno. A razão cínica busca antes, formar subjetividades indiferentes às tantas mentiras manifestas engendradas pelo capitalismo, mentiras estas que “tomam o outro por imbecil e servem de expressão ao desrespeito” (Adorno, 1993, p.24).

A mentira, hoje, se tornou uma técnica de descaramento com a qual cada indivíduo espalha em seu redor a frieza. No interior desta sociedade, as incoerências inerentes ao sistema de classe, não mais são ofuscadas por discursos ideológicos e por tentativas, da parte do poder, de esconder as diferenças sociais. As mentiras/ideologias são explicitadas, trazidas à luz e ao conhecimento de todos. A característica principal do cinismo é esta propagação visando à aceitação das contradições sociais geradas pelo capitalismo. Os absurdos encarnados por uma sociedade excludente são proferidos sem sobressaltos, de maneira a naturalizar o poder hegemônico de uma classe sobre as outras, ao mesmo tempo em que cala o restante da sociedade. Desse modo, se for necessário utilizar a África como o “despejo” do mundo, ninguém se oporá a isso, desde que a economia dos países de primeiro mundo continue equilibrada. Situações como essa acabam por impor aos homens determinadas formas de ser

subjetivas fazendo com que a cultura atual (que é a própria semicultura) roube da especificidade humana seu lugar inerente na construção histórica e nos parâmetros próprios de vida.

Há uma discrepância entre a questão econômica e a questão humana neste sistema social: ao mesmo tempo em que alcançamos níveis inimagináveis de tecnologia, conforto e produção, ressalvamos que mais objetificados, descartáveis e consumistas os indivíduos devem ser para sustentar as estruturas da sociedade. Por isso é interessante criar e fomentar uma cultura do cinismo, propagadora de uma forma de vida que segue sistemas de valores que se invertem no momento de sua aplicação – fazendo com que as transgressões sejam enunciadas como imperativos. (Safatle. 2008). Toda crítica ou resistência aos enunciados do sistema capitalista são engolfadas no momento mesmo em que se apresentam. O sopro de verdade ou a tentativa de mudança, ao se manifestar na forma concreta, já se torna ela mesma ideologia. Ao “simular uma sociedade digna do homem” (Adorno, 1993, p.36), por meio das mentiras atravessadas pelo mundo da mercadoria, o cinismo colabora para a destruição do senso da hierarquização dos valores humanos, corroendo a personalidade e fazendo dos homens cúmplices das mais bizarras formas de violência.

Os indivíduos projetam sua libido para as mercadorias, buscando nelas a satisfação para suas necessidades e desejos. No entanto, ele não é contra-vestido, ou seja, esta libido não retorna para ele de maneira a enriquecê-lo; ele, ao invés disso, se empobrece já que se entrega ao objeto e não recebe retorno afetivo. Neste cenário, a destruição de vínculos humanos é um danoso efeito colateral que configura a crise do superego da contemporaneidade.

Internamente, o que decorre disso é a emergência do superego como um tirano, que representa o discurso cínico no interior do psiquismo, e atuando de forma sádica, humilha e fragiliza o ego. O gozo engendrado pela indústria cultural é apresentado como forma de satisfação e felicidade. No entanto, este é um engano mordaz e cínico construído pela indústria cultural. Gozo e satisfação são opostos. O superego entregue ao imperativo do gozo relaciona-se com o consumismo desenfreado, com a repetição traumática, com a procura do êxtase a qualquer custo, com o prazer na dor (sado masoquismo) e acima de tudo, com a vinculação subjetiva mortal com a ideologia da indústria cultural.

Esta real concepção do gozo, porém, é encoberta pelo véu do discurso capitalista, que esconde sua face perversa e amplifica a idéia de que este é o meio ideal de obtenção da satisfação. A satisfação por outro lado, é obtida diante do investimento em objetos que possam ser alvo da pulsão amorosa, ou seja, outros seres humanos, por meio de vínculos libidinais que sejam capazes de construir uma relação.

No universo do ego dominado por um ideal de ego compartilhado pela massa e regido pela indústria cultural, o superego se constitui sadicamente. A subjetividade sado masoquista contemporânea, que está imersa no cinismo, faz de si mesma instrumento do gozo do Outro para a qual se entrega sem barganha.

REFERÊNCIAS.

