



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
(MESTRADO)

MARCIO LIMA DO NASCIMENTO

**DO MAL-ESTAR EM FREUD AO MAL-ESTAR EM BAUMAN**

João Pessoa - PB

2014

MARCIO LIMA DO NASCIMENTO

**DO MAL-ESTAR EM FREUD AO MAL-ESTAR EM BAUMAN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como  
requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em  
Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Abrahão Costa  
ANDRADE.

João Pessoa

2014

NASCIMENTO, Marcio Lima do

DO MAL-ESTAR EM FREUD AO MAL-ESTAR EM BAUMAN

João Pessoa/UFPB/PPGF, 2014

Dissertação; Universidade Federal da Paraíba

1. Mal-estar; 2. Culpa; 3. Medo.

Catalogar na biblioteca depois de pronta.

UFPB/BC

MARCIO LIMA DO NASCIMENTO

**DO MAL-ESTAR EM FREUD AO MAL-ESTAR EM BAUMAN**

APROVADA EM \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus pais, Antônio do Nascimento e Maiza Lima do Nascimento, pela educação oferecida, pelo apoio tão fundamental e amor constante.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus familiares por tudo o que representam na minha vida.

À minha companheira amada Byanca Ribeiro Pessoa pelo incentivo e por acreditar sempre nos sonhos que compartilho.

Aos meus grandes amigos André Luiz Cruz e Fabiano Almeida da Silva por todas as conversas, marcadas pelo intercâmbio de idéias.

Ao notável orientador, professor Abrahão Costa Andrade, pela paciência, compromisso, seriedade e por todas as contribuições e direcionamentos, tão essenciais ao desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores membros da banca de qualificação, Iraquitan de Oliveira Caminha e Narbal de Marsillac Fontes, pelas valiosas críticas, correções e observações. Bem como, aos professores do Mestrado, que, com dedicação e competência, ampliaram meu saber, contribuindo com minha formação acadêmica. Ao professor Francisco Rômulo pela imensa e minuciosa colaboração e correções.

Aos meus queridos alunos que diariamente se mostram fonte de estímulo; além de me ensinarem coisas novas constantemente.

## RESUMO

O propósito do presente trabalho é estabelecer um “diálogo” entre as análises de Freud (*O mal-estar na civilização*) e Bauman (*O mal-estar da pós-modernidade*) acerca da noção de Mal-estar, a fim de mostrar um traço específico da combinação entre culpa e medo, que seria a vida para o consumo. Nossa leitura sobre o Mal-estar na civilização de Freud aponta para o sentimento de culpa como um elemento fundamental dentro do projeto civilizatório, que fere a autenticidade dos valores da vida e conduz o sujeito a viver continuamente mergulhado numa incômoda condição. Nessa perspectiva, em nome da proteção contra ameaças de qualquer tipo, todos são convocados para sacrificar a liberdade, convertendo prazer por culpa, ainda que na dimensão civilizada obcecada pela segurança, mas liberdade seja sinônimo de menos mal-estar. Bauman procura analisar a questão sob o aspecto da insegurança e indeterminação que, no seu entendimento, são traços marcantes da contemporaneidade. De acordo com o autor, na pós-modernidade encontramos um momento profundamente carente de certezas, proteção e segurança, os medos são inúmeros e inseparáveis da vida humana. Ele apresenta os alicerces sociais dos medos que assolam os indivíduos na modernidade líquida, procurando identificar suas origens comuns. Na visão dele tudo o que o ser humano sempre buscou foi a felicidade, que só poderia ser obtida através da comunhão entre segurança e liberdade, inconciliáveis ao longo da história, incompatíveis na civilização moderna, sólida ou líquida, mas, aparentemente, viáveis no consumo.

**Palavras-chave:** Mal-estar, civilização, culpa, medo, consumo.

## ***ABSTRACT***

The purpose of this project is to portray a particular trait combination between guilt and fear and establish a connection between the analysis of Freud and Bauman on the notion of ill-being . Our reading of Freud's literature on the ill-being of civilization points to guilt as being a key element in the civilizing project, which transgresses the authenticity of the values of life and leads the subject to live continually immersed in a state of hardship. From this perspective, to be protected of threats of any kind, everyone is bound to sacrifice freedom and convert pleasure into guilt. In a civilized dimension obsessed with security, more freedom is akin to less ill-being. Bauman attempts to analyze the issue from the aspect of uncertainty and undetermination, which according to you are striking features of contemporaneity. According to the author, in the postmodern condition we find a deep lack of certainty, protection and security. The fearfulness is very numerous and inseparable from human life. He presents the foundations of social fears that plague individuals in liquid modernity, seeking to identify their common origins. In his view all that human beings have always sought was happiness and that it could only be obtained through communion between security and freedom, irreconcilable throughout history, incompatible in the modern civilization but apparently viable for consumption.

**Keywords:** ill-being, civilization, guilt, fear, consumption.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>2 A DIALÉTICA DA CIVILIZAÇÃO</b>	12
<b>3 TOTEM E TABU</b>	22
<b>4 EROS E CIVILIZAÇÃO</b>	30
<b>5 CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA</b>	39
<b>6 TUDO O QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR</b>	46
<b>7 MEDO LÍQUIDO</b>	50
<b>8 IDENTIDADE LÍQUIDA</b>	56
<b>9 COMUNIDADE LÍQUIDA</b>	64
<b>10 VIDA PARA CONSUMO</b>	75
<b>11 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	81
<b>12 REFERÊNCIAS</b>	83

“Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança.” (FREUD 2010:52)

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende traçar um percurso helicoidal que parte do Mal-estar em Freud e se encaminha para o Mal-estar em Bauman. Para explicar tal conceito no pensamento freudiano nossas referências fundamentais serão *O Mal-estar na civilização* e *Totem e tabu*. Pois a partir daí extraímos a ideia de culpa, que utilizamos para explicar a própria dinâmica manifesta na vida em sociedade (civilizada). Sobre o Mal-estar em Bauman tomamos como ponto de partida *O Mal-estar da pós-modernidade* e faremos pontes com outras obras que consideramos muito pertinentes à temática, como: *Modernidade líquida*, *Medo líquido*, *Tempos líquidos e Vida para consumo*. Nesse sentido vamos dar certa ênfase a dois elementos: medo e consumo.

*O mal-estar na civilização* é uma busca pela fonte da infelicidade humana, do antagonismo entre instintos e cultura e de como a sociedade reprime o indivíduo. Freud argumenta que a civilização pretende proteger os seus integrantes ante o sofrimento. A civilização, na visão do autor, pode ser entendida como a soma das realizações e estruturas que diferenciam a vida humana da vida selvagem, com o propósito de proteger as pessoas da natureza e regulamentar as próprias relações. Nesse sentido a civilização não é completamente útil para o ser humano, mas diz respeito também ao que parece inútil, como a beleza e a ordem. Outra característica importante é a manutenção das práticas psíquicas, ditas, elevadas e a valorização das idéias, como a religião e a ciência.

Bauman, em *O Mal-estar da pós-modernidade*, tomando como referências os problemas “líquidos” das grandes metrópoles, tem o propósito de explicar que a lógica da pós-modernidade - ou seu sentido - é a busca pela liberdade que segue o ritmo das mudanças econômicas, tecnológicas, culturais e políticas. Logo nos deparamos com uma sociedade incerta, incontrolável e assustadora - bem distinta da segurança erigida em torno de uma vida civilizada estável, ou ordeira, como analisou Freud em *O mal-estar na civilização*.

A leitura “espiral” dos dois autores nos fez perceber, entre outras coisas, que para que pudéssemos viver de forma coletiva, num modelo civilizado, “recebemos” o mal-estar, que não se trata de um elemento estático. Em que sentido? Enquanto Freud descreve a civilização moderna como uma estrutura sólida (segura) onde encontramos normas, autoridades, padrões e identidades bem definidas; Bauman faz a leitura da modernidade-líquida onde temos o desmantelamento de tais estruturas e nos deparamos com a insegurança.

## 2. A DIALÉTICA DA CIVILIZAÇÃO

O recém-nascido enquanto tal é incapaz de discernir o Eu do mundo, mas conquista, gradativamente, essa capacidade através de estímulos diversos. Ele se dá conta que não consegue satisfazer sua vontade de mamar sempre que deseja<sup>1</sup>, pois a sua satisfação não depende prioritariamente dele. É dessa forma que o Eu se opõe originalmente a um “objeto” – o seio da mãe –, um elemento externo que somente por meio de uma ação particular – o choro/grito – aparece. Através da dor e do incômodo, o bebê é motivado a evitar todas as fontes de desprazer, discernindo assim o que pertence ao Eu do que faz parte do mundo. Vale ressaltar que ele identifica o sugar como um dos primeiros atos de exteriorização da sexualidade na infância. Nele o que está em jogo é o próprio prazer em detrimento da satisfação de uma necessidade. É um ato que toma por objeto uma parte do corpo, o que vai gerando independência de um objeto externo. A independência com relação ao objeto e ao objetivo da nutrição conduzem Freud a elaborar o conceito de autoerotismo<sup>2</sup>, que marca a cisão entre o “pulsional” em relação ao “instintivo”.

Freud, no começo de sua jornada teórica (FREUD, 1925/1996), distingue<sup>3</sup> claramente o fator biológico, que concerne às necessidades vitais (comer, beber, dormir etc.) do fator sexual, diz respeito ao desejo. Logo, enquanto as pulsões<sup>4</sup> de sobrevivência (necessidades vitais) apresentam fontes (base somática), objetos (coisas que conduzem à satisfação) e objetivos (a própria satisfações geradas pelos objetos) fixos, as pulsões sexuais são, na visão de Freud, “plásticas”, ou seja, alteram as fontes, objetos e objetivos.

Sobre a fome, a sede, a excreção, a respiração etc., ou seja, a tudo o que se refere à autoconservação, a única saída viável para refrear as tensões do corpo, que produzem a insatisfação, é a efetivação de certas ações específicas, mediante as quais se alcança

<sup>1</sup>“Desejar é o âmago de nosso ser”, escreve Freud numa de suas obras fundamentais: *A interpretação dos sonhos*. FREUD, S. (1900/2001). O desejo gera a dinâmica do “aparelho psíquico” e produz sonhos, sintomas, falhas e alicerça as mais elevadas elaborações humanas, no plano artístico, moral, científico, filosófico e religioso. Segundo Valas (2001:11) “Freud utiliza dois termos para designar o desejo: *Wunsch*, que significa voto ou desejo, e *Lust*, que se traduz como apetite e prazer.”

<sup>2</sup> Cf. FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 51.

<sup>3</sup> Em *Pulsões e Destinos da Pulsão*, ao trabalhar o conceito do *Trieb*, Freud se propôs ampliar a ideia de Pulsão e apontou como elementos fundamentais a fisiologia e a biologia. Nossa leitura dos textos freudianos das Pulsões nos conduziu a estabelecer distinções entre o aspecto fisiológico e o biológico, apesar da aparente similaridade entre eles.

<sup>4</sup>Todas as vezes em que Freud usa a palavra *Instinkt* (que são poucas), ele está se referindo a um conhecimento ou significado inato, dado pela hereditariedade, em oposição a um conhecimento ou significado dado pela experiência individual. Uma tradução aceitável para a palavra *Trieb*, em português, inclusive no uso que Freud faz dela, seria “impulso”. Nesse sentido, vamos assumir instinto (*Instinkt*) como um elemento fisiológico e pulsão (*Trieb*) com caráter psicológico. (GOMES, G., 2001)

objetivamente, sem mediação ou demora excessiva, a satisfação. Não há como lutar contra a fome e a sede a não ser através da ingestão de bebidas e de refeições sólidas (objetos concretos e determinados). Contudo, a mesma dinâmica não é válida com relação à sexualidade.

Vimos que os objetos das necessidades, ligadas à autoconservação, são concretos e geram satisfação. A questão é que, por outro lado, os objetos do desejo não são reais, estão relegados ao imaginário e ao simbólico, e só podem gerar prazer. Assim, “o desejo (*Wunsch*) inconsciente tende a realizar-se na reprodução onírica ou fantástica dos signos de percepção pelos quais uma experiência de prazer (*Lust*) ou de desprazer (*Unlust*) foi memorizada” (VALAS, 2001: 11). É importante ressaltar que a sexualidade humana é constituída pelas duas dimensões, atuando, simultaneamente, na satisfação de necessidades e desejos. Logo, pode engendrar tanto satisfação como prazer. Vale mencionar outro elemento importante da teoria freudiana acerca da libido: a satisfação de uma necessidade é nitidamente limitada, ou seja, extrapolando certo nível, deixa de proporcionar satisfação, passando a ser fonte de insatisfação. Já o desejo nunca é completamente realizado.

O apoio do aspecto sexual no vital, analisado por Freud na sua classificação das pulsões, permite compreender a projeção constante, peculiar à condição humana, do imaginário e do simbólico sobre a satisfação das necessidades. Como animais, nos alimentamos; como seres humanos, porém, complexificamos as nossas refeições com inúmeros rituais, alguns extremamente refinados. O mesmo pode ser dito a respeito da satisfação de todas as outras necessidades. Relacionamos a satisfação das necessidades com o prazer obtido por meio da realização de nossos desejos. Na verdade, não é qualquer prática ou mecanismo que nos interessa, mas aquele que além de útil se mostre agradável, ou seja, que corresponda a nossos desejos. Daí o desconforto humano, na satisfação de suas necessidades, privar-se do luxo e da sofisticação sem, com isso, correr o risco de se desumanizar, apesar de se mostrar completamente vulnerável diante da culpa e do sofrimento.

A origem do sofrimento pode ser o próprio corpo, o mundo ou as relações com outros indivíduos (FREUD, 2010: 31). Segundo Freud, tal problema pode ser evitado de diversas formas. Primeiramente por meio do “uso de entorpecentes que agem sobre o corpo” (*id.* 33), alterando sua química, gerando resistência à dor e causando prazer. Outra alternativa seria “a meditação” (*id.* 34), que tem como foco a neutralização dos instintos, assim não haveria sofrimento em virtude da insatisfação. Ainda temos o deslocamento da libido, onde o indivíduo busca suas satisfações de maneira interna. “A tarefa consiste em deslocar de tal

forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo” (*id.* 35), podendo utilizar gratificações substitutivas “Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a fruição de obras de arte<sup>5</sup>” (*id.* 37), ou colocar o amor no centro de sua vida, na medida em que ele pode proporcionar a “mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade” (*id.* 39). O problema aqui é que “Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos” (*id.* 39). Tal processo de despersonalização do ser humano, imerso na dimensão da indiferença existencial, é traço por excelência da ideia de “vida líquida” problematizada por Bauman, que seria uma condição precária de profunda incerteza. Inserido nesse processo fluido de inclusão e exclusão automáticas nos seus vínculos afetivos, a “humanidade líquida” cada vez mais tem medo de afirmar a potência unificadora do amor.<sup>6</sup>

Destacamos que “os impulsos instintuais da libido sofrem o destino da repressão<sup>6</sup> patogênica, quando entram em conflito com as idéias morais e culturais do indivíduo” (FREUD, 2010: 39), a repressão pode ser caracterizada como a atividade psíquica que procura anular, na consciência, impulsos ameaçadores, sentimentos, desejos, ou seja, conteúdos desagradáveis, ou inoportunos. O problema é que, segundo o autor, a civilização reprime instintos e desejos, o que não equaciona o conflito entre o Eu e o mundo. E não constitui uma solução por um motivo: porque tudo que é reprimido não desaparece, mas permanece no Inconsciente<sup>7</sup>.

Entre infelicidade, mal-estar<sup>8</sup>, desconforto e descontentamento, desenvolve-se a ousada empreitada freudiana diante da mentalidade moderna que “cristalizou” a ideia de civilização (embora Freud preferisse falar de *Kultur*<sup>9</sup>) como fonte de satisfação.

A sociedade moderna enxergou em si, de modo peculiar, um modelo de “cultura” ou de “civilização” (e essa dimensão passou a ser investigada por Freud<sup>10</sup>) chegando a ser a

<sup>5</sup>“A obra de arte é ao mesmo tempo o sintoma e a cura”, escreve, por sua vez, P. Ricoeur (RICOEUR, 1978), interpretando o discurso freudiano.

<sup>6</sup>“A sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência” (FREUD, 2010: 85).

<sup>7</sup>Cf. Freud, 2010: 75.

<sup>8</sup> Freud escreve uma nova obra, em 1930, na Áustria, intitulada previamente, *Das Unglück in der Kultur*, e posteriormente denominada *Das Unbehagen in der Kultur*. Praticamente de forma simultânea foi publicada a versão inglesa – para a qual Freud sugeriu o título *Man's Discomfort in Civilization*. A tradutora inglesa da obra, Joan Riviere, porém, escolheu o título *Civilizationand its Discontents* A infelicidade na cultura; O mal-estar na cultura; O mal-estar do homem na civilização; O mal-estar na civilização, respectivamente. Cf. FREUD, S. O mal-estar na civilização, in: **Obras completas**, v. 18. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo, 2010.

<sup>9</sup>O vocábulo *kultur* seria um modo de elaborar o que, a princípio, o indivíduo, por sua condição humana, é desprovido: um direcionamento natural.

<sup>10</sup>Na verdade, antes de Freud, Montaigne já relativizava esse ponto. Ele foi um profundo opositor do que entendemos por civilização, foi também um dos precursores do mito do bom selvagem, que seria a idealização de um indivíduo natural caracterizado como um ser virtuoso/puro e distanciado do corrompido civilizado

expressão “civilização moderna” um mero pleonasmo, da mesma forma como “cultura” ou “civilização”, “civilização moderna” é mais ou menos o belo (um elemento superficial que as pessoas esperam que seja supervalorizado), o limpo (a imundície de qualquer espécie nos parece repugnante e inadmissível) o ordenado (uma espécie de patologia que nos conduz à repetição, pautada por um espectro regulador, que determina quando, onde e como uma determinada ação deve ser desenvolvida, de forma que em qualquer contexto não haja hesitação ou incompatibilidade). “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais.” (FREUD, 2010: 54). O belo, o limpo e o harmônico ou ordeiro (tudo quanto suscita prazer a partir das formas perfeitas, da beleza e da satisfação estética) são “bens” que não podem ser ignorados, pois, de outro modo, podem provocar em quem os ignora exclusão das benesses da civilização. Todavia, não há uma determinação natural sobre os seres humanos que os obrigue a almejar e cultivar a beleza, manter-se limpo e obedecer às exigências de ordem e de harmonia. A manifestação desses “ideais” não possui um vínculo com um impulso natural ou instintivo, estamos diante de conceitos elaborados e ensinados: o sinal mais evidente de uma ordem civilizadora em ação. Assim, o humano é obrigado a aceitar e desejar o belo, o limpo e o harmônico. Sua autonomia no que tange aos seus próprios impulsos deve ser moldada por isso. A opressão é traumática e bloquear a dor provoca dores ainda mais intensas.

De acordo com Bauman, a pós-modernidade é marcada, entretanto, pela desregulamentação, que não implica necessariamente na ausência de leis, códigos ou normas, mas sinaliza com a dissolução de um parâmetro legal universal. Na visão do autor, a pós-modernidade pretende fundir a ordem da limpeza com o prazer, privilegiando a liberdade como o predicado mais valioso na contínua criação de um espaço humano. Os indivíduos pós-modernos trocaram parte de sua segurança por mais felicidade. A análise freudiana, por sua vez, passa pelo que o autor denomina de sentimento oceânico: “um sentimento de vinculação indissolúvel, de comunhão com todo o mundo exterior” (*id.*, p. 15), que está atrelado ao sentimento infantil de abandono e se configura como o efeito de um estágio primeiro do

---

europeu. Na obra “Dos Canibais” (I, 31), Montaigne fez a análise da experiência indígena no Brasil na medida em que ingressou num conflito político e acadêmico acerca da noção hipotética que atribuía total bestialidade aos ameríndios, tentando fazer o leitor enxergar a ausência de sentido desta idéia. Montaigne aparece como um dos pioneiros na modernidade do que se convencionou chamar de “relativismo cultural”, já que aplicou duras críticas aos preconceitos etnocêntricos oriundos da Europa, apresentando, por meio da história inúmeros casos de atrocidades cometidas durante a guerra de religiões, que eles podem ser tão “bárbaros” e “selvagens” quanto os que eles classificavam de tal forma. Cf. MONTAGNE, M. de. Dos Canibais; Plínio Junqueira Smith (org.). São Paulo: Alameda, 2009.

sentimento de desamparo<sup>11</sup> do Eu<sup>12</sup>: o violento desamparo de não enxergar um “grande outro” que sustente o ser do indivíduo, principalmente no que concerne à sua sexualidade e agressividade. Freud trata de uma estrutura que se forma a partir do antagonismo entre desamparo e satisfação. A questão é que os elementos construídos para equacionar o problema (normas, autoridades, instituições) representam muito mais uma fonte de repressão do que qualquer outra coisa. O sentimento de culpa surge sob o aspecto de um sentimento vago, fruto da aflição, que irá explodir como através da internalização da interdição. Assim, o autor oferece a visão de que o indivíduo teme necessariamente a possibilidade de sofrimento, e a felicidade seria uma idealização da proteção projetada numa figura paterna, que seria transferida para a civilização e que, em virtude disso, passa a ser irrealizável “Não é de admirar que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade” (*id., ibid.*:p. 31).

Ele discorre sobre diversos mecanismos de defesa diante do desamparo, evidenciando a religião, que reprime o intelecto e prende o indivíduo ao infantilismo; onde a moralidade é articulada com a libido, a culpa<sup>13</sup> revela justamente a imoralidade. Nesse sentido o que é a moral senão a própria fronteira das pulsões? É motivado pelo medo que o indivíduo se coloca vulnerável à interdição e o sentimento de culpa<sup>14</sup> é a expressão dessa submissão. A cultura seria o esteio dessa teia moral. O autor utiliza o termo para se referir às elaborações simbólicas e concretas que se apresentam como orientadores para a prática civilizacional, já que o ser humano civilizado não deve ser guiado pelos seus instintos. Assim, a *kultur* se consolida como um mecanismo que serve para “moldar” o indivíduo. Como dito

---

<sup>11</sup> De acordo com Freud é dentro dessa perspectiva que encontra um dos sinais da fonte da neurose e da razão do desamparo infantil engendrar uma busca por segurança, busca conduzida pelo símbolo paterno e pela consciência de que esse desamparo permeará a vida, logo, impulsionando a busca por um pai mais poderoso. Nesse sentido em Totem e Tabu, ele argumenta “o ponto concreto a que tudo gira em torno é a relação do homem com o pai.” (FREUD, 2012)

<sup>12</sup> Ao longo do trabalho vamos utilizar os vocábulos Eu, Supereu e Isso. Para designar, respectivamente: O Eu é tido como uma espécie de mecanismo operacional e que exerce papel central na personalidade, definido por um número mais ou menos extenso de funções supostas autônomas, primárias e secundárias – aparatos utilitários encarregados de controlar progressivamente os “impulsos instintuais” e em obediência aos princípios externos. Com isso objetivou-se “[...] fazer da psicanálise a base de uma teoria geral da personalidade” (LOEWENSTEIN, 1981); Mezan (1985/2006) instituição psíquica ao mesmo tempo destrutiva (que internalizou a violência da libido) e estruturante (que faz parte da construção do aparelho psíquico) e conjunto de conteúdos de natureza pulsional de ordem inconsciente. (FREUD, 2011)

<sup>13</sup> *Schuld* – Culpa – deriva da palavra do antigo alemão *Schuld* que significa falta.

