

ANEXO 1 - Tema 2017: Saber esperar

CARVALHO, Luiza Alves de. *A condição humana em tempo de globalização: a busca do sentido*. 2008. *Revista Visões*, v.1, n. 4, jan/jun 2008.

A CONDIÇÃO HUMANA EM TEMPO DE GLOBALIZAÇÃO: A BUSCA DO SENTIDO DA VIDA

Luzia Alves de Carvalho¹

Doutora em Ciências Políticas e Sociologia - UPSAM
Coordenadora do Instituto Superior de Educação do ISECENSA
Campos/RJ

Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso...(Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas, 1979, p. 22)

Riobaldo, ex-jagunço, personagem principal da bela obra de Guimarães Rosa, trava “um dedo de prosa”, à moda mineira, com um suposto interlocutor. A ele, se põe a narrar suas andanças pelo sertão como cangaceiro, suas dúvidas a respeito da existência de Deus e do diabo, seus medos, a estranha atração amorosa que sente pelo amigo Diadorim, suas amarguras, tentando descobrir o sentido de sua vida. E, conseqüentemente, descobrir o sentido da Vida.

1- Travessia

Travessia é a metáfora que utilizamos para designar a condição histórica de transição, de desconforto do homem pós-moderno. Para Giddens (1991), uma grande variedade de termos aponta para essa travessia. Alguns se referem positivamente à emergência desse novo tipo de sociedade: sociedade de consumo, globalização, mundialização entre tantos outros termos, expressão das mais diversas tendências.

Para o autor, estamos chegando ao encerramento de uma época com o surgimento concomitante de outra, caracterizada diferentemente por vários autores: pós-modernidade, pós-modernismo, sociedade pós-industrial (GIDDENS, 1991), modernidade reflexiva (GIDDENS, BACK e LASH, 1997), modernidade tardia (GIDDENS, 2002), hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2004b).

Essas mudanças tiveram seu início marcado pela invenção do relógio, marco na transição da sociedade tradicional para a moderna. O relógio passou a marcar o tempo social e artificial. A noção de tempo tornou-se linear e não cíclica. Esta noção moderna de tempo criou o sentimento de que o mundo está encolhendo. As distâncias se encurtaram, a partir do momento em que as comunidades começaram a calibrar seu senso de tempo com o de outra comunidade, do outro lado do globo. Espaço e tempo se transformaram, à medida em que o espaço de fluxos passou a dominar o espaço de lugares. O tempo intemporal passou a substituir o tempo cronológico.

¹ Este trabalho foi extraído do quinto capítulo da tese de doutorado da autora, intitulada: Da Singularidade à Universalidade da prática docente: natureza e significado da identidade institucional coletiva. UPSA/ Madrid/2007.

Historicamente, as mudanças ocorreram primeiro nas noções de tempo e espaço, pasteurizando a realidade, elegendo o figurativo como experiência de fato. O vivencial foi substituído pela aparência, o fato pelo simulacro, o real pelo virtual, as palavras pelas imagens.

Aparência, simulacro, virtualidade e imagens passam a desempenhar importância fundamental na vida social e no imaginário das pessoas à medida em que se acelera e generaliza o processo de racionalização das organizações e atividades, das relações e estruturas sociais baseadas na técnica, na eletrônica, robótica, informática e telemática. O cidadão, elite ou massa, aparece como multidão (IANNI, 2003).

Agora, o tempo eletrônico comanda a vida do mundo, acelerando e diversificando intercâmbios e comércios, trocas e negócios, até mesmo as relações entre os povos. Assistimos ao surgimento de um mundo sistematizado, tecnificado, pragmático, impondo os princípios da quantificação e da eficiência a todas as atividades, produções culturais, modos de vida e de cosmovisão. É a chamada globalização do capital, das condições de produtividade, do mercado, do lucro e das exigências desse mesmo mercado.

Tal situação caracterizada como “tempo de mudança”, virada de milênio, resultou da revolução tecnológica e informacional, que vem transformando nosso modo de pensar, comunicar, viver, produzir e consumir, atingindo simultaneamente diferentes pessoas em diferentes espaços, constituindo uma economia global, planetária, uma cultura de virtualidade real, que integra diversas culturas em um único universo eletrônico – o ciberespaço, com suas consequências positivas e negativas (CASTELLS, 2001a, 2001b).

A razão instrumental passou a ordenar tempos e espaços, modos de produção e consumo, modos de ver, pensar e agir. A vida das nações, empresas, instituições e partidos passou, de um modo geral, a ser organizada segundo padrões universais de eficácia, produtividade e lucro. Nesse caos desorganizado os homens parecem estar perdendo o sentido da vida, da própria identidade.

Para Giddens (2005) mudanças estruturais profundas vêm provocando transformações macropolíticas e macrosociais, condicionando a experiência humana em todo o mundo. Essas macro-transformações, resultado da ação conjugada dos processos de globalização, informatização das redes sócio-organizacionais, da crise do sujeito e do Estado-Nação, deixam uma sensação de vazio, de perda de chão, de desequilíbrio, de “desmonte” e “descontrole” jamais vividas historicamente. A globalização constitui este processo de alongamento, na medida em que as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais se enredam pela superfície da terra como um todo.

Fenômeno histórico-social de longa data, a globalização não tem significado único. Para Bauman (1999), ela não se refere a um processo de homogeneização global, mas, sobretudo, a uma controversa diversidade nas estruturas sociais, desnudando as raízes e consequências sociais de um processo que divide a sociedade em forças opostas. De um lado, a elite detendo o poder nessa nova ordem social, caracterizada pela interdependência do espaço. Do outro, a massa popular, para a qual o espaço é limitado. Todos, no entanto, sofrem as consequências dessas mudanças repentinas, velozes, em processos ininterruptos e avassaladores.

A globalização, suas relações, processos e estruturas, repercutem sobre a realidade, dando-lhe novos significados. Este mundo globalizado de coisas, pessoas, ideias, realizações, possibilidades e ilusões vem provocando rupturas, fragmentações, contradições, desencontros em âmbito nacional e mundial, envolvendo relações, processos e estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais de grande alcance. Fala-se mesmo em outra história e outra geografia: “novas formas de espaço e tempo, às vezes, límpidos e transparentes, outras vezes caleidoscópios e labirínticos” (IANNI, 2003, p. 220).

A globalização, sob os auspícios da eletrônica, da informática, da robótica e da comunicação invade todo o mundo, modernizando a ordem social, econômica, cultural e pessoal. Provoca rupturas, desníveis sociais, anacronismos, dissonâncias e tensões em toda parte. A história e a cultura, suas relações, processos estruturais, vivências individuais e coletivas, nacionais e mundiais são modificadas cotidianamente. Tudo é transformado pela velocidade eletrônica, imprimindo novo ritmo à sociedade-rede.

Assiste-se ao desaparecimento de fronteiras, ao surgimento do capital volátil, à queda do Estado-Nação e do sujeito cartesiano. Novas cartografias são desenhadas, configurando um novo mundo globalizado: o *império da não-contemporaneidade*, no qual, passado e presente se

confundem com o espaço, em ritmos e direções diferentes. Desmobilizam-se economias aparentemente sólidas e inabaláveis, instituindo o mundo dos dominadores e dos dominados. Do ponto de vista econômico, o livre comércio, aberto a países menos desenvolvidos, solapa suas economias muito vulneráveis à alteração dos preços e mudanças tecnológicas.

Com suas expressões culturais imbatíveis - *Coca-Cola*, *Mac Donald*, *CNN*, *Microsoft*, *Nokia*, entre outras -, divide o mundo simbólico em ricos e pobres, vencedores e perdedores, miseráveis e bem sucedidos, afetando todos os países, encerrando-os em um único mundo desigual, no qual investidores individuais podem transferir quantidades de capital, de um lado para outro do mundo, num piscar de olhos, com um simples clicar de um mouse.

Tal situação demanda por políticas e instrumentos de regulação públicos e privados, constituindo-se grave desafio ao desenvolvimento de novas formas não só de produzir e comercializar bens e serviços, mas também de promover e estimular o desenvolvimento industrial, as questões éticas, políticas, sociais e jurídicas, para uma nova ordem social pós-moderna (LASTRES; ALBAGLI, 1999).

Do ponto de vista da dinâmica social, algo completamente novo surge: o elemento integrador de coesão social desmoronou-se. O que era sólido derreteu-se (BAUMAN, 2001). As metanarrativas de suporte pessoal, coletivo e estrutural esvaíram-se. Experimenta-se a derrocada da democracia em crise com o domínio do mais forte e o crescimento da massa sobrando. Essa nova era, que está sendo gestada, é a chamada terceira corrente pós-modernista: o fim da modernidade, no qual a única coisa segura é a insegurança (HARVEY, 1994, p. 103).

Este tempo, essencialmente, cibernético, informático e informacional, com seu desenvolvimento acelerado coloca a informação no centro da ciência, concebendo o conhecimento como todo modo de organizar, guardar e distribuir informações. A ciência é agora quantificada em *bits* de informação. Só é considerado conhecimento científico aquele que passa por esse crivo epistemológico.

As novas tecnologias tornam-se indispensáveis às decisões e acenam para o que diz Virílio em seu livro “Velocidade e Política” (1996, p. 9): “Esse “não-lugar” é o novo país, o continente da velocidade, um novo mundo nunca visto antes. É a “lógica da corrida” que, a partir do advento da revolução tecnológica, tem a velocidade como valor máximo, assim como foi o dinheiro, para o capitalismo”.

Paul Virílio (1996) a considera como um “não-lugar”, um novo país ou continente, comandado pela lógica da corrida, que toma como referência absoluta não mais a riqueza, mas a velocidade. Esta é para ele tempo ganho, no sentido mais absoluto, porque se torna tempo humano. Assim, “a vida de cada um depende da velocidade da sua corrida”.

1- Cultura Narcísica

O tempo-hoje, hipermoderno, instantâneo, fluido tem como característica a “cultura do narcisismo”, uma monumental explosão individualista (SENNETT, 2005; LIPOVETSKY, 2004c).

Lipovetsky, em “Os tempos hipermodernos” (2004b) pinta o quadro que se convencionou chamar, na França, de “paradigma individualista”. Em “A era do vazio” (1989), focaliza mais ainda a desagregação da sociedade e dos costumes; o indivíduo contemporâneo, o consumo de massa, a emergência de um modelo de socialização e de individualização nunca vistos, em ruptura com o tradicional, dos séculos XVII e XVIII. Para o autor, estamos entrando em uma nova fase na história do individualismo ocidental caracterizada como segunda revolução individualista.

Este momento histórico marca um período de ruptura com todas as cadeias institucionais opostas à liberdade e autonomia dos indivíduos. Momento em que freios se rompem, permitindo a emergência e manifestação dos desejos subjetivos e sua realização individual(...).

Esta fase é a grande responsável pela passagem da modernidade à pós-modernidade (GIDDENS, 2002; 2005a) ou à hipermodernidade², (Lipovetsky 2004c). É resultado do aumento da produção industrial (*taylorismo*), da difusão de produtos pelo progresso dos meios de comunicação e transporte, das transações comerciais característica do capitalismo moderno. É a era consumista, instaurada sob a lógica da moda que penetra o mundo, aninhando-se principalmente no mundo burguês.

Pelos anos 50 ocorre uma segunda fase de consumo. Sua influência é ilimitada. Alicerçada no individualismo, liberta-se das amarras tradicionais, fazendo emergir a sociedade do “presente”. Sua lógica é a da sedução, do hedonismo, extensivo a todas as camadas sociais.

Lipovetsky (1989, 2004a, 2004b) refere-se a esse tempo hipermoderno como a “sedutora leveza do ser” e Bauman (2001) como “tempo instantâneo”, no sentido de exaustão e ausência de interesse. Para ele, nada mudou com a passagem da modernidade ‘*hardware*’ para ‘*software*’. “Se a “modernidade pesada” mantinha o capital e o trabalho numa gaiola de ferro, a “modernidade leve” permitiu que um dos parceiros saísse da gaiola” (idem, p. 140). Se a “modernidade sólida” foi a era dos engajamentos mútuos, a “modernidade líquida” é a era dos desencajamentos.

Na pós-modernidade líquida, não há lugar para funções de longa duração. O curto prazo substitui o longo prazo e faz do “momento presente” sua meta final. A transitoriedade substitui a perenidade. Tudo cai nas malhas da presencialidade, inquieta e assusta. Assiste-se à imposição do atual, do presente, do fútil, do frívolo, do culto ao desenvolvimento pessoal e do bem-estar-material, expressão da ideologia individualistahedonista.

Ruem-se as grandes narrativas, os discursos tradicionais em prol das condutas livremente escolhidas e assumidas pelos indivíduos singulares. A vontade de seduzir afeta o público e o privado. A disciplina, o laicismo, a vanguarda cedem lugar à personalização hedonista. O otimismo técnico-científico desmorona; as grandes descobertas envelhecem; assiste-se à queda do sujeito. Nenhuma ideologia política inflama multidões. A sociedade pós-moderna perde seus ídolos, seus tabus, suas imagens. Já não há nenhum projeto histórico mobilizador.

Doravante impera o vazio, sem perspectivas. A despolitização e a dessindicalização agigantam-se, a contestação juvenil e a esperança revolucionária desaparecem; a contra-cultura esgota-se. O individualismo contemporâneo afirma-se surpreendentemente, numa apatia frívola que, maciçamente se instala a despeito das realidades catastróficas, largamente exibidas e comentadas pela mídia.

(...)