- Adorno, T. (2008). *As estrelas descem à terra*. São Paulo: Editora Unesp.
- Adorno, T. (1996). *Teoria da semicultura*. Educação e sociedade , 388-411.
- Adorno, T. W. (1986). *A indústria cultural.*: Theodor Adorno-Sociologia. Org. Gabriel Cohn. São Paulo : Ática.
- Adorno, T. W. (1986). *Crítica cultural e sociedad*. Theodor Adorno-Sociologia. Org. Gabriel Cohn . São Paulo : Ática.
- Adorno, T. W. (1995). *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Adorno, T. W. (1993). *Minima Moralia*. São Paulo : Ática.
- Adorno, T. (1986). *Educação após Auschwitz*. Theodor Adorno-Sociologia. Org. Gabriel Cohn São Paulo: Ática.
- Adorno, T. (1986). *Sobre a música popular*. Theodor Adorno-Sociologia. Org. Gabriel Cohn São Paulo: Ática.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras.
- Arruda, J. (1988). *História Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Ática.
- Adorno, T. W. (1986). *A indústria cultural : Theodor Adorno-Sociologia*. São Paulo : Ática.
- Assis, C. L. (2009). *Culpa e desculpa - o sentimento de culpa e a pós-modernidade*. Belo Horizonte.
- Barros, G. (2000). *Sócrates-raízes gnosiológicas do problema do ensino*. FAE/USP.
- Bastos, C. R. (2006). *O sujeito no primeiro ensino de Lacan: Lacan e o descentramento do cogito cartesiano*. Belo Horizonte .
- Bauman, Z. (1998). *O mal estar na pós modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Baumman, Z. (2008). *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bernardi, C. (2008). *Diógenes, Foucault e a prática da parrhesía*. Rubedo , www.rubedo.psc.br.

Besset, V. L. (set/2002). *Angústia e desamparo*-texto apresentado no VI congresso brasileiro de psicopatologia fundamental.

Besset, V. (2002). *A clínica da angústia*. São Paulo: Ed. Escuta.

Besset, B. P. (set/2008). *Amor e saber na experiência analítica*. Revista Mal estar e subjetividade vol. VIII , p.681-703.

Besset, B. B. (2009). *A transferência: desafios da clínica hoje*. Cartas de Psicanálise ano 04, vol.1, no.5 , p.62-68.

Caniato, A. M. (2007). *A banalização da mentira como uma das perversões da sociedade contemporânea e sua internalização como destrutividade psíquica*. Estados gerais, www.estadosgerais.com.br

Caniato, A. M. (2009). *Os (des)caminhos na Psicanálise: a busca de compreensão da subjetividade e de seu sofrimento na contemporaneidade*. In. *A constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Alínea.

Caniato, A. M. (2011). *O desmonte das subjetividades sob a violência da sociedade contemporânea*. Eduem. No prelo.

Castro, L. d. (2005). *A não relação - paradigma do gozo 6*. Apresentado para o curso de especialização em teoria da Psicanálise de orientação lacaniana.

Cohn, G. (1986). *Theodor Adorno- Sociologia*. São paulo : Ática.

Crocco, F. L. (2007). *Estudo crítico sobre a transformação da ideologia e da subjetividade*. AdVerbum , 47-59.

Diderot, D. (1805/1957). *O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Atena editora.

Duarte, R. (Ago/2003). *Esquematismo e semiformação*. Educação e Sociedade Campinas , 441-457.

Dudley, D. (1937/2008). *A history of cynism - from Diogenes to the 6th. century a.d*. Mayo Press.

Dussel, E. (2002). *Estado de guerra permanente y razón cínica*. Paideia, Mexico , p.5-17.

Ferrari, I. F. (set/2007). *Realidade social: a violência, a segregação e a falta de vergonha* . Revista Mal estar e subjetividade Fortaleza, vol.VII no2 , p.269-284.

Flores, O. (2006). *Usos e abusos da antiguidade clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos*. www.letras.ufmg.br. Aletria , jan-jun.