<sup>14</sup> Freud efetuou várias modificações na sua abordagem a respeito do sentimento de culpa, no entanto, sempre concentrou sua análise no evento parricida. Segundo ele o Complexo de Édipo é a fonte maior da culpabilidade. Portanto, o mito do parricídio descrito em “Totem e tabu”, no ano de 1912, elucida a marca da violência como um elemento necessário dentro da história.

anteriormente, a felicidade, se tratada sob “ditadura da civilização”, passa a ser almejada por meio da fuga do desprazer.

Bauman entende que as infraestruturas das grandes metrópoles revelam o contínuo melhoramento de uma arquitetura do medo. Essa seria a lógica da segurança que impõe a dinâmica da vigilância e da conservação da devida separação sobre os tipos humanos estigmatizados como “indesejáveis”. Na sociedade líquida, “manter-se à distância parece a única forma razoável de proceder”, diz Bauman (2008: 93). Na medida em que o mundo se apresenta sempre diante de nós como ameaçador e violento, os muros, as grades de proteção que delimitam nosso espaço e as câmeras de monitoramento cumprem a tarefa de garantir nossa segurança pessoal, tornando-nos, contudo, dependentes. Nesse paranóico jogo de controle Bauman destaca que, “o mal-estar da pós-modernidade nasce da liberdade, em vez da opressão” (BAUMAN, 1997: 156). Essa liberdade, no entanto, emerge como um grande embuste, pois em troca da segurança prometida pela ideologia do conforto material, a vida em comunidade nos priva dessa tão cara liberdade, sinal evidente da decadência do sentimento de paz e tranquilidade em nossa líquida organização civilizatória.

“Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou muita coisa que já não fosse conhecida” (FREUD, 2010:43), dentre elas a indicação de que sofrimento humano surge basicamente de três fontes: a força da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos. Duas das três manifestações de infelicidade (poder superior da natureza e a fragilidade de nossos próprios corpos) obrigam as pessoas a certa consciência e submissão ao inevitável. “Nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho” (*id.*, p.43), contudo, mesmo diante dessa aparente impotência, a existência humana ao longo da história mostrou rotas alternativas que se consolidam como desvios necessários diante de uma violenta colisão com as limitações, pois, “se não podemos abolir todo o sofrer, podemos abolir parte dele, e mitigar outra parte – uma experiência milenar nos convenceu disso. Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento, a social.” (*id.*, p.43), e é ao escapar daquela impotência que o indivíduo se depara com outra problemática, tão complexa quanto a anterior. Nessa condição, no embate com a terceira fonte, a fonte social<sup>15</sup> de sofrimento, o indivíduo não admite, ou não entende a

---

<sup>15</sup> Encontramos em *Psicologia de massas e análise do eu* (1920-23/2012), a ideia de Freud de que a unidade das massas seria mantida pela libido ou pulsões ligadas ao que denominamos de amor, amizade, amor filial, amor romântico, parental, à humanidade e às idéias. Logo, a libido seria desviada do seu propósito sexual original, gerando o que Freud chama de corrente terna, amor dessexualizado. Ele identifica o que estaria oculto na “alma”

razão dos regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representarem, essencialmente, o elemento que vai equacionar o problema, “por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós.” (*id.*, p.44) Podemos perceber aqui que há também uma parcela da natureza inconquistável, dessa vez uma parcela de nossa própria constituição psíquica.

Ainda temos o progresso das navegações que conduziu o contato com raças e povos primitivos. A última ocasião foi quando as pessoas tomaram conhecimento das neuroses, que ameaçam solapar a pequena parcela de felicidade do indivíduo civilizado. Além desses, outro processo negativo é o gradual domínio sobre a natureza, por meio do desenvolvimento da ciência, que não proporcionou garantia alguma de felicidade: “esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes.” (*id., ibid.*, p.46) Desse modo, o domínio sobre a natureza não é condição fundamental para a conquista da felicidade, bem como não é objetivo exclusivo da construção cultural.

De acordo com Bauman (2008), em *O Medo Líquido*, o medo se torna capaz de se impulsionar e se intensificar por si mesmo. Nesse sentido, ideais como ordem ou pureza não passam de, “um meio regular e estável para os nossos atos” (BAUMAN, 2008: 15), o que acaba conduzindo o indivíduo, seja ele moderno ou pós-moderno, para um beco sem saída, pois, “nenhum de nós pode construir o mundo das significações e sentidos a partir do nada” (*id.*, p. 17), o que seria um mundo “pré-fabricado” onde é possível enxergar a segurança e onde o desconhecido possui o seu espaço devido. O imprevisível representa um perigo constante e, “é por isso que a chegada de um estranho tem o impacto de um terremoto... O estranho despedeça a rocha sobre a qual repousa a segurança da vida diária” (*id.*, p. 19). Assim o indivíduo, pós-moderno principalmente, pode ser encarado como um ser em construção e, portanto, traumatizado por uma sucessão de inovações geradas pelo próprio processo de construção que lhe é inherente. Ainda temos que levar em conta que “Cada ordem tem suas próprias desordens; cada modelo de pureza tem sua própria sujeira que precisa ser varrida” (*id., ibid.*, p. 20), e na pós-modernidade a questão se torna mais profunda na medida em que a “ordem” significa a desestruturação da ordem em vigor. É preciso considerar que, “Walter Benjamin disse, da modernidade, que ela nasceu sob o signo do suicídio; Sigmund Freud sugeriu que ela foi dirigida por Tânatos – o instinto de morte” (*id., ibid.*: p. 21), dessa

---

das massas. Assim as neuroses se manifestam como fenômenos anti-sociais, pois o seu objetivo é sexual e não desviado, embora recalcado.

forma a pós-modernidade seria uma extensão aguda dos aspectos estruturais modernos, ou o seu ocaso. Bauman ressalta na obra *Vida para Consumo* que a sociedade contemporânea não se alimenta de certezas, padrões e modelos, mas sim no seu extremo oposto.

Ainda segundo Bauman, encontramos certas evidências de que não predomina a sensação de bem-estar na civilização atual. Mas em que medida as pessoas das civilizações anteriores se sentiram mais felizes? Entretanto, felicidade é algo plenamente subjetivo, não é possível comparar assim as felicidades que diversos indivíduos de épocas distintas sentem. É preciso nesse momento, portanto, caracterizar o vocábulo civilização. Freud escreve: “designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.” (FREUD, 2010:48) E é nessa dimensão que a cultura<sup>16</sup> acontece.

Em primeiro lugar, denominamos como culturais todas as práticas e construções dotadas de algum tipo de utilidade, por viabilizar a exploração da natureza, ou por se mostrarem eficientes contra a violência da própria natureza. Os primeiros atos da civilização foram a utilização de instrumentos e o controle sobre o fogo. Por meio destes instrumentos, o homem recria seus próprios órgãos: “O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares” (*id.*, p. 52); ou amplia os limites de seu funcionamento: “Com todos os seus instrumentos ele aperfeiçoa os seus órgãos – tanto motores como sensoriais – ou elimina os obstáculos para o desempenho deles.” (*id.*, p.50) Com esses progressos o humano se sente mais semelhante ainda a Deus; entretanto, o não há felicidade aqui. Por isso dizemos que as nações que alcançaram maior nível de civilização são justamente as que aplicam tudo que pode viabilizar uma maior exploração da natureza e proteção contra o caos gerado por essa.

O indivíduo civilizado também possui um apego à beleza: “Exigimos que o homem civilizado venere a beleza” (*id., ibid.*, p.53) e a sujeira de qualquer espécie nos parece repugnante e absolutamente indesejável. “Requeremos ainda ver sinais de limpeza e ordem” (*id., ibid.*, p.53). Surge daí o anseio por ordem, que seria uma espécie de compulsão a ser aplicada dentro de uma rotina, seguindo um esquema de conveniência. Dessa forma, observa-

---

<sup>16</sup> Em *O futuro de uma ilusão*, Freud descreve cultura ou civilização como o elemento que distingue a condição humana da condição animal. Nessa perspectiva, o conhecimento e a capacidade de dominar as forças naturais com o propósito de retirar dela riquezas para a satisfação humana são tratados pelo autor como parte essencial da cultura, bem como as normas necessárias para determinar tanto as relações humanas, como o compartilhamento da riqueza disponível. Vale salientar que mesmo um indivíduo pode ser tratado como riqueza para outro, na medida em que se explorar sua capacidade de trabalho, ou que ele pode ser “usado” como objeto sexual.

se a crença na ordem, que conduz o indivíduo civilizado a utilizar o espaço e o tempo para seu melhor proveito, resguardando ao mesmo tempo as forças psíquicas nele. Nessa lógica, a limpeza, a beleza e a ordem ocupam uma posição especial entre as exigências da civilização. “Entretanto nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, das realizações intelectuais, científicas e artísticas, do papel dominante que é reservado às idéias na vida das pessoas.” (*id., ibid.*, p.55) Entre essas idéias estão os sistemas religiosos, as especulações da filosofia e os “ideais” do humano, suas idéias a respeito da possível perfeição.

O aspecto da civilização, e último, a ser analisado é a maneira pela qual os relacionamentos são regulados. O elemento da civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais: “o modo como são reguladas as relações dos homens entre si, as relações sociais, que dizem respeito ao indivíduo enquanto vizinho, enquanto colaborador, como objeto sexual de um outro, como membro de uma família e de um Estado” (*id., ibid.*, p.56), a conversão do poder individual pelo poder coletivo, eis o passo fundamental da civilização, “a liberdade individual não é um bem cultural. Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas” (*id., ibid.*, p.57), para isso os componentes dessa civilização tem denegar as possibilidades de satisfação individuais e se submeterem à lei, à garantia de que esta não será quebrada em favor de um indivíduo: “O impulso à liberdade se dirige, portanto, contra determinadas formas e reivindicações da civilização, ou contra ela simplesmente” (*id., ibid.*, p.58), e, com isso, a liberdade do indivíduo não constitui o dom da civilização. Esta era muito maior antes da existência de qualquer civilização. A civilização impõe restrições a ela e a lei garante que ninguém fuja a essas restrições. Grande parte dos conflitos da civilização se centralizou na tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente. Um dos problemas é saber se essa acomodação pode ser alcançada por meio de uma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável:

Ora, vimos que ordem e limpeza são exigências essenciais da civilização, embora sua necessidade para a vida não salte aos olhos, e tampouco sua adequação como fontes de prazer. Neste ponto, a semelhança entre o processo de civilização e o desenvolvimento libidinal do indivíduo tinha que fazer-se evidente para nós. (*id., ibid.*, p.59)

Os demais instintos são forçados a alterar as condições de sua satisfação, a buscar outros percursos. “O Eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome.” (ADORNO, 2006: 37) Em alguns casos esse processo coincide com os da sublimação com que nos achamos familiarizados. A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultura, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada, “cedendo à primeira impressão, seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização.” (FREUD, 2010: 60)

O estágio atual da modernidade é marcado efetivamente pela dissolução das potências ordenadoras que garantiam ativamente reenraizar e reorganizar os antigos sólidos em formas sociais inovadoras, por assim dizer, modernas, o que seria, “o colapso do pensamento, do planejamento e da ação a longo prazo, e o desaparecimento ou enfraquecimento das estruturas sociais nas quais estes poderiam ser traçados com antecedência” (BAUMAN, 2007: 9) na medida em que as referências sociais que asseguravam a ordem social da modernidade foram todas liquefeitas, a noção de classe, o Estado-nação, o conceito de cidadania, em conjunto com a globalização das tendências de mercado e o recuo do anseio totalitário da ordem moderna<sup>17</sup>, que emanciparam os indivíduos de suas cadeias atadas a uma ordem rígida e racional-instrumental. E, “seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da ‘modernidade fluida’ produziu na condição humana” (*id.*, p.15). De acordo com Freud o mal-estar é justamente o traço essencial da incompatibilidade entre o Eu e as determinações da civilização. Logo, num contexto líquido, a efemeridade, imprecisão e velocidade dos eventos culturais tendem a ampliar o problema.

---

<sup>17</sup> “O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros ‘ausentes’, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. (...) O que estrutura o lugar não é simplesmente o que está presente na cena; a ‘forma visível’ do local oculta relações distantes que determinam sua natureza.” (GIDDENS, 1991: 27)

### 3. TOTEM E TABU

*Totem*<sup>18</sup> e *Tabu*<sup>19</sup> (1913/2012) foi uma das mais importantes contribuições sobre o papel do sentimento de culpa no sujeito. Com base em estudos antropológicos acerca de agrupamentos primitivos são analisados ritos e interdições fortemente determinadas, como, por exemplo, a proibição do incesto. Em seu trabalho, Freud indica que existem diversas semelhanças e concordâncias entre a psicologia das tribos primitivas – retratada pela antropologia – e o estudo das neuroses, foco da psicanálise. Logo, a pesquisa a respeito da primeira teria muito a colaborar com a evolução da segunda.

Freud escolhe para seus estudos em *Totem e Tabu* os aborígenes da Austrália, por serem descritos por cientistas como atrasados e selvagens. Uma das características que mais lhe chama a atenção nos aborígenes é o horror ao incesto e uma forte preocupação com sua prevenção, sendo este condenado até quando acontece entre animais, “membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar. É a instituição da exogamia, ligada ao totem (FREUD, 2012: 21). Ele identifica que o tabu<sup>20</sup> do incesto possui tanto valor que a transgressão é punida de maneira brutal por todo o clã, diferentemente do que acontece quando normas são quebradas, e a “sentença” é praticamente automática, “o indivíduo que violou um tabu torna-se ele mesmo tabu, porque tem o perigoso atributo de tentar outros a seguir seu exemplo” (*Id.* 62), logo, é como se uma desgraça atingisse, instantaneamente, o violador. “Na Austrália, o castigo regular para relações sexuais com uma pessoa de um clã proibido é a morte. Não importa se a mulher é do mesmo grupo local ou foi capturada numa guerra com outra tribo” (*Id.* 23), Freud entende, obviamente, que naquele contexto específico o grupo a punição imposta aos transgressores é extrema. Desse modo, suspeita da existência de uma culpa coletiva, já que, se o transgressor ficasse impune, toda a tribo poderia ser castigada; Freud passa então analisar a culpa a partir da necessidade de castigo.

<sup>18</sup> “Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo, quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos” (FREUD, 2012: 19).

<sup>19</sup> “O significado de *Tabu* se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de *Tabu*, em polinésio, é *noa*, ou seja, ‘habitual, acessível a todos’. Assim, o *Tabu* está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão ‘termo sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de *Tabu*” (FREUD, 2012: 42).

<sup>20</sup> “As mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundamentais do totemismo: não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto” (FREUD, 2012: 61).

Para compreender melhor a questão da culpa coletiva, Freud recorreu ao mito da Horda Primeva em que os filhos teriam se unido para assassinar o grande Pai. “Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram<sup>21</sup> e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente” (*Id., Ibid.*, p. 216). Na concepção de Bauman, “há uma longa história de incompreensão recíproca entre gerações, entre os ‘velhos’ e os ‘jovens’, e de consequente desconfiança mútua” (BAUMAN, 2011: 12) e, “na sociedade sólida moderna, de produtores e soldados, o papel dos pais consistia em incutir nos filhos, a todo custo, a autodisciplina permanente necessária para suportar a monótona rotina de uma fábrica.” (*id.*, p. 33) Mas com o parricídio, ao invés de satisfação e liberdade, gerou remorso<sup>22</sup>, além de temor por alguma punição, “eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e admiravam” (*Id., Ibid.*, p. 218); assim, constituíram um totem como substituto sagrado do pai, o qual era adorado e inviolável, criando um tipo de reconciliação que pudesse amenizar a culpa e ajudar a esquecer a transgressão cometida. Por essa razão, o totemismo pode ser considerado um primeiro ato religioso. A religião totêmica teria surgido do sentimento coletivo de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e anulara fúria do pai com a mais sutil obediência a ele; de acordo com Freud, todas as religiões posteriores são vistas como esforços de solucionar a mesma questão.

Ele verificou, assim, o percurso das imposições às quais o ser humano, em toda a história, se submete: primeiramente é obrigado a neutralizar seus impulsos pela soberania do pai primevo, depois, se submete à lei paterna no complexo de Édipo, até se restringir pela internalização da moral na instância do Supereu, negar seus impulsos pelas normas religiosas e, finalmente, se adequar aos padrões sociais, sempre em função da culpa intrínseca, à qual não consegue escapar. Pode-se afirmar, portanto, que a culpa individual está intimamente ligada à culpa coletiva e que decorre não só de seu histórico, mas é fruto da condição de dependência primária do humano e de sua relação grupal, embora de acordo com o próprio autor, “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas”

<sup>21</sup> “A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (FREUD, 2012: 217).

<sup>22</sup> “Se não estamos errados, a compreensão do tabu também lança luz sobre a natureza e a gênese da *consciência moral* [Gewissen]. Podemos falar, sem esticar os conceitos, de uma consciência do tabu [*Tabugewissen*] e uma consciência de culpa do tabu [*Tabuschuldbewusstsein*], após a transgressão do tabu. A consciência do tabu é provavelmente a mais antiga forma que encontramos do fenômeno da consciência” (FREUD, 2012: 112).

(*id., ibid.*, p.44), porém “tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização” (*id., ibid.*, p.44). Sendo assim, aquela culpa que seria atribuída à própria civilização é transferida para o indivíduo civilizado, na medida em que este enxerga nela o seu maior (ou único) refúgio diante da ameaça cada vez mais real de viver sem felicidade.

Sabemos que, de acordo com o princípio de prazer, a satisfação pulsional equivale à felicidade. Sofremos quando o mundo externo nos impede ou se recusa a satisfazer nossas necessidades. Como defesa, para evitar este sofrimento, controlamos nós mesmos os nossos instintos através do Supereu<sup>23</sup>, mas uma vez Freud determina como a civilização a função de proteger os sujeitos contra a natureza e ajustar relacionamentos mútuos, ou seja, a civilização se dá com a primeira tentativa de regular os relacionamentos sociais. Sem ela, rege a lei do mais forte. Com o advento da civilização, a coletividade é sempre mais forte do que qualquer indivíduo isolado. O poder da comunidade é estabelecido como direito em detrimento da força bruta. Assim, a primeira exigência da civilização é a justiça: uma lei não deve ser violada em favor de um indivíduo. Um estatuto legal para todos, contanto que contribuam com o sacrifício de seus instintos, a fim de não ficarem à mercê da força bruta. Logo, o desenvolvimento da civilização só se torna possível a partir da renúncia a certas pulsões. A crença posta na base desta afirmação é a de que todo ser humano possui instintos agressivos, antissociais e destrutivos, como vimos anteriormente:

O elemento da verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. E, resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento. Apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lúpus*. Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? (Freud, 1930, p. 133).

---

<sup>23</sup> O Supereu é um depositário das normas e princípios morais do grupo social a que o indivíduo se vincula. Nele se concentram as regras e as ordenações da sociedade e da cultura, representadas, inicialmente, pela família e, posteriormente, internalizadas pela pessoa.

Dessa forma, Freud adota o ponto de vista de que a inclinação para a agressividade constitui não só uma forte disposição pulsional, como também representa o maior impedimento à civilização. Esta “mútua hostilidade primária” dos indivíduos mantém a civilização sempre em risco de desintegração. A inclinação para a agressividade é responsável pela perturbação das relações humanas. A civilização deve, então, estabelecer limites para as pulsões agressivas. Contar apenas com princípios como amizade, fidelidade, amor ao próximo, não parece dar conta de coagir a agressividade, pois são mandamentos que, segundo Freud, não contra a natureza humana. Ele destaca algumas possíveis saídas para o conflito entre a vida pulsional e o mundo externo. Uma delas se refere ao controle das pulsões, o que levaria o indivíduo a domar seus desejos para melhor se sujeitar ao princípio da realidade. Freud sugere que isto implicaria numa diminuição no potencial de satisfação.

Segundo Freud (1912-1914/2012), a constituição da família é baseada no assassinato do pai pelo filho, no antagonismo deste na sua relação com o pai, na rebeldia diante da onipotência patriarcal e na libertação das fêmeas e do próprio desejo. Freud remete-se à família primitiva para ilustrar o próprio desenvolvimento do psiquismo humano. A conversão da condição selvagem para uma condição humana/civilizada é perceptível no antagonismo que se estabelece entre duas fases analíticas. A primeira, marcada pela expressão do poder e do arbítrio de um macho livre sobre a fêmea e a prole, vinculado à concretização de seu desejo sexual. A segunda, constituída pela internalização da proibição de assumir o lugar do patriarca e pela manifestação do afeto entre os irmãos, que fará surgir a primeira comunidade humana.

Freud argumenta que o ponto inicial das mudanças é a fixação do pai no interior da família primeva. Na hipótese levantada por ele, os limites impostos aos filhos pelo pai todo-poderoso com o propósito de assegurar o domínio sobre as fêmeas geraram o ciúme e a busca pelo revide, impulsos associados à insatisfação dos apetites sexuais. Contudo, do ponto de vista natural, o poder individual de cada filho era incapaz de levar a termo sua vingança, o que teria resultado na união entre os filhos em busca da realização do seu propósito de assegurar o domínio sobre as fêmeas de seu pai, culminando no parricídio. Esse parricídio, entretanto, não teria resultado numa externalização eficiente dos desejos incestuosos, mas na interiorização da interdição. A este processo estariam atreladas as normas civilizatórias essenciais: a proibição de matar e de prática do incesto e do canibalismo. Por outro lado, surgiriam relações amorosas inibidas em sua meta e convertidas em amor e afeto entre os irmãos, gerando a primeira comunidade humana. Nesse sentido “fica igualmente claro por que a violação de

determinados tabus envolve um perigo social, que tem de ser conjurado ou expiado por todos os membros da sociedade, a fim de não prejudicar a todos” (FREUD, 2012:63).

A partir do complexo de Édipo, Freud garante a sustentação simbólica da família, convertendo o patriarca original assassinado, que mantinha mais poderes, sob o aspecto de totem. Mas, muito embora tenham assassinado o pai, a prole não conquistou a satisfação que supunha ser propriedade do pai e isso é o que determina o pai idealizado e, portanto, simbólico. Numa alusão a Hamlet, Freud o vincula ao Édipo para elaborar de maneira mais clara o complexo, construindo um personagem inconsciente (Édipo) em síntese com uma figura consciente (Hamlet). Podemos afirmar que Édipo aparece para o campo teórico assim como Hamlet apareceria no clínico. Freud se apropria do personagem Hamlet, de Shakespeare, para explicitar o caráter do sujeito culpado e o plano de seu inconsciente.

Desse modo, vinculando-o a Édipo, agrega ao complexo uma espécie de neurótico estático e marcado por valores e remorsos. Tal elemento aproxima Édipo da realidade clínica. Na perspectiva do deslocamento do fator subjetivo, formulado por Freud para refletir sobre a família edipiana, o drama trágico de Hamlet completa perfeitamente a do rei de Tebas. Diante da ruína da vida familiar burguesa, Freud apresenta o complexo de Édipo para tratar da família enquanto instituição, no campo simbólico e inconsciente. A autoridade patriarcal (simbólica) faz referência a um indivíduo culpado de seu desejo (inconsciente). Concluindo a composição de seu complexo, Freud acrescenta a Édipo (inconsciente) e Hamlet (culpa do desejo) os irmãos Karamazov (o assassinato do pai real) (ROUDINESCO, 2002). Descrevendo o assassinato do patriarca, Freud nos conduz ao pai primevo, em sua obra *Totem e Tabu* (Freud, 1912-14/2012). A partir dela, o autor transforma o complexo de Édipo numa noção universal, na medida em que estabelece uma conexão entre os dois interditos essenciais da cultura: a proibição de matar o pai e a proibição do incesto. Assim, o poder coletivo estaria concentrado sobre três imperativos: um ato fundador (morte do pai), necessidade da lei (punição) e renúncia ao despotismo do pai tirano da horda selvagem. Historicamente, esses três imperativos estabelecem, como efeito, três etapas: no período animista, onipotência e narcisismo infantil; na fase religiosa, poder divino e paterno e, finalmente, na época científica, o logos. A estrutura familiar, tendo por alicerce a culpa e a moralidade, atrela o desejo à condições antagônicas de autoridade, rebeldia, crime e castigo.