Da deserção generalizada de valores e finalidades sociais, implicadas pelo processo de personalização, surge um novo estágio do individualismo: o narcisismo³. Ele mostra um perfil inédito do indivíduo em suas relações consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com o tempo. Se a modernidade se identifica com o espírito empresarial, com a esperança futurista, “o narcisismo inaugura, pela sua indiferença, a pós-modernidade” (LIPOVETSKY, 1989, p. 48).

² O termo hipermodernidade é utilizado por Lipovetsky (2004a) para marcar o “*zeitgeist*”, “espírito do tempo”, menos um “*carpe diem*, que a inquietação diante de um futuro de incertezas e riscos”; Ele se refere à sociedade liberal, caracterizada pela fluidez, movimento e flexibilidade, indiferente aos discursos estruturantes da modernidade, e que deve-se adaptar ao ritmo hipermoderno para não desaparecer.

³ Conta a mitologia grega (Ménard, 1991) que Narciso, jovem de rara beleza, fatigado pelo calor foi repousar à beira de um regato. Impressionado pela própria imagem, vista no espelho das águas, arrebatado pela própria beleza apaixonou-se por si mesmo. O mito de Narciso retrata valores e atitudes que dominam a sociedade contemporânea, caracterizada como idade do narcisismo.

Sigmund Freud (1998) foi quem cunhou o termo “narcisismo” e o incluiu ao vocabulário da psicologia para designar o amor à própria imagem e à fase infantil, na qual a criança faz do próprio eu o objeto prioritário de seu amor.

Narciso é agora, o indivíduo *cool*, flexível, hedonista e libertário, fruto de uma nova lógica individualista (anos 80), caracterizada pelo adjetivo hiper: hiperconsumo, hipermercado, hipertexto, hipersociedade, hipermodernidade, hipernarcisismo. É a terceira revolução consumista, na qual se consome por prazer. Flexibilidade é a ordem do dia para uma sociedade imediatista e centrada em si mesma. Com razão diz Lipovetsky (2004b, p. 26):

A busca dos gozos privados suplantou a exigência de ostentação e de reconhecimento social: a época contemporânea vê afirmar-se um luxo de tipo inédito, um luxo emocional, experiencial, psicologizado, substituindo a primazia da teatralidade social pela das sensações íntimas.

Giddens (1991) relaciona a excessiva preocupação consigo mesmo, com o autodesenvolvimento e com o fato de que as velhas ordens comunais foram rompidas, produzindo a preocupação exclusivamente individualista. Para Lasch (1983), o que caracteriza e engendra a sociedade narcísica é viver do presente e não mais em função do passado e do futuro. Perdeu-se o sentido da continuidade histórica e o sentimento de pertença a uma geração enraizada no passado, mas que se prolonga no futuro. O sentido histórico esvaiu-se com as grandes meta-narrativas, valores e instituições.

As pessoas já não se prendem a instituições; ao contrário, desacreditam nelas e em seus valores. Família, religião (culto) são relegadas a segundo plano. Instaura-se o narcisismo coletivo, sintoma da crise generalizada no mundo hipermoderno.

Para Dantas (2005)⁴, o sujeito psicológico de Lasch tem consciência do nada existencial. Mesmo assim age em busca do sucesso, base do cinismo. Se a sensação de aceleração causa ansiedade, a certeza do nada conduz ao tédio. Cinismo, diz a autora interpretando Lasch, “é uma forma de defesa do sentimento de culpa ou remorso. O tédio é a punição do próprio cinismo, em oposição à clássica neurose do superego repressor”. Freud (1996) falando da neurose como mal-estar da civilização aponta a repressão como sua causa. Hoje, esse mal-estar se expressa no tédio narcísico e na depressão causados pela aceleração violenta para o nada.

A “cultura narcísica” é a celebração da aparência física, o triunfo do espelho e o culto da própria imagem (PEREIRA, 2006, p. 03). Para designá-la, Kundera (1985) criou o termo “imagologia”, significando o poder da imagem social dos que fazem a moda e determinam sua importância no momento presente. O termo inclui hoje as agências de publicidade, os consultores de imagens para estadistas, os projetistas de aparelhos os mais criativos possíveis, estilistas, cabeleireiros, agências de modelos, “*promoteur*”, em geral, que ditam as normas da beleza física.

O narcisismo celebra as aparências, condena a pessoa à solidão e destruição de si mesma. Giddens (2002, p. 159) reforça esta ideia afirmando que “não tendo envolvimento pleno com os outros, o narcisista depende de infusões contínuas de admiração e aprovação para estimularem um sentido incerto de automerecimento”. Ou como diz Lasch (1983, p. 85):

O narcisista cronicamente entediado, está sempre à procura de intimidade instantânea, de excitação emocional sem envolvimento... As más imagens que internaliza fazem dele alguém excessivamente preocupado com a saúde; a hipocondria lhe dá uma afinidade com a terapia e com grupos e movimentos terapêuticos.

No universo narcisista o consumismo interpela as qualidades alienadas da vida social moderna, prometendo aquilo que o narcísico deseja: charme, beleza, sensualidade, popularidade – através do consumo de certos bens e serviços. O narcisista vive como que cercado de espelhos, procurando neles a aparência de um “eu” socialmente valorizado e aceito pelos outros.

⁴ Informação Verbal – Palestra proferida em 2005, no Centro Educacional N. S. Auxiliadora – Campos/RJ.

Giddens (2002), ressalta que “a cultura do narcisismo”, é atualmente a “cultura da sobrevivência”, uma vez que somos forçados a enfrentar situações cada vez mais inusitadas nas quais o “eu” excessivamente individualista debate-se sem nenhum controle da situação. O homem econômico do início do século XX, deu lugar ao homem psicológico: narcisista, dependente do espelho do outro, combinação de medo e dependência, vazio e depressão. Ganancioso e sem limites vive em permanente estado de desejo, inquieto e insatisfeito, desesperançado.

Esta descrença no futuro, ainda que tenha suas bases nos perigos e riscos do devir, incorpora uma certa incapacidade narcísica de identificar-se com a posteridade e de sentir-se em comunhão com o todo histórico.

O questionamento da tradição, o hiper-individualismo das pessoas, a instabilidade das normas de socialização colocam em risco a coesão social contemporânea, uma vez que é impossível mantê-la numa sociedade autônoma, independente, desarraigada, liberta de laços comunitários que unificavam a sociedade anterior.

É curioso notar que o individualismo não anula as formas coletivas de participação; apenas muda seu teor, pois quando os indivíduos saem do seu casulo e se engajam em ações coletivas, o fazem pela lógica individualista. Interesses particulares prevalecem sobre os sociais, a autonomia individual sobre a ortodoxia doutrinal, o imediatismo interesseiro sobre o devotamento incondicional, a participação livre sobre a coletividade, a preguiça sobre a vontade de trabalhar.

Apesar de tudo Lipovetsky considera que a sociedade hiperindividualista não significa o fim das lutas sociais, pois, mesmo em meio ao individualismo, surgem variadas formas de engajamento em ações coletivas, com as quais a pessoa se envolve livremente, sem submeter-se, contudo, a qualquer ordem superior. A exigência de autonomia privada se reencontra nas ações coletivas, independentes, muitas vezes, das organizações políticas e sindicais.

A propósito, Giddens (2005) afirma que o processo civilizatório está sendo conduzido pelas Organizações Intergovernamentais (OIGs) e pelas Organizações não Governamentais (ONGs), regulando, supervisionando domínios particulares de atividades de alcance transnacional. As mais conhecidas como *Greenpeace*, WWF – Rede Global do Meio Ambiente, médicos sem fronteira, Cruz Vermelha e anistia internacional. Elas estão envolvidas na proteção do meio ambiente e nos serviços de auxílio humanitário. Em nível nacional e local cresce o sentido da responsabilidade social, com programas diversos, nem todos essencialmente altruístas.

Mobilizações, muitas vezes, despolitizadas, desideologizadas, dessindicalizadas, aparecem por toda parte, sustentadas pelas reivindicações individualistas de melhoria do poder de compra e das condições de trabalho na sociedade civil. O império do ‘ego’ coloniza a esfera das próprias ações coletivas em benefício próprio. Isso acontece nas dimensões política, cultural, econômica, religiosa e educacional do processo social, cada vez mais voltadas para a defesa dos interesses particulares, longe das grandes utopias históricas da era idealista.

No entanto, quanto mais a sociedade caminha para o individualismo, mais a individualidade humana se impõe como valor prioritário; quanto mais os metadiscursos históricos desmoronam, mais a vida e o respeito à pessoa se impõem como absoluto.

O “espírito da moda” vem penetrando na esfera da solidariedade e da ética sem doutrina, sem exigência, sem sacrifício. Grupos de solidariedade são caracterizados pela efemeridade. Eles aparecem e desaparecem rapidamente no tempo, sem elos de ligação. O efêmero permeia o espaço íntimo e social: tudo é passageiro e fugaz. Até as relações interpessoais caem na malha do imediato, do pragmático, embora refletindo menos a perda do sentido relacional do que o esforço de aspiração à autonomia privada.

Eletronicamente dominados pela hipermídia⁵ virtual e personalizada, produzida pela sociedade pós-informacional, indivíduos se eletrizam isoladamente em decibéis, fechando-se em seu reduto. Tal situação significa a necessidade de se libertar de todos os códigos opressores e de se comunicar, não mais sob comando de fora, mas quando se quer e do jeito que se quer (JOYANES AGUILAR, 1997).

⁵ Para Joyanes (1997) a hipermídia é o hipertexto – com uma diferença – os documentos hipermídia ligam-se não somente a outros fragmentos de texto, mas também a outras formas de mídia – som, imagem e animação (películas) – A hipermídia combina hipertexto e multimídia.

Desse modo, a necessidade de comunicação se reconstrói sob outro enfoque: o individualista. No vazio da troca e no eclipse do face a face, percebe-se o desejo da comunicação midiática, possibilitando relacionar-se, mas ao mesmo tempo permanecer livre e anônimo, intercambiando informações com desconhecidos através do aparato tecnológico das infovias. É o que Lipovetsky (2004a) chama de cair nas “redes deslocadas”. A decadência da comunicação inter-subjetiva deixa nas pessoas a sensação de vazio, de incompreensão, de estar só, de não ser percebido, de “estar-se-perdendo”.

Essa reviravolta civilizacional que privilegia o cultivo do corpo e a autonomia individual não é mais organizada pela forma disciplinar. É a diversificação, o self-service que organiza a vida na democracia avançada, e que, contraditoriamente, busca a unidade e a coesão social na desordem e na comunicação artificial, aberta a todos pelas infovias comunicacionais.

2- Busca de superação

No caos generalizado é possível vislumbrar uma sociedade nova, oposta à permissividade imperante, ou como diz Lipovetsky (2004b, p. 38): “embora o sacerdócio do dever e os tabus vitorianos tenham caducado, nascem novas regulações, reconstituem-se proibições, restauram-se valores”. Se a liturgia do dever não tem mais espaço social, os costumes não soçobraram na anarquia. A sociedade civil está de nova ordem e moderação.

É no contraponto avanço–recluo, que o processo de globalização se revela particularmente heurístico, pleno de possibilidades e surpresas, permitindo-nos sonhar, pois conforme afirma Ianni (2003, p. 227), “ainda não chegou o fim da história nem o fim da geografia”, o planeta terra ainda não alcançou uma forma acabada. O mundo apenas fragmentou-se.

Algo novo está surgindo: horizontes abertos pela globalização permeiam o presente e recriam o passado, instituindo uma nova inteligência das coisas, pessoas e acontecimentos. Um novo mundo vem sendo tecido a partir das tendências conflitantes da globalização e das identidades. O processo é lento, complexo, pois a globalização que forjou um império universal, não está sendo capaz de forjar um Estado Global e um governo planetário (ROYO, 2002).

O futuro da hipermodernidade depende dos esforços e capacidade de fazer triunfar a ética do cuidado. Responsabilidade e irresponsabilidade coabitam em nossa história. A lógica binária de nossa sociedade seguirá ampliando-se, impondo outra leitura social, à qual o futuro da sociedade democrática está aberto. O maior desafio da sociedade hipermoderna é fornecer instrumentos para que as pessoas tenham algum futuro e construam utopias (LIPOVETSKY, 2004b).

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CASTELLS, M. *La era de la Información: economía, sociedad y cultura – el poder de la identidad*. 5.ed. Madrid: Alianza, 2001a. v. 2.

CASTELLS, M. *La era de la Información: la sociedad en red*. Madrid: Alianza, 2001b. v. 1.

DANTAS, M. A. *Relação Professor-aluno. Palestra proferida no CENSA. Campos dos Goytacazes/RJ, 2005*.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. 1900. Tradução de Walfredo Ismael de Oliveira. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. IV.

GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.

GIDDENS, A. *As Consequências da modernidade*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, A. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo em nós*. 4.ed. Tradução Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 4. ed. Rio de Janeiro: Loyola, 1994.

IANNI, O. *Teorias da Globalização*. 11.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JOYANES AGUILAR, L. *Cibersociedad: los retos sociales ante un nuevo mundo digital*. Madrid: McGraw Hill, 1997.

KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. 31 ed. Tradução Teresa B. Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

LASCH, C. *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de espaço em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LASTRES, H. M. M.; ALBAGLI, S. *Informação e Globalização na Era do Conhecimento*. São Paulo: Campus, 1999.

LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989.

LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução Maria Lucia Machado. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004b.