- Flores, O. (2009). *Ainda a propósito da recepção (ou percepção) do cinismo antigo*. Aletria UFMG, jul-dez vol.19.
- Freud, S. (1905/1980). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/2004). *À guisa de introdução do narcisismo*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1917/1980). *La aflicción y la melancolia*. Trad. Luiz Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1920/2006). *Além do princípio do prazer - escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz A. Hanns Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1921/2005). *Psicología de las masas*. Trad. Luiz Ballesteros. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1923/1980). *O ego e o id*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1924/1975). *El problema economico del masoquismo*. Trad. Jose Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1930/1981). *El mal estar en la cultura*. Trad. Luiz Ballesteros. Madrid, Espana: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1933/1996). *Conferência XXXI - A dissecação da personalidade psíquica*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- Gerez-Ambertín, M. (2003). *As vozes do supereu - na clínica psicanalítica e no mal-estar da civilização*. São Paulo: Cultura editores associados.
- Giordani, M. C. (1984). *História da Grécia- Antiguidade Clássica*. Petrópolis: Vozes.
- Goldemberg, R. (1997). *O cão IN.Goza! capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador, BA: Amalgama.
- Guimarães, B. A. (2005). *Os paradoxos do outro: inexistência ou incompletude?* Departamento de filosofia FAJE .Disponível em www.nucleosephora.com .Acesso em 14/01/2011 d
- Hicks, R. D. (1925). *Diogenes Laertius, Life of eminent philosophers*. Versão online.
- Horkheimer, M. T. (1985). *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Homrich, A. C. (2008). *O conceito de superego na teoria freudiana* . São Paulo : Tese de doutorado .
- Leonardo Hora, H. S. (2010). *Resenha do livro Cinismo e falência da crítica*. Unicamp: Kénesis, vol.2,no.03, Abril.
- Lucchesi, I. (2002). *Vitrina perversa: mídia e a sedução sem encantamento*. Rio de Janeiro.mimeo
- Luiz H.Fabiano, I. P. (2009). *Identidade e cultura mercantilizada*. Acesso em 2010. Disponível em Associação Nacional de Pós-graduação em Educação : www.anped.org.br/libros
- Maar, W. L. (ago/2003). *Adorno, semiformação e educação*. Educação e Sociedade , VI.24 no.83 Campinas.
- Magno, M. D. (2001). *Cinismo: caminho necessario da contemporaneidade?* Lumina- Juiz de Fora , 49-66.
- Mankoff, S. (2008). *De la epoca freudiana a la epoca lacaniana*. Cartel "La constitución subjetiva en los tiempos del Otro que no existe.
- Melman, C. (2008). *O homem sem gravidade-gozar a qualquer preço*. Trad. Sandra Regina Filgueiras. Rio de Janeiro: Companhia das letras.
- Muñoz, C. Z. (2008). *Los filosofos cinicos e la literatura moral serioburlesca*. In: J. A. Garcia, Los filosofos cinicos (p. 1198 2 volumens). Madrid: Akal.
- Navarro, S. (2009) *El cinismo y una obscenidad superyoica*. acesso em 29 de março de 2009. Disponível em www.liber-accion.org .Acesso em 17/05/12.
- Navia, L. E. (1996). *Classical cynism: a critical study* . West Port, CT: Copyright British Library.
- Peres, U. T. (ano 02 no.04). *Por que a culpa?* Revista Olhar , Dez 2000.
- Puertas, K. (2010). *Emergência e constituicao do ideal de eu em Freud- Dissertacao de mestrado*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- Rey, Fernando L. González. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade – Os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Rico, S. A. (2005). *La miseria de la abundancia*. Liberaccion: www.liber-accion.org .

Rouanet, I. K. (1783/s.d). *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*Disponível em www.ensinarfilosofia.com.br. Acesso em 05/07/12.

Safatle, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

Safatle, V. (2010). *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sanches, Eduardo Oliveira. (2007). *Lúdico e experiência formativa: convenções ideológicas e emancipação social*. 109 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Luiz Hermenegildo Fabiano. Maringá.

Sennett, R. (1999). *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Severiano, M. d. (2009). *Reflexões sobre a linguagem midiática e os processos subjetivos contemporâneos: entre os meandros do mercado, do desejo e da razão crítica*. mimeo

Shea, L. (2010). *The cynic enlightenment - Diogenes in the saloon*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.

Sloterdijk, P. (1987). *Critique of cynical reason*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.

Spinelli, M. (2006). *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo : Loyola.

Teles, A. X. (1969). *Introdução ao estudo da filosofia*. Rio de Janeiro : Ática.

Tenzer, N. (1992). *Sociedade despolitizada*. Barcelona: Paidós.

Vieira, P. (2010). *Escrita de si e parrhesia: verdade e cuidado de si em Michel Foucault*. Aulas - Dossiê de Estéticas da existência , 187-203.

Zizek, S. (1999). *Tu puedes*. LRB vol 21 .