Essa nova concepção familiar, do começo do século XX, estará apta ao embate não só com a decadência da autoridade patriarcal, mas também com a autonomia da subjetividade, o que ela apresenta como sua essência o amor, o desejo e o impulso sexual, o que sinaliza como

reconhecimento do inconsciente e da própria subjetividade. Assim, por meio do complexo de Édipo temos o surgimento de um modelo psíquico parental que tem como cerne a normatização da aliança e da filiação. Logo, amor e trabalho, *Eros* e *Ananké* estabelecem a cultura. Na medida em que submetem o indivíduo à lei idealizada de um patriarca interiorizado e dissociado da tirania, a família conduz a prole a ingressar num conflito com ela mesma. Segundo Roudinesco, reconhecendo Édipo como universal, e atuante nas relações de parentesco, Freud viabiliza o entendimento sobre a natureza inconsciente da relação de ódio e de amor entre homens e mulheres, pais e filhos, ao reestruturar o ordenamento patriarcal por meio da questão do desejo.

Logo após o indivíduo primitivo chegar à consciência de que sua sobrevivência requer esforços, certamente se deparou com certas impotências que seriam amenizadas por meio de uma tentativa de sobrevivência coletiva. Assim ocorreu a construção da família, onde o homem sentiu a necessidade de se unir à mulher, e assim, criando também a necessidade de gerar e se reunir com os filhos, assumindo também a condição de mais forte. Entretanto nessa estrutura familiar primitiva, os desígnios do pai eram irrestritos. A coletividade humana teve, assim, uma origem dupla: a compulsão para o trabalho, por necessidades externas; e o poder do amor. “*Eros*<sup>24</sup> e *Ananke*<sup>25</sup> tornaram-se também os pais da cultura humana” (FREUD, 2010: 63), sobreviver e conquistar felicidade somente no amor pode ser arriscado demais, logo, os humanos que optam por isso, acabam por necessitar de mudanças na maneira de vivenciar os atributos do amor. “A vitória sobre o pai havia ensinado aos filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que eles tiveram que impor uns aos outros, a fim de preservar o novo estado de coisas” (*id.*, p.62), nesse sentido tais indivíduos deturpam o que mais dão valor no ser amado para o amar, deslocando seu amor não para objetos isolados, mas para a coletividade.

O amor que deu origem à família<sup>26</sup> continua atuando sobre a civilização, tanto em sua forma original quanto em sua forma pervertida. Segue a sua função de agregar consideráveis

<sup>24</sup>Freud afirma que “*Eros*, é de longe a mais visível e mais acessível ao conhecimento. Ela compreende não apenas o próprio instinto sexual desinibido e os impulsos instintuais sublimados e inibidos na meta, dele derivados, mas também o instinto de autoconservação, que devemos consignar ao Eu e que no início do trabalho analítico opusemos, com boas razões, aos instintos objetais sexuais” (FREUD, 2011: 50).

<sup>25</sup>Ananke estaria atrelada ao “impulso para o trabalho”, “a necessidade pelo mundo externo” e com uma tarefa ou função de paternidade cooperando com Eros no sentido de unir os indivíduos num projeto civilizatório.

<sup>26</sup>Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas elementares do parentesco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Vozes, 1976) criticou as noções acerca da família como um fenômeno da própria natureza, proveniente de uma questão biológica. Defendeu, com suas pesquisas e escritos, que “a família biológica é uma abstração indeterminada, sem relação mais profunda com a realidade histórica” (p.177). A estrutura familiar seria muito mais uma “invasão da cultura no campo da natureza” (p.178) do que um produto biológico. Segundo Mitchell (MITCHELL, Juliet. Modelos familiares. In CANEVACCI, Massimo (org).

quantidades de pessoas de um modo mais intenso do que o que pode ser alcançado por meio do interesse pelo trabalho em comum. “O amor que fundou a família continua ativo na civilização, tanto em seu cunho original, em que não renuncia à satisfação sexual direta, como em sua modificação, a ternura inibida na meta” (*id.*, p. 65), o amor sexual provoca a formação de novos núcleos familiares e o “amor inibido em sua finalidade” cria as amizades.

Na comunidade pode-se contar com a solidariedade a qualquer momento. Afinal o único dever na experiência comunitária é ajudar uns aos outros. Assim, a comunidade é o tipo de mundo altamente desejável, mas que não se encontra mais ao alcance, “paraíso perdido ou paraíso ainda esperado” (BAUMAN, 2003: 9). O preço a ser pago, entretanto, para a vida em comunidade é a liberdade individual. Se queres segurança (comunitária) abre mão de tua liberdade (identidade) e seja fiel. Essa é a diretriz primeira de toda comunidade imaginada que se transformou em realmente existente. Para a sobrevivência da comunidade deve-se requerer a lealdade de seus componentes, mas fazendo isso eles têm de sacrificar a própria liberdade e autonomia de construção da vida. Ilustrando isso, Bauman (2003) nos menciona mitos: Tântalo, filho de Zeus era um ser humano que ousou conquistar e compartilhar um saber proibido, descobrindo coisas que a humanidade desconhecia, sendo apenas de sabedoria divina. A sentença que recebeu foi permanecer eternamente mergulhado num regato, mas quando ficasse sedento e tentasse beber a água, esta desaparecia. Quando estivesse faminto e fosse pegar algumas frutas que apareciam amarradas numa coroa em sua cabeça, o vento soprava e as arremessava para longe. A mensagem do mito é que a felicidade se encontra na inocência. Quando perderem a inocência, os seres humanos não serão mais felizes. Não irão encontrar satisfação com o que já tem, sempre buscando mais e cada vez menos satisfeitos quando alcançarem os seus desejos, pois quando os realizarem, o seu apetite não ficará satisfeito e procurarão outros objetos de apreço para buscar.

O mito judeu do Gênesis é outra narrativa parecida. Enquanto se encontravam na inocência do paraíso, os seres humanos não necessitavam realizar escolhas e buscar seus

---

Dialética da Família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1976.) o ser humano produz uma gama plural de modos de socialização. O autor afirma não haver razões biológicas para que a “mãe social” seja, essencialmente, a mãe biológica. Engels (Engels, F. (1979) A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Ed. Civilização Brasileira) mostra que, no contexto espartano, os vínculos estéreis eram geralmente dissolvidos, mas os casamentos mantinham traços da união grupal. Malinowsky (MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo, 1976.) elabora uma descrição da família à luz dos indivíduos das ilhas Trobriand, da Nova-Guiné norte-oriental, e argumenta que, naquele contexto, predomina a crença de que a prole é introduzida no ventre materno sob o aspecto espiritual, neutralizando a figura paterna na reprodução da espécie.

objetivos, pois tudo estava facilmente acessível. Eles viviam desprovidos de problemas, porque não estavam conscientes de sua condição. Quando comeram o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, perderam a inocência e receberam o castigo de Deus de trabalharem para perpetuar sua própria vida. Da mesma maneira que Tântalo, Adão e Eva deveriam recorrer ao trabalho para assegurar sua sobrevivência que jamais lhes estaria garantida pelo resto de suas vidas. A grande diferença entre a comunidade antiga e a sociedade moderna em ascensão era uma mentalidade compartilhada por todos os membros. Contudo, essa mentalidade era tácita, não-construída, espontânea, evidente e natural. Tal mentalidade estava na base de todos os laços, o “ponto de partida” de qualquer vínculo, era inquestionável porque se mostrava comum e óbvio para todos. Na versão clássica da comunidade, a fidelidade não era dada por uma relação matemática, mas por uma lógica social interna de compartilhamento. Na comunidade autêntica não existe espaço para a crítica e experimentação, mas isso ocorre porque ela somente existe se for distinta (quer dizer separada entre os de dentro e os de fora) de outros grupos humanos, resumida e estável.

#### **4. EROS<sup>27</sup> E CIVILIZAÇÃO<sup>28</sup>**

No que concerne às frustrações da vida sexual, são efetivamente problemas que os indivíduos, tomados por algum tipo de neurose<sup>29</sup>, parecem não poder tolerar. O neurótico tende a elaborar satisfações substitutivas para si. “As neuroses de transferência, conforme todas as análises surgem pelo fato do Eu não querer aceitar e promover a efetivação motora de um impulso instintual poderoso no isso, ou de contestar o objeto a que ele visa.” (FREUD, 2011: 178) Diante do amor libidinal é suficiente para os indivíduos numa relação e “no auge da relação amorosa não há interesse algum pelo resto do mundo.” (FREUD, 2010: 71) Nesse sentido, é possível vislumbrar uma fuga ante o mal-estar gerado pela neurose ou por qualquer outra fonte na medida em que:

O par amoroso basta a si mesmo, não precisa sequer de um filho para ser feliz. No contexto da vida líquida, amar é sempre um ato arriscado, perigoso, pois não dispomos de segurança quanto ao resultado final das nossas experiências afetivas assim, só podemos temer as consequências que podemos imaginar, somente delas que podemos lutar para escapar. (BAUMAN, 2008, p. 18).

“Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o propósito de transformar vários em um, mas quando – como é proverbial – alcança isso no amor entre dois seres humanos, não admite ir além” (FREUD, 2010: 71) e, em tese o vínculo libidinal entre dois indivíduos e a conexão com o mundo externo mediante o trabalho seriam “satisfatórios”, mas “a realidade mostra que a civilização não se contenta com as uniões que até o momento lhe foram permitidas” (*id.*, p. 72). Sendo assim, a civilização tem o propósito de unir os

---

<sup>27</sup> Freud enfatiza que o “Eros do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido da psicanálise” (Psicologia das massas, p. 44).

<sup>28</sup> Aqui fazemos referência à obra *Eros e Civilização* que foi escrita em 1955, sendo a 4ª das 10 grandes obras publicadas em vida por Hebert Marcuse. O autor está associado à Escola de Frankfurt e, popularmente, relacionado com a gama de pensadores que exerceu influência sobre as lutas de Maio de 1968 na França. Evidentemente, Marcuse influenciou os jovens revolucionários. Boa parte do que encontramos em *Eros e Civilização* possui ligações com tal movimento. A problemática da sexualidade e as relações de dominação; a crítica violenta ao trabalho alienado, a análise acerca do sentido simbólico e psicológico da opressão/exploração em sociedades capitalistas; a indicação de novos modos de resistência, incorporando a oposição ao estilo de vida burguês. Finalmente, *Eros e Civilização* é um livro de filosofia que tem o propósito de revisitar as teses psicanalíticas criadas originalmente por Freud, criticá-las, abordá-las dentro do contexto social de classes e expor os traços ainda relevantes das teses de Freud, contrapondo ao revisionismo do “movimento neofreudiano”. Cf. MARCUSE, H. (1972). *Eros e civilização* (5a ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

<sup>29</sup> “A neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e o seu Id, enquanto a psicose seria o análogo desfecho de uma tal perturbação nos laços entre o Eu e o mundo exterior” (FREUD, S. *O Eu e o Id, “autobiografia”* e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo, 2012: p. 176).

membros da sociedade de modo libidinal também, e “a pista nos pode ser fornecida por uma das chamadas exigências ideais da sociedade civilizada. ‘Ama teu próximo como a ti mesmo’” (*id.*, p. 73). Entretanto, é complicado experimentar tal amor por um desconhecido, só é viável quando existe algum tipo de identificação, quando é possível que o indivíduo possa amar e ser amado pelo outro. Em virtude do medo acerca da intimidade com o “outro”, preferimos então abrir mão das relações amorosas concretas para adentramos na dimensão das relações virtuais.

Bauman argumenta acerca dessa dinâmica afetiva, “é preciso diluir as relações para que possamos consumi-las.” (2004: 10) Na realidade, ainda poderíamos pensar acerca de outros obstáculos. “Esse desconhecido não apenas não é digno de amor em geral; tenho de confessar, honestamente, que ele tem mais direito à minha hostilidade.” (FREUD, 2010: 74) Esse outro, o desconhecido, representa uma ameaça real e não parece disposto a oferecer ajuda ou até mesmo proteção e compreensão. O traço mais visível, no que diz respeito ao seu sentimento, é a indiferença. Mas quando oferece algum tipo de gesto positivo me sinto motivado a retribuir. O fato é que seria um tanto injusto colocar pessoas estranhas no mesmo patamar onde estão aqueles que realmente amamos, justamente pelo valor do amor que os amados dão em amá-los. A bizarra vantagem da prática afetiva mediatisada pela tela de computador é que nos resguardamos assim da intimidade indesejável com a presença do estranho. Os relacionamentos virtuais são intensos e descartáveis, e não exigem o vínculo concreto de nenhuma das partes pretensamente envolvidas. Bauman define tanto as “práticas amorosas” virtuais como os relacionamentos afetivos marcados pelo gosto pela efemeridade pelo termo “relacionamento de bolso”, pois podemos dispor deles quando necessário e depois tornar a guardá-los (2004: 10).

Além do direcionamento cultural que conduz o indivíduo civilizado a levar em conta o amor pelo próximo, é necessário pensar sobre o “Ama teus inimigos”. Mas, “pensando bem, não é justo rejeitá-lo como impertinência maior. No fundo é a mesma coisa.” (FREUD, 2010: 75) Assim, sou conduzido a demonstrar amor por todos só por existir, então caberá a todos apenas uma parcela mínima de amor. E da mesma maneira, o mandamento “Ama seu próximo como a ti mesmo” é o mesmo que “ama teu inimigo”, pois o próximo pode ser considerado um inimigo. Ademais, mesmo se tal mandamento fosse respeitado, de amar o outro como a si mesmo, há diferenças nos seres humanos, “diferenças na conduta humana que a ética classifica de boas ou más, não considerando que foram produzidas por condições determinadas” (*id., ibid.*, p. 76), logo, a noção que todos estão dispostos a rejeitar é que “o ser

humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes intuituais, também um forte quinhão de agressividade” (*id., ibid.*, p. 76), com isso o próximo não é só apenas um ajudante potencial, um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade<sup>30</sup>, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação.

A vida social “revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua espécie” (*id., ibid.*, p. 77) e reforça o equívoco sobre o “mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, que verdadeiramente se justifica pelo fato de nada ser mais contrário à natureza humana original.” (*id., ibid.*, p. 78) Freud, de uma forma geral, concorda com Thomas Hobbes em dois sentidos básicos: primeiramente, que a ameaça à harmonia coletiva é a agressividade; e, que o advento da sociedade é uma constituição reativa à não limitação do desejo diante dos objetos que geram satisfação e uma forma de neutralizar a guerra entre aqueles que os disputam. Todavia, mesmo admitindo que Freud e Hobbes concordem com a ideia de que o ser humano possua uma tendência natural à agressividade, ambos encontram fontes distintas que a justifiquem. Segundo Hobbes, a predisposição à guerra ocorre em virtude da ausência do instinto gregário no indivíduo, diferentemente dos outros animais sociais. Freud, de outro modo, em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1920-23/2011) evidencia a tese de um instinto gregário os sentimentos de culpa e de dever seriam o traço característico do animal gregário. Não apenas isso, como também o medo que a criança sente em solidão, a própria dependência num grupo, a similaridade entre eles, a sua redução a papéis sociais, tudo acarretaria, enfim, a uma vida em rebanhos<sup>31</sup> e manadas. Em síntese, o impulso gregário seria o traço filogenético que nos tornaria “animais sociais” e, ao mesmo tempo, essencialmente humanos.

---

<sup>30</sup> A famosa consideração que temos sobre Hobbes é a sua visão sobre estado de natureza, que significa nada mais que a condição natural de humanidade. Nesse sentido a humanidade é marcada pela guerra de todos contra todos. O ser humano, segundo Hobbes, é um ser naturalmente motivado pelo conflito não apenas com o outro, mas com o Eu. Essa é a principal base do projeto de fundamentação da ciência civil ou política de Hobbes: existe uma insociabilidade natural entre os homens e só o poder do Estado consegue impedir que os seres humanos agressivos, violentos, competitivos e movidos por uma série ininterrupta de desejos, se matem uns aos outros. (HOBBES, T. Leviatã. São Paulo: Martins Fontes, 2008.)

<sup>31</sup> Sobre essa questão temos a seguinte crítica de Nietzsche “A fraqueza do animal de rebanho produz uma moral inteiramente semelhante à que produz a fraqueza do *décadent*: elas se entendem, se *coadunam* (- as grandes religiões da *décadence* contam sempre com o apoio do rebanho). Ao animal de rebanho, em si, falta todo traço patológico, ele é mesmo inestimável; mas, incapaz de conduzir-se, precisa de um “pastor”, - os sacerdotes sabem disso... O Estado não é nem íntimo nem familiar o bastante; escapa-lhe a “condução da consciência”. Em que ponto o animal de rebanho tornou-se doente por intermédio do sacerdote? – (NIETZSCHE, F. A vontade de poder. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008).

Bauman argumenta que o egoísta supostamente idolatra em si mesmo é a máscara social que ele usa como mecanismo de fuga de si mesmo, de sua própria pobreza existencial. “Nos compromissos duradouros, a líquida razão moderna enxerga a opressão; no engajamento permanente percebe a dependência incapacitante”, conforme Bauman (2004: 65). Tememos amar alguém pelo fato de que não admitimos ser usados no máximo das nossas capacidades e descartados em seguida ou assim que a relação demonstrar os seus primeiros sinais de desgaste. Como destaca Bauman, “desenvolvemos o crônico medo de sermos deixados para trás, de sermos excluídos” (2008: 29).

De acordo com Freud, as primeiras manifestações do instinto gregário não se verificam na primeira infância, quando dominada pelo medo, até porque esse medo não seria remediado pelo surgimento de um fortuito componente do “rebanho”, mesmo porque ele estaria vinculado ao medo de perda do objeto de amor, a mãe. Desse modo as crianças, diante do conflito iminente pela conquista dos objetos de amor, passam a renegar suas potencialidades e compõem, como resposta ao ciúme, a potência do grupo.

A civilização imprime esforços para estabelecer limites sobre os instintos agressivos. Muito embora os comunistas acreditem ter “encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu<sup>32</sup> a natureza” (FREUD, 2010: 79). A crítica aqui é que sobre a propriedade privada, que concedeu tamanho poder ao indivíduo que, a partir de então, gerou a vontade de explorar o próximo. Nesse caso, “se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens” (*id.*, p. 79) e não haveria motivos para tomar o outro como um inimigo. Todavia, é um equívoco afirmar que agressividade tenha sido criada pela sociedade, já que ela esteve presente desde os primórdios, quando a propriedade privada ainda não tinha sido estabelecida. Além disso, não é tarefa simples ao ser humano renunciar a

---

<sup>32</sup> O conceito de corrupção assume um caráter fundamental na obra rousseauiana a partir da teoria de que o ser humano tal como o observamos em sociedade (civilizadamente) é um ser que se sofreu um processo de desnaturação total, onde seus traços mais autênticos foram profundamente deturpados. A obra em que Rousseau expõe claramente a noção de estado de natureza é o *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, editada em 1755. Sobre tal processo destacamos “Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam nunca surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social [*rendreu nêtremé chanten lerendant sociable*] e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens. 2. ed. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores), 1999a., p. 84)

satisfação da agressividade. Até uma comunidade só se sente coesa quando há elementos externos a quem descarregar a agressividade dos seus. A exemplo de territórios vizinhos com conflitos “intermináveis”, o que Freud chama “narcisismo das pequenas diferenças<sup>33</sup>”.

Na medida em que a civilização determina padrões, tanto no sexo como na violência, fica evidente porque é tão complexo viver nessa civilização. Na realidade, o indivíduo primitivo se acha em situação mais agradável sem conhecer as limitações instintuais. Mas, para este, os momentos de felicidades eram muito tênues. Em virtude de toda essa conjuntura, “o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança.” (*id., ibid.*, p. 82) O tema da felicidade aparece logo na introdução de *Eros e Civilização*. Marcuse cita uma das poucas passagens em *O mal-estar na civilização* nas quais a felicidade é mencionada de forma direta: “A felicidade, diz Freud, não é um valor cultural” (MARCUSE, 1972: 29). Interessante salientar que a citação é justamente do trecho no qual Freud trata da felicidade no âmbito da cultura. Através dela, o autor inicia a crítica que tem a repressão como conceito principal. Ele afirma que a felicidade deve ser subordinada à cultura, ou seja, ao trabalho, à reprodução monogâmica e às regras estabelecidas. Apesar de o preço pago ser a felicidade, o sacrifício parece ter “compensado” porque gerou, em contrapartida, o desenvolvimento tecnológico. Mas, por outro lado, também restringiu a liberdade humana com o domínio, cada vez maior, do humano sobre o humano, pois “Segundo Freud, a história do homem é a história da sua repressão” (*id., ibid.*, p. 37).

Ele comprehende que a liberdade e a felicidade que o indivíduo pode “alcançar” são “decididas” pela dinâmica da pulsão. Segundo o autor, o destino da liberdade e da felicidade se joga na luta dos instintos que são literalmente a luta entre a vida e a morte, a qual soma e psique, natureza e civilização, participam. “As vicissitudes dos instintos são as vicissitudes da engrenagem mental na civilização. Os impulsos animais convertem-se em instintos humanos sob a influência da realidade externa” (*id.*, p. 38). Nessa perspectiva, as pulsões são reprimidas e o sujeito bloqueado de saciar completamente suas necessidades. Entretanto, o autor admite que as pulsões são históricas. Logo, podem ser alteradas conforme a realidade

---

<sup>33</sup> É de 1918 a ideia acerca do *narcisismo das pequenas diferenças*. Contida no texto *O tabu da virgindade*: “Com expressões que diferem pouco da terminologia empregada pela psicanálise, Crawley assinala que cada indivíduo se separa dos demais por um “taboo of personal isolation”, e que justamente em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria sedutor ceder a esta ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos batalhar com êxito contra os sentimentos solidários e degolar o mandamento de amar o próximo.” (FREUD, 1918/2006: 195)

social. Ao levar em conta a repressão como princípio de civilização, nota que, embora os indivíduos sejam reprimidos, possuem a “crença” que desfrutam de liberdade e felicidade.

Assim, no desenvolvimento “normal” do indivíduo ele vive sua repressão livremente, como se ela fosse sua própria vida: ele deseja o que é normal desejar; suas satisfações são proveitosas a ele mesmo e aos outros e ele é razoavelmente feliz e geralmente mesmo de maneira exuberante. A referida felicidade acontece de forma fragmentada e nos contextos de lazer como um meio de o indivíduo “recompor” suas forças para dar prosseguimento às suas ações. Mas, o autor verifica que, até mesmo esse momento, ele ainda sendo manipulado por meio da indústria de divertimentos. Tudo em virtude da ideia de que não se podem abandonar os indivíduos, até mesmo porque eles podem dar-se conta da manipulação a qual estão sujeitos e das potencialidades de emancipação diante dessa mesma realidade repressora. Em seguida, ele trata do tema da libertação no que se refere ao do desenvolvimento da espécie. Ao retomar o mito do pai da horda primeva, defende que todas as ações emancipadoras foram carregadas de dominação. Em tese, a busca pela liberdade é acompanhada pela dominação, e conduz à manutenção da mesma. Isso leva o autor a afirmar que toda vez que os indivíduos estavam prestes a realizar a felicidade, por se libertarem da repressão, a dominação foi imposta novamente, de forma ainda mais brutal. Então qual é a razão isso? Aqui Marcuse segue a ideia de Freud sobre do sentimento de culpa admitindo que ela explica a identificação daqueles que se revoltam com o poder contra o qual se revoltam. Ele busca o real sentido do sentimento de culpa na obra freudiana. O autor toma compreende que progresso e sentimento de culpa estão vinculados: o preço pago pelo primeiro consiste na perda da felicidade por ocasião do surgimento, cada vez mais intenso, do segundo. Posteriormente, o estudo se concentra na reflexão das ideias freudianas a respeito do mundo atual e na constatação da gestão completa dos humanos de acordo com os mecanismos de vigilância e controle. E, no que se refere ao controle, ele é tão absurdo que até mesmo a própria liberdade e o mérito passam a ser instrumentos de repressão.