LIPOVETSKY, G. *O nascimento do hipermoderno*. Folha de São Paulo. 14 de março de 2004c. Caderno mais.

PEREIRA, W. C. C. *Autoridade, poder a autonomia: vícios e virtude*. In: *Revista Convergência*. Rio de Janeiro, ano XLI, n. 392: CRB, maio 2006, ano XLI, n. 392.

ROYO, M. *O estado da globalização*. 2002. Internet. Disponível em: . Acesso em: 11 maio 2005.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 9.ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

VIRILIO, P. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

ANEXO 2 - Tema 2017: Saber esperar

MAIA, M. Schargel; ANDRÉA, Albuquerque. Get There Now! Cultura Contemporânea, imediatismo e desamparo. Disponível em: <[http:// WWW.oocities.org/hotspots/villa/3170/albuquerquemaia.html](http://WWW.oocities.org/hotspots/villa/3170/albuquerquemaia.html)>.

GET THERE NOW!

Cultura contemporânea, imediatismo e desamparo

Marisa Schargel Maia e

Andréa Albuquerque

RESUMO

Considera-se, nesse artigo, que a sociedade contemporânea é marcada por uma cultura da imagem, em que o instantâneo e a busca de satisfação imediata e contínua são valores predominantes. Tece-se uma reflexão sobre a imbricação existente entre os meios de comunicação de massa e a formação da subjetividade. São destacados três aspectos:

- a) a participação dos mecanismos imagéticos midiáticos como modeladores de subjetividade;
- b) a diferença existente entre os processos de constituição da subjetividade e os mecanismos de modelagem subjetiva de massa;
- c) a partir dos aspectos acima, tentamos apontar algumas questões relativas ao incremento das patologias narcísicas na clínica contemporânea, cotejando o mecanismo de introjeção, próprio do processo de constituição do sujeito, e o mecanismo de incorporação, marca fundamental da estruturação das patologias narcísicas.

Palavras-chave: Mídia, produção de subjetividade, imediatismo, patologias narcísicas.

*

De acordo com o dicionário Aurélio, imediato quer dizer rápido, instantâneo; o termo é ainda utilizado, em Filosofia, para designar toda relação em que dois termos se relacionam sem que haja um terceiro que se interponha como intermediário. No senso comum, o termo imediato se aproxima mais do instantâneo do que do rápido. Mas por que associar a cultura contemporânea à ideia de imediato? Aspectos aparentemente isolados da vida cotidiana têm, como traço comum, essa ideia. De uma forma subliminar, os meios de comunicação de massa difundem-na em termos de consumo: adquira determinado produto e realize seus sonhos de imediato. (...) No âmbito da clínica, cresce a pressão pela obtenção de resultados rápidos; com frequência, ao procurarem tratamento psicoterápico, os (im)pacientes relatam tentativas anteriores de alívio de seus sofrimentos através de recursos que prometem solução imediata, como livros de auto-ajuda, automedicação, recursos esotéricos.

(...) Mais precisamente falando, o que se veicula é a satisfação imediata: esse é o bem maior.

No que se refere ao uso do corpo, os efeitos de tal exigência de imediatismo são particularmente marcantes: na busca da sensação de prazer e auto-estima, recorrem-se a soluções milagrosas cujas conseqüências, a médio e longo prazo, são desconsideradas. (...) A indústria farmacêutica gradativamente substitui o delicado autocontrole do corpo. Os sinais corporais, indicadores de sua saciedade e de seus limites, são silenciados por substâncias químicas. De modo análogo, estados de ansiedade, angústia, tristeza – experiências de dor que sinalizam o modo como o homem se coloca em certas situações, preparando-o para elas -, também são aplacados por medicações. Busca-se permanecer no estado de prazer e alegria, ao preço de se eliminar parte da experiência humana. É como se, socialmente, não se reconhecessem mais a dor e a frustração como constitutivos do percurso rumo aos ideais de prazer e alegria. Dor e frustração passam a ser indicadores, não de limites inerentes à experiência humana, mas da insuficiência daquele sujeito singular. Ou seja, veicula-se a idéia de que essa imagem ideal de pleno prazer está disponível para todos a mínimo esforço e que a não concretização desse modelo decorre de problemas particulares daquele sujeito. Afinal, como síntese teríamos: GET THERE NOW!

É principalmente através dos meios de comunicação de massa, com privilégio da televisão, que o Imediato se difunde e se consolida como valor. Numa primeira visada, este é difundido explicitamente através da propaganda: a melhor qualidade de um produto traduz-se por sua rápida eficácia. Numa segunda observação, mais atenta, percebemos uma aplicação mais sutil e estrutural desta categoria. Este é divulgado, na mídia, não apenas no conteúdo de notícias e peças publicitárias, mas principalmente pela forma como é estruturada a programação televisiva. No noticiário, por exemplo, notícias ruins são intercaladas com notícias boas e amenidades; a linguagem é a mais simples possível; conteúdos mais complexos são depurados e apresentados de modo panorâmico. Com esses recursos, o espectador é poupado do trabalho de pensar, de processar as informações recebidas; o mundo em flashes é facilmente deglutível, minimizando-se, assim, a possibilidade de apropriação crítica e seletiva do conteúdo veiculado. (...) Enfatizemos, porém, que nesse processo, o que se perde é a possibilidade reflexiva do pensamento, ficando-se aprisionado ao fascínio das imagens.

Duas questões, intimamente entrelaçadas, se destacam nesse olhar panorâmico sobre a cultura contemporânea. A primeira refere-se aos valores veiculados nessa cultura – ideais de prazer e bem-estar imediatos e contínuos. A segunda, ao modo como esses valores são difundidos e apreendidos prioritariamente através de imagens. No horizonte dessas questões, situa-se a problemática da produção de novas formas de subjetivação.

A nosso ver, a consolidação do Imediato como valor é um dos desdobramentos da lógica da sociedade de consumo. Nesta, o ser é definido pelo ter: para se ser alguém, há que se ter ...um corpo bem modelado, posição, dinheiro, bens. Os bens adquiridos garantem a inserção social do sujeito e são as insígnias de poder que se tornam definidoras de seu ser e de seu valor. Numa sociedade altamente competitiva, as estratégias de marketing assumem importância

central. Na propaganda, cada produto é associado a um estilo de vida, a um status social, a um ideal subjetivo, a uma "tribo"; em contrapartida, a expectativa do consumidor é que com a aquisição daquele produto, ele adquira também aquele padrão corporal, a filiação àquela tribo, aquele status. Gradativamente, a lógica de propaganda e marketing que rege a circulação de produtos e serviços ampliou seu campo de atuação ao incluir o sujeito como "produto-a-ser-divulgado". Face à crescente competitividade de mercado, não basta ao sujeito ser competente ou interessante, há que se mostrar em sua aparência a imagem de competência e interesse. Num primeiro momento, o esforço pessoal afigurava-se o caminho possível para a aquisição dessa imagem: estudo, trabalho, academia eram meios disponíveis para se adequar ao modelo de sucesso – belas formas e bons bens de consumo; havia, portanto, um reconhecimento e uma validação do processo, de um tempo necessário para alcançar-se esse modelo, tempo esse durante o qual havia que se lidar com a frustração do sentir-se insuficiente.

No entanto, observamos hoje uma mudança sutil, mas significativa, referida ao tempo do processo: predomina, agora, a ordem do Imediato, com a exigência de se alcançar, ontem, o modelo ideal. Com essa urgência, o processo, antes de se constituir uma trajetória para se atingir uma meta, é vivido como obstáculo a ser superado. Experimenta-se como sendo quase da ordem do insuportável o adiamento da satisfação, que seria alcançada ao se atingir a meta idealizada. Todos os meios para se alcançar resultados favoráveis imediatos parecem válidos. Nesta medida, entendemos que a **cultura do consumo** teve como um de seus desdobramentos a **cultura da imagem**, sendo a passagem de uma para outra marcada pela tendência à supressão do tempo de processo. Nessa mesma perspectiva, faz-se preciso estabelecer uma distinção entre *ter* uma imagem (no qual está presente a idéia de tempo de processo) e *ser* uma imagem (no qual a instantaneidade é marca fundamental).

Destacamos até aqui, dois pontos fundamentais:

1) A dimensão de mudança na experiência temporal, na medida em que a imagem se associa à apreensão instantânea de conteúdos, como exemplificamos acima com relação às notícias jornalísticas.

2) Com a utilização dos meios de comunicação de massa como principal veículo de reprodução da sociedade de consumo, os ideais de subjetividade passaram a ser o maior produto a ser consumido. Quando se vende uma griffe de biquínis ou um biquíni de griffe, não está em jogo somente a aquisição do produto, mas o que se vende subliminarmente é o padrão corporal.

Resta-nos ainda um terceiro ponto fundamental, a saber, o papel desempenhado pelos meios de comunicação de massa, em especial, a televisão, na configuração da subjetividade contemporânea. Numa primeira aproximação, os programas televisivos parecem constituir importante fonte de modelos identificatórios, na medida em que crianças, adolescentes e adultos buscam imitar, em seu modo de vestir e em seus trejeitos, os personagens mais difundidos da mídia. No entanto, é preciso considerarmos como esses modelos são apropriados pelo sujeito; a nosso ver, essa apropriação é, com frequência, mediada pela *fascinação* [\[2\]](#), o que nos permite

estabelecer, nesse caso, uma distinção com o processo de identificação propriamente dito. A diferenciação que queremos delinear aqui é entre o processo de estruturação do sujeito e mecanismos de modelagem subjetiva de massa. Vejamos.

A configuração da subjetividade é resultante dos jogos identificatórios vividos pelo sujeito ao longo de sua existência. Face à vivência do desamparo, o primeiro movimento do bebê é tentar dar um destino a esta angústia pela via alucinatória, uma descarga imagética e imediata. A falência desta tentativa o leva a buscar outras saídas psíquicas, mais elaboradas, para lidar com a angústia, sendo estas articuladas a partir da mediação de um outro. (...) Constitutivamente prematuro, o sujeito humano depende, para sua sobrevivência e estruturação, de um outro que lhe propicie o que lhe falta. Pela relação com esses outros significativos, apropriando-se do que lhe é oferecido e transformando-o em algo próprio, o sujeito gradativamente se singulariza e ganha autonomia, ao mesmo tempo em que permanece vinculado por laços de dependência.

No processo de socialização da psique haverá um progressivo adiamento de satisfação, resultante da “negociação” do sujeito com a cultura e um incremento da complexidade na busca do prazer. Gradativamente haverá a passagem do prazer imediato voltado para o auto-erotismo, lugar narcísico ou do eu ideal, para formas postergadas de prazer – ou formas de prazer mediado. Ou seja o processo de socialização implica no reconhecimento, pelo sujeito, de que algo lhe falta, pelo qual deverá fazer-se trabalhar.

Uma dimensão importante deste processo é a dinâmica que se estabelece entre eu ideal, eu e ideal de eu. Num primeiro momento, (...), o eu assume uma posição de seu próprio ideal (eu ideal). A vivência de limites e frustrações gradativamente impõe o deslocamento desse lugar de onipotência e perfeição, devendo o sujeito então se submeter a uma outra ordem, a ordem cultural. É a angústia frente à castração que levará o eu a uma reorganização (...): o eu deixará de *ser* seu próprio ideal e procurará *ter* um ideal, sendo o eu ideal o manancial de referência ao qual o eu recorrerá na sua “negociação” com o ideal de eu. Como resultante desse processo, temos a constituição de uma subjetividade singular, marcada por representações e valores da cultura na qual se insere o sujeito.

No processo de modelagem subjetiva de massa, pela via da fascinação, tende-se a suprimir a dimensão de singularidade do sujeito. O objeto eleito como ideal é incluído no eu por inteiro, e é como se ocupasse o lugar do eu, havendo um enfraquecimento da vontade e iniciativa próprias e tendendo-se à sujeição humilde aos ditames desse ideal. Em “Psicologia de grupo e análise das massas”, Freud traça uma distinção interessante entre o processo de identificação e o de fascinação: *No primeiro caso o ego enriqueceu-se com as propriedades do objeto, “introjetou” o objeto em si próprio, como Ferenczi(1909) o expressa. No segundo caso, empobreceu-se, entregou-se ao objeto, substitui seu componente mais importante pelo objeto.* [3] É no âmbito do fascínio, da hipnose, que se encontra o eu quando capturado na trama imagética da mídia–cultura–contemporânea. Nesse contexto podemos associar a forma de

apropriação dos modelos veiculados pela mídia com o conceito de **incorporação** em contraponto ao de **introjeção**.

Para Ferenczi[4], a introjeção constitui o instrumento psíquico fundamental para que os mecanismos identificatórios possam se estabelecer. É através da introjeção que se dá a relação inaugural do eu com o meio, em um processo pelo qual o eu traz para si parte significativa do meio exterior. Esta inclusão no interior do eu dos objetos do mundo exterior resulta de uma extensão de seus interesses, de origem auto erótico, ao mundo exterior, movimento esse desencadeado pela angústia de desamparo vivida frente à perda originária do objeto. Pode-se pensar em processo de incorporação quando por algum motivo houve uma falência das possibilidades introjetivas.

