

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO

Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

O NARCISISMO CONTEMPORÂNEO: DA BARBÁRIE SOCIAL À
TIRANIA ÍNTIMA

MÉRLY LUANE VARGAS DO NASCIMENTO

MARINGÁ

2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

O NARCISISMO CONTEMPORÂNEO: DA BARBÁRIE SOCIAL À TIRANIA ÍNTIMA

Dissertação apresentada por MÉRLY LUANE VARGAS DO NASCIMENTO ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora:

PROF^a.DR^a. ANGELA MARIA PIRES CANIATO

MARINGÁ

2011

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

Nascimento, Mérly Luane Vargas do
N2440 O narcisismo contemporâneo : da barbárie social à
tirania íntima / Mérly Luane Vargas do Nascimento. --
Maringá, 2011.
147 f.

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

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

1. Narcisismo de vida. 2. Narcisismo de morte. 3. Sociedade
de consumo. 4. Sociedade do espetáculo. 5. Indiferença. 6.
Sofrimento psíquico. I. Caniato, Angela Maria Pires,
orient. II. Universidade Estadual de Maringá, Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação
em Psicologia III. Título.

150.195CDD 21.ed.

MÉRLY LUANE VARGAS DO NASCIMENTO

**O NARCISISMO CONTEMPORÂNEO: DA BARBÁRIE SOCIAL À
TIRANIA ÍNTIMA**

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato

PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Profa. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano

UFC/Universidade Federal do Ceará

Profa. Dra Regina Christofoli Abeche

UEM/Universidade Estadual de Maringá

Data de aprovação:

08/04/2011

*Para Alessandro Márcio, um dos mais bravos
guardiões do meu narcisismo de vida.*

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas que participaram direta ou indiretamente desse percurso, àqueles que tiveram perseverança para batalhar ao meu lado, força para me incentivar ou simplesmente paciência para esperar “meu momento”;

Aos meus pais, Fátima e José, que, em todos os sentidos possíveis, permitiram que eu chegasse até aqui;

Aos meus amigos do Projeto Phenix, que instigaram, questionaram, apoiaram e colaboraram com as reflexões aqui expostas;

Com especial afeto e admiração, a Angela, pela honra com a qual me brindaram sua esmerada orientação e, acima de tudo, valiosa amizade;

A Regina, por sua bondade sempre constante e por seus perspicazes direcionamentos teóricos e metodológicos;

A Maria de Fátima Vieira Severiano, que mesmo sem saber foi inspiração, e sabendo, foi generosidade, esforço e valorosa contribuição;

Ao meu companheiro de todas as horas, Alessandro, por sua dedicação e incentivo...

“... mais do que olhar, importa reparar no outro. Só dessa forma o homem se humaniza novamente. Caso contrário, continuará uma máquina insensível que observa passivamente o desabar de tudo à sua volta.

José Saramago

RESUMO

Esse trabalho propõe-se a investigar aspectos subjetivos e objetivos do que vem sendo denominado narcisismo na contemporaneidade, a partir de autores que estudam os fenômenos e características a ele relacionados. A questão central é tecer uma análise psicossocial do narcisismo, compreendendo como ele está relacionado a formas de sofrimento que estão sendo vistas como características de nosso momento histórico. Apresentamos inicialmente a definição psicanalítica do conceito de narcisismo, para, em seguida, investigar aspectos sociais e culturais que estão sendo relacionados ao processo de promoção social do narcisismo contemporâneo. Destacamos as características da sociedade de consumo e da sociedade do espetáculo, que acirram o desamparo individual e promovem a identificação do indivíduo com a sociedade que o mortifica via indústria cultural. Nesse sentido, investigamos a dimensão estruturante e destrutiva do narcisismo, objetivando melhor compreender o narcisismo que é suscitado ou exacerbado face à violência psicossocial sofrida pelo indivíduo na contemporaneidade.

Palavras Chaves: narcisismo de vida; narcisismo de morte, sociedade de consumo; sociedade do espetáculo; indiferença; sofrimento psíquico.

ABSTRACT

This work intends to investigate subjective and objective aspects of what has been called in contemporary narcissism, from authors who study the phenomena and characteristics related to it. The central idea is to make a psychosocial analysis of narcissism, understanding how it relates to forms of suffering that is being seen as the hallmarks of our time in history. We introduce, at first, the psychoanalytic definition of the concept of narcissism, to then investigate social and cultural aspects that are related to the process of social promotion of contemporary narcissism. We emphasize the features of consumer society and society of the spectacle, which stoked the individual helplessness and promote identification with the totalitarian society through the cultural industry. Accordingly, we investigate the structural and destructive dimension of narcissism, aiming to better understand the narcissism that is raised or exacerbated in the face of psychosocial violence that it is suffered by individuals nowadays.