Na visão de Marcuse, as liberdades e as satisfações presentes são dependentes das exigências de dominação; elas mesmas se manifestam como formas de repressão. A problemática da escassez já não pode mais servir para explicar a necessidade de estabelecer uma repressão sobre os indivíduos para que trabalhem, por exemplo. A condição econômica negativa que impera ainda em diversos espaços do mundo não tem mais como causa principal a ausência de recursos humanos e naturais, mas a maneira que eles são distribuídos e explorados. O controle, nesse sentido, teria assumido um padrão irracional. Mesmo assim, ele

é aprimorado muito em virtude da possibilidade de “libertar” o indivíduo tornar-se, cada vez mais, possível.

E foi assim que o tabu da sexualidade pôde ser relaxado. Ele constata que as medidas de repressão são tão eficazes que limitam a infelicidade, ao invés de estabelecer um aumento, pelo fato do controle ter sido atrelado às relações e devido a violação da consciência, “Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade” (*id., ibid.*, p. 66), ele adverte que essa dinâmica distorce o conteúdo da felicidade. A própria noção de felicidade implica numa perspectiva mais que particular, mais que subjetiva; a felicidade não se restringe ao mero sentimento de satisfação, mas na realidade ação desprovida de medo.

É natural entender que sexualidade e civilização assumem sentidos opostos, “O conflito entre sexualidade e civilização desenrola- se com esse desenvolvimento da dominação” (*id., ibid.*, p. 77). A libido<sup>34</sup> erótica só permite ser assumida como a fonte primordial do desprazer – gerando o antagonismo entre civilização e sexualidade – mediante a composição de um novo dualismo pulsional, marcado pelo estabelecimento da pulsão de morte e pela aparição de um novo elemento, constituído pelo Eu, o Supereu. Aqui Freud reconhece que, “de todas as partes que gradualmente se desenvolveram na teoria psicanalítica, a teoria dos instintos foi a que tateou mais penosamente o seu caminho.” (FREUD, 2010: 84) E, nesse sentido, um pensamento do “poeta-filósofo” Schiller desempenhou um papel importante: a ideia “segundo a qual a fome e o amor sustentam a máquina do mundo” (*id.*, p. 84); a fome pode ser entendida como o puro instinto de sobrevivência enquanto o amor segue para a perpetuação da espécie. A neurose foi caracterizada então como o resultado de uma luta entre o interesse da “autopreservação e as exigências da libido, uma luta que o Eu vencera, mas ao custo de severo sofrimento e renúncia” (*id.*, p. 84), e o que poderia ser considerado um equívoco representou um grande avanço na pesquisa psicanalítica, na medida em que o foco se deslocou do que era reprimido para a fonte da repressão e dos instintos objetais para o Eu. Aqui o autor reconhece o papel fundamental da introdução do conceito de narcisismo, isto é, “a compreensão de que o próprio eu se acha investido de libido” (*id.*, p. 85), constituindo “o reduto original dela, e em certa medida permanece como o seu quartel-general” (*id.*, p. 85), a libido narcísica atua junto aos objetos, sendo denominada por Freud

---

<sup>34</sup> O autor escreve “Libido é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável -, desses instintos relacionados com todo aquilo que pode ser abrangido pela palavra amor” (Psicologia das massas, p. 43).

como “libido objetal” e pode ser convertida por meio do narcisismo. “As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas.” (*Id., ibid.*, p. 86) Entretanto, o instinto de morte é mais oculto e, portanto, mais difícil de ser verificado. Mesmo assim, “em cada fragmento de substância viva estariam ativas as duas, mas em mistura desigual, de modo que uma substância poderia assumir a principal representação de Eros” (FREUD, 2012: 51), e há de se levar em consideração que “o instinto de destruição é habitualmente posto a serviço de Eros para fins de descarga.” (*id.*, p. 52) Nesse sentido, é desviada ao mundo externo e vem à tona com um caráter agressivo, caótico e destrutivo. Com isso o instinto pode ser compelido a aniquilar algo ou algum organismo, ao invés de atacar a si mesmo. Posto isso, qualquer estratégia de bloquear tal caráter agressivo estaria destinada a se tornar autodestruição.

O instinto de destruição, assim equilibrado e dominado, inibido em sua meta, deve se direcionar a objetos para permitir que o Eu a satisfaça as suas necessidades vitais de controle sobre a natureza e, inevitavelmente, “sempre tornamos a comprovar que os impulsos instintuais cuja pista podemos seguir revelam-se derivados de Eros.” (FREUD, 2012: 58) A tendência natural para a agressão é, portanto, uma disposição natural original e ela é o grande obstáculo à civilização. Portanto, a civilização é um desdobramento a serviço de Eros, cuja finalidade é associar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, posteriormente, etnias, povos e nações numa única grande estrutura, no que podemos denominar de humanidade. É com o intuito de barrar a agressividade que aparecem, nas funções psíquicas do sujeito, traços reativos, a exemplo do Supereu.

As manifestações pulsionais de agressividade, antes evidentes na própria realidade, são internalizadas pelo sujeito, que sofre com um intenso conflito que o faz civilizado. Assim, o significado da civilização é de representar a luta entre o Eros e a Morte<sup>35</sup>. “Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana” (FREUD, 2010: 91), o instinto de vida e o instinto de destruição. Logo, o progresso da civilização pode ser descrito como a luta pela vida.

Bauman reflete sobre o caos contemporâneo acerca das experiências de “amar” e deixar de “amar”. “Noites avulsas de sexo são referidas pelo codinome de ‘fazer amor’.” (BAUMAN, 2004, p. 19). O sentimento foi convertido numa mera habilidade a ser aperfeiçoada. Quanto mais prática no “amor”, mais técnica. O amor líquido é uma

<sup>35</sup> De acordo com Freud esse antagonismo segue no sentido de “reconduzir os organismos viventes ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos comportam-se de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida” (FREUD, 2011: 50).

mercadoria: sem muito empenho para adquirir e facilmente descartável. Ele alerta para a lógica atual: não existe desejo e sim impulso. A instantaneidade das práticas “amorosas”, bem como das práticas de consumo, não podem ser da ordem do desejo, pois este depende de uma “prolongada criação e maturação”. (*id., ibid.*, p. 26). Numa época onde as relações são descartáveis, é fácil pensar que as pessoas insistem em evitar qualquer responsabilidade. Ninguém quer se sentir “preso” a ninguém, pois, se surgir outra chance de “investimento”, será mais viável desfazer-se da “empreitada” anterior.

Talvez, as ações mais complicadas numa relação sejam, justamente, assumir a responsabilidade por aquilo que se constrói e submeter-se com a visão de mundo do outro. E tentar ajustar o outro aos seus padrões ideais é, de acordo com Bauman (2004, p.12), um tipo de perversão. É possível enxergar um traço bem peculiar de narcisismo: o meu desejo é a coisa mais importante e o outro é útil para satisfazê-lo.

## 5. CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA<sup>36</sup>

Freud argumenta que os animais não são bombardeados pelo antagonismo cultural, entre Eros e morte. E isso ocorre em virtude da harmonia temporária conquistada entre as influências externas e, “os instintos que nelas lutam entre si, e desse modo a uma parada no desenvolvimento” (*id., ibid.*, p. 91). A hipótese levantada por ele é a de que o ser humano primitivo recebeu um novo acréscimo de libido que desencadeou um surto revigorado, como uma espécie de revida, por parte do instinto de destruição. Diante disso, uma das alternativas para inibir tal instinto (e viabilizar a civilização) é descrita pelo autor do seguinte modo, “a agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu” (*id., ibid.*, p. 92), portanto, ela é direcionada para uma rota de colisão interna. Daí temos o nascimento do supereu, que se impõe contra o que resta do Eu, e, “à tensão entre o rigoroso Supereu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa”<sup>37</sup> (*id., ibid.*, p. 92), essa consciência passa a ocupar uma posição de destaque na articulação da vida individual com as relações sociais, ganhando um valor decisivo no desenvolvimento cultural e a sua manifestação ocorre. “como necessidade de punição” (*id., ibid.*, p. 92), e quanto maior a força repressora e o recalque<sup>38</sup> da agressividade, maior serão o rigor e o papel sádico do Supereu. Necessário recordar que, em virtude da internalização da interdição, do impulso sexual ou da agressividade, mesmo quando um indivíduo apenas almejou uma coisa “má” não está livre de carregar a culpa, pois

<sup>36</sup> “Este homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’”. (NIETZSCHE, F. Genealogia da moral: uma polêmica. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998).

<sup>37</sup> Mesmo estando presente de forma indireta em grande parte de seus trabalhos, a noção de culpa é claramente retomada por Freud num artigo intitulado “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907), onde o autor defende que, na base das práticas ritualísticas e cerimônias características da dimensão religiosa e da neurose obsessiva, reside uma sensação inconsciente de culpa. E a culpa assumida de modo precoce por um desejo reprimido seria retomada a cada nova vontade, impulsionando o indivíduo a reproduzir uma prática ritual, ou submeter-se a privações como um método de proteção, ou seja, como estratégia de resguardar-se contra a ansiedade causada pelas tentações. Emerge daí, também, o sentimento de serem, tanto os da obsessão quanto os da religião, apenas “miseráveis pecadores”, para sempre culpados.

<sup>38</sup> A palavra em alemão escrita por Freud é *Verdrängung*, do verbo *verdrängen*. Segundo Hans (1996), a palavra é traduzida por recalque ou repressão. O autor afirma que este termo tem os seguintes significados: empurrar para o lado; desalojar. Também pode significar: sufoco ou incômodo. Refere-se ao material guardado no espaço intrapsíquico, cujo sujeito, dado o incômodo gerado por este material, é conduzido a retirar esta carga de sua consciência. No entanto, o material permanece no sujeito, porém num espaço que mantém o conteúdo que foi empurrado, afastado da consciência. Este por sua vez, não aceita ficar neste lugar desapercebido e busca caminhos que o trarão de volta, obrigando o sujeito a canalizar energia para mantê-lo fora de cena.

nada pode ser desviado do Supereu, nem mesmo, e principalmente, os pensamentos. A culpa exacerbada é a principal sensação que nasce da reconversão para si mesmo das pulsões destrutivas e reprimidas, convertidas em forças de coerção e incriminadoras, pois, “a civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecer-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (*id., ibid.*, p. 92), e não executar o ato moralmente condenado não livra o indivíduo da sentença e da penalidade oriunda do Supereu. As dores, no indivíduo neurótico, ocorrem pela negação pulsional e, como um acréscimo, pelo sentimento de culpa. Esse é o preço, elevado, pago pelo indivíduo [neurótico] em troca da “opção” por uma existência em sociedade.

Aqui faremos uma aproximação entre Nietzsche e Freud, por identificar certa semelhança entre o que o primeiro chama de má consciência e o segundo entende como culpa. De acordo com Nietzsche a, “má consciência moral é um sentimento de desgraça e mal-estar, uma espécie de verme roedor, um sofrimento do homem consigo mesmo, do homem oprimido pelo Estado” (NIETZSCHE, 1998: 70/73), a partir daí a civilização é capaz de fazer com que o indivíduo se torne indefeso e inofensivo. Podendo se manifestar não apenas quando um ato negativo é cometido, como por meio de uma mera “má intenção”. Surge daí a questão acerca da razão dessa equivalência. O que um indivíduo comprehende como bom ou mau não é obrigatoriamente o que pode ser bom ou mau para ela, para o Eu, e o que ela comprehende como mau pode até ser bom para o eu. Encontramos aí de forma marcante um influxo estranho, uma carga externa que nos remete ao que é bom e ao que é mau. Essa guerra gera o que Freud denomina culpa e o que para Nietzsche pode ser descrito como má consciência, a partir da própria agressividade humana. Apesar de que, segundo Freud o estado de má consciência, “não merece esse nome, pois nesse estágio a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor, medo ‘social’” (FREUD, 2010: 94), um destinar-se para o íntimo da agressividade que não pode ser transferida para a dimensão externa.

Na medida em que Freud procura desenvolver *seu mal-estar* por meio de uma análise sobre a relação conflituosa entre indivíduo e cultura, Nietzsche, com base na moral, percorre sua própria genealogia, de modo a atacar o valor dos valores morais. Aqui, não podemos deixar de evidenciar a questão de que os dois “tocam” a moral cristã. Através da súplica do pai-nosso todos os seguidores de Cristo pedem perdão pelas dívidas ou culpas, que possuem caráter de agressão diante de Deus e do próximo. “O Supereu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo

mundo exterior” (*id., ibid.*, p. 95), e um importante fator externo é o medo de perder o amor, ou seja, o medo de não ter possibilidade de contato com outros indivíduos. Quando ocorre a perda do amor de um ente que é dependente, ocorre também a quebra da proteção diante de uma gama de ameaças, ademais a ameaça de um outro superior que atue através de punições. O sentimento de culpa é determinado pela perda de amor que faz o indivíduo se sentir ameaçado. Contudo esse estado de perigo só se estabelece na medida em que a autoridade identificar alguma transgressão, “conhecemos, então, duas origens para o sentimento de culpa: o medo da autoridade e, depois, o medo ante o Supereu. O primeiro nos obriga a renunciar a satisfações instintuais, o segundo nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Supereu a continuação dos desejos proibidos” (*id., ibid.*, p. 97), desse modo, os indivíduos só sentem segurança ao cometer algum ato negativo se as autoridades não estiverem cientes, o que na infância se dá numa relação com os próprios pais e na idade adulta com a sociedade como um todo, “originalmente a renúncia ao instinto é resultado do medo à autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder o seu amor” (*id., ibid.*, p. 97), o que não deveria permitir a sobrevivência da culpa. Na realidade, uma alteração só é efetuada quando a autoridade é internalizada por meio da instauração do Supereu, porque os traços da consciência alcançam um patamar mais elevado. Neste ponto o medo de ser descoberto se extingue e, além disso, a distinção de fazer algo mau e desejar fazê-lo se extingue, já que nada pode ser escondido do Supereu. É em virtude disso que, “apesar da renúncia efetuada produz-se um sentimento de culpa, portanto, e essa é uma grande desvantagem econômica na instituição do Supereu, ou, como se pode dizer, na formação da consciência” (*id., ibid.*, p. 98).

Orientar um animal dotado da capacidade de barganhar, eis a missão contraditória que a natureza se colocou com relação ao ser humano. Nesse caso, é fundamental forjar um padrão para tal ser, harmônico, equilibrado e, consequentemente, objetivo. Entra em cena o que Nietzsche<sup>39</sup> chama de *moralidade dos costumes*, que seria o labor pré-histórico do humano sobre si mesmo na construção<sup>40</sup> de uma "camisa de força" social. Para a

<sup>39</sup> Nietzsche entendia que “Por mais estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e, portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie denegação de que fosse lícito ver essa moral como um problema [...] (NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2005: 75).

<sup>40</sup> “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão [...] Desta maneira pereceu o cristianismo como dogma, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como moral deve ainda perecer — estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isto ocorre apenas quando coloca a questão: “que significa toda vontade de verdade?”... E aqui toco outra vez em meu problema,

implementação desse processo, se faz necessário o uso da memória. E se a punição é parte dos obstáculos colocados em oposição aos instintos de liberdade do indivíduo, não podemos tratá-lo como a fonte da mesma da má consciência. O castigo não é constituído para fazer aparecer ou desaparecer a própria culpa, a conexão entre punição e culpa é fruto de um entendimento posterior. Segundo Nietzsche, antes de qualquer associação à culpa, o castigo foi utilizado para orientar o ser humano, moldando um caráter civilizado. A punição não era entendida como uma fatalidade irracional, como a brutalidade de um acidente, um fenômeno natural que era tratado como um sinal da mais pura desordem, ao invés de um fato “inevitável”. As punições, em geral, domavam o ser humano, não propondo a aperfeiçoar a sua moral.

É importante ressaltar que para Freud, “o efeito da renúncia instintual sobre a consciência se dá de maneira tal que toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo Supereu e aumenta a agressividade deste (contra o Eu)” (*id., ibid.*, p. 99), dentro desse processo, quanto mais moral uma pessoa demonstra, mais rigoroso e contido é seu comportamento. Outro traço que evidencia a função desempenhada pelo Supereu é entrópica – na dimensão ética – isto é, a frustração externa, levando-se em consideração que a própria, “relação entre Super-eu e Eu é o retorno, deformado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo” (*id., ibid.*, p. 100), quando os fatos são favoráveis ao indivíduo, a sua consciência é lenitiva, mas quando o “azar” se manifesta e ele não alcança êxito, olha para dentro de si, enxerga suas debilidades, amplia as normas de sua consciência, determina abstinência e procura o castigo. Aqui o acaso é tratado como um substituto do agente parental. Se um indivíduo tem infortúnios, ele não é mais atendido pela graça divina ou poder superior. Isso se torna nítido quando o acaso é compreendido como produto da soberania divina.

Há duas possibilidades de explicar então o ímpeto vingativo do Supereu: ou ele provém da própria agressividade humana ou pode ser internalizado devido às estruturas punitivas que a civilização constrói. Assim, a agressividade vingativa da criança será determinada pela quantidade de agressão punitiva que espera do pai. Portanto, na formação do Supereu e no surgimento da consciência, fatores constitucionais inatos e influências do ambiente atuam de forma combinada e, “não podemos afastar a hipótese de que o sentimento

---

em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si como problema?... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há duvidas — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral: uma polêmica; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 148).

de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e foi adquirido quando do assassinio do pai pelo bando de irmãos" (*id., ibid.*, p. 102), Freud argumenta que a origem da consciência ocorre a partir da introjeção da agressividade, ou seja, de sua volta ao lugar de origem, ao Eu, origem cuja razão maior é viabilizar e apoiar a estrutura civilizatória ante a inclinação natural do ser humano para a agressividade, "e como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Supereu" (*id., ibid.*, p. 104), a moralidade assim constituída, ou supereu, executa a agressividade que o eu inicialmente destinava ao mundo externo e reverte contra o próprio eu provocando um conflito, como mencionado anteriormente. "Creio que agora apreendemos duas coisas muito claramente: a participação do amor na gênese da consciência e a fatídica inevitabilidade do sentimento de culpa" (*id., ibid.*, p. 104), há, portanto, uma enorme influência desempenhada pela função do amor no sentimento de culpa. "Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que faz unir os homens em uma massa infinitamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa" (*id., ibid.*, p. 105), assim o ser humano se deixa ser subjugado por esse impulso de amor para viver em coletividade e a própria civilização só pode cumprir efetivamente a sua meta por meio da culpa.

Freud reflete que, "o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa" (*id., ibid.*, p. 106). Em algumas circunstâncias onde a neurose aparece, é o sentimento de culpa que "se impõe de modo ostensivo à consciência, dominando o quadro patológico e a vida dos doentes, mal deixando que algo mais apareça" (*id., ibid.*, p. 107) característica do impulso inconsciente que conduz o indivíduo para a punição. O autor salienta que tal sentimento não passa de, "uma variedade tipográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide inteiramente com o medo ao Super-eu" (*id., ibid.*, p. 108). Assim, o sentimento de culpa erigido através da sociedade se mantém inconsciente ou se manifesta sob a forma de mal-estar. A religiosidade, não descarta a função desempenhada pela culpa, que denominam de pecado. De acordo com Freud, "o Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória" (*id., ibid.*, p. 109), e o sentimento de culpa, a manifestação severa do Supereu, é, portanto, o mesmo que a severidade da própria consciência. É o entendimento que o Eu tem de estar sendo vigiado de certo modo que permite a reflexão sobre o antagonismo entre os seus próprios esforços e as imposições do Supereu, somando-se o temor diante de uma autoridade externa temos, "o

derivado direto do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação instintual, cuja inibição gera a tendência à agressão” (*id., ibid.*, p. 110), o medo desse elemento crítico aparece como uma reação instintiva por parte do eu, que se torna masoquista sob a pressão de um Supereu tomado pelo sadismo. Isso faz com que uma parte do instinto se volte para a aniquilação interna presente no eu.

Enquanto este princípio molda o ser humano para ser feliz, a normatização do processo civilizatório<sup>41</sup> o impõe limites sobre todas as suas ações, castrando sua busca pelo prazer e, “no processo de desenvolvimento do indivíduo, conserva-se a principal meta do programa do princípio do prazer, achar a satisfação da felicidade, e a integração ou adaptação a uma comunidade aparece como uma condição inevitável, que se deve cumprir para alcançar a meta de felicidade” (*id., ibid.*, p. 114), anteriormente o sentimento de culpa se confundia com o remorso, mas numa etapa posterior, em virtude da onisciência do Supereu, o discernimento entre uma agressão almejada e uma agressão praticada perdeu o seu vigor, a partir de então o sentimento de culpa poderia surgir não só por meio de uma ação concreta, como também uma pretensão e quando um traço instintivo encontra repressão, suas marcas libidinais são transformadas em sintomas e a agressividade revertida em sentimentos de culpa. “O Supereu da cultura desenvolveu seus ideais e elevou suas exigências. Entre as últimas, as que concernem às relações dos seres humanos entre si são designadas por ‘ética’” (*id., ibid.*, p. 117), desse modo o desenvolvimento do indivíduo parece ser fruto do diálogo entre duas urgências, a urgência da felicidade, que tratada por Freud como “egoísta”, e a urgência no sentido da coletividade, reconhecida como “altruísta”.

De acordo com Freud, “a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos de agressão e autodestruição” (*id., ibid.*, p. 122), cabe reforçar que, para o autor, a civilização é um espaço de intenso embate entre a liberdade individual e as necessidades coletivas. Em virtude disso, a felicidade é sempre algo episódico e não permanente. O indivíduo civilizado está violentamente submetido à perda. Dessa forma, há um tipo de direito de poder da coletividade sobre o indivíduo. Além disso, “os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem” (*id., ibid.*, p. 122), e por estarem conscientes disso,

<sup>41</sup>Norbert Elias diz que a regulação da conduta é parte fundamental para a perpetuação da civilização. Para ele, o autocontrole é a instância reguladora a que o indivíduo civilizado se coloca para a prevenir eventuais quebras do comportamento social. (ELIAS, N. Sugestões para uma teoria dos processos civilizadores. Trad. Ruy Jungmann. In: *Formação de estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2v.)

encontram-se imersos na mais profunda inquietação, “cabe agora esperar que a outra das duas ‘potências celestiais’, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal” (*id., ibid.*, p. 122), reside nessa dimensão a problemática atual acerca de sua felicidade e de sua ansiedade. A origem do mal-estar da civilização.

## 6. TUDO O QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR

Na visão de Bauman (2001) a contemporaneidade pode ser caracterizada como a era da liquefação<sup>42</sup> do ideal moderno, uma vida líquida numa modernidade líquida<sup>43</sup>. “Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo?” (BAUMAN, 2001: 9), já no o século XIX, com Karl Marx e Friedrich Engels, e com uma gama de outros pensadores, o projeto moderno era tido como um processo social, econômico, político e cultural amplo que ao longo do percurso histórico derretia todos os sólidos que encontrava pela frente. “Lembremos, no entanto, que tudo isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para *novos e aperfeiçoados sólidos*” (*id., ibid.*: p. 9), fragmentos de um projeto que foi despedaçado de tal forma que os coloca em rota de colisão.