(...) Rigorosamente, o processo de introjeção abre caminho para a possibilidade de um aparato psíquico centrado na representação, na medida em que ao introjetar o objeto, o eu também introjeta a dimensão de sentido que comporta o objeto. Já no processo de incorporação existe um “faz de conta”, pois o objeto é apropriado mas sem essa dimensão de sentido. De acordo com Torok, um dos elementos fundamentais na distinção entre introjeção e incorporação é a dimensão de processo inerente à introjeção, enquanto a incorporação teria um caráter mágico, instantâneo, próximo à alucinação[5]. Parece-nos que essa dimensão de processo é o que garante a possibilidade de introjeção efetiva do objeto, enquanto na incorporação o objeto é apropriado por inteiro, sem que seja ‘processado’ ou “digerido”. Aqui o objeto não atingiu a dimensão de mediação entre o eu e o mundo. Enquanto a introjeção possibilita o enriquecimento do eu, na incorporação o eu é como que diminuído frente à grandeza do objeto incorporado, que de alguma forma assume o lugar do próprio eu.[6]

(...) A mídia-cultura é parte significativa da cultura contemporânea e sua importância nos processos de subjetivação não podem ser minimizados. Se levarmos às últimas consequências nossa linha de reflexão, corremos o risco de declararmos um adoecimento da cultura. Certamente não é disto que se trata. Mas parece-nos que a cultura contemporânea tem favorecido tanto a emergência de novas configurações psíquicas quanto o incremento de patologias narcísicas.[8]

O que se nos apresenta como paradoxal na cultura contemporânea é a promessa/exigência de conquista de satisfação de maneira imediata. A mídia-cultura parece estar sempre afirmando através de simulacros que você pode - e pode imediatamente. Definitivamente, o processo de constituição do sujeito não é marcado nem pelo instantâneo, nem pelo imediato. É preciso um longo “aprendizado” para que se instaure o sujeito social. Presos a rede de fascínio da mídia-cultura vivemos um logro, já que mecanismos psíquicos complexos estão imbricados na possibilidade de alcançar o estado de prazer-satisfação, e esses mecanismos, os quais estão atrelados aos processos de socialização, nos atestam que para se ascender ao social, há que se parcializar a onipotência infantil, própria ao narcisismo primário,

onde temos a certeza que podemos : um bebê-criança tem a certeza que, estendendo as mãos, alcançará a lua...

Marisa Schargel Maia
Psicanalista, doutoranda no Programa de Pós-graduação
em Saúde Coletiva – Instituto de Medicina Social

Andréa Albuquerque
Psicanalista, doutoranda no programa de Pós-graduação
em Teoria Psicanalítica – UFRJ

NOTAS

[2] Segundo o *Novo Dicionário Aurélio*: fascinar= subjugar com o olhar; atrair irresistivelmente; encantar, seduzir

[3] Freud,S.(1921) “Psicologia de grupo e análise do ego”. *Edição Standard Brasileira*. Vol.XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, p.144. A fascinação é abordada, neste artigo, referida ao estado de apaixonamento. Após discutir as diferenças entre a identificação e a fascinação, Freud acaba por concluir que tal distinção cria uma “ilusão de contradições” que ofusca a possibilidade de compreensão dos fenômenos identificatórios. Porém, julgamos pertinente essa distinção no que concerne à nossa reflexão sobre as particularidades da produção de subjetividade contemporânea.

[4] Ferenczi,S.(1909) “ Transferência e introjeção”, in *Escritos psicanalíticos*, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Ed..

[5] Cf. Ciccone, A . e Lhopital,M. *Naissance à la vie psychique*. Paris, Dunod, 1997

[6] ibidem

[8] Para um aprofundamento dessa problemática ver: Armony,N. *Bordeline – uma outra normalidade*. Rio de Janeiro, Revinter, 1998

ANEXO 3 - Tema 2017: Saber esperar

MANUCHAKIAN, Fabiane. Internet e seu imediatismo-ganhos e perdas. Disponível em: http://www.puc.csp.br/nppi/downloads01_Fabi_Internet%20e%20seu%20imediatismo%20%20%20ganhos%20e%20perdas.pdf.html.

Internet e seu imediatismo – ganhos e perdas

Fabiane Manuchakian

Você conseguiria imaginar sua vida sem a internet nos dias de hoje? Como seria possível tirar uma dúvida a respeito de algum assunto? Atualmente, a internet é uma ferramenta frequentemente utilizada em nosso dia a dia e tal fato acarreta consequências boas e ruins para nossas vidas. Uma pesquisa realizada pelo IBGE mostra que houve um aumento de 143,8% de internautas no Brasil nos últimos seis anos. Assim, somos 77 milhões de brasileiros navegando em computadores e *laptops*. Isso sem contar os *smartphones*, estes já utilizados por cerca de 70% dos brasileiros. O que será mais visto na internet pelas pessoas então, na WEB ? A primeira resposta seriam as redes sociais. Tradicionalmente, o famoso *site* de busca “Google” divulga o que o mundo mais buscou e o que o Brasil mais buscou na rede. (...) Esse conjunto de dados ilustra que grande parte da população utiliza a internet para esclarecer suas dúvidas - até as do dia a dia como, por exemplo, fazer arroz-, ou ainda saber mais a respeito de algum assunto do seu interesse. Esse uso da tecnologia expressa um tipo de imediatismo muito presente no nosso comportamento atual: Tenho uma dúvida/interesse, pesquiso na internet e obtenho e adoto ‘uma’ resposta rapidamente. Parece estar em desuso aquela antiga forma de construção de uma informação como processo lento como, por exemplo, no caso de se ter uma dúvida, refletir a respeito, pesquisar em livros, textos diversos, encontrar possível resposta, verificar se concordo ou não e encerrar a pesquisa, ou ir em busca de mais respostas. A sociedade atual é dinâmica, exigindo essa rapidez fornecida pela tecnologia e tal fator parece estar interferindo nas relações interpessoais. Provavelmente você já ouviu histórias de pessoas tristes ou bravas por ter enviado mensagem para alguém e não terem obtido uma resposta imediata. (...) Esse imediatismo proporcionado pelas novas formas de comunicação (redes sociais, *whatsapp*, etc.) também proporciona a possibilidade de se pensar no “controle” das relações afetivas. É possível observar as pessoas acessando redes sociais para verificar se certa pessoa fez os famosos “*check-ins*”, indicado o local que ela está, ou acessar fotos para saber com quem essa pessoa está. Outro fator possível de observar é em relação ao uso do *whatsapp*: Recentemente esse aplicativo passou por atualizações, as quais tornaram possível saber se a outra pessoa já leu sua mensagem ou não, além do velho indicador da última vez que o *whatsapp* foi acessado. O recurso, ativado na última atualização, teve grande repercussão nas redes sociais, pois pode ser utilizado como outra forma “de controle” das relações interpessoais. Antes desse recurso você enviava um torpedo e não tinha como saber se a pessoa o havia lido ou não. Agora, você sabe quando a pessoa recebeu, quando leu e se não pode/quis responder. Pode-se considerar que esse “controle” é resultado também das recentes mudanças da nossa sociedade, especialmente esse imediatismo exigido em diversos âmbitos gerando ansiedades, cobranças, inseguranças, baixa auto-estima, entre outros possíveis efeitos. Assim, não podemos descartar o fato de que a internet representa um grande avanço da atualidade, pois, entre outras facilidades, permite que tenhamos acesso a um mar de informações em um piscar de olhos. Porém, essa facilidade pode ser prejudicial, se pensarmos em como esse imediatismo pode interferir no modo como vivemos nosso cotidiano e nossas relações.

ANEXO 4 - Tema 2017: Saber esperar

ROCHA, Zeferino. Esperança não é esperar, é caminhar: reflexões filosóficas sobre a esperança e suas ressonâncias na teoria e clínica psicanalíticas. Rev. Latinoam.Psicopat.Fund..x.2.255.273. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n2/1415-4714-rlpf-10-2-0255.pdf>>

Esperança não é esperar, é caminhar

Reflexões filosóficas sobre
a esperança e suas ressonâncias
na teoria e clínica psicanalíticas*

Zeferino Rocha

Introdução

*Se não se espera, não se encontrará o inesperado,
pois ele não é encontrável e é sem acesso.*
Heráclito de Éfeso

Embora grandes mestres do pensamento psicanalítico, como Melanie Klein e Winnicott, tenham lembrado o papel indispensável da esperança em seus textos clínicos, não se pode deixar de reconhecer que muito pouco se fala e se escreve sobre a esperança nas publicações e nos meios psicanalíticos. Portanto, querer trabalhar o tema da esperança em uma Revista de Psicanálise não é só um desafio, mas uma tarefa de grande atualidade e de notória relevância. E como a esperança pode ser discutida sob diferentes pontos de vista, oportuno se faz, desde logo, definir qual o objetivo do presente ensaio e descrever o roteiro metodológico que pretendo seguir para alcançá-lo.

Objetivo e roteiro

O discurso sobre a esperança quase sempre nos faz pensar na virtude que, juntamente com a fé e o amor, forma a tríade das virtudes teologais da religião cristã. E não é de estranhar que assim seja, porquanto foi a tradição bíblico-cristão que enalteceu e deu um lugar de destaque à virtude da esperança. Sua conceituação teológica, desde a idade patristica tanto grega quanto latina, terminou fazendo parte essencial da formação religiosa que tanto marcou a nossa cultura ocidental.

A mesma coisa não aconteceu com a tradição filosófica. Enquanto é de meu conhecimento, muito pouco os filósofos gregos escreveram e falaram sobre a esperança. Eles não lhe dedicaram um lugar de destaque no conjunto de suas doutrinas e a razão disso talvez seja o fato de que em uma *Weltanschauung* marcada pela concepção cíclica do tempo – na qual era soberana a ideia do destino, personificado nas figuras das Moiras, às quais até os deuses eram sujeitos – não havia espaço para se falar em esperança.(...)

Os textos gregos que mais falam sobre a esperança são também os textos religiosos, ou seja, aqueles consagrados aos cultos dos mistérios e ao culto dos mortos. Neles, fala-se com frequência em esperança.(...)

* O presente artigo foi apresentado, sob forma de conferência, na Abertura no X Encontro Psicanalítico do Centro de Pesquisa em Psicanálise e Linguagem (CPPL) da Cidade do Recife, no dia 26 de maio de 2005.

Com o advento do Cristianismo, a virtude da esperança adquiriu um novo estatuto teórico, no momento em que foi contextualizada nas coordenadas de uma nova *Weltanschauung* de natureza eminentemente teocêntrica e inserida em uma nova concepção do tempo e da história, que se tornou o cenário da História da Salvação. (...) Nela, a esperança tem um lugar de realce, porque é sua força que sustenta a caminhada do povo de Deus através dos tempos. A fé, sustentada pela palavra de Deus, dá aos que crêem a certeza das “coisas que não se vêem”, mas a realização plena desta promessa só se fará no fim dos tempos. (...)

Mas não é a esperança religiosa nem o seu lugar ou sua importância no *kerigma* da fé cristã, que será o objeto do presente ensaio. Minhas considerações sobre a esperança serão feitas no registro do pensamento filosófico e do pensamento psicanalítico, que, embora diferentes, complementam-se mutuamente. Dentro deste contexto, é meu propósito mostrar de que modo a esperança tem um papel constitutivo na dinâmica da temporalidade humana, especialmente quando esta, à luz da visão heideggeriana do tempo, pode ser considerada um elemento constitutivo do próprio existir do homem no mundo.

Tendo eu constatado em um trabalho anterior (Rocha, 2003), como são fecundas as ressonâncias da visão heideggeriana do tempo para um estudo mais aprofundado da capacidade criativa da transferência no espaço da experiência psicanalítica, fiquei tentado a procurar ver se a noção da esperança, revisitada no seu contexto filosófico, não poderia nos ajudar também, tanto na compreensão de alguns conceitos metapsicológicos freudianos, quanto na eficácia do trabalho analítico, particularmente com aquela categoria de clientes, que Luis Cláudio Figueiredo (2003) denominou de “pacientes sem esperança” (p. 159). Este o objetivo do presente ensaio. Para alcançá-lo, dividirei o trabalho em duas partes; na primeira, depois de lembrar e comentar brevemente dois fragmentos de Heráclito de Éfeso, nos quais, me parece, podemos encontrar uma contribuição valiosa para a abordagem filosófica da esperança, tentarei destacar a função que esta tem na dinâmica da temporalidade humana, tal como é apresentada, por Heidegger, no contexto da analítica existencial do *Sein und Zeit* (Heidegger, 1999).

Com isso não estou querendo dizer que o próprio Heidegger nos tenha proposto uma filosofia da esperança. Todavia na sua visão do tempo, salvo melhor juízo, acredito que se encontram subsídios valiosos para a elaboração de uma tal filosofia. Portanto, a primeira parte do presente ensaio será desenvolvida em um enfoque de natureza nitidamente filosófica. Na segunda parte, vou mostrar as ressonâncias desta análise filosófica da esperança tanto sobre a teoria quanto sobre a clínica psicanalíticas. Finalmente, à guisa de uma conclusão, farei uma breve articulação da esperança com o *Eros* freudiano, enquanto pulsão de vida e da desesperança com a pulsão de morte. Definidos assim o objetivo e o roteiro do ensaio, passo a desenvolver a sua primeira parte.

PRIMEIRA PARTE

ALGUNS ELEMENTOS PARA UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA DA ESPERANÇA

Uma herança heraclitiana

Vou buscar o ponto de partida desta reflexão filosófica sobre a esperança, na leitura e comentário dos fragmentos 18 e 27 do “pensador originário” Heráclito de Éfeso, escritos no século VI a.C., vale dizer, na aurora do pensamento filosófico na Grécia Arcaica. No fragmento 18, que escolhi como epígrafe do trabalho, ele proclama: “Se não se espera, não se encontrará o inesperado, pois ele não é encontrável e é sem acesso”, e, de modo não menos enigmático, o fragmento 27 anuncia: “Aguardam os mortais ao morrerem, o que não esperam nem conjecturam” (Diels, 1957, p. 25).

Sem sombra de dúvida, estes dois fragmentos são enigmáticos, mas inteiramente conformes ao modo de Heráclito de Éfeso ver o mundo e as coisas que se movem no mundo. Pelos seus próprios contemporâneos, ele foi cognominado de “o obscuro” (ο σκατεινος), porque tinha um discurso feito de enigmas e cheio de contradições. Isto, aliás, não é de estranhar, pois tendo colocado os contrários no coração da realidade, evidentemente ele não poderia ter outro modo de pensar nem de falar. Em oposição a Parmênides, para quem “o ser é e o não-ser não é”, ele afirma que “o ser é vir-a-ser”, o que significa: “O ser é e não é”, posto que “está sendo”. Desse modo, é compreensível que haja algo de muito profundo escondido na obscuridade de seu discurso. A este propósito, Heidegger afirma que na obscuridade do discurso do filósofo de Éfeso, existem clarões semelhantes aos dos relâmpagos, que rasgam o céu em noite de tempestade. Quando isto acontece, revela-se o que estava oculto na escuridão da noite, mas o

revelado logo volta a ocultar-se, exatamente como fazem as coisas iluminadas pelo clarão do relâmpago, quando este passa.

E o que nos diz o Fragmento 18? Na linguagem enigmática que lhe é própria, ele diz que quando não se espera, não se encontra o inesperado. Ou, dito com outras palavras: quem não espera, fecha definitivamente as portas para o encontro, pois este só é possível quando se espera, quando existe uma abertura interior para o encontro. Só vê acontecer o que espera, aquele que continua esperando, não obstante todas as dificuldades que possa encontrar no caminho da procura e da espera. Todavia, mesmo quando acontece, o esperado não é encontrável porque não existem caminhos que nos levem até ele. Ele é sem acesso. Segundo Heráclito de Éfeso, o esperado não deve ser concebido como um termo a que se chega, um objeto que se encontra ou se recebe, como um prêmio que se consegue no fim da caminhada. Na sua essência, a esperança é, antes, um horizonte que se descortina, um apelo que nos convida a caminhar e a ir sempre adiante pelos caminhos da vida. “Esperança não é esperar, é caminhar”.¹

No meu modo de ver, é assim que Heráclito de Éfeso entende a esperança. Esta não deve ser considerada o desejo de uma “realidade objetiva” que se pode representar no presente e que se pode imaginar como uma recompensa que nos será dada no futuro, nem muito menos “algo concreto”, cuja posse se consegue no fim da caminhada. Por mais obscuro que seja o seu modo de falar, o filósofo de Éfeso nos leva a pensar a esperança sob a forma de uma “disposição interior”, ou de uma “força psíquica”, que sustenta o desejo de caminhar. Neste sentido, a esperança só se concebe enquanto sustenta o desejo de ir na direção de um objeto que não se tem e que se o tivéssemos, extinguiria o próprio *élan* da esperança.

Neste contexto, a esperança, filosoficamente considerada, poderia ser comparada àquele princípio de atualização que Aristóteles atribuiu ao *ato-enérgεια*, enquanto princípio ontológico da constituição do ser, vale dizer, como princípio capaz de atualizar as possibilidades existenciais em um processo de atualização, que por estar sempre em movimento, não termina nunca de se atualizar. Diferentemente do *ato-enteléquia*, cujo *télos* se obtém na constituição de um objeto determinado, o *ato-enérgεια*, enquanto existir movimento (tempo) não termina nunca de se atualizar no processo de atualização das possibilidades ou potencialidades de nossa existência. Ousaria dizer que é desta ordem a natureza da esperança.

Talvez seja possível apresentar uma outra maneira de descrever este modo heraclítico de conceber a esperança, vendo, nela, aquilo que Kierkegaard denominou como a “paixão do possível”, a qual atualiza as nossas possibilidades de sonhar e de projetar o futuro. (Cf. Ricoeur, 1969, p. 398). Aqui também eu não diria que o próprio Kierkegaard tenha empregado neste sentido a sua expressão. Sabe-se que ele articulou o possível com a angústia, e, na angústia, ele via a vertigem da liberdade. Mas nada impede de pensar que, enquanto “paixão do possível”, a esperança é o que, em última análise, anima e impele a nossa alma peregrina, que constantemente nos faz ir adiante, impulsionando o nosso ser a caminhar pela simples alegria de caminhar e desbravar horizontes.

Esta interpretação do Fragmento 18 de Heráclito de Éfeso parece-me não estar distante da leitura que dele fez o helenista Donaldo Schüller (2000), quando escreveu: “O caminho abre-se na espera, como se fecha ao que nada espera (...) Se o encontro com o esperado se consumasse, os caminhos se apagariam, secariam os rios que navegamos e que nos atravessam, perderíamos sem recurso os cursos e domiríamos embalados no silêncio das origens” (p. 185-6).

Caminhar no escuro

Mas voltemos ao filósofo de Éfeso e reflitamos sobre o Fragmento 27, no qual a esperança é abordada no contexto dos cultos religiosos e, particularmente, do culto dos Mistérios de Eleusis, a cujos adeptos era assegurada “a esperança de uma sorte melhor no reino dos mortos” (cf. Coulanges, 2002, p. 21-5). Heráclito de Éfeso sempre teve uma atitude crítica diante dos rituais religiosos de seu tempo. Ele não valorizava as representações antropomórficas do divino e criticava os rituais de purificação. E para marcar sua oposição ao que se fazia nesses rituais ele escreve no fragmento 27: “Aguardam os mortais, ao morrerem, o que não esperam nem conjecturam”. Novamente o seu discurso ilumina, de relance, a noite em que se esconde o

1. Frase tirada da minissérie *Hoje é dia de Maria*, exibida pela TV Globo.

mistério do após-morte, com um rápido clarão, que logo se apaga, para mostrar que o objeto da esperança, a quem era assegurada uma boa sorte na região dos mortos, faz parte das coisas que não podem ser figuradas pela imaginação nem representadas pelo pensamento dos mortais. No meu entender, o filósofo de Éfeso acrescenta, neste fragmento, que quando se espera, aposta-se no escuro. Quem espera não conhece nem pode representar o objeto de sua esperança, porque este ainda não existe. Esperança, portanto, não é só caminhar como nos ensinou o fragmento 18, mas é caminhar na escuridão da noite, mesmo quando não se está em condição de poder contar com a luz de uma estrela-guia. É caminhar no escuro, vale dizer, é caminhar sem a proteção das estradas, quando caminhamos em plena luz do dia, orientados pela bússola da razão. Neste contexto, poderíamos de novo descrever a esperança como “a paixão do possível”, pois, no conceito de possível: de um lado, descortina-se a vastidão dos horizontes imensos e indeterminados (no possível tudo é possível); e, de outro lado, destacam-se a falta de segurança e a incerteza que o conceito sempre sugere, pois, no possível, nada é impossível.

Um passo a mais

Se me fosse permitido exemplificar esta maneira de conceber a esperança como um caminhar e um caminhar dentro da noite, eu lembraria um trecho do livro *Terra dos homens*, de Antoine de Saint-Exupéry, em que é narrada a aventura de seu amigo Guillaumet, piloto pioneiro do Correio Aéreo, surpreendido, certa vez, por uma tempestade de neve, que derrubou seu avião e o deixou perdido nas montanhas dos Andes. Inteiramente só, como um naufrago no meio de um imenso oceano de neve, ele não tinha nenhuma referência para sair daquela situação de desamparo. Nenhuma estrela brilhava no seu céu para indicar-lhe o caminho. Só lhe restava a estrela da esperança que ele trazia dentro da alma.

Depois de quatro dias, caminhando sem saber para onde, sua vontade era proteger-se contra o frio e o desespero, mergulhando de vez na noite de um sono sem fim. Por que dormir? Talvez porque, no sono, espera-se encontrar o abrigo da casa originária, simbolizada pelo útero da mãe-noite. Ou, talvez, porque na hora do desespero o ser humano se torna novamente criança e tem saudade do colo materno. Como quer que seja, no caso de nosso piloto, nem mesmo o instinto de conservação conseguia sustentar sua vontade de luta. E é aqui, neste momento de total desamparo, que surge a força da esperança. Quando o desânimo estava prestes a vencê-lo, ele dizia a si mesmo: “Se minha mulher pensa que estou vivo, ela acredita que estou *caminhando*”. Quando sete dias depois, foi encontrado ainda com vida, ele confessou aos colegas que o salvaram: “Juro que o que eu fiz, nenhum animal teria feito” (...) E revelou o segredo: “O que me salvou foi ter tido a coragem de dar sempre um passo adiante, um passo a mais; o mesmo passo com que sempre se recomeça” (Saint-Exupéry, 1953, p. 160-7). Dificilmente se encontraria um exemplo mais sugestivo para nos fazer compreender que “a esperança não é esperar, é caminhar”, é dar sempre um passo adiante com o qual tudo se recomeça.

Resumindo, é este o legado que nos deixou Heráclito de Éfeso para uma abordagem filosófica da esperança. Uma vez que, para ele, não se pode encontrar o que se espera e não se pode representar o objeto da esperança, pois ele está além das nossas representações, é legítimo concluir que esperar é caminhar, e caminhar no escuro, indo sempre adiante, quaisquer que sejam as dificuldades que se levantam em nossos caminhos.

Deixando a Grécia e dando um salto sobre 24 séculos da História do Pensamento Humano, vejamos, agora, como para uma abordagem filosófica da esperança, os fragmentos de Heráclito de Éfeso articulam-se ao que escreve Heidegger sobre a temporalidade humana(...) no livro *Sein und Zeit* (Cf. Heidegger, 1999).

A esperança na dinâmica da temporalidade humana

(...)

(...) Heidegger modificou a concepção popular que sempre imaginou o tempo como algo que se desenrola fora de nós e que pode ser por nós medido. Também na concepção da filosofia clássica, o tempo se apresentava como uma sucessão linear de *agoras*. O presente é o eixo de sustentação desta sucessão, pois é ele a parcela do tempo que nos pertence. Nesta perspectiva,

o passado já não mais nos pertence. O poeta Antonio Machado pode, então, lamentar esta dura realidade do passar do tempo, dizendo: “Ontem, é nunca mais”. O que passou, passou e o passado “não mais” nos pertence, a não ser na lembrança e na saudade. O futuro também “ainda não” nos pertence, a não ser no sonho. Aristóteles deu a esta concepção do tempo uma definição filosófica que se tornou célebre, quando, no livro IV da Física, escreveu: “o tempo é número do movimento segundo o antes e o depois”.

Heidegger modifica este modo de conceber o tempo. Para ele, o tempo não é uma sucessão linear de *agoras*, pois o passado e o futuro estão intimamente inter-relacionados e mutuamente entrelaçados na dinâmica do tempo presente. O passado não pode nem deve ser definido como um “nunca mais”, porquanto ele não perde jamais o *seu vigor de ter sido*. O que fomos não deixa de estar presente naquilo que somos. Heidegger, para designar esta presença renovada do passado no presente, emprega o termo *Gewesenheit*, que se poderia traduzir como “o vigor de ter sido”, vale dizer, como aquela força, cujo vigor continua atuante ainda hoje, disto resultando um passado–presente.

O tempo presente também não se restringe a um simples agora. Na dinâmica da temporalidade humana, o presente é(...) uma *força de atualização*, em que se misturam as forças ativas do passado – que, enquanto passado, geralmente resistem ao que é novo (...) – e as forças do presente, que se projetam para o que se espera depois, para o que está *por vir*, (...). Portanto, no instante do nosso presente, há uma luta entre o que se impõe como novidade às forças do já constituído e uma abertura para o futuro, na qual se projeta o que se espera, o que está porvir(...), mas que já está presente como projeto. Desse modo, na dinâmica do tempo presente concentram-se o *vigor do ter sido* (o passado) e o que “está por vir” (o futuro) e, na tensão destas duas forças contrárias, forma-se a dialética do *instante da decisão*, mediante o qual o homem assume, ou recusa, o projeto existencial que o define como ser no mundo.(...)

Mas, em última análise, o que decide da autenticidade, ou inautenticidade da existência é o fato de o homem, ao se assumir como possibilidade, assumir também a possibilidade da impossibilidade de todas as suas possibilidades; ou seja, assumir-se (...) como um “ser para a morte”. (...) Impossibilidade das possibilidades, a morte é também a impossibilidade, (...) porque quando ela acontece, não haverá mais tempo e o tempo, como vimos, é constituinte(...). Portanto, nesta concepção heideggeriana do tempo, poderíamos ver a morte como o “não mais” das possibilidades (...). Todavia, a este “não mais”, opõe-se um “ainda não”, que é precisamente o tempo do possível e, enquanto tal, o tempo da esperança.

Embora esta conclusão não tenha sido tirada pelo próprio Heidegger, creio, porém, que ela se harmoniza com o seu pensamento referente à concepção da temporalidade humana. Na dialética da existência ao “não mais” imposto pela morte das possibilidades, contrapõe-se o “ainda não”, como tempo da esperança. O “ainda não” da esperança volta-se para o futuro, mas sem deixar de fincar suas raízes no presente, como *solo revigorado do ter sido*, tempo de nossas decisões e escolhas. E é isto que distingue a esperança de uma simples quimera.