Bauman argumenta que diferentemente da sociedade moderna anterior, que chama de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que o autor apresenta a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente ‘reenraizado’, agora todas as coisas – empregos, relacionamentos, *knows-hows* etc. – tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições. (BAUMAN, 2001, 158). Os grupos familiares, as

---

<sup>42</sup> “E os fluidos são assim chamados porque não conseguem manter uma forma por muito tempo e, ao menos que sejam derramados num recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influência até mesmo das menores forças” (Bauman, 2005c :57).

<sup>43</sup> Bauman argumenta que “A vida líquida e a modernidade líquida estão intimamente ligadas. A vida líquida é uma forma de vida que tende a ser levada adiante numa sociedade líquido-moderna. Líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e a da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer muito tempo.” (BAUMAN, 2007: 7).

comunidades tradicionais, os vínculos e deveres sociais alicerçados na afetividade e na cultura tradicional, a religiosidade, dentre outros, foram, em certa medida, “derretidos” pelo ímpeto avassalador da modernidade, “os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas” (BAUMAN, 2001: 10). Repetindo Marx, “tudo que é sólido se desmantha”.

O Freud de *O mal-estar na civilização* defende o caráter da civilização como essencial no processo de socialização, que implica o papel da cultura como atividade positiva para o ser humano, desde o cultivo da terra como instrumento de auxílio até, efetivamente, a busca pela segurança diante das forças naturais. E o Freud de *O futuro de uma ilusão*, apesar da distância cronológica entre as obras, já refletia sobre a questão atendo-se, entre outros aspectos, ao poder coercitivo da civilização, da normatização das relações humanas, pois, “tão imprescindível quanto a coação ao trabalho cultural é o domínio da massa por uma minoria” (FREUD, 2014: 236), até porque, “as massas são ingratas e indolentes, não gostam de renunciar aos instintos, argumentos não as persuadem de que tal renúncia é inevitável, e seus indivíduos reforçam uns aos outros na indulgência com o próprio desregramento” (*id., ibid.*, p. 236), nesse sentido, “apenas influenciadas por indivíduos exemplares, que reconhecem como líderes, elas podem ser induzidas aos trabalhos e privações de que depende a existência da civilização” (*id., ibid.*, p. 236).

Assim, o projeto moderno não culmina com o derretimento dos antigos sólidos que forjavam a vida humana, a modernidade vislumbrava a evolução, o progresso, a razão e, “ao contrário da maioria dos cenários distópicos, esse efeito não foi alcançado via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da ‘colonização’ da esfera privada pelo ‘sistema’” (BAUMAN, 2001: 11). Os sólidos que foram derretidos receberam novos significados e foram reinseridos, desconectados de seus antigos traços arcaicos e irracionais, na nova ordem social moderna, como as noções de sexualidade e estética. “Na verdade, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro” (*id., ibid.*: p. 13). O ideal moderno pode ser então compreendido como um processo de desestruturação dinâmica que desenraizava o antigo para reenraizá-lo de forma inovadora. “Hoje, os padrões e configurações não são mais ‘dados’, e menos ainda ‘auto-evidentes’; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes” (*id., ibid.*: p. 14).

Segundo Bauman (2001) a modernidade, que, “começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas

e, mutuamente independentes da estratégia e da ação” (*id., ibid.*: p. 15), entrou num estágio acentuado de privatização e particularização que dissociou os poderes de liquefação<sup>44</sup> dos sólidos da tradição de sua desconstrução na conjuntura moderna, e, desse modo, viabilizou uma ruptura entre a estruturação individual da vida, a “política-vida” e a estruturação política da sociedade. A característica mais evidente dessa cisão é o processo de desregulamentação política, social e econômica que se apresenta no crescimento livre dos mercados em escala global, no desengajamento coletivo e esvaziamento do espaço público, como afirma o autor, “libertar-se significa literalmente libertar-se de algum tipo de grilhão que obstrui ou impede os movimentos; começar a sentir-se livre para se mover ou agir” (*id., ibid.*: p. 23). Em tempos de modernidade líquida as pessoas não possuem mais paradigmas ou padrões sociais e culturais de conduta que lhes permitam, ao mesmo tempo, “tocarem” suas vidas e se inserir em condições de classe e cidadão. Chegamos num estágio, onde os indivíduos não conservam mais espaços pré-estabelecidos no globo, onde seria possível se situar, mas devem galgar, de forma livre, por sua própria conta e risco para se enquadrar numa esfera social cada vez mais restritiva, tanto do ponto de vista econômico, quanto social, nesse sentido, “o que está errado com a sociedade em que vivemos, disse Cornelius Castoriadis, é que ela deixou de se questionar” (*id., ibid.*: p. 30), eis a fonte da crise de identidade do indivíduo que, de tão plural, perdeu-se em si mesmo e batalha para procurar por si.

Tanta incerteza e insegurança, num contexto de paradoxo e pluralidade do indivíduo, muitas vezes, causam em alguns indivíduos estados violentos de “questionamento”, que seria uma mera sensação de desconforto e perda em si mesmo, com caráter depressivo, instaurando o medo, pois, “a liberdade sem precedentes que nossa sociedade oferece a seus membros chegou, como há tempo nos advertia Leo Strauss, e com ela também uma impotência sem precedentes” (*id.*, p. 31), assim o indivíduo não se vê mais diante de uma única identidade, mas identidades. Identidade líquida e instável, fluida e passageira. Múltiplas personalidades, bipolaridade, contradições de uma mesma identidade. Entretanto, tais conflitos de múltiplas personalidades não seguem um padrão cronológico, não fazem um sentido claro e aparecem de maneira aleatória. “Ser moderno significa estar sempre à frente de si mesmo, num Estado de constante transgressão (nos termos de Nietzsche, não podemos ser *Mensch* sem ser, ou

---

<sup>44</sup> O conceito de liquidez proposto por Bauman é uma metáfora para caracterizar as evidentes transformações sociais e políticas que ocorreram a partir de meados do século XX, representadas pela desintegração, ou “liquefação”, das instituições modernas. Nesse sentido a Modernidade Líquida é: pós-utópica, pós-fordista, pós-nacional e pós-panóptica.

pelo menos lutar para ser *Übermensch*<sup>45</sup>)” (*id., ibid.*: p. 37). Logo o indivíduo atua com uma identidade que seria na realidade um “projeto não-realizado”. Num plano geral, as incertezas não são as fontes do medo, mas sim a sua combinação com uma realidade social repleta de perigos e ameaças, objetivamente: o desconhecido. Pois, “os riscos envolvidos em cada escolha podem ser produzidos por forças que transcendem a compreensão e a capacidade de ação do indivíduo, mas é destino e dever deste pagar seu preço” (BAUMAN, 2007:10).

---

<sup>45</sup>“O Super-Homem nietzscheano não é o atleta da perfeita soberania sobre si, mas aquele que chega a um domínio suficiente para ser criados; assim é o artista na posse de seus meios, ou a criança, referência essencial em Assim Falava Zarathustra.” (VALADIER, 2004, p. 6).

## 7. MEDO LÍQUIDO

A problemática das obras de Zygmunt Bauman, reside na ênfase dos aspectos da insegurança e da indeterminação que, no entendimento do autor, são traços marcantes da contemporaneidade. Tal problemática é claramente perceptível na maioria de suas obras, especialmente em *O mal-estar da pós-modernidade*. De acordo com Bauman, na pós-modernidade encontramos um momento profundamente carente de certezas, proteção e segurança, os medos são inúmeros e inseparáveis da vida humana. Assim os, "mal-estares que eram a marca registrada da modernidade resultaram do excesso de ordem e sua inseparável companheira - a escassez de liberdade." (BAUMAN, 1998: 8) Desse modo, "a segurança ante a tripla ameaça escondida no frágil corpo, o indômito mundo e os agressivos vizinhos chamados para o sacrifício da liberdade: primeiramente, e antes de tudo, a liberdade do indivíduo para a procura do prazer." (*id. ibid*, p. 9) Tememos a crescente violência nas cidades, as incontroláveis catástrofes naturais, a falta de emprego e renda, as patologias, o terrorismo internacional, a exclusão social. "Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar" (*id. ibid*, p. 9) e, consequentemente, procuramos intensamente a qualificação profissional e o acúmulo de conhecimentos, nos protegemos em nossas casas cada vez mais aparelhadas com sofisticados sistemas tecnológicos, mas nem assim somos capazes de assegurar tranquilidade e conforto diante de nossos medos. "Dentro de uma estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar" (*id. ibid*, p. 9); somos monitorados por câmeras, não passamos muito tempo nos espaços públicos e evitamos o contato com pessoas estranhas, as quais nos parecem cada vez mais ameaçadoras.

Segundo o autor, as expectativas de uma maior gestão e domínio sobre a realidade social e natural depositadas na modernidade se esvaíram, e isso porque, "os mal-estares da modernidade<sup>46</sup> provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual." (*id. ibid*, p. 10). No contexto líquido-moderno<sup>47</sup>, as

<sup>46</sup> A modernidade sólida, de acordo com Bauman, é marcada, pela estruturação de um grande projeto moderno. Que seria o projeto de domínio do mundo pela razão. Esse projeto consistia em criar o “melhor possível dos mundos” através da ordenação racional e técnica. Na visão de Giddens o projeto moderno pode ser visualizado a partir de quatro dimensões, ou a partir da expansão de quatro formas institucionais, são elas: o capitalismo, o industrialismo, a vigilância e o poder militar.

<sup>47</sup> Na visão de Bauman a “existência é moderna na medida em que contém a alternativa da ordem e do caos.” (1999, p.14) ele descreve a modernidade a partir de dois momentos: modernidade e pós-modernidade (BAUMAN, 1998; 1999); ou como tem preferido classificar mais recentemente: modernidade sólida e modernidade líquida (2001; 2004; 2006).

incertezas, terrores e ameaças são constantes, na medida em que os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. Bauman apresenta os alicerces sociais dos medos que assolam os indivíduos na modernidade líquida, procurando identificar suas origens comuns e, ainda, apresentar uma reflexão que possa atingir os anseios contemporâneos por compreender que estamos enfrentando "mudanças de curso seminais e intimamente interconectadas, as quais criam um ambiente novo e de fato sem precedentes para as atividades da vida individual, levantando uma série de desafios inéditos (BAUMAN, 2007: 7).

O que seria, essencialmente, a passagem da estabilidade moderna para a instabilidade pós-moderna, marcada pela ruptura entre poder e política, pois, "grande parte do poder de agir efetivamente, antes disponível ao Estado moderno, agora se afasta na direção de um espaço global" (*id. Ibid.*: p. 8), o que confere à esfera política um caráter incontrolável, "abandonadas pelo Estado" ou, até certo ponto, "*play ground* para as forças do mercado, notoriamente volúveis e inherentemente imprevisíveis, e/ou são deixados para a iniciativa privada e aos cuidados dos indivíduos" (*id., ibid.*: p. 8). A solidariedade e a preocupação com a manutenção dos vínculos/relações sociais, gradativamente, vão perdendo o sentido.

Bauman menciona a, "exposição dos indivíduos<sup>48</sup> aos caprichos dos mercados de mão-de-obra e de mercadorias" (*id. ibid.*, p. 9), que, "promove a divisão e não a unidade" (*id. Ibid.*: p. 9), o que estimula nitidamente a adoção de uma postura individualista<sup>49</sup> por parte dos sujeitos sociais, desse modo, "a sociedade é cada vez mais vista e tratada como uma rede em vez de uma estrutura" (*id. Ibid.*: p. 9), viabilizando uma nova maneira de enxergar a dinâmica das relações, ela passa a ser, "percebida e encarada como uma matriz de conexões e desconexões aleatórias e de um volume essencialmente infinito de permutações possíveis" (*id.* p. 9). Ele discute o medo da morte, o qual considera o medo maior. Na sua visão todas as culturas apresentam alternativas que têm como propósito tornar suportável a existência diante da consciência da morte. Em tempos líquido-modernos a banalização do 'inevitável' se coloca como um desses estratagemas. A morte aparece como um fato banal uma vez que é

---

<sup>48</sup> O autor afirma que "A apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna" (2001, p.39), dessa forma ser indivíduo significa dispor de uma certa porção de autonomia de ação, porção que só se torna possível na modernidade.

<sup>49</sup> A modernidade líquida, desprovida de vínculos com o modelo estado-nação, faz do individuo a lei universal, ou seja, a partir de agora todos são indivíduos. Todos devem ser singulares por meio de seus próprios esforços. O consumo aqui desempenha uma importante função, ele se torna, na modernidade líquida, a fonte primordial de construção da individualidade.

‘encenada’ no cotidiano, constituindo-se como protagonista da vida. A efemeridade<sup>50</sup> dos laços humanos e a velocidade com que são quebrados servem como demonstrações rotineiras da experiência da morte. Assim emerge a morte enquanto metáfora ou ‘morte de segundo grau’ que, efetivamente, é temor pela exclusão. E é esse temor que é denominado por Bauman como ‘contos morais’ de nossa época, como por exemplo, os *reality shows*, onde os indivíduos lidam com a inevitabilidade da eliminação e a impotência diante desse “destino”. Esses ‘contos morais’ são os simulacros da morte da modernidade líquida que buscam dramatizar a ansiedade diante do que seria o fim, banalizando e rotinizando a visão da experiência da morte. Apesar disso, “poucos de nós se lembram hoje de que o estado de bem-estar foi, originalmente, concebido como um instrumento manejado pelo estado a fim de reabilitar os temporariamente inaptos e estimular os que estavam aptos a se empenharem mais, protegendo-os do medo de perder a aptidão no meio do processo” (BAUMAN, 1998: 51), e as origens dos temores dos indivíduos do mundo líquido não se restringem à morte ou à morte-exclusão.

O medo (insegurança, instabilidade, intolerância) para Bauman também está associado a ideia de mal. Pois a crença civilizada na racionalidade, oriunda da modernidade<sup>51</sup> e, consequentemente no domínio sobre a natureza e sociedade não foi realizada. O mundo contemporâneo vem enfrentando males sociais tão surpreendentes, incalculáveis e imprevisíveis quanto qualquer catástrofe natural que possa ter afetado nossos antepassados, “é por isso que a chegada de um estranho tem o impacto de um terremoto... O estranho despedaça a rocha sobre a qual repousa a segurança da vida diária” (*id.*, p. 19). O mal pode se manifestar em qualquer espaço, de qualquer maneira e a qualquer momento. O resultado mais negativo disto, tal como nos alerta Bauman, é a profunda crise<sup>52</sup> de confiança na vida, tanto no que se refere ao presente, quanto sobre as possibilidades futuras, assim, “os projetos de vida individuais não encontram nenhum terreno estável em que acomodem uma âncora, e os esforços de constituição da identidade individual não podem reificar as consequências do

<sup>50</sup> “Para a grande maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, atitudes como cuidar da coesão, apegar-se às regras, agir de acordo com precedentes e manter-se fiel à lógica da continuidade, em vez de flutuar na onda das oportunidades mutáveis e de curta duração, não constituem opções promissoras.” (BAUMAN, 2005, p.60)

<sup>51</sup> Bauman também percebe que a modernidade significa – bem como Adorno e Horkheimer constataram - um gradativo domínio da razão instrumental. A racionalização, segundo Bauman (1999), atua na modernidade - tal como Weber (2004b) evidencia - através da ciência e do Estado. A neutralização da ambivalência é qualificada por Bauman como o percurso da modernidade rumo à racionalização. O propósito da ciência era destruir toda a incerteza, imprevisibilidade e indeterminação. Do meso modo, o propósito do Estado era a destruição de suas contradições internas, e isso representava a exclusão dos que não se adaptassem.

<sup>52</sup> “Os medos modernos tiveram início com a redução do controle estatal (a chamada *desregulamentação*) e suas consequências individualistas, no momento em que o parentesco entre homem e homem – aparentemente eterno, ou pelo menos presente desde tempos imemoriais -, assim como os vínculos amigáveis estabelecidos dentro de uma comunidade ou de uma corporação, foi fragilizado ou até rompido” (BAUMAN, 2009: 19).

desencaixe, deter o eu flutuante e à deriva" (*id., ibid.*: p. 32) e, nesse contexto de instabilidade e medo, os laços humanos e os vínculos sociais encontram-se violentamente ameaçados. "Vivemos hoje, para tomar emprestada a feliz expressão cunhada por Marcus Doel e David Clarke, na atmosfera do *medo ambiente*" (*id., ibid.*: p. 33), onde o distanciamento parece a única estratégia eficiente afim de "garantir" um pouco de tranquilidade e segurança. Claramente, "nenhum emprego é garantido, nenhuma posição é inteiramente segura, nenhuma perícia é de utilidade duradoura, a experiência e a prática se convertem em responsabilidade logo que se tornam haveres, carreiras sedutoras muito frequentemente se revelam suicidas" (*id., ibid.*: p. 35), e as cidades, outrora símbolos de proteção, se converteram em redutos de terror e de perigo intensos. Os muros e grades que antes protegiam os indivíduos das ameaças externas, agora geram sensação de aprisionamento, "desse modo, há pouca coisa, no mundo, que se possa considerar sólida e digna de confiança, nada que lembre uma vigorosa tela em que se pudesse tecer o itinerário da vida de uma pessoa" (*id., ibid.*: p. 36).

Até mesmo os contatos sociais que ocorrem no espaço urbano tendem a ser dilacerados ou marcados pela suspeita, mediados por mecanismos de vigilância, como câmeras e procedimentos de fiscalização e tudo o que mais as grandes empresas de segurança possam oferecer para os habitantes cheios de pânico e economicamente privilegiados. Nesse contexto, a confiança não se fortalece e o medo não se dissipa, antes ele encontra um ambiente favorável a sua proliferação e perpetuação, até porque, "todo tipo de ordem social produz determinadas fantasias dos perigos que lhe ameaçam a identidade. Cada sociedade, porém gera fantasias elaboradas segundo sua *própria medida*" (*id., ibid.*: p. 52), que acaba sendo proporcional ao ideal de sociedade idealizado/compartilhado pela coletividade, ou seja, tais projeções, "tendem a ser imagens espelhadas da sociedade que as gera, enquanto a imagem da ameaça tende a ser um auto-retrato da sociedade com um sinal negativo" (*id.*, p. 52); numa perspectiva psicanalítica "a ameaça é uma projeção da *ambivalência* interna da sociedade sobre seus próprios recursos, sobre a maneira como vive e perpetua seu modo de viver" (*id., ibid.*: p. 52), consequentemente, "a sociedade insegura da sobrevivência de sua ordem desenvolve a mentalidade de uma fortaleza sitiada" (*id., ibid.*: p. 52). Bauman menciona a confiança e a esperança que investimos na tecnologia como meio para viabilizar a construção de um mundo melhor e mais seguro. A frustração tende a ser inevitável, levando-se em consideração os efeitos concretos já verificados, e constitui também uma nova e fecunda fonte de medo no mundo contemporâneo, na medida em que, "a humanidade tem agora todas as armas necessárias para cometer o suicídio coletivo, seja por vontade própria ou

falla - para aniquilar a si mesma, levando o resto do planeta à perdição" (BAUMAN, 2008: 96), segundo ele, a luta moderna incessante para tornar o mundo previsível, controlável, regular e transparente acarretou a transformação, de forma imprevista, mas drástica, das catástrofes sociais em algo semelhante aos desastres naturais.

O autor acrescenta que grande parte do esforço e progresso da civilização moderna consiste na busca incessante de resolver problemas ocasionados por tentativas anteriores de solução de outros problemas. Uma vez que nossa crença na capacidade dos meios tecnológicos de propiciar maior controle e segurança é abalada, a incerteza e a ansiedade se tornam crescentes, "o progresso se transformou numa espécie de dança das cadeiras interminável e ininterrupta, na qual um momento de desatenção resulta na derrota irreversível e na exclusão irrevogável" (BAUMAN, 2007: 16), tememos, o imprevisível e o irrefreável (no caso, a tecnocracia). Medo<sup>53</sup> é, pois, outro rótulo para designar a nossa 'falta de defesa'. No entanto, Bauman ratifica que na pós-modernidade até mesmo o medo é propagado desigualmente, o que independe de sua fonte específica. De acordo com ele, "seja dirigida aos desastres de origem natural ou artificial, o resultado da guerra moderna aos medos humanos parecer ser sua redistribuição social e não sua redução em volume" (BAUMAN, 2008: 107) isso implica pensar que a própria noção de felicidade, segurança, estabilidade e conforto pode estaria acessível apenas como privilégio, uma vez que amplia a desigualdade e reduz qualquer chance de universalidade.

O autor conecta ainda o medo que se impõe sobre o mundo líquido-moderno à globalização, tratando-a como a nova ordem mundial, de face indeterminada, desordenada e sem um comando específico. Ele argumenta que vivemos numa realidade 'negativamente globalizada', "não restringida, suplementada ou compensada por uma contrapartida positiva que ainda é, na melhor das hipóteses, uma esperança distante, embora também seja, segundo alguns prognósticos, um empreendimento desesperado" (BAUMAN, 2008: 126) o que faz com que os impactos das atividades sejam incontroláveis e incalculáveis. Desse modo, irregularidade e a anormalidade passam a vigorar como normas, tendo em vista que, "a pervertida abertura das sociedades implementada pela globalização negativa é ela própria a causa primeira da injustiça e assim, indiretamente, do conflito e da violência" (*id., ibid.: p. 127*), não há uma maneira sequer de tratar a questão em termos de 'riscos', levando-se em conta que estes podem, com base em sua definição serem mensurados e, assim, minimizados

<sup>53</sup> De acordo com Bauman "No medo, a indústria do consumo encontra a mina de ouro sem fim e autorrenovável que há muito procurava. Para a indústria do consumo, o medo é, plena e verdadeiramente, um 'recurso renovável'. O medo se tornou o moto-perpétuo do mercado de consumo – e, portanto, da economia mundial". (BAUMAN, 2006: 96)

ou combatidos, "no resumo sucinto de Milan Kundera, essa unidade da humanidade, tal como produzida pela globalização, significa basicamente que não há um lugar para onde se possa fugir" (*id., ibid.*: p. 128). Vivemos, portanto, em um labirinto onde não há saída.

As pessoas se encontram cada vez mais ameaçadas, atemorizadas e obcecadas por tudo que se ligue à segurança<sup>54</sup> do que qualquer outra sociedade ao longo da história. "O espectro da vulnerabilidade paira sobre o planeta negativamente globalizado. Estamos todos em perigo, e todos somos perigosos uns para os outros" (*id., ibid.*: p. 128), logo, as raízes de nossos medos são de caráter político e ético. Os danos provocados pelas potências fora de controle são espalhados e difusos. Em um mundo 'negativamente globalizado', nos alerta o autor, todas as questões relevantes são globais e, consequentemente, não comportam soluções locais. Assim, enquanto as soluções não forem elaboradas de forma global o fantasma do medo e da insegurança continuará a pairar implacavelmente. É a "paixão securitária", postulada por Bauman, que alimenta a ânsia e o medo latente e crescente dos indivíduos das sociedades líquido-modernas. Usando as palavras do autor, "tendo assolado o mundo dos humanos, o medo se torna capaz de se impulsionar e se intensificar por si mesmo" (BAUMAN, 2008:172). Bauman explica ainda que distintamente dos temores que têm assolado as pessoas por toda a aldeia global, o que difere os medos atuais é o desacoplamento entre os medos e ações inspiradas por estes. De maneira que, os contragolpes destinados aos anseios e inquietações, podem ser dirigidos para alvos realmente distantes das ameaças de fato responsáveis pela falta de segurança dos indivíduos.

No cenário pós-moderno, esperar que o governo tome medidas para mitigar a criminalidade, por exemplo, parece na visão de Bauman, uma utopia. Em um contexto cada vez mais individualizado e privado, a segurança é uma tarefa individual. Ele sinaliza alguns pontos que merecem ser pensados e repensados na procura incessante de aniquilar as fontes do medo que assola o mundo líquido moderno.