Esperança e miragem

Os sonhos sustentados pela esperança não se desmancham como se fossem quimeras ou puras miragens. Há um provérbio alemão que traduz bem isto que estou tentando dizer. Eilo: (...) “Não sonhes a tua vida, vive o teu sonho”. *Sonhar a vida* seria vivê-la, refugiando-se nas ilusões sedutoras de uma vida inautêntica, ou perdendo contato com os limites e frustrações que nos impõe a realidade de nossa existência cotidiana. *Viver o sonho* é olhar o futuro sem perder contato com o presente, revigorado pela força atuante de um ter sido, que estrutura nosso existir abrindo para a dádiva das ressignificações. Viver o sonho e não deixar que ele se torne uma mera expectativa ilusória, é começar a realizá-lo desde o instante presente. Não sendo assim, todo amanhã é miragem, pois “vive-se agora ou não se vive nunca”. O nosso amanhã será do tamanho de nossa capacidade de sonhar. Mas se para sonhar o futuro abdicamos de viver pisando o chão do presente, podemos estar correndo o grande risco de transformar nossos mais belos sonhos em tristes e decepcionantes miragens.

Do que foi dito, creio poder concluir, ao menos provisoriamente, que *a esperança é um elemento constitutivo do existir humano no tempo*, pois é ela que sustenta a abertura para o futuro do poder-ser que nós somos, e é ela que nutre a nossa capacidade de sonhar e de caminhar, sem o que viver seria “uma paixão inútil”. E nisto Heráclito de Éfeso e Heidegger se encontram, pois para os dois: *esperar é caminhar e caminhar é a própria vida*. Vejamos, agora,

as ressonâncias que esses elementos de uma possível filosofia da esperança podem ter sobre a teoria e a clínica psicanalíticas.

SEGUNDA PARTE A ESPERANÇA NO CAMPO DA PESQUISA PSICANALÍTICA

A esperança e a questão dos ideais

Diz-se frequentemente que o mundo contemporâneo é um mundo sem ideais, porque, nele, vivemos entre as ilusões da Modernidade e as decepções da Pós-modernidade. Por ilusões da Modernidade entendo aquelas criadas pela razão que se tornou o eixo do universo simbólico da Idade Moderna e dominou o Ocidente Pós-renascentista, principalmente nos últimos séculos do milênio passado. Refiro-me à razão científica e à razão técnica, que substituíram a razão clássica dos antigos e dos medievais. Na Modernidade, a razão técnica determinou não só as representações e os objetos do nosso pensar, mas também os fins do nosso agir. Transformador do mundo, o homem moderno tornou-se também o criador de si mesmo e de sua ética. Todavia, o projeto da Modernidade terminou voltando-se contra o próprio homem.

Mas para introduzir a questão dos ideais, vou lembrar que a razão técnica nos impôs uma tremenda decepção. A Modernidade creditou-lhe uma confiança ilimitada, que se traduziu na esperança de um progresso sem limites, na crença em verdades absolutas, no fascínio de sistemas filosóficos omnicompreensivos e totalizantes e nas ideologias salvadoras, pelas quais tantos dos nossos amigos, vendo nelas o sentido mesmo da história, sacrificaram suas vidas. Esta confiança, porém, sofreu uma tremenda decepção. Rasgaram-se as bandeiras de nossos ideais. Os grandes sistemas unitários e totalitários esfacelaram-se. Não alimentamos mais utopias quanto ao futuro. Desde o momento em que o homem moderno, com o extraordinário poder da ciência e da técnica pode decidir que não haja mais futuro para a humanidade, o futuro deixou de representar uma mensagem de esperança e se tornou uma ameaça de destruição e desespero. Disse Hannah Arendt (1994) que nossos jovens vivem hoje na tremenda insegurança de poder não ter um futuro (p. 22). Mas a questão decisiva é a seguinte: *Pode-se viver sem ideais?* Como a psicanálise freudiana se posiciona diante da questão dos ideais?

Freud e a questão dos ideais

Filho e crítico da Modernidade, Freud, como era de esperar, não podia não ser ambivalente a este respeito. De fato, de um lado é inegável que ele compartilhou do utopismo da razão moderna. Bastaria lembrar a última frase do *futuro de uma ilusão*: “Não, a nossa ciência não é uma ilusão. Uma ilusão, no entanto, seria acreditar que, nós poderíamos encontrar noutro lugar, o que ela não nos pode dar”. (Freud, 1927, p. 89). Por causa desta adesão à utopia moderna, pode-se dizer que o sonho de Freud (do qual ele nunca abriu mão completamente apesar de todos os desmentidos de suas descobertas) e que tinha todas as características de uma “utopia iluminista”, era querer encontrar, segundo o modelo das ciências da natureza (...), um registro *epistêmico* para a ciência que ele construiu a partir de suas experiências clínicas. Mas Freud foi também um crítico da razão moderna e, enquanto tal, sua adesão ao otimismo iluminista não podia ser senão moderada, porquanto ele sabia que a serviço da pulsão de morte, a tecnociência poderia contribuir para as guerras e para a destruição da humanidade.²

No que se refere aos ideais propriamente ditos, embora não se possa dizer que Freud os tenha desvalorizado – ele próprio se queixou, dizendo: “porque destruímos as ilusões (...) acusam-nos de que colocamos em perigo os ideais (...)” (Freud, 1910, p. 129) – é preciso reconhecer que ele não se deteve na consideração de sua realidade nem de seu valor axiológico (Cf. Da Poain, 1998, p. 133-40). Na dinâmica dos processos psíquicos, Freud, enquanto “mestre da suspeita” e a psicanálise freudiana empenharam-se de preferência na discussão do processo da genealogia e da constituição psíquica dos ideais, ligados à economia dos investimentos libidinais.

2. Leiam-se os textos sobre a “Decepção da guerra” em “Reflexões atuais sobre a guerra e a morte” (Freud, 1915) e a Carta intitulada “Por que a guerra?” escrita a Albert Einstein em 1933. Leia-se, sobretudo, “O mal-estar na cultura” (1930).

Pois bem, os investimentos do ego, quando têm como modelo as ambições narcísicas do ego ideal – forjado pelo ego infantil segundo o modelo onipotente das figuras parentais – dão origem às idealizações, e, no registro destas idealizações, os ideais tornam-se ilusões que não resistem à prova da realidade. Quando referida ao objeto, a idealização faz dele um substituto do ego ideal, ou, então, um substituto do “objeto perdido”. Assim também acontece, *mutatis mutandis*, com o objeto da paixão amorosa, com o objeto droga e também com os objetos do fanatismo seja ele religioso ou político. Foi nesta perspectiva que Freud elaborou a crítica da ilusão religiosa. Frequentemente a psicanálise freudiana costuma estender aos ideais em geral, a crítica que Freud fez da ilusão religiosa. Tira-se então, desta premissa, uma pseudoconclusão, quando se afirma que é impossível viver os ideais sem neles nos alienarmos. Segundo meu modo de ver, esta maneira de abordar a questão dos ideais é uma consequência do fato de não se fazer a devida distinção entre ego ideal e ideal do ego. Uma vez que ela não está explícita no texto freudiano, muitos não a reconhecem como necessária, nem muito menos como uma exigência das formulações sistêmicas e correlações estruturais do pensamento psicanalítico de Freud.

Não sendo nosso objetivo, no presente ensaio, trabalhar mais detalhadamente esta questão dos ideais, direi apenas que o ego ideal é uma instância (...) de natureza narcísica, inteiramente constituída no registro do imaginário, tendo como modelo a onipotência das figuras parentais. Quando é inteiramente investida no ego, a libido produz a ilusória sensação de plenitude, na qual não há lugar para a falta nem para o desejo, nem por conseguinte para a esperança, tal como a apresentamos em nossa abordagem filosófica. O ideal do ego, ao invés, (...) supõe a experiência e aceitação da castração simbólica, indispensável para que se instalem as relações verdadeiramente intersubjetivas. Ele oferece ao sujeito um modelo de identificação, sem o qual dificilmente este assumiria sua posição de sujeito.

Em vez das idealizações que, como vimos, dominam as ilusões narcísicas do ego ideal, o ideal do ego põe em movimento outros dispositivos. Entre eles, o mecanismo da sublimação tem um lugar de destaque. Neste, tanto a falta é assegurada, quanto o sujeito tem garantida a possibilidade de trabalhá-la como aquilo que permite a mobilidade de investimentos objetivos diferentes do ego. Como observou Carmen Da Poian (1998), este trabalho sublimatório do ideal do ego sobre os objetos, só é compreensível se primeiramente for feita a realização de um trabalho de luto sobre as idealizações ilusórias do ego ideal.

Quando se trata das idealizações fundadas na crença ilusória de uma plenitude narcísica, é evidente que não se pode falar em esperança, pois onde há plenitude não há lugar para a falta, nem para o desejo e só o desejo e a falta descortinam horizontes para a esperança. Freud lembra que as miragens narcísicas do ego ideal acontecem, porque sentimos dificuldade de abandonar aquela posição libidinal inatacável, característica de um “estado de bem-aventurança psíquica”, que foi por nós vivido quando éramos crianças (Freud, 1914, p. 55).

Mas os ideais, enquanto projetos do ideal do ego, em vez de fechar o Eu em uma ilusória plenitude narcísica, torna possível, através da sublimação e da capacidade criativa do Eu, a abertura de novos horizontes e de novos investimentos objetivos e quando novos horizontes se descortinam há sempre lugar para a esperança, pois ela vive de horizontes.

O trabalho do luto e da melancolia

Passo agora, brevemente, a considerar o trabalho do luto e da melancolia, com o intuito apenas de ressaltar um aspecto da sua problemática, ou seja, mostrar que a dor da perda no trabalho do luto se diferencia daquela que domina a melancolia, exatamente porque, no luto, *a dor da perda é sustentada pela esperança, enquanto, na melancolia, ela é vivida na ausência da esperança e na dor do desespero.*

No trabalho do luto, diz Freud, o mundo se esvazia, porque quem chora a perda de alguém, concentra toda sua libido na lembrança do que está sendo pranteado. O trabalho do luto é uma análise detalhada de todos os pormenores através dos quais se investiu o objeto, cuja ausência é causa do trabalho de luto. De fato, na vida estamos continuamente criando laços e nos ligando às pessoas e às coisas que amamos. No trabalho do luto, procura-se desmanchar, um por um, esses laços e desfazer, um por um, todos os nós que nos ligaram aos objetos de nossos investimentos afetivos. (...). Tudo isso em vista (...), de uma “substituição”, precisamente a substituição do objeto, cuja perda se chora no trabalho de luto. Esta só será feita quando todos

os laços tiverem sido soltos e os fios estiverem novamente em condição de poderem ser usados para fazer novos laços e para dar novos nós.

(...)

Se o trabalho de luto é dinamizado pela pulsão de vida e abre horizontes para novos e inesperados encontros e investimentos, o trabalho do melancólico é inteiramente dominado pela pulsão de morte e por meio de uma identificação narcísica com o objeto ausente, o melancólico perde o amor pela vida. Freud explica que o melancólico sabe *quem*, mas não o que perdeu com a perda de seu objeto de amor (...). Na verdade, ele perdeu a esperança, que sustenta e nutre o amor pela vida, ou para dizê-lo com as palavras do próprio Freud: na melancolia “há uma superação da pulsão altamente significativa do ponto de vista psicológico que compele todo ser vivo a se apegar à vida” (...) (ibid).

Donde o vazio que se instala no ego do melancólico. Se durante o trabalho do luto, é o mundo que se esvazia; na melancolia, quem se esvazia é o próprio ego do melancólico. Sem esperança, o mundo do melancólico é um mundo sem horizontes, é um mundo sem ideais. Seu ideal do ego é substituído por um superego tirânico e sádico que o leva a transformar em ódio toda sua capacidade de amar e a retornar este ódio contra a sua própria pessoa. Donde a tendência suicida tão freqüente no quadro clínico da melancolia. E isto me leva a abordar o último tópico, reservado precisamente a mostrar o papel decisivo da esperança no tratamento de casos difíceis que desafiam a clínica psicanalítica.

Os clientes sem esperança

Não dispondo de um material clínico obtido pela minha experiência pessoal, vou utilizar as observações de Luis Cláudio Figueiredo, apresentadas no sétimo capítulo de seu excelente livro *Psicanálise, elementos para a clínica contemporânea*. Na proximidade de autores kleinianos e winnicottianos, ele propõe que se veja a esperança como *um princípio organizador da vida psíquica*, indispensável para seu bom funcionamento, e deixa bem claro que não se refere à esperança como paixão, afeto ou vivência, nem a um estado consciente de otimismo, mas à *esperança-princípio* que, enquanto tal, tem um papel fundamental no funcionamento da vida psíquica e na estruturação da subjetividade humana.

Se em nossa abordagem filosófica, a esperança, enquanto abertura para o futuro e atualização das possibilidades de nosso (...) (poder-ser), foi por nós considerada constituinte da existência do nosso ser-no-mundo, é compreensível que ela possa também ser olhada como um princípio constituinte do psiquismo. São duas abordagens que, por caminhos diferentes, encontram-se tentando dizer a mesma coisa, ou seja, a importância fundamental da esperança na vida do homem.

Habitualmente se diz que a psicanálise se preocupa apenas com o passado do indivíduo, porque Freud mostrou que as vivências dos primeiros anos são decisivas para selar o destino de nossas doenças ou de nossa saúde psíquica. O que somos hoje começou a ser construído por aquilo que fomos ontem e o que seremos amanhã dependerá de nossa capacidade de sonhar, hoje. Pois bem, como vimos, a esperança sustenta esta capacidade de sonhar, alimenta as fantasias de desejo e cria nossos projetos de amanhã. Assim sendo, não seria difícil mostrar que todo trabalho clínico é sustentado e impulsionado pela esperança.