---

<sup>54</sup> "Esse é o paradoxo de nosso mundo saturado de dispositivos de vigilância, quaisquer que sejam seus pretensos propósitos: de um lado, estamos mais protegidos da insegurança que qualquer geração anterior; de outro, porém, nenhuma geração anterior, pré-eletrônica, vivenciou os sentimentos de insegurança como experiência de todos os dias (e de todas as noites)." (BAUMAN, S. Vigilância líquida, p. 100).

## 8. IDENTIDADE<sup>55</sup> LÍQUIDA

A emergência do medo<sup>56</sup> foi processada de forma confusa, difusa e abrangente, ao longo da história. Por exemplo, logo no começo da modernidade, de acordo com Foucault, “os loucos eram arrebanhados pelas autoridades citadinas, amontoados dentro de *Narrenschiffen* (“naus dos loucos”) e jogados ao mar” (BAUMAN, 1998: 13), tendo em vista que eles, “representavam ‘uma obscura desordem, um caos movediço (...) que se opõe à estabilidade adulta e luminosa da mente’” (*id., ibid.*: p. 13); aqui temos o mar que “representava a água, que ‘leva deste mundo, mas faz mais purifica’” (*id., ibid.*: p. 13). Tal fenômeno é gerado pelo caráter moderno atribuído ao ideal de pureza que seria, “uma visão da condição que ainda precisa ser criada, ou da que precisa ser diligentemente protegida contra as disparidades genuínas ou imaginadas” (*id., ibid.*: p. 13), ou simplesmente uma visão de ordem onde, “cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro” (*id., ibid.*: p. 14), e, obviamente, o seu oposto “o sujo, o imundo, os ‘agentes poluidores’ – são coisas ‘fora do lugar’” (*id., ibid.*: p. 14). A esfera do desconhecido, do incompreensível, do incontrolável produz medo. Dessa forma, o pior dos medos é a impossibilidade de escapar da do contexto que o favorece.

A busca do indivíduo é por si, em si, com suas crises e medos, como mencionado anteriormente, assim a questão da identidade:

É vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2002: 7).

---

<sup>55</sup>“Numa sociedade de consumo, compartilhar a dependência de consumidor – a dependência universal das compras – é a condição ‘sine qua non’ de toda liberdade individual; acima de tudo da liberdade de ser diferente, de ‘ter identidade’” (BAUMAN, 2001: 98)

<sup>56</sup>“Não se entende por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam... benefício e proteção para cada um de nós. Por isso, se a proteção de fato disponível e as vantagens que desfrutamos não estão totalmente à altura de nossas expectativas; se nossas relações ainda não são aquelas que gostaríamos de desenvolver; se as regras não são exatamente como deveriam e, a nosso ver, poderiam ser; tendemos a imaginar maquinações hostis, complôs, conspirações de um inimigo que se encontra em nossa porta ou embaixo de nossa cama. Em suma, deve haver um culpado, um crime ou uma intenção criminosa [...] a insegurança moderna não deriva da perda de segurança, mas da nebulosidade (*ombro portée*) de seu objetivo, num mundo social que foi organizado em função da contínua e laboriosa busca de proteção e segurança.” (BAUMAN, 2009: 15).

A sua satisfação, ainda que seja momentânea, o conduz para o “consumo” fanático das religiões, do trabalho em excesso dos *workaholics*<sup>57</sup>, das relações vazias e do puro consumismo doentio. O fio condutor dessa “saga” é a busca pela felicidade. A problemática reside numa condição humana que está situada, não em um “olho de furacão”, mas no embate entre dois: modernidade e pós-modernidade. Enquanto a primeira, “viveu num estado de permanente guerra à tradição, legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto e novo, que substituisse a velha ordem remanescente, já esfalfada, por uma nova e melhor” (*id., ibid.*: p. 26), a segunda, “vive num estado de permanente pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual, para desregulamentar e privatizar” (*id.*, p. 26). Encontramos um indivíduo “despedaçado” pela incerteza (pós-modernidade) e que ainda assim marcha confiante no seu ideal (modernidade).

Bauman evidencia a promessa de felicidade presente no discurso líquido moderno e reflete se esse projeto é praticado pelos indivíduos, que atuam como consumidores, dentro da dinâmica que é assumida como valor nesse modelo de sociedade. Ele visualiza o império do valor, que é justamente o motivo por meio do qual tal promessa não se realiza, já que o deslumbramento persiste meramente na expectativa pela satisfação e, sobremaneira, para cada vontade, implica a construção de uma nova.

Assim, a ideia de felicidade pode ser lida nos escritos de Bauman como uma espécie de miragem em que o fértil empreendimento de novos desejos esmaece o excesso de decepções, fazendo com que a fé nessa empreitada não seja abandonada e permaneça assegurando a manutenção de uma cultura, cada vez mais, consumista. Gilles Lipovetsky argumenta que o drama acerca da felicidade converteu-se em imperativo da euforia, criando desconforto ou mal-estar naqueles que dela se sentem apartados. A partir daí encontramos o

---

<sup>57</sup> De acordo com a Wikipédia: “**Trabalhador compulsivo** ou **Workaholic** é meio que um "trabalhólatra" (também, adicto ao trabalho, dependente do trabalho ou *workaholic*) designa uma pessoa viciada em trabalho. Workaholic é uma expressão americana que teve origem na palavra alcoholic (alcoólatra). Serve para designar uma pessoa viciada, não em álcool, mas em trabalho. As pessoas viciadas em trabalho sempre existiram, no entanto, esta última década acentuou sua existência motivada pela alta competitividade, vaidade, ganância, necessidade de sobrevivência ou ainda alguma necessidade pessoal de provar algo a alguém ou a si mesmo. Como resultado da influência de uma pessoa viciada em trabalho, pode-se perceber geralmente alguns fatores interessantes: o primeiro deles é que este tipo de pessoa geralmente não consegue se desligar do trabalho, mesmo fora dele, acaba por deixar de lado seu parceiro, filhos, pais, amigos. Os seus melhores amigos passam a ser aqueles que de alguma forma tem ligação com seu trabalho. De outro lado, este tipo de pessoa sofre por trazer para si uma qualidade de vida muito ruim, pois as pressões do dia-a-dia e a auto-estima exagerada fazem com que este tipo de profissional possa desenvolver insônia, surtos de mau-humor, calvície, atitudes agressivas em situações de pressão ou desconformidade (com os resultados que esperava) e pode chegar a causar depressão, entre outros efeitos nocivos. Porém, uma das mais severas consequências é o medo de fracassar. Este medo condiciona e impulsiona o viciado a buscar resultados cada vez melhores e/ou mais rápidos.” (Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Trabalhador\\_compulsivo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Trabalhador_compulsivo))

comando da “felicidade despótica”, onde as pessoas não são mais apenas infelizes, mas carregam a culpabilidade de não se sentir bem. O patamar de cobrança para almejar a felicidade expõe a dor e a coerção relacionados ao processo, mesmo que tais sensações sejam por instantes, ou como descreve Bauman, a sociedade pontilhista, o essencial é a intensidade daquele único momento. A rotina da sociedade dos consumidores é atenuar os medos e suprimir o pavor das incertezas. O acúmulo de satisfações rumo à felicidade é o cerne dessa jornada com a manipulação de identidades<sup>58</sup>, mas sem sacrifício e com o mínimo de esforço cotidiano, segundo Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2002, p.13)

Para tanto, apenas uma leve mudança no ego possibilita ao indivíduo a adoção de uma nova personalidade, uma ideologia ou simplesmente transforma-se em um novo produto para ser inserido no mercado<sup>59</sup>. A metamorfose da identidade<sup>60</sup> permite lançar fora as que já foram usadas anteriormente e experimentar novas sensações e oportunidades infinitas até certo ponto. Bauman é um estudos das relações humanas e, em “*Vida para o Consumo*” discorre sobre o desmascaramento de uma forma de organização social, a forma como “nós” sujeitos usamos não somente as mercadorias, mas também do que se forja com algum sentido na sociedade de consumo e permite aprofundar outros modelos de organização, indicando que os embates por significação é parte integrante do arenoso plano da cultura. O autor expõe de maneira clara e direta conceitos da pós-modernidade e os efeitos sociais. O poder se torna líquido.

<sup>58</sup> Segundo Bauman “O que mais importa para os jovens é preservar a capacidade de remodelar a “identidade” e a “rede” no momento em que surge uma necessidade (ou, na verdade, um capricho) de refazê-las, ou quando se suspeita que essa necessidade já tenha surgido. A preocupação dos antepassados com a própria identificação, exclusiva e única, tende a ser deslocada pela preocupação com uma reidentificação perpétua. As identidades devem ser descartáveis; uma identidade insatisfatória, ou não suficientemente satisfatória, ou uma identidade que denuncia a idade avançada, deve ser facilmente abandonável; a biodegradabilidade talvez seja o atributo ideal da identidade mais desejável nos nossos dias.” (BAUMAN, 2011: 16).

<sup>59</sup> Rótulos e acessórios da moda são componentes de uma “linguagem de reconhecimento” (BAUMAN, 2009, p. 21). Essas são as questões mais relevantes para os buscadores da felicidade na sociedade líquido-moderna.

<sup>60</sup> Para Hall “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado.” (HALL, 1998: 7)

O poder agora é extraterritorial, o seu propósito não é mais determinar à sociedade um procedimento rígido, mas simplesmente, mediante uma aceleração intensa do tempo e do domínio total do espaço, expor todos os lugares à livre atuação do fenômeno global, sob o aspecto da economia de mercado capitalista. A elite global não mostra o interesse de exercer controle a partir de um território, pois ela é cada vez mais desterritorializada e inacessível, atuando a partir de torres fortificadas e resguardadas por aparatos de segurança *high-tech*, as quais são meras paragens de seu perfil de fluidez espacial. As pessoas comuns, a massa de elementos que compõem o restante da sociedade, eram oprimidos por um Estado centralizador na modernidade sólida. "Nesse mundo estruturado, uma pessoa podia perder-se, mas também podia achar o seu caminho e chegar exatamente aonde pretendia estar" (BAUMAN, 1998:110), eles poderiam ter a autonomia de desenvolver suas vidas privadas, mas os parâmetros sociais eram preestabelecidos, o campo de atuação possível já se mostrava previamente muito bem definido. "A diferença entre se perder e chegar era feita de conhecimento e determinação de seguir, fosse qual fosse, o itinerário escolhido" (*id., ibid.*: p. 110). Já na modernidade líquida, as pessoas foram "condenadas" a serem livres. O equilíbrio da ordenação social, oferecida na modernidade sólida, que poderia viabilizar um "seguro coletivo contra os infortúnios individuais" se liquefez lançando sobre os indivíduos a solitária responsabilidade pelos seus problemas.

O medo em relação ao futuro emerge justamente da evidência de que o poder moderno não é mais público (voltado para conservação e segurança do mundo público), mas é privatizado, contingente e, para os cidadãos, fugaz. O paradoxo é que organizações sociais como a nossa, que gradativamente tornam-se mais desenvolvidas economicamente, também tem a cada dia indivíduos menos felizes. O capital parece não ser o principal fator gerador de felicidade, claramente parece ocorrer o contrário, a correlação entre riqueza e felicidade é inversa, assim, "o mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência" (*id.*, p. 112), e o materialismo crescente parece ser incapaz de causar um surto concomitante de felicidade, mas por outro lado, é o crime, a violência e a sensação de incerteza quanto ao destino de cada um que evolui assustadoramente. Os elementos necessários a uma vida feliz não parecem acessíveis ao capitalismo<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> "Na sociedade pós-moderna e de consumo, escolher é o *destino* de todos, mas os limites de *escolhas realistas* diferem e também diferem os estoques de *recursos* necessários para fazê-las. É a *responsabilidade* individual pela escolha que é igualmente distribuída, não os *meios* individualmente possuídos para agir de acordo com essa responsabilidade." (BAUMAN, 1998: 243).

Um dos resultados de manter a busca da felicidade vinculada ao consumo de mercadorias é fazer com que essa busca se torne infindável e a felicidade sempre inatingível, pois, "no jogo da vida dos homens e mulheres pós-modernos, as regras do jogo não param de mudar o curso da disputa" (*id., ibid.*: p. 113), se não podemos conquistar uma felicidade duradoura, por assim dizer, então a alternativa é continuar comprando, com a expectativa de que a mais nova linha de produtos fabulosos a nova tendência da moda supra os incansáveis "caçadores" de felicidade, esses que, "querem estar pelo menos uma vez seguros, confiantes; e a admirável virtude dos objetos que encontram quando vão às compras é que eles trazem consigo (ou parecem por algum tempo) a promessa de segurança" (BAUMAN, 2001: 96). A grande jogada de mestre dos mercados foi transformar o sonho da felicidade de uma vida completa e cheia de satisfação em uma busca insaciável de "artifícios" para se chegar a isso. Essa marca da busca frenética da felicidade por meio do reconhecimento social tem efeitos devastadores na identidade<sup>62</sup>. Em tempos de modernidade sólida, as identidades eram sim autoconstruídas, porém, eram também feitas para subsistir, a regra é, "não se ligar a vida a uma vocação apenas. Não jurar coerência e lealdade a nada ou a ninguém. Não *controlar* o futuro, mas se *recusar a empenhá-lo*" (BAUMAN, 1998: 113). A própria percepção do tempo é afetada, "uma vez disfarçado e não mais um vetor, não mais uma seta com um indicador, ou um fluxo com uma direção, o tempo já não estrutura o espaço" (*id., ibid.*: p. 113), consequentemente, na modernidade líquida a experiência dos indivíduos é marcada pela construção e desconstrução das identidades. E, necessariamente, precisa ser assim, na medida em que a busca fugaz da felicidade imprime adaptabilidade e mutação constante, logo manter uma "identidade" pode ser o desfecho final de uma vida infeliz.

A funcionalidade dessa identidade utilitária e portátil é que ela pode ser deletada no momento em que não se mostrar conveniente. "E desse modo a dificuldade já não é descobrir, inventar, construir, convocar (ou mesmo comprar) uma identidade, mas como impedi-la de ser demasiadamente forte e aderir depressa demais ao corpo" (*id., ibid.*: p. 114), quando o indivíduo não estiver mais satisfeito com o seu "eu", self, ele pode facilmente descartá-lo e consumir uma nova versão ou modelo no mercado dos produtos de estilo, nas palavras de Bauman, "o eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se - mas

---

<sup>62</sup> "O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais 'lá fora' e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as 'necessidades' objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático." (HALL, 1998: 12)

evitar que se fixe<sup>63</sup>" (*id., ibid.*: p. 114). Muito mais fácil para uma "felicidade" constantemente almejada, visto que se pode produzir "Eus" diferentes quando for necessário e dependendo do poder aquisitivo do consumidor, "o nome do jogo é mobilidade: a pessoa deve poder mudar quando as necessidades impelem, ou os sonhos solicitam" (*id.*, p. 114). Num "diálogo" com Nietzsche, Bauman (2009) argumenta que o grande dilema do super-homem nietzschiano é a falta de capacidade para destruir todos os resquícios de cada instante presente, pois o passado se acumula como carga e inviabiliza a autoafirmação a cada instante. O tempo passado é fruto de cada autoafirmação presente e limita o futuro daquele que pretende rejeitar tudo que passou. Esse processo parece mostrar que a própria dinâmica contínua de descarte da identidade culmina por restringir a construção futura dessas identidades, transgredindo assim a própria noção de busca contínua.

E o que seria uma vida "feliz"? A imagem desta pode ser verificada na metáfora de Ricouer<sup>64</sup> (1991). A vida feliz é uma nebulosa. Repleta de estrelas-guia e caminhos embaçados pela poeira. Não há garantias de que a estrela escolhida para mostrar o caminho seja a ideal. Na nebulosa também não há possibilidade de retorno, apenas um se lançar em direção ao caminho de uma de suas centenas de milhões de estrelas. Na nebulosa, a única possibilidade de saída é o dever de escolher qual estrela irá guiar o caminho. A distinção fundamental se apresenta na experiência artística. Para as gerações passadas, a arte da vida girava em torno de um plano precedente, de coisas estáveis, as quais vinham se ligar os eventos, as eventualidades e os apetrechos descartáveis. Para as gerações jovens, a arte da vida exerce a função de "happenings" e "instalações", tudo é dinâmico, desmontado e montado, levando-se em conta o momento, e as incertezas são as únicas coisas garantidas. Os significados utilizados para explicar a "comunidade" sempre remetem a alguma coisa boa. Um espaço seguro, estável e aconchegante. A sociedade até pode ser hostil, mas a comunidade não. Viver em comunidade permite a experimentação de prazeres que não se encontram mais disponíveis. Todos estão protegidos e têm a certeza de que estão distantes

---

<sup>63</sup> "Pensa-se na identidade sempre que *não há certeza* sobre o lugar de pertencimento, quando há certeza sobre como se colocar dentre a evidente variedade de estilos e padrões de comportamento, e sobre como se assegurar de que as pessoas aceitem essa posição como correta e adequada de modo que ambos os lados saibam como agir em presença do outro. '*Identidade*' é um nome dado à buscada fuga dessa incerteza. Assim, '*identidade*', apesar de ser claramente um substantivo, comporta-se como verbo, ainda que um verbo estranho: ele só aparece conjugado no futuro." (BAUMAN, S. Vida em fragmentos, p. 114).

<sup>64</sup> "Que é que vai contar para mim como uma descrição adequada do fim de minha vida? Se essa é realmente a última questão, a deliberação toma um curso inteiramente diferente de uma escolha entre meios; ela consiste, de preferência, em especificar, em tornar praticamente mais determinada, em fazer cristalizar essa nebulosa de sentido que nós chamamos de vida boa" (RICOEUR, 1991: 205).

ameaças ocultas. Todos se entendem e se relacionam muito bem, não há a preocupação decorrente da falta de confiança ou do inesperado.

Com o desenvolvimento da densidade de comunicações da modernidade, o limite entre as comunidades foi relativizada, logo também ela. Essa realidade sitiada e precavida permanentemente é o traço atual de toda e qualquer comunidade realmente existente. Porém, justamente quando a comunidade é atingida pela modernidade, entra em cena a ideia de identidade. A identidade entra em rota de colisão com a comunidade. Ainda que nenhuma das duas esteja disponível no plano da individualização e privatização que ultrapassa as fronteiras do localizado. Mas precisamente pelo fato de que estão longe de serem consumadas é que a comunidade e a identidade podem ser livremente pensadas como um antídoto passageiro contra o medo da insegurança pessoal e social. Mas para satisfazer esse propósito a identidade deve deixar de se mostrar como substituta e deve se mostrar como a alternativa viável diante da desintegração da comunidade.

A identidade, assim, nasce do túmulo da comunidade e cresce a partir da promessa de ressurreição dos mortos. O paradoxo é que ao passo que as fronteiras dissolvem-se, mais e mais muros são construídos em cada esquina, bairro, cidade ou país. Só quando os armamentos estão direcionadas aos estranhos é que se inventam as origens comuns e os mitos fundacionais. Esse é o *modus operandi* da identidade. Os contemporâneos críticos da comunidade e construtores da identidade são diretamente afetados pela sina de Tântalo, buscar desesperadamente uma coisa que desaparece abruptamente quando pensavam tê-las em mãos. Esse é o drama<sup>65</sup> da comunidade real.

O individualismo moderno está acometido por uma ambiguidade inerente demonstrada em sua face de jano. O indivíduo deve romper as cadeias que o prendiam e caminhar segundo os seus próprios interesses, contudo, essa capacidade de emancipação sem as vantagens de uma segurança coletiva aparece “acessível” a um grupo seletivo. Lembrando que para Bauman (2001), a infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolha. O projeto civilizatório moderno tinha também duas faces. A liberdade requerida era apenas para aqueles que tivessem a capacidade de pagar o preço da insegurança sobressalente. Para os pacientes de Freud que se queixavam do excesso de repressão, a modernidade representava cada vez

<sup>65</sup> Ricoeur também trata a noção atual de “padrões de excelência”. Conceito que é abordado e introduzido no pensamento de Ricoeur, com base no trabalho de Alasdair MacIntyre, em *After virtue*. Segundo MacIntyre, os chamados padrões de excelência (Standards of excellence) é que viabilizam a qualificação dos indivíduos. Os padrões de excelência são parâmetros de comparação aplicados sobre diferentes resultados em busca de modelos infalíveis comuns a certo grupo, e interiorizado pelos mestres e virtuosos de uma determinada prática (RICOEUR, 1991: 207).

mais liberdade. Para as massas desenraizadas das antigas comunidades, as quais não tinham condições de lidar com sua liberdade, a solução moderna era a mais dura coerção. A comunidade foi substituída pela massa e a teia de relações sociais que faziam o processo de trabalho ser significativo foi substituído pelo rígido controle e cálculo, o poder panóptico. Essa foi a grande era do engajamento do projeto moderno. No entanto, os poderes modernos perceberam o alto custo da torre de vigília, de manter os dominantes e os dominados, administradores e administrados sob o mesmo teto. A segunda fase da jornada moderna foi tentar re-enraizar a antiga comunidade sob nova roupagem, através do novo planejamento urbano, de novas visões sobre como administrar as pessoas. Começa-se um momento de engajamento mútuo dos indivíduos no trabalho, na família e na sociedade como um todo. A modernidade torna-se então uma engenharia social.

## 9. COMUNIDADE LÍQUIDA

Bauman destaca que o processo de liquefação afetou o modelo de estado-nação<sup>66</sup>, a comunidade e as próprias noções de coletividade e identidade. De modo que os indivíduos, no contexto líquido-moderno<sup>67</sup>, conectam felicidade à possibilidade de consumo. Assim, a falta de felicidade parece inconcebível, numa realidade onde esta é “tangível” por meio das vias do consumo. De acordo com o autor, o que aconteceu no século XX foi uma passagem de toda uma era da história mundial, ou seja, da sociedade de produção para a sociedade de consumo. Por outro lado, houve os processos de fragmentação da vida humana. No início deste século, as pessoas se preocupavam com o projeto de vida, e em executá-lo, passo a passo. Nos dias atuais, isto não acontece, porque a vida é dividida em episódios, fragmentados, o que não era assim no início do século XX. As sociedades foram individualizadas. Em vez de se pensar em termos de a qual comunidade se pertence, a qual nação se pertence, a qual movimento político se pertence, etc., tentamos redefinir o significado de vida, o propósito de vida, a felicidade na vida, para o que está acontecendo com a própria pessoa, as questões da identidade que têm um papel importante hoje, no mundo.

A pessoa tem que criar a sua própria identidade. A pessoa não a herda. Não apenas é necessário fazer isso desde o início da vida, mas é necessário passar a vida, de fato, redefinindo a própria identidade. Muitas mudanças, não apenas a passagem do totalitarismo para a democracia, mas muitas outras coisas mudaram.<sup>68</sup> (BAUMAN, 2012) O poder<sup>69</sup> moderno estava alicerçado na capacidade de gerenciar pessoas. Essa é a marca da política moderna, a capacidade de elaborar códigos de conduta e obter submissão.

---

<sup>66</sup> “Outra observação: o Estado-nação não é a única ‘agência em crise’. Outra ‘agência em crise’ é o indivíduo, convocado e encorajado a encontrar (como Ulrich Beck com frequência nos lembra) ‘soluções individuais para problemas socialmente gerados’, e de quem se espera que o consiga. Todos somos agora ‘indivíduos’ por cortesia desse decreto – não escrito, mas profundamente gravado em todas ou quase todas as práticas sociais.” (BAUMAN, S. Vigilância líquida. p. 132).

<sup>67</sup> “A pós-modernidade (ou, mais apropriadamente ainda, nesse contexto, a ‘modernidade tardia’), ouve-se uma e outra vez, é a coroação final do sonho moderno de liberdade e de longo e tortuoso esforço para tornar o sonho realidade. Celebremos então o mundo livre de obrigações imaginárias e falsos deveres. Com os princípios universais e as verdades absolutas dissipados ou chutados para fora do campo da moda, *não importa muito mais* que princípios ou verdades pessoais alguém abrace (esse abraçar não deverá nunca ser rígido, de um modo ou de outro) e siga (esse seguir não precisa ser fiel demais nem comprometido, para falar a verdade).” (BAUMAN, S. Vida em fragmentos. p. 15).

<sup>68</sup> Entrevista com o filósofo polonês Zygmunt Bauman para o Fronteiras do Pensamento. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

<sup>69</sup> Numa perspectiva nietzscheana podemos associar o projeto moderno à radicalização do niilismo, partindo do pressuposto de que a civilização seria uma espécie de domesticação do ser humano: o triunfo dos escravos diante dos mais fortes por meio do advento de “instrumentos da cultura” (NIETZSCHE, [1887] 1998).

A era da inclusão e da engenharia social marcou a transição do capitalismo moderno baseado na obtenção do lucro, baseado no domínio panóptico<sup>70</sup>. O novo estágio social da sociedade moderna tem como uma de suas características principais a palavra desregulamentação. Os detentores do poder, outrora confinados ao espaço do domínio panóptico, responsáveis por controlar a sociedade para que ela alcançasse bons resultados, não buscam prioritariamente o controle. O panóptico disciplina os dominados, mas acaba por limitar os dominantes. Em certo sentido esse regime tinha alguns pontos positivos para os dominados, pois os conservava seguros numa teia de obrigações mútuas com os dominantes. A ruína de tal modelo gerou uma emancipação completa das cadeias de ambos os lados.

Os poderosos não desejam mais exercer o controle e os dominados se vêem somente com sua escassa capacidade de agir para a construção de suas vidas. Mas se todos os pontos de referência e estabilidade desapareceram com a decadência das instituições modernas que exerciam a regulação e o controle social, o que fica é a necessidade de compartilhar para sobreviver à solidão radical que afeta os perseguidores da identidade líquida. Se a comunidade sólida funciona como ponto de equilíbrio que ajuda a garantir identificações e laços sociais, a comunidade líquida é muito mais parecida com um campo de batalha ou vitrine, onde os indivíduos devem ficar expostos, perfilados para poder resistir a uma sociedade disforme, instável e globalizada<sup>71</sup>.

Embora particularizados, se mostram coletivamente envoltos por uma densa nuvem de mal-estar. Para os membros da elite global a comunidade não faz o menor sentido e a identidade é uma mera questão cotidiana, como trocar de roupa<sup>72</sup>. A cultura para eles é mera questão de sobreposição e de convenções revogáveis. Não há vínculo sólido firmado entre eles e alguma comunidade territorial, para esses elementos a comunidade perfeita é aquela que se desfaz tão logo é formada. O conceito de comunidade da elite capitalista-global é distinto da comunidade da massa, ela corresponde a demandas completamente diferentes, a comunidade da elite deve estar em conformidade à liberdade e à fluidez do consumo. A posição assumida nessas comunidades não está baseada na aptidão para liderança ou na

---

<sup>70</sup> Para Michel Foucault (2003: 103) “o panoptismo é um dos traços característicos da nossa sociedade. É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas”.

<sup>71</sup> Otávio Ianni, refletindo sobre essa temática, apresenta novos conceitos que caracterizam as alterações históricas promovidas pelo capitalismo: “aldeia global, cidade global, comunicação virtual, desterritorialização, redes de corporações, nova divisão internacional do trabalho, neofordismo, acumulação flexível, zona franca, mercado-mercadoria e moeda global, planejamento global, sociedade civil mundial, cidadania mundial, exército industrial ativo e de reserva global, pensamento universal” (IANNI, 1996: 50).

<sup>72</sup> O que fica evidente através da exposição na grande mídia ou nas redes sociais.

autoridade tradicional, mas é determinada pelo status, glamour, visibilidade e popularidade. Quanto maior a quantidade de “seguidores”, maior sua popularidade e maior ainda sua influência sobre comunidade. Os ídolos emergem como referências úteis para atestar o fenômeno comum de liquidez e instabilidade na construção/desconstrução da vida individual. Eles servem como “companhia” e parâmetro para a massa (coletivo) cujos componentes (individual) estão sempre solitários. Nesse novo “modelo” de comunidade, a sensação de união se manifesta sem que os vínculos necessários à manutenção da coletividade sejam de fato estabelecidos. A comunidade líquida também pode tratada como um espaço virtual onde os solitários investem sonhos e expectativas de fazer parte de algo, amenizando os seus dramas individuais. Contudo, a partir da dinâmica da construção das identidades, tudo é totalmente descartável.

Outra faceta da comunidade moderna seria a noção que as pessoas temem<sup>73</sup> a possibilidade de exclusão - temos que admitir que muitos possuem certo nível de autonomia, mas não dispõem dos meios econômicos de realizá-la - também por isso a comunidade, que vai se liquefazendo, torna-se passional, estética e a identidade torna-se preponderante, descartável e dinâmica. Esse fenômeno de liquidificação das referências tem, entretanto, consequências distintas para cada elemento, pois, “o caminho que leva à identidade é uma batalha em curso e uma luta interminável entre o desejo de liberdade e a necessidade de segurança, assombrada pelo medo da solidão e o pavor da incapacidade” (BAUMAN, 2007: 44). Como mencionado anteriormente, muitos são desprovidos das condições necessárias ao processo de livre autoconstrução de suas histórias. Para resistir a tudo isso, tais indivíduos buscam a criação de comunidades particulares, com laços muito fortes e que viabilizem a emergência do poder dos excluídos. Mecanismo necessário para eles refletam acerca do espaço subalterno em que se encontram e alavancar a sua construção individual. Se for possível destacar uma ideia que serve como fio condutor para Bauman na descrição sobre aquilo que podemos tratar como perturbações da vida contemporânea, talvez esta ideia seja a de liberdade – não porque tal questão é colocada em evidência na maior parte dos capítulos que compõem *O mal-estar da pós-modernidade*, mas principalmente porque a própria noção de liberdade – que, mais do que uma aspiração, se consolidou como uma constante e fundamental exigência contemporânea – abastece as inquietações líquido-modernas,

---

<sup>73</sup> De acordo com Nietzsche a “construção” do humano foi pautada pela imposição de valores, do modelo que, historicamente, implementou uma espécie de adestramento do animal humano, ou seja, segundo o autor, esse foi todo o sentido da cultura ocidental, reduzi-lo a um animal dócil, civilizado e doméstico (NIETZSCHE, 1998: 33).

distintamente das inquietações de outras épocas, que surgiam do excessivo desejo de controle e ordem. A própria noção de vigilância<sup>74</sup> é comumente aceita como um traço essencial da civilização. Mas, na pós-modernidade (contemporaneidade) as estruturas sócias tendem a funcionar de maneiras diferentes. Gilles Deleuze descreveu a conjuntura através da expressão “sociedade de controle”<sup>75</sup> um contexto onde a vigilância opera menos como uma árvore – estática e verticalizada, como o panóptico – e se manifesta muito mais como ervas daninhas. “A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecer-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 2010: 92).

O humano em estado de “progresso”. “Na modernidade industrial, o dinamismo das ciências e das novas tecnologias participa da reconstrução permanente do cosmos, o que revela a face divina do homem como Criador, ao qual se associa, no entanto, a alienação (MATOS, 1998:100). Nessa inovadora realidade, a vigilância passa a ser dinâmica, captando os fluxos e dados físicos, convertendo-os em informações móveis. Em realidades culturais caracterizadas pela fragmentação e pela desconfiança, quando muitas representações, identidades e instituições, antes consideradas como inabaláveis, desmoronam diante de todos. Toda a estabilidade tende a fluir. Mas, apesar desses aspectos se apresentarem, o indivíduo civilizado, moderno ou pós-moderno, não enxerga a face real da vigilância e do mal-estar<sup>76</sup>. “Um novo ardor, agora fetichista, encontra-se nas exposições universais da segunda metade do século XIX europeu, quando o culto ao divino converte-se em rituais ligados à veneração de artefatos industriais – as mercadorias” (*id., ibid.*: p. 101). O panóptico<sup>77</sup> foi uma ferramenta

<sup>74</sup> Cf. BAUMAN, S. Vigilância Líquida.

<sup>75</sup> A passagem da modernidade para a contemporaneidade ocasionou a mudança de um modelo de sociedade. De uma sociedade vista por Foucault como “Disciplinar”, para um modelo de sociedade identificada por Gilles Deleuze (DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.) como de “controle”. Hoje, nós encontramo-nos num momento de transição entre um modelo e outro. Estamos a sair de uma forma de encarceramento completo para uma espécie de controle aberto e contínuo. A chamada sociedade de controle é um passo à frente da sociedade disciplinar. Não que esta tenha deixado de existir, mas foi expandida para o campo social de produção. Segundo Foucault (*Vigar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. 38ª ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010), a disciplina é interiorizada. Esta é exercida fundamentalmente por três meios globais absolutos: o medo, o julgamento e a destruição. Logo, com o colapso das antigas instituições imperialistas, os dispositivos disciplinares tornaram-se menos limitados. As instituições sociais modernas produzem indivíduos sociais muito mais moveis e flexíveis que antes. Essa transição para a sociedade de controle envolve uma subjetividade que não está fixada na individualidade. O indivíduo não pertence a nenhuma identidade e pertence a todas. Mesmo fora do seu local de trabalho, continua a ser intensamente governado pela lógica disciplinar.

<sup>76</sup> “Existem, em muitas áreas urbanas, um pouco no mundo todo, casas construídas para proteger seus habitantes, e não para integrá-los nas comunidades às quais pertencem” (BAUMAN, 2009: 25).

<sup>77</sup> Na periferia uma construção de anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em três em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em

moderna essencial, no que tange à operacionalização do controle, mantendo os prisioneiros em estado de imobilidade e mantendo firme a observação. Mas, os vigilantes tinham de estar presentes. Obviamente, o projeto panóptico do presídio era dispendioso economicamente. Tendo sido projetado para viabilizar o controle por meio da organização semicircular dos espaços (celas), e o “agente de vigilância”, situado no centro, observando e mantendo-se invisível. Sendo o “agente de vigilância” responsável pela própria vida dos indivíduos encarcerados.

Estamos num mundo pós-panóptico, “em suma, tal como os caramujos transportam suas casas, os empregados do admirável novo mundo líquido moderno precisam crescer e transportar sobre os próprios corpos seus panópticos pessoais” (BAUMAN, 2013: 61). “Marx falava das ‘sutilezas metafísicas e argúcias teológicas’, que se inscrevem nas mercadorias. Animismo, fetichismo, totemismo, ressurgem nelas: ‘Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção apresenta-se como um imenso acúmulo de espetáculos’, escreve Guy Debord em *A sociedade do espetáculo* (MATOS, 1998: 101). Os agentes podem se locomover, para domínios e dimensões praticamente inalcançáveis. Todo o engajamento de outrora se foi. A condição nômade é supervvalorizada.

Do ponto de vista tecnológico notamos a busca desenfreada pelos menores, mais leves e mais rápidos aparatos. Os principais meios de obter segurança, ao que parece, são as novas técnicas e tecnologias de vigilância<sup>78</sup>, que supostamente nos protegem, não de perigos distintos, mas de riscos nebulosos e informes. As coisas mudaram tanto para os vigilantes quanto para os vigiados. E os indivíduos, “estão tão preparados para o papel de autovigilantes que se tornam redundantes em relação às torres de vigilância do esquema de Bentham e Foucault” (BAUMAN, 2013: 61). Se antes você podia dormir tranquilo sabendo que o vigia noturno estava no portão da cidade, o mesmo não pode ser dito da “segurança” atual. Ironicamente, parece que a segurança de hoje gera como subproduto – ou talvez, em alguns casos, como política deliberada? – certas formas de insegurança, uma insegurança fortemente sentida pelas pessoas muito pobres que as medidas de segurança deveriam proteger. Estabelecemos uma proteção contra certos perigos e somos classificados como o próprio perigo. Portanto, devemos identificar os inimigos da segurança para não ermos incluídos

---

cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se extremamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e recolher imediatamente. (FOUCAULT, 2010: 165)

<sup>78</sup> “A arquitetura do medo e da intimidação espalha-se pelos espaços públicos das cidades, transformando-a sem cessar – embora furtivamente – em áreas extremamente vigiadas, dia e noite” (BAUMAN, 2009: 63).

oficialmente entre eles. Precisamos confiar na eficácia dos dispositivos de vigilância para termos o conforto de acreditar que nós, criaturas decentes que somos, escaparemos ilesos das emboscadas armadas por esses dispositivos – e que assim seremos reinvestidos e reconfirmados em nossa decência e na adequação de nossos métodos. Pensadores do século XIX continuaram insistindo que o cárcere é a “modelo” das sociedades civilizadas. Essa tendência é moral quando acompanhada dever do trabalho. Os advogados do sistema prisional vão alegar que o cárcere tem quatro vantagens. A primeira delas é poder dividir-se em diferentes níveis, quantos forem necessários, a gravidade do delito; a segunda é impedir a reincidência; a terceira é permitir a correção; e a quarta é ser a prisão uma penalidade suficientemente leve para permitir que os julgadores não hesitem em aplicá-la. Segundo Foucault, o cárcere atua com base em três princípios distintos: afeta na distribuição espacial dos indivíduos, interfere na conduta dos indivíduos, não é um instrumento arbitrário poder absoluto.

Dentro da proposta de estabelecer a disciplina sem dispor da utilização de métodos sádicos que violentassem os corpos e fossem baseados noção de suplício, Foucault identifica uma ação ideal. Ou seja, o humano, o modelo limite da prática disciplinar denominada de “humano-limite”. O humano como referência para todas as formas de disciplina, na melhor tradição iluminista. Na mesma realidade histórica surge uma lógica, essencialmente burguesa, de estabelecer um método mais eficaz de aplicação das punições: seria uma “economia política dos castigos”. O autor comprehende que a sociedade punitiva moderna (civilizada) é alicerçada na vigilância generalizada. Ela abrange a setores e instâncias de vigilância. Entre as racionalizações para o engajamento na vigilância, um motivo-chave é a busca de segurança. Evidentemente, como costuma ocorrer nos debates sobre o tema, isso não é novidade. Pense nas referências bíblicas à importância de se ter um “vigilante” da cidade, ou em Francisco, de guarda na entrada do castelo de Elsinore, na cena de abertura do *Hamlet* de Shakespeare. Preservar a segurança sempre foi uma racionalização para se desenvolver uma atenção cuidadosa, identificar os que seriam amigos ou os adversários. Como tal, a vigilância parece ter um forte motivo de proteção: vigiar para cuidar.

No século XXI, contudo, essa inocência parece em falta<sup>79</sup>. A segurança – palavra com a qual frequentemente se deseja designar alguma ideia mal definida de segurança “nacional” – é atualmente prioridade política em muitos países e através deles, e constitui uma poderosa

---

<sup>79</sup> “A dissolução da solidariedade representa o fim do universo no qual a modernidade sólida administrava o medo” (BAUMAN, 2009: 20).

motivação no mundo da vigilância. Por isso, uma vigilância preventiva do ato criminoso que tem como resultado a necessidade da punição do delinquente, inimigo da sociedade. Apesar da ideologia burguesa, fortalecendo o processo de humanização e de proliferação da disciplina, na proposta moderna das teses penais, como construção de uma moralidade que supervaloriza os direitos humanos, Foucault salienta a proposta utilitária, por assim dizer, mais funcionalista ao sistema, o caráter de classe dos procedimentos disciplinares e de justiça, por meio dos conceitos de “economia política do crime”, de “homem-limite”, e de “justiça”, enquanto sistema judiciário, como ferramenta de dominação da classe burguesa.

Assim consolidaram-se os novos sistemas penais que se ergueram após as reformas do século XVIII. As possibilidades de abastecer e conservar as fobias sociais estão entre os poucos elementos da vida que não estão em falta na pós-modernidade, absurdamente carente de convicções, estabilidade e abrigo. Os medos<sup>80</sup> são diversos e mutantes. Indivíduos de diversas classes sociais, idades e ideologias são perturbadas por seus próprios medos; sem falar nos medos compartilhados<sup>81</sup> – seja qual for a localidade no globo em que uma pessoa possa ter nascido ou que tenha escolhido (ou sido obrigada a escolher) para viver. Sobreviver. A grande questão é que esses medos não possuem um sentido nítido. Como acabam nascendo sucessivamente, e de forma contínua, aleatoriamente, acabam por desafiar os esforços humanos para estabelecer conexões e atacar alguma raiz comum. As ameaças que nutrem os nossos medos ultrapassam nossa capacidade de ação; nesse momento não alcançamos o ponto de admitir claramente quais seriam tais mecanismos e estratégias adequadas a esse trabalho, que dirá ter condição de iniciar algum tipo de “ataque”.

O perfeito mundo moderno capitalista<sup>82</sup> deveria ser aquele sobre o qual poderíamos ter o máximo de estabilidade possível. Desse modo, o “sucesso” de futuras práticas, devidamente elaboradas (levando em conta atividades passadas), estaria garantido. Acerca da segurança, que serviu como um dos alicerces modernos para a construção de um mundo melhor, Bauman nos adverte: é exatamente com ela que já não podemos mais contar. Ao invés dela estamos na companhia constante de uma profunda desconfiança, que se faz cada vez mais intensa, na mesma medida em que tentamos agarrar uma segura apreensão do real. Disso decorre que as

---

<sup>80</sup> “Desde o início, o Estado moderno teve de enfrentar a tarefa desencorajadora de administrar o medo” (BAUMAN, 2009: 17).

<sup>81</sup> “Quando a solidariedade é substituída pela competição, os indivíduos se sentem abandonados a si mesmos, entregues a seus próprios recursos – escassos e claramente inadequados” (BAUMAN, 2009: 21).

<sup>82</sup> Como sintetiza Lipovestky, uma nova fase do capitalismo, “a sociedade de hiperconsumo coincide com um estado da economia marcado pela centralidade do consumidor” (Lipovetsky, 2007: 13). O consumo logo passa da necessidade fundamental de garantir a básica da existência humana para a ansiedade agonística e desesperada do hiperconsumidor.

nítidas separações, a inflexibilidade e rigidez normativa, a solidez estrutural da ordenação moderna, em que as atividades humanas podiam acarretar certezas e estabilidades, deslocam-se para a pós-moderna sensação flutuante de ser.

A incerteza e a insegurança que ocupam espaços cada vez mais destacados nos estilos de vida contemporâneos estão tragicamente conectadas ao fato de que hoje, a organização social e o controle da ordem, tanto no plano coletivo, quanto no individual, estão enfrentando por um gradativo e violento processo de desregulamentação e privatização – que Bauman (1998) classifica de a nova desordem do mundo - o que quer que venha a tomar o lugar da política dos blocos de poder assusta por sua falta de coerência e direção e também pela vastidão das possibilidades que pressagia.

O autor enfatiza que, na maioria das transformações da organização da vida líquida, o que se vê é o crescente engrandecimento das potências de mercado que, de uma forma cada vez mais brutal, atraem para si, porque atribuímos a elas, a prerrogativa de orientar a dinâmica<sup>83</sup> do mundo. Eis a fundamental contradição a partir da qual o autor discorre. Por um lado temos a ordem enquanto noção de certa fixidez, de uma disposição dos elementos cada um em seus devidos lugares e em nenhum outro mais, um arranjo normativo rígido que visa ao bom funcionamento das coisas segundo certas relações. Por outro o que acontece, contudo, no caso das potências de mercado, é que elas estão em intenso movimento – e isso significa não pertencer a lugar nenhum; em função de sua dinâmica, novos pontos de convergência surgem a todo o momento, assim como também desaparecem com a mesma velocidade<sup>84</sup>.

Em alta velocidade, “se acelerando a um ritmo estonteante (...) que põe em risco o futuro da raça humana e do meio ambiente natural” (HOBSBAWN, 2007:36), e numa violenta rota de colisão encontramos: Comunidade vs. Identidade; Nação vs. Globalização; Modernidade Sólida (“segurança”) vs. Modernidade Líquida (medo), elementos que constituem os sinais evidentes do ocaso da civilização. Daí o cenário descrito por Hobsbaw:

---

<sup>83</sup> Segundo Bauman “Numa sociedade líquido-moderna, as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades, em incapacidades. As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente. Por essa razão, aprender com a experiência a fim de se basear em estratégias e movimentos táticos empregados com sucesso no passado é pouco recomendável: testes anteriores não podem dar conta das rápidas e quase sempre imprevistas (talvez imprevisíveis) mudanças de circunstâncias.” (BAUMAN, 2007: 7).

<sup>84</sup> “É preciso acelerar o alcançar, caso se deseje provar das delícias do largar. Preparar o local para o largar confere significado ao alcançar, que se torna seu principal propósito. É pelo alívio trazido por um largar suave e indolor que se julga, em última instância, a qualidade do alcançar...” (BAUMAN, 2007: 8).

O século XX<sup>85</sup> foi a era mais extraordinária da história da humanidade, combinando catástrofes humanas de dimensões inéditas, conquistas materiais substanciais e um aumento sem precedentes da nossa capacidade de transformar e talvez destruir o planeta – e até de penetrar no espaço exterior. (HOBSBAWN, 2007: 9)

O progresso dessa nova ordem social (líquida) apresenta, de forma nítida, a demolição de um projeto e todos os danos (globais) que o caracterizam, “em poucas palavras: *as cidades se transformaram em depósitos de problemas causados pela globalização*” (BAUMAN, 2009: 32), além da “tarefa de encontrar soluções locais para condições globais” (*id., ibid.*: p. 32). No plano político o panorama chega a ser trágico, na medida em que, “*a política local – e particularmente a política urbana – encontra-se hoje desesperadamente sobrecarregada, a tal ponto que não consegue mais operar*” (*id., ibid.*: p. 33). As estruturas erigidas com base numa sólida doutrina moderna estão acometidas pelo *mal* da falta de sentido. “Paradoxalmente, as cidades – que na origem foram construídas para dar segurança a todos os seus habitantes – hoje estão cada vez mais associadas ao perigo” (*id., ibid.*: p. 40), curiosamente, “é possível obter grandes lucros comerciais graças à insegurança e ao medo<sup>86</sup>” (*id., ibid.* p. 54). Consequentemente, “a vida nas cidades está se convertendo em um estado de natureza caracterizado pela regra do terror e pelo medo onipresente que a acompanha” (*id.*, p. 61). O ocaso da civilização paira no ar, não só anulando a razão das antigas estruturas/instituições, mas desvirtuando a meta de tais mecanismos, Bauman argumenta que, “a insegurança alimenta o medo: não há novidade, portanto, no fato de que a guerra à insegurança tenha grande destaque na lista de prioridades dos planejadores urbanos” (*id., ibid.*: p. 68), salientando que no plano internacional verificamos, “uma ausência total de qualquer autoridade global<sup>87</sup> efetiva que seja capaz de controlar ou resolver disputas armadas”

<sup>85</sup> É preciso acrescentar que “O século XX foi o mais mortífero de toda a história documentada. O número total de mortes causadas pelas guerras do século ou associadas a elas foi estimado em 187 milhões de pessoas, o que equivale a mais de 10% da população mundial em 1913. Se considerarmos 1914 como seu início real, foi um século de guerras praticamente ininterruptas, com poucos e breves períodos em que não houve conflitos armados organizados em algum lugar. Ele foi dominado por guerras mundiais: ou seja, guerras entre Estados territoriais ou alianças de Estados” (HOBSBAWN, 2007: 21).