Por isso, são desastrosas as conseqüências terapêuticas, quando se lida com a *desesperança*, sobretudo quando o que está em questão não é apenas o *sentimento de esperança*, mas a *esperança como princípio*, porque quando esta falta, instala-se o que Winnicott chamou de “desesperança congênita”, aquela que surge na ausência de um ambiente favorável quando da relação com os objetos primários e, sem este ambiente favorável, nenhuma estruturação de nossa vida psíquica é possível.

(...)

Sabe-se que os traumas para nossa constituição psíquica tanto podem ser vitalizantes como devastadores. O destino depende da proporcionalidade entre a magnitude do trauma e as reservas narcísicas do ego traumatizado, mas sobretudo da presença ou ausência de um ambiente favorável. Mas é preciso não esquecer que muitas vezes as próprias experiências traumatizantes podem introduzir no ambiente um certo vigor pulsional, indispensável sobretudo quando o ambiente é ameaçado pela desesperança.

Winnicott lembra que o ambiente pode tornar-se traumatizante seja pelo excesso de presença (as mães invasivas) quanto pelo excesso de ausência (as mães ausentes). É

precisamente na dinâmica alternada da presença e da ausência que o ambiente pode assegurar o clima em que a esperança fundamental se instala. Juntamente com Winnicott, Figueiredo lembra que a experiência traumática gera quase sempre um movimento de retraimento ou de regressão. Se naquele, o sujeito se defende pela procura de uma certa auto-suficiência, nesta o “trauma é liquidado” por um retorno a um certo modo de contato com o ambiente primordial e seus objetos. Fazendo isso, o sujeito “recupera a confiança em si e no meio, em si e no outro”. Quando esta regressão revitalizante não é possível, pelo fato de não se poder contar com um “objeto suficientemente bom”, opera-se uma cisão no sujeito, na qual ou o “infantil afetado pelo trauma é congelado e mantido no estado de dissociação; ou, então, “uma parte do psiquismo cresce no sentido de uma pretensão à auto-suficiência absoluta”. Estaria aqui o segredo da desesperança que domina a vida dos doentes esquizóides, *borderline*, falsos-self e narcisistas.

À guisa de uma conclusão

Se no contexto de tudo o que dissemos, podemos articular a esperança como princípio fundamental do funcionamento psíquico e da estruturação da subjetividade com a pulsão de vida (Eros) e a desesperança com a pulsão de morte, então se poderia dizer que o grande conflito que ameaça não só a nossa vida psíquica, mas toda nossa vida cultural é, em última análise, um conflito entre a esperança e a desesperança. E diante deste conflito – parodiando o que Freud (1930) escreveu no término do “O mal-estar na cultura” – poder-se-ia dizer que “ só nos resta esperar que o eterno *Eros* desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário” (Freud, 1930).

E termino lembrando que, neste campo de luta, entre o “não mais” que será instalado pela morte e “ainda não” que se abre como tempo da esperança, o homem é um peregrino e seus pés não se cansam de criar novos caminhos, pois seu destino é caminhar e sua alma é uma “alma viajeira”. Por isso, o fim a que chega em cada etapa de sua grande viagem, é de onde ele sempre está partindo para novas estradas e para novas aventuras. É o que nos revela, na magia da linguagem poética, esta passagem de um poema de Daniel Lima, que resume o diálogo do poeta com sua alma viajeira. É a melhor conclusão que poderia desejar para estas reflexões sobre a esperança:

*Aonde irás ter, perguntas,
se de novo tiveres de seguir outros caminhos
no fim desses caminhos já seguidos? Aonde
irás ter?
Que adianta perguntares, agora, alma viajeira?
Não o saberias nunca.
A estrada chama, a alma chama,
os pés chamam, a vida chama
Andar, sair, caminhar sempre,
é isto o que tens a fazer, eterno peregrino,
e é o que sempre em agonia vens fazendo
na insatisfeita busca de ti mesmo.
Vai, pois, sem nem saber aonde caminhas.
Anda sem de roteiros indagares,
que o mistério da vida, que a beleza da vida
só se dá, gratuita e plena,
a quem, andando sempre, ama a viagem,
porque a viagem é a estrada
e a estrada é a Vida.*

Alma viajeira, Daniel Lima

Referências

ARENDT, Hannah. Sobre a violência. Trad. e ensaio crítico de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

COULANGES, Fustel de. A cidade antiga. Trad. de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DA POAIN, Carmen. O desamparo e a questão dos ideais. Desamparo. Cadernos de Psicanálise, Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, ano 20, n. 12, p. 133-40, 1998.

DIELS, Hermann. Die Fragmente der Vorsokratiker. Rowohlt Hamburg, 1957.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. O paciente sem esperança e a recusa da utopia. In: Psicanálise. Elementos para a clínica contemporânea. São Paulo: Escuta, 2003. p. 157-89.

FREUD, S. (1910). Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. Studienausgabe (SA). Ergänzungsband. Frankfurt am Main: Fischer Tagensbuch Verlag,, 1982.

____ (1914). Zur Einführung des Narzissmus. SA. Band III. S. 37.

____ (1915). Zeitgemässes über Krieg und Tod. SA. Band IX, S. 33.

____ (1917). Trauer und Melancholie. SA. Band III, S. 193.

____ (1927). Die Zukunft einer Illusion. SA. Band IX, S. 189.

____ (1930). Das Unbehagen in der Kultur. SA. Band IX, S. 191.

____ (1933). Warum Krieg? SA. Band IX, S. 271.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Trad. de M. Márcia Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1999.

NUNES, Benedito. Heidegger ser & tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

POTAMANIU, Anna. Un bouclier dans l'économie des états-limites:l'espérance. Paris: PUF, 1992.

RICOEUR, Paul. Liberte selon l'Espérance. In: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Édition du Seuil, 1969. p. 393.

ROCHA, Zeferino. Transferência e criatividade no tempo da análise. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, ano VI, n. 4, p. 80-101, dez./2003.

SAINT-Exupéry, Antoine de. Le petit prince. Paris: Gallimard, 1953.

SCHÜLLER, Donaldo. Heráclito e seu (dis)curso. Porto Alegre: L&PM, 2000.

Versão inicial recebida em março de 2006

Versão revisada recebida em setembro de 2006

ANEXO 5 - Tema 2017: Saber esperar

PELLEGRINO, Hélio. *A Construção da Alegria. In: A Burrice do Demônio*. jan.1987

A CONSTRUÇÃO DA ALEGRIA

Toda alegria longa e autêntica — é severa. O que não impede que a alegria seja leve, e tenha gosto de vinho. Constrói-se a própria alegria como quem constrói um barco: com ferramentas difíceis. No começo, há o machado do lenhador, derrubando o tronco. Depois, a abrasão do relento e do sol sobre suas fibras, curtindo-as. Em seguida, o sal do suor, o ato de entalhar, de escavar, os dentes cravados no coração da madeira — sua serragem sangrando. Um barco se constrói devagar, com fiel austeridade. Os gestos precisos — navegar é preciso! — se sucedem, trabalhando a matéria, dia após dia. À noite se conversa, se ama ou se dorme — semeadura de possíveis. O dia é o tempo da construção do barco, sua forma emerge aos poucos, como uma asa que irrompe.

Assim é a alegria — como uma asa que irrompe. Não cai do céu, nem salta do mar, nem nos bate à porta de repente, como a visita do anjo. Ela é o barco que projetamos e construímos, no espaço do nosso tempo — vida nossa. Há que construir. Trabalhar. Operar o pão de cada dia, com diligente paciência. A alegria nos visita à tarde, ou pela noite, quando somos densos de um maduro cansaço. Ao amanhecer, surge o sonho do barco e a tarefa de fazê-lo. Puxamos, com as mãos, os panejamentos da aurora, para com eles criar a superfície onde o barco será riscado, detalhe por detalhe. O barco principia a existir na levíssima seda do despontar do dia. Ele vem de longe, de um território prévio a qualquer viagem, pátria matriz da qual nos chegam as sementes carregadas de futuro.

Antes de sermos lavradores, somos lavrados — e escalavrados — nas falésias do sono que nos dorme. Nessa noite antecedente, já o barco se põe a singrar águas inominadas, cortando com sua proa uma escuridão anterior a nós. No bojo do sono, negro tombadilho imemorial onde as constelações passeiam, nossa pequena embarcação põe-se a pulsar de um pulso próprio, e vai ganhando a forma da viagem que começamos a inventar — sem saber que a inventamos. Com lábios infantis, tentamos proferir o nome da aventura que povoará nosso tempo. O barco no sonho: puro márulho de liberdade, espírito pairando sobre as águas, mas já cúmplice da luta e da lágrima, embora leve, de uma leveza quase impensável.

O barco do imaginário — quase impensável de leveza —, não obstante, é concreto: peso e asa. Ele inaugura — asa e peso — rumos que nos antecipam e revelam, espumas jorradas da luz do Logos, auroras, crepúsculos e horizontes em cuja desmedida nosso olhar recebe o seu batismo. Estamos cegos — e vemos —, no carvão de treva em que dormimos. Embora livres da espessura do mundo, ela nos assalta em catadupa: esguicho feito de imagens, de rostos, de presenças e paisagens, de plantios e colheitas. A curvatura do tempo, em círculo, é o tempo todo, como um oceano que fosse sempre agora. E, no centro de tudo — ágata acordada —, a alegria, jóia do centro, pastora dos prazeres que sonhamos.

Arquitetos em sonho, riscamos — somos riscados — o desenho do percurso diurno em cujo labirinto nos perderemos. E nosso traço é signo e liberdade, invenção sem constrangimento, galope infrene numa campina sem fronteira. Os pesos que nos achatam, os túmulos que nos encerram, as veredas e furnas por onde nos buscamos — tudo é invenção e liberdade. Uma casa sonhada é um abrigo onde as paredes somos nós, as portas e beirais são nosso segredo brotando de si — para si mesmo. Se estamos presos, soltos, alegres, vivos ou mortos — pouco importa. A casa é nosso corpo feito de cal, cimento e areia. Dentro de suas câmaras — e antecâmaras — o drama, a tragédia e a existência transcorrem como jogo, cujos menores caprichos nos revelam — porque são nossos ossos.

Assim, deslembados e alertas, falamos dos íntimos silêncios de carne, de que somos feitos. O sonho, com seu rosto eidético, é lâmina de significação que nos trespassa, de um lado a outro. Por isto, em sua imaterialidade, tem um peso de rocha — ou de destino. Acontece que nós, humanos, nas lajes do chão que nos suporta, somos signo e linguagem, enraizados no coração selvagem da vida. É dessa floresta, cheia de rumores confusos, que nos virá o alfabeto pelo qual vamos tentar a decifração do mundo. Um bloco de granito pode ser a matéria que vou talhar para, de seu tutano, extrair o barco de pedra que me levará ao naufrágio. Ou a lápide do meu túmulo, se me disponho a morrer em terra. Ou o monumento por cujo intermédio grito para o mundo minha utopia — ou minha revolta. Seja como for, leio o granito a partir do meu sonho, é este que o decifra — e o trabalha.

Aí, no nascedouro do desejo, está a fonte. Dela irão fluir as torrentes de fogo e gelo, os acenos, encontros, despedidas. Sou, por um lado, o meu desejo e, por outro, a espessura terna ou hostil da facticidade que me rodeia. Sou lançado no mundo na angústia e no risco, e o mundo — insistente — me obriga a ser, mesmo quando não quero ser. O mundo me provoca, me convoca, suas flechas estilhaçam o casulo narcísico onde — transido — me recolho, luzes e vozes compõem um enorme vitral diante de mim: tenha eu olhos para ver.

O ser que não faz sua aparição a uma liberdade capaz de albergá-lo fica para sempre enevoadado, sem rosto — num celibato forçado. O Cosmo nos produziu, na esteira de um tempo longuíssimo, para espelhar-se e descobrir-se, por mediação do nosso olho. Somos carcaças de substância cósmica, fazemos parte — rastro de Deus — do grande jogo, estamos tecidos no prodigioso tapete cujas fibras vão da vida ao giro das galáxias mais remotas. O mundo quer conhecer-se, e o faz através de nossa cegueira vidente — e alerta. Somos a *noosfera*, de que fala Teilhard de Chardin, clarão de sentido pelo qual o Universo se conhece e marcha — gradativamente unificado e iluminado — para o ponto Ômega.

A alegria autêntica — e severa — vai consistir em nos dispormos, embarcados, ao serviço do ser. Este ofício é paixão e disciplina, perseverança e esperança, modéstia — e embriagada lucidez. Cumpre arear, limpar, brunir, varrer, despojar-se, estar aberto, na viagem que fazemos. Cumpre doar a tudo o que existe o espaço indeterminado — e generoso — de nossa liberdade, para que nele tudo esplenda. Cumpre soletrar, com carinho, o nome das coisas e do Próximo, como um pastor que, no campo, pastoreia e abóia as reses do rebanho sob sua guarda.