<sup>86</sup> “Assim como o dinheiro líquido disponível para investimentos de todo tipo, o capital do medo pode ser transformado em qualquer tipo de lucro político ou comercial [...] A segurança pessoal tornou-se muito importante, talvez o argumento de venda mais necessário para qualquer estratégia de *marketing*. A expressão ‘lei e ordem’, hoje reduzida a uma promessa de segurança pessoal, transformou-se num argumento categórico de venda, talvez o mais decisivo nos projetos políticos e nas campanhas eleitorais [...] o mundo visto na televisão parece um universo em que ‘policiais-cães de fila’ protegem ‘cidadãos-ovelhas’ de ‘criminosos-lobos.’” (BAUMAN, 2009:55).

<sup>87</sup> “O papel dos organismos internacionais existentes, sobretudo a Organização das Nações Unidas, tem de ser repensado. Embora esteja sempre presente e normalmente se recorra a ela, sua atuação na resolução de disputas não é clara. Sua estratégia e sua operação estão sempre à mercê das instabilidades políticas de poder [...] Desde o fim da Guerra Fria as decisões sobre a paz e a guerra têm sido improvisadas.” (HOBSBAWN, 2007: 33).

(HOBSBAWN, 2007:28). Parece inevitável concluir que, “a desordem mundial é real, assim como a perspectiva de outro século de conflitos armados e de calamidades<sup>88</sup> humanas” (*id.*, *ibid.*: p. 46).

Ao extrapolar as fronteiras nacionais, para viabilizar a expansão territorial-comercial, a civilização européia incorporou a tendência capitalista de galgar mais exploração/mais lucro, dentro de um processo evolutivo que engendrou a própria mundialização dos problemas, nesse sentido, “as desigualdades geradas pela globalização descontrolada dos mercados livres. Que crescem muito rápido, são incubadoras naturais de descontentamentos e instabilidades” (*id., ibid.*: p. 47). O fato apresentado é que a comunidade e os empregados das empresas não têm por nenhum momento voz ativa na tomada de decisão. As deliberações são tomadas por investidores não locais, tornando-os inalcançáveis as demandas locais. Aqui, o que está em questão é o maior acúmulo de capital, ou seja, a procura intensa pelo lucro, sendo a exploração da mão de obra um mecanismo imprescindível. Os investidores não estão limitados à esfera local, logo seu capital não está atrelado à localização, ao contrário dos funcionários, que tem seus laços familiares e seus deveres. Deste modo, o empregado não pode deslocar-se de acordo com a necessidade da empresa, ele está preso ao espaço. Assim, quando os acionistas vislumbram maiores possibilidades em outros locais, prevendo lucros maiores, estes o praticam sem problema, delegando, “a tarefa de lamber as feridas” para as pessoas que estão presas a localidade (*id.*, p. 15). O encurtamento das distâncias e quebra da geografia é um desdobramento da dinâmica dos dados e da mídia, assim como uma crescente implementação de novas tecnologias que ao invés de diminuir os espaços dos contrastes, gerando certa homogeneidade ele as polarizou. Para alguns ele garante uma autonomia sem precedentes para se deslocar, adaptar e agir à distância, assim podem se locomover para fora da localidade. Mas para outros esta distância permanece bastante abrangente, cabendo a estes apenas o caminho da apreensão e da intensa limitação para a utilização das informações obtidas. “Diz-se com frequência e com mais frequência ainda é tido como certo que a idéia de espaço social nasce na cabeça dos sociólogos” (*id., ibid.*: p. 34), contudo o que é verificado é o contrário. O ser humano desde os primórdios da sociedade sempre se utilizou de padrões de comparação e medidas, de limites e fronteiras, da própria desigualdade. Este “novo” mundo (líquido) é o da exclusão social, dos famintos e pobres, onde cerca de 800 milhões de pessoas

<sup>88</sup> De acordo com Slavoj Zizek “É fácil notar que cada um dos três processos de proletarização refere-se a uma questão apocalíptica: colapso ecológico, redução biogenética dos seres humanos a máquinas manipuláveis, controle informatizado total de nossa vida. Em todos esses níveis, a situação se aproxima do ponto zero, o fim dos tempos está próximo.” (ZIZEK, 2012: 219).

estão em condições de subnutridas e 4 bilhões de pessoas vivendo na miséria (*id., ibid.*: p. 81).

De acordo com Bauman (1999) a pobreza gera degradação social que anula as condições mínimas de vida humana. A combinação fome + pobreza provoca outros fenômenos que ferem os laços sociais e passam a afetar também os vínculos afetivos. Todas as tentativas de mudança encontram barreiras e sua eficiência é momentânea, pois, este sofrimento da sociedade humana tem como precedente, amarras, que são facilmente retraçadas e mutáveis pela globalização e pelo sistema de produção capitalista. E ainda que o Estado esteja gradativamente perdendo sua função e ruindo, de certa forma, de acordo com o autor, ele ainda aplica medidas coercitivas para restringir alguns setores sociais, em contrapartida, viabiliza condições para o mercado financeiro e investidores. O Estado tem como diretriz um maior controle dos gastos públicos, redução de tributos, reestruturação dos sistemas de segurança social e desburocratização trabalhista. Logo, prioriza os setores do capital financeiro e obstrui os escassos recursos destinados aos setores sociais em nome de maior controle dos dividendos públicos. Com o avanço do capitalismo global a cada instante temos a ampliação da pobreza e encolhimento das condições mínimas de sobrevivência. Por outro lado, existe um aumento das grandes potências empresarias e da exploração advinda do seu modelo desvinculado do local, tendo na sua visão e modelo global, um alicerce para sua manutenção e precarização da vida humana.

## 10. VIDA PARA CONSUMO

Segundo Freud, o advento da civilização não representa a aniquilação das pulsões essenciais, mas a sua funcionalização, na medida em que a libido (energia amorosa) é transformada em afeto, engendrando a constituição de unidades sociais; faz parte do processo de identificação e é convertida em vetor de interiorização da proibição. E se manifesta como amor sexual direcionado a um substituto materno, atrelado à constituição do amor conjugal e manutenção da espécie (reprodução). Eros está, portanto, no princípio da construção de unidades sociais, parte importante do processo civilizatório. Também o próprio instinto de morte (a agressividade) será convertido em civilização. Uma parte da potência pulsional é direcionada contra a natureza externa, sob o aspecto de controle das forças da natureza (trabalho e ciência), enquanto outra é destinada ao controle interior, isto é, voltada contra os instintos agressivos, com o propósito de evitar que as pulsões destruam o que foi construído do ponto de vista civilizacional, daí o papel fundamental da culpa e da própria renúncia:

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Desses contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado ‘santo’ o proveito assim obtido pela comunidade. Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um ‘criminoso, um ‘outlaw’, diante da sociedade. (Freud, *Moral sexual civilizada e doença neurótica moderna*, vol. IX das Obras completas.)

Então, a lógica de Freud aponta para a existência de uma determinação ideal da civilização que se mostra incompatível com o padrão de desenvolvimento individual efetivo apresentado ao longo do percurso histórico, que contraria a sua natureza sacrificando os seus apetites e potencialidades puramente humanas (naturais). Tal determinação é o princípio da civilização manifesto na instauração da família primeva, onde identificamos que a energia pulsional destrutiva fora revertida em partes: para o trabalho, para a segurança contra os inimigos e oculta. Entendemos que a civilização apresentou, desde sempre, uma preocupação contra ameaças (internas e externas) à coletividade. Paradoxalmente, o controle técnico da

natureza, conquistado pela civilização moderna, pode assumir caráter destrutivo. Podemos notar, então, que a atuação do instinto destrutivo tornou-se absurdamente eficaz, sem que surgisse um paralelo fortalecimento da irmandade humana.

Já em tempos líquido-modernos, Bauman nota que estamos inseridos no mundo da inovação, que inutiliza os objetos mesmo antes de serem lançados no mercado: tudo tem data de validade afixada. Essa lógica é aplicada tanto para as coisas, quanto para a cultura - uma obra de arte, acordo comercial, ou político, e até mesmo um “compromisso” afetivo – ele argumenta que os indivíduos contemporâneos usam os mais variados recursos para acelerar as satisfações das necessidades, o que evidencia a lógica do consumo<sup>89</sup>, porquanto nossa sociedade é uma sociedade de consumo<sup>90</sup>. Não se trata simplesmente de uma sociedade onde todos os membros consomem, o crédito financeiro, exemplifica, como tal prática foi potencializada para garantir mais rapidamente, ou imediatamente, o que se deseja. A cultura do consumo caracteriza-se, assim, pelo estímulo constante, pela sedução da mídia e pelo “despertar” de novos desejos e necessidades, numa dimensão em que a duração primordial é praticamente nula – o efêmero e o imediato guiam os sonhos e as escolhas num enredo ininterrupto de fabricação e satisfação de desejos:

A vida do consumidor, a vida de consumo, não se refere à aquisição e posse. Refere-se, em vez disso, principalmente acima de tudo, a estar em movimento. Se Max Weber estava certo e o princípio ético da vida produtiva era (e sempre precisou ser se o propósito era uma vida produtiva) o atraso da satisfação, então a orientação ética da vida de consumo (se é que a ética desse tipo de vida pode ser apresentada na forma de um código de comportamento prescrito) tem de ser evitar estar satisfeito. O que se aplica à sociedade de consumidores também se aplica a seus membros individuais. (BAUMAN, 2008: 125)

O ponto fundamental da questão é que essas demandas não são outras senão aquelas criadas pelo capital, e elas são renovadas no mesmo ritmo frenético em que são satisfeitas. De forma diferente da sociedade de produtores, onde os componentes eram formados desde o nascimento para agir dentro de espaços que lhes seriam fonte de sustento, a sociedade de

---

<sup>89</sup> O consumo, que pode ser compreendido como o ato ou o efeito de consumir, é um elemento de sobrevivência biológica que se situa entre as mais básicas e remotas atividades do ser humano (BAUMAN, 2008).

<sup>90</sup> Consumir e utilizar elementos da cultura material como elemento de construção e afirmação de identidades, diferenciação e exclusão social são universais. O apego a bens materiais não é uma característica da sociedade contemporânea nem daqueles que possuem materialmente muito. Ambos os elementos estão e já estiveram presentes de forma intensa em outras sociedades e segmentos sociais. (CAMPBELL, 2006, p. 47)

consumidores<sup>91</sup> assume, como define Bauman, a fase líquida da modernidade. Onde, em tese, não existe uma ideologia a ser determinada, mas posicionamentos intocáveis e dissolúveis que necessitam ser realizados, para que se consolide a sensação de pertencimento social. A doutrina dos novos consumidores começa desde o berço, quando o mercado busca conquistar crianças para garantir o consumo fiel dentro de mercados futuros, envolvendo-as com seu discurso e passando a invadir o processo de construção moral de suas vidas. “Tão logo aprendem a ler, ou talvez bem antes a, “dependência das compras” se estabelece nas crianças. [...] Numa sociedade de consumidores, todo mundo precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação” (BAUMAN, 2008: 73), traços como o desejo pela fama e o consumo excessivo, marcas da atual sociedade, aparecem como sinais típicos da fragmentação social que experimentamos, onde obrigatoriamente é necessário se tornar visível e a posse de objetos obsoletos passa a ser compreendida como sinônimo de estupidez pelos demais (*id., ibid.*: p. 51). A emergência de desejos incessantes e a promessa de felicidade e satisfação a cada compra<sup>92</sup> efetuada (a aparição do homem-massa<sup>93</sup>) movimentam a economia e transmitem aos consumidores<sup>94</sup> “novas existências” e novas possibilidades de renascimento social a cada nova aquisição. Bauman verifica um aspecto interessante a respeito da sociedade de consumidores, ela talvez seja a única na história a prometer aos seus “membros” felicidade na vida terrena. A fuga paranoica da infelicidade, e a recusa de não almejar a plena satisfação

---

<sup>91</sup> Essa sociedade [...] avalia – recompensa e penaliza – seus membros segundo a prontidão e adequação da resposta deles à interpelação. A “sociedade de consumidores”, em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Numa sociedade de consumidores, todo mundo precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação (ou seja, ver e tratar o consumo como vocação). Nessa sociedade, o consumo visto e tratado como vocação é ao mesmo tempo um direito e um dever humano universal que não conhece exceção. (BAUMAN, 2008: 71)

<sup>92</sup> De acordo com Lipovetsky: “Apoiando-se na nova religião da melhoria continua das condições de vida, o melhor-viver tornou-se uma paixão das massas, o objetivo supremo das sociedades democráticas, um ideal exaltado em cada esquina. [...] Aparentemente nada ou quase nada mudou: continuamos a evoluir na sociedade do supermercado e da publicidade, do automóvel e da televisão. No entanto, nas duas últimas décadas, surgiu uma nova ‘convulsão’ que pôs fim à boa velha sociedade de consumo, transformando tanto a organização da oferta como as práticas quotidianas e o universo mental do consumismo moderno: a revolução do consumo sofreu ela própria uma revolução. Uma nova fase do capitalismo de consumo teve início: trata-se precisamente da sociedade de hiperconsumo.” (LIPOVETSKY, 2007: 07-08)

<sup>93</sup> Homem-Massa: “Um tipo de homem feito de pressa, montado tão somente sobre umas quantas e pobres abstrações [...] Idêntico em qualquer parte [...] Esse homem-massa é o homem previamente esvaziado de sua própria história, sem entradas no passado [...] Mais do que um homem, é apenas um casco de homem constituído por meros *idola fori*; carece de um ‘dentro’, de uma intimidade sua [...] Massa é todo aquele que não se valoriza a si mesmo – no bem ou no mal – por razões especiais, mas que se sente ‘como todo mundo’, e, entretanto, não se angustia, sente-se à vontade ao sentir-se idêntico aos demais”. (ORTEGA Y GASSET, 1959: 28-59)

<sup>94</sup> Viver melhor, gozar os prazeres da vida, não se privar, dispor do “supérfluo” apareceram cada vez mais como comportamentos legítimos, finalidades em si. O culto do bem-estar de massa celebrado pela fase II [segunda era do capitalismo de consumo] começou a minar a lógica dos dispêndios com vista à consideração social, a promover um modelo de consumo de tipo individualista. (LIPOVETSKY, 2007: 40).

para a sociedade de consumidores é vista como irracional e passível de discriminação/estigmatização como forma de sanção social pela não-adequação ao modelo imposto. Ou seja, indivíduos que estão à margem do sistema, de modo a não exercer seu pleno dever de consumir e permitir-se ser consumido pelo mercado, devem ser “apagados” das relações humanas. Na visão de Bauman tudo o que o ser humano sempre buscou foi a felicidade, que só poderia ser obtida através da comunhão entre segurança e liberdade, inconciliáveis ao longo da história, incompatíveis na civilização moderna, sólida ou líquida. Mas viáveis no consumo. Ou seja, o indivíduo contemporâneo foi levado a vislumbrar felicidade-liberdade-segurança através da possibilidade de consumo.

## 11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, Bauman (1998), refletindo sobre a condição social contemporânea, propõe que estamos mergulhados em uma nova era - líquida -, e retoma o trabalho de Freud para construir *O mal-estar da pós-modernidade*. Compreende então que o indivíduo pós-moderno trocou uma parcela de segurança por um pouco de felicidade, o que provoca um grande mal-estar. Logo, surge um novo momento social que promove a busca pela satisfação individual. Em contrapartida, é caracterizada pela lógica da mudança constante que culminam por engendrar o medo. Segundo Bauman (1998) os grupos humanos estabeleceram formas de organização não naturais em relação às quais seriam capazes de avaliar a ordem (o puro, o correto) e a desordem (diferente, impuro, errado), postulando normas para o bom funcionamento da coletividade. Na pós-modernidade, o pré-requisito básico de adequação social é a virtude de ingressar e compreender a lógica do mercado. Em tese, a ordem passa a ser o desmantelamento da ordem anterior e a instituição de uma nova, fatalmente efêmera.

Logo, com base no percurso freudiano que desenvolvemos, podemos afirmar que o mal-estar é inerente à civilização, quaisquer que sejam os estágios que ela possa alcançar. Portanto, a função da civilização seria apresentar constantemente modos de amenizá-lo, mesmo que amenizar seja o máximo a ser feito. Cada sociedade procuraria maneiras de gestão para o mal-estar inerente à sua própria realidade enquanto cultura. Ao analisar o mal-estar na civilização, Freud trabalha com a condição inerente ao indivíduo enquanto ser cultural. Ainda que as mudanças na cultura possam levar a diferentes formas de manifestação do mal-estar, este é parte do processo cultural. Podemos afirmar ainda de outro modo. Como ser de linguagem, o ser humano precisa de orientação, e cabe à civilização fornecer-lhe alternativas. Nenhuma construção cultural, no entanto, poderá remediar a condição natural do desamparo humano.

Assim, as marcas de nossa sociedade atual, trabalhadas por Bauman, se referem a novas formas de administração social do mal-estar inerente à civilização, as particularidades dos laços sociais forjados por nossa cultura. O que podemos chamar de pós-modernidade traria assim uma dinâmica historicamente inédita do hiato inerente ao ser humano como ser de cultura, na medida em que tudo se desmanchou. Bauman nos ajuda pensar a condição social atual e indica que Freud, cujo pensamento tanto incomodou o século XX, precisa ser visitado no século XXI.

O resultado final “inevitável” é o enlace com sua felicidade para tentar alcançar sua meta. Bauman recorre à promessa de satisfação fundada no discurso pós-moderno e reflete se esse sentimento é, realmente, experimentado pelos indivíduos consumidores no próprio contexto que é assumido como bem nesse modelo de sociedade. Segundo o autor, o que vigora como valor é efetivamente a razão por meio da qual tal promessa não se concretiza, já que o encanto perdura apenas na expectativa pela satisfação e, portanto, para cada desejo adquirido, implica a criação de um novo.

Por isso, a noção de felicidade só pode ser compreendida por Bauman como um espaço ilusório em que o imenso empreendimento de inovadoras promessas combate o excesso de frustrações, fazendo com que a “fé” nessa empreitada não seja abandonada e permaneça numa “condição mutante” dentro de uma cultura consumista que oferece novos produtos. Lipovetsky complementa que a problemática transformou-se em doutrina de euforia, engendrando vergonha ou mal-estar em todos aqueles que dela são excluídos. Assim, impera a “felicidade despótica”, onde os indivíduos não são meros infelizes, mas experimentam a culpa de não sentir o bem-estar. O nível de exigência para almejar a felicidade emerge de maneira sofrida e praticamente como obrigação, mesmo que essa sensação seja momentânea, ou como afirma Bauman, a sociedade pontilhista, o essencial é a intensidade daquele único momento.

O ímpeto obsessivo da sociedade dos consumidores tem como propósito maior amenizar o mal-estar, reduzir o pavor das incertezas, comprando satisfações, manipulando identidades, mas com pouco sacrifício e o mínimo de trabalho. Para tanto, apenas uma leve alteração no ego permite que o indivíduo assuma um novo perfil, uma nova imagem ou simplesmente transforma-se em um novo produto para ser apreciado no mercado. A transformação da identidade permite deletar as que já foram criadas anteriormente e experimentar novas sensações e oportunidades, aparentemente infindáveis...

## 12. REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **A cultura do lixo.** Em: Vidas Desperdiçadas. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Amor líquido:** sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Europa: uma aventura inacabada.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Globalização: as consequências humanas.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Identidade.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c.
- \_\_\_\_\_. **Medo líquido.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade líquida.** Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O mal-estar da pós-modernidade.** Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Tempos líquidos.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna.** Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Vida líquida.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Vigilância líquida.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- \_\_\_\_\_. **44 cartas do mundo líquido moderno.** Tradução: Vera Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva).
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BIRMAN, J. (2001). **Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. (2002). **Fantasiando sobre a sublime ação.** In G. Barlicci (Org.), Psicanálise, arte e estéticas de subjetivação (pp. 89-130). Rio de Janeiro: Imago.
- CALLADO, A. **Quarup.** 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

CANEVACCI, Massimo (org). **Dialética da Família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1976.

DELEUZE, G. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**. In: Conversações. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOR, J. (1989). **Introdução à leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.

FEUERBACH, Ludwig (1989). **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. de José da Silva randão. 1ª edição. Campinas: Papirus Editora

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. **A sociedade disciplinar em crise** (1978). In: Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 268.

\_\_\_\_\_. **Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as “estruturas do poder”** (1978). In: Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 307.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Trad. Raquel Ramalhete. 38ª ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

FREUD, S. (1900). **A Interpretação de Sonhos**. Trad. Renato Zwick. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do princípio de prazer**, 1920. In: \_\_\_\_\_. Além do princípio de prazer. Trad. Renato Zwick. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-75. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

\_\_\_\_\_. **Conferência XX. A vida sexual dos seres humanos**. In Obras Completas, v. XVI. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1917b [1916-17]/1996.

\_\_\_\_\_. **Conferência XXIV. O estado neurótico comum**. In Obras Completas, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1917e[1916-17]/1996.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2010.

\_\_\_\_\_. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2011.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2010.

- \_\_\_\_\_. (1988e). **Moral sexual "civilizada" e doença nervosa moderna** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 9). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1908).
- \_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2011.
- \_\_\_\_\_. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2012.
- \_\_\_\_\_. (1905). **Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade**. In: \_\_\_\_\_. Obras psicológicas completas. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 7
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. Trad. Raul Fiker. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOMES, G. **Os Dois Conceitos Freudianos de Trieb**. Psicologia: Teoria e Pesquisa, UFF. Set-Dez 2001, Vol. 17 n. 3, pp. 249-255.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2002.
- HANS, A. L. (1996). **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: 1996.
- HOBBES, T. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOBSBAWN, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**. Trad. José Viegas. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- IANNI, OTÁVIO. **Era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1996.
- KRISTEVA, Júlia. **As novas doenças da alma**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- LACAN, J. (1985). **O seminário: Livro 20: Mais, ainda** (2a ed.). Rio de Janeiro: Zahar.Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2001). **Vocabulário da psicanálise** (4a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- LASH, C. (1983). **A cultura do narcisismo** (4a ed.). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1979).
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Vera Mello Joscelyne. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Vozes, 1976
- LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- LOEWENSTEIN, R. M. **Psicologia do ego**. In: ALEXANDER, F. S. EISENSTEIN; GROTJAHN, M. História da psicanálise através de seus pioneiros. Rio de Janeiro: Imago, 1981
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia.** Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo, 1976

MARCUSE, H. (1969). **A ideologia da sociedade industrial.** Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. (2001). **Cultura e psicanálise.** Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1972). **Eros e civilização** (5a ed.). Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e Teoria Crítica** (1937). In: **Cultura e Sociedade.** vol. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. **Liberdade e o imperativo histórico** (1969). In: **Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade.** Trad. Robespierre de Oliveira. São Cristóvão, n. 7, p. 143-159, 2006.

MATHIESEN, Thomas. **A sociedade espectadora: o “panóptico” de Michel Foucault revisitado.** Margem, São Paulo, n. 8, p.81, dez. 1998.

MATOS, Olgária. **Vestígios: escritos de filosofia e crítica social.** São Paulo: Palas Athena, 1998.

MONTAGNE, M. de. **Dos Canibais;** Plínio Junqueira Smith (org.). São Paulo: Alameda, 2009.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Publicado originalmente em 1887.

\_\_\_\_\_. **A vontade de poder.** Trad. Marcos Sinésio Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro;** tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebeldia das massas.** Trad. Herrera Filho. Rio de Janeiro: Livro Ibero Americano, 1959.

ORWELL, George. **1984.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, 11ª Edição.

PRADO JR., Bento. **Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse crítico de Freud.** In: **O desejo.** NOVAES, A. (org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 29-50.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro.** Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações.** Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Imago, 1978.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens.** 2. ed. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores), 1999<sup>a</sup>.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani Macedo. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**. 2 vol. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Brasília: UNB, 2004b.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. (1999, 30 dezembro). **O supereu pós-moderno**. Folha de São Paulo, Caderno Mais, p. 7-8.