É esta a conquista a que me destino: ter olhos para ver. Existência fendida, carriada pelo talho de liberdade que me constitui, sou perspectivado, exilado, separado do mundo, para vê-lo e nomeá-lo. Sou nascido para ver e nomear: é esta a lei que me preside. Durante bilhões e bilhões de anos, o Cosmo trabalhou para que em mim surgisse essa fraqueza e essa errância — a liberdade —, olho vazado através de cujo cristal o mundo me aparece. Sou o ser por cuja mediação simbólica o mundo se torna patente, em sua graça de ser. O mundo precisa doar-se como pura aparição, numa esplêndida e indescritível gratuidade. Uma flor. O pêlo mosqueado da pantera, sob uma grande lua redonda. A curva de um seio na penumbra, a mão que o colhe. Tudo está aí para ser desvendado e comemorado — à luz do Logos.

Sem o olho da raça humana que forceja por vê-lo e contemplá-lo, o mundo seria desperdício estéril, país sem legenda, povoado de verduras, sombras e alfombras — para ninguém.

ANEXO 6 - Tema 2017: Saber esperar

LINS, Marcelo. *A fluidez do mundo líquido de Zygmunt Bauman*. GloboNews 13 de jan. 2016. Entrevista a Zygmunt Bauman

A FLUIDEZ DO MUNDO LÍQUIDO DE ZYGMUNT BAUMAN

"Houve muitas crises na história da humanidade, muitos períodos de interregno, nos quais as pessoas não sabiam o que fazer, mas elas sempre acharam um caminho. A minha única preocupação é o tempo que levarão para achar o caminho agora. Quantas pessoas se tornarão vítimas até que a solução seja encontrada?" - Zygmunt Bauman

Houve um tempo em que conceitos eram sólidos. Ideias, ideologias, relações, blocos de pensamento moldando a realidade e a interação entre as pessoas. O século 20, com suas conquistas tecnológicas, embates políticos e guerras viu o apogeu e o declínio desse mundo sólido. A pós-modernidade trouxe com ela a fluidez do líquido, ignorando divisões e barreiras, assumindo formas, ocupando espaços diluindo certezas, crenças e práticas.

A oposição entre o mundo sólido e o mundo líquido é a base do pensamento de Zygmunt Bauman, sociólogo, professor da London School of Economics e um dos mais respeitados intelectuais da atualidade. Prestes a completar 90 anos, Bauman guarda vivas as memórias da Polônia natal, do período que passou na União Soviética, da luta na Segunda Guerra Mundial, e da consagração como acadêmico no Ocidente. Guarda também a inquietação que marca sua trajetória e que aparece nos mais de 50 livros que escreveu.

Em recente passagem pelo Brasil, Bauman conversou com o programa Milênio. Leia abaixo a entrevista concedida ao jornalista Marcelo Lins ou assista no site da GloboNews:

O senhor viveu tempos difíceis no século 20, como a Segunda Guerra Mundial e a ascensão e a queda do comunismo, para mencionar dois exemplos. Qual acha que é a principal característica deste início de século 21?

Zygmunt Bauman: Este século é muito diferente do século 20. Se compararmos o que eu vivenciei quando jovem, cheio de esperanças e expectativas, com o que vivencio agora, em retrospecto, comparando, revisando expectativas e esperanças, eu diria que estamos num estado de interregno. Esse é o termo que gosto de usar.

No "interregno", não somos uma coisa nem outra. No estado de interregno, as formas como aprendemos a lidar com os desafios da realidade não funcionam mais. As instituições de ação coletiva, nosso sistema político, nosso sistema partidário, a forma de organizar a própria vida, as relações com as outras pessoas, todas essas formas aprendidas de sobrevivência no mundo não funcionam direito mais. Mas as novas formas, que substituiriam as antigas, ainda estão engatinhando.

Não temos ainda uma visão de longo prazo, e nossas ações consistem principalmente em reagir às crises mais recentes, mas as crises também estão mudando. Elas também são líquidas, vêm e vão, uma é substituída por outra, as manchetes de hoje amanhã já caducam, e as próximas manchetes apagam as antigas da memória, portanto, desordem, desordem.

Acha correto dizer que hoje recebemos informação demais, que não somos capazes de absorver todas elas? Temos acesso mas não sabemos o que fazer com ela?

Zygmunt Bauman: Você tem toda a razão. Colocou o dedo na parte mais dolorosa de nossa ferida. Como E. O. Wilson, o grande biólogo, expressou de forma muito sucinta e correta: "Estamos nos afogando em informações e famintos por sabedoria."

Não temos tempo de transformar e reciclar fragmentos de informações variadas numa visão, em algo que podemos chamar de sabedoria. A sabedoria nos mostra como prosseguir. Como o grande filósofo Ludwig Wittgenstein dizia: "Compreender é saber como seguir adiante." E é isso que estamos perdendo. Não sabemos como prosseguir.

O senhor mencionou o fracasso de nossas instituições políticas: os partidos, a representatividade, que é falha no mundo todo. O senhor testemunhou o fracasso do sonho comunista na Polônia e na União Soviética. Qual foi o maior erro do comunismo?

Zygmunt Bauman: O comunismo se encaixava nas medidas do século 19. O século 19 foi um período de grande otimismo. Em primeiro lugar, as pessoas estavam convencidas — e tinham orgulho disso — de que, com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, seria possível refazer o mundo, virá-lo de cabeça para baixo. Era uma relação leve e despreocupada com a realidade. A realidade existia para ser reciclada, modificada, aperfeiçoada etc. Essa era uma coisa. A outra era a visão do caminho futuro, da estrada para a sociedade perfeita. Todos estariam trabalhando. Foi o período da revolução industrial. No final, todos se tornariam trabalhadores. Uma boa sociedade na grande fábrica com funcionários satisfeitos. Era o período da modernidade sólida e da sociedade industrial.

Hoje, vivemos na modernidade líquida e na sociedade pós-industrial do consumismo, e a passagem da sociedade de produção para a sociedade de consumo foi uma coisa muito poderosa e importante. Mudamos o foco da construção das bases do poder da sociedade sobre a natureza para o contrário: para a cultura do imediatismo, do prazer, da individualização, de identificar a visão da felicidade com o aumento do consumo. Todos esses fenômenos novos pegaram o comunismo totalmente despreparado.

Se existe um consenso, e acho que podemos dizer que existe o consenso de que o comunismo perdeu essa guerra específica e o capitalismo venceu, sabemos que essa vitória trouxe, de certa forma, alguns fracassos. Faltam soluções para vários problemas. Quais são os maiores problemas da sociedade de mercado na sua opinião?

Zygmunt Bauman: As pretensões do comunismo fora da Cortina de Ferro forçou o capitalismo a limitar suas próprias propensões destrutivas, mantendo a desigualdade social dentro de limites

aceitáveis, sem perder o controle sobre ela, e criando leis para garantir direitos aos empregados, não só aos empregadores. A ideia da desregulamentação do mercado de trabalho, por exemplo, seria impensável, simplesmente porque havia um concorrente, que não era cuidadoso e fazia propaganda. Não era fácil. Aí, de repente, tudo passa a ser possível. Ninguém o vigia. Você pode fazer o que quiser, pode usar todos os recursos que possui para promover seus interesses, e isso é potencialmente catastrófico.

A falta de autolimitação é o que está acontecendo agora. Além disso, a primeira reação após a introdução do ideal neoliberal de sociedade por Margaret Thatcher e Ronald Reagan foi que tivemos 30 anos do que chamo de orgia consumista: gastamos um dinheiro que não tínhamos, tínhamos esperança de que o futuro reembolsaria o que estávamos pegando emprestado, e isso terminou, como você bem sabe, em 2007/2008, com a crise de crédito. Agora estamos novamente no ponto de partida.

Um dos maiores problemas desse novo ponto de partida é a desigualdade. O senhor escreveu muito sobre isso, e o Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, apesar de ser um país rico. Aparentemente, está claro que a riqueza de poucos não beneficia a todos. Como equilibrar melhor essa equação numa democracia?

Zygmunt Bauman: A desigualdade não está apenas aumentando, ela muda sua natureza, sua estrutura e está ligada a esses limites que o capitalismo se impõe para manter as coisas em ordem, digestíveis, toleráveis, aceitáveis. Eles desapareceram e, como resultado, a desigualdade mudou sua natureza porque as vítimas da desigualdade da sociedade eram, antigamente, as pessoas que viviam na pobreza, na base da sociedade, os párias da sociedade. Hoje não é mais assim, porque estamos testemunhando o processo que Guy Standing, um sociólogo muito ativo, chamou de “precariado”.

O que chamamos de classe média, que era a parte da sociedade mais bem sucedida e confiante, está se transformando muito rapidamente no precariado, que é uma espécie de equivalente ao antigo proletariado: pessoas que estão inseguras em relação à sua posição.

De acordo com as últimas teses dos economistas — pessoas que estudam o assunto melhor do que eu e calculam as estatísticas —, não é mais uma questão dos 25% mais ricos da população e dos 25% mais pobres, mas do conflito entre o 1% que está no topo e os 99% do resto da sociedade. Não sei se você notou que a riqueza dos Estados Unidos após a crise de crédito. Houve alguma recuperação e o valor agregado da riqueza dos EUA aumentou depois da crise, mas 94% desse valor agregado ficou com 1% da população. Todo o resto teve que dividir os outros 6%.

Vamos falar sobre conflitos, sobre a crise e a reação à crise. Estamos vivendo a crise dos refugiados. Ela começou como a crise dos imigrantes ilegais, como se chamava no início, mas logo percebemos que se trata de uma crise de refugiados. Como analisa a reação das potências mundiais a essa crise?

Zygmunt Bauman: Não se trata de um evento único, nem é novidade. A novidade é a atenção dedicada ao assunto, porque ele foi dramatizado, em parte com a ajuda da cobertura televisiva, quando vimos a criança morta na praia e aquilo que aconteceu em Lampedusa, quando centenas de pessoas se afogaram em embarcações sucateadas. Mas a migração em massa acompanha a era moderna desde o início.

O Brasil, por exemplo, é produto da migração em massa. Pessoas vieram da Itália, da Espanha e de Portugal para cá para criar uma vida própria. Por que vieram? Porque procuravam trabalho, água potável, condições decentes de vida, coisas que não tinham em seus países.

A reação da Europa tem um impacto duplo. Por um lado, as empresas têm interesse em assimilar essas pessoas. Sua força de trabalho. Elas lucrariam mais, para resumir. Por outro lado, existe a reação esperada do medo de estranhos. "Eles estão chegando para tumultuar. Vamos nos afogar, eles vão inundar nossas cidades." Os empregados, e não os empregadores, os enxergam como concorrentes que provocarão o arrocho de seus salários. Eles serão usados pelos patrões para rejeitar as demandas dos empregados atuais, que podem ficar sem emprego. São duas pressões diferentes novamente.

Mudando de assunto, já que nossa conversa está chegando ao fim. Neste mundo hiperconectado, no qual qualquer tipo de informação está a um clique no seu computador, qual é o papel da educação tradicional nas escolas e nas universidades? E também do jornalismo tradicional, se podemos chamar assim?

Zygmunt Bauman: Novamente, você mencionou um dos problemas mais importantes e dolorosos de nossos dias. Acho que a educação tem um papel tremendamente importante. Na situação atual, gosto de me referir a um ditado chinês da época de Confúcio. Ele diz que se você planeja para um ano, semeie milho. Se planeja para dez anos, plante uma árvore. Se planeja para 100 anos, eduque as pessoas. É disso que estamos nos esquecendo hoje.

Nosso sistema educacional atual é uma das vítimas da cultura do imediatismo. Educação e imediatismo são termos contraditórios. Não se pode ter os dois. Ou se tem uma educação de qualidade ou se tem o imediatismo. Não dá para ter os dois ao mesmo tempo. E este é um problema terrível.

Na história da sociedade humana, assim que os gregos antigos inventaram o conceito de paideia, a educação viveu constantemente algum tipo de crise, porque as circunstâncias mudavam e ela tinha que se ajustar às novas informações. Mas essa crise é muito básica e essencial. Você mencionou o contexto da tecnologia da informação, que é uma biblioteca de fragmentos, de pedacinhos, sem algo que os reúna e os transforme em sabedoria, em conhecimento.

E o fluxo é enorme.

Zygmunt Bauman: E isso destrói certas capacidades psicológicas, como atenção, concentração, consistência e o chamado pensamento linear, quando você estuda um assunto de forma consistente e o esgota, vai até o fim. Há mudanças na psique humana, é uma situação

completamente nova, que põe os educadores numa posição muito difícil. Eles precisam repensar muitas coisas.

Numa tentativa de não terminar nossa conversa de forma triste, o que lhe traz esperança quando olha em volta? Que iniciativas, projetos e coisas estão sendo feitas que lhe dão esperança no futuro da humanidade?

Zygmunt Bauman: Quanto mais envelheço, mais amplio a perspectiva na qual baseio minha avaliação da situação. Primeiro eu me concentrei em alguns excessos da modernidade, depois passei a analisar a lógica ou a falta de lógica da modernidade líquida. Foram estudos limitados pela perspectiva histórica, mas sou pessimista em relação ao curto prazo e otimista em relação ao longo prazo.

Quando analisamos a história da humanidade, apesar da nossa tendência de esquecer a história, da crise da memória histórica, apesar disso, a história da humanidade é animadora. Ela era muito mais cruel e sórdida antes.

É muito menos cruel e sórdida agora, apesar de tudo de terrível e ultrajante que acontece. Houve muitas crises na história da humanidade, muitos períodos de interregno, nos quais as pessoas não sabiam o que fazer, mas elas sempre acharam um caminho.

A minha única preocupação é o tempo que levarão para achar o caminho agora. Quantas pessoas se tornarão vítimas até que a solução seja encontrada?