Keywords: Life Narcissism; death Narcissism; consumer society; society of the spectacle; indifference; psychic suffering.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: O QUE É NARCISISMO: DO MITO AO CONCEITO	15
1.1. O mito de Narciso: aspectos relevantes para a compreensão da subjetividade narcísica de nossos tempos	17
1.2. Breve histórico do conceito de narcisismo	28
1.3. O conceito de narcisismo: de Freud aos autores contemporâneos	32
CAPÍTULO 2: A SOCIEDADE E A CULTURA CONTEMPORÂNEA E SUAS RELAÇÕES COM O NARCISISMO	52
2.1. O narcisismo, a sociedade e a cultura	52
2.2. O modo de produção capitalista, o neoliberalismo e o advento da sociedade de consumo	53
2.3. A contemporaneidade: que tempo é esse?	69
2.3.1. A contemporaneidade e alguns de seus vários nomes: pós-modernidade, modernidade líquida e hipermodernidade	71
2.3.2. Da sociedade de consumo e do espetáculo à cultura do narcisismo: aspectos relevantes para a compreensão do narcisismo contemporâneo.....	84
CAPÍTULO 3: A SUBJETIVIDADE EM TEMPOS SOMBRIOS	108
3.1. O narcisismo contemporâneo: articulações possíveis entre a subjetividade, a cultura e o modo de funcionamento social	108
3.1.1. Os mecanismos psíquicos envolvidos no processo de individuação e sua deturpação pela totalidade social	113
3.1.2. Autocentramento e exterioridade: a condição paradoxal do Narciso contemporâneo	120
3.1.3. Da barbárie social à tirania da solidão e ao silêncio da alteridade	127
3.2. Uma digressão em homenagem à esperança	137
Considerações finais	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

INTRODUÇÃO

O termo ‘narcisismo’ vem sendo bastante utilizado na contemporaneidade, seja no meio acadêmico, nas discussões da clínica psicanalítica e mesmo em debates informais entre pessoas que não são estudiosas da Psicanálise. Apesar de ser esse um conceito psicanalítico, autores de diversas áreas têm utilizado o estudo do narcisismo como instrumento para compreender aspectos da cultura, da sociedade e das subjetividades consideradas características de nosso momento histórico.

Não obstante essa ampla utilização – ou, talvez, justamente em razão dela – a convergência em relação ao que se pretende expressar quando se qualifica alguém como ‘narcisista’, ou ao caracterizar um fenômeno enquanto ‘narcísico’, parece não ser verificada nesses vários contextos. De acordo com Costa (1984) o “uso inflacionário” (p.163) da noção de narcisismo nos diversos campos científicos, ao supervalorizar o potencial explicativo do conceito, acabou esvaziando ou obscurecendo seu significado. Isso também teria forçado esse conceito a ocupar lugares que caberiam a outras categorias.

Além disso, ao sairmos dos domínios da ciência, deparamo-nos com definições com ampla difusão e aceitação entre a maioria das pessoas e que são diferentes e mesmo opostas àquelas que Freud (1914/2004) pretendeu difundir ao fazer do narcisismo um conceito psicanalítico. A preocupação com esse “stress conceitual” (Lichtenstein citado por Costa (1984)), que cerca o estudo do narcisismo na atualidade, impõe-nos, além da investigação do conceito, – a qual é empreendida no primeiro capítulo desse trabalho – também um posicionamento metodológico, de modo a tornar explícita a visão de homem e de sociedade que norteia essa investigação. Isso porque, em uma investigação que se propõe a discutir tanto categorias sociais quanto subjetivas, é imperioso situar-nos diante da especificidade de cada uma delas, evitando os deslizos (não raros) de ‘psicologizar’ a cultura ou, em outro extremo, de reduzir o psiquismo a determinismos sócio-culturais.

Esse trabalho propõe-se a investigar o conceito psicanalítico de narcisismo, bem como o modo pelo qual ele é compreendido pelos autores contemporâneos nos quais baseamos nosso estudo. A questão central é tecer uma análise psicossocial do fenômeno, compreendendo como ele está relacionado a formas de sofrimento que estão sendo vistas como características de nosso momento histórico.

O narcisismo vem sendo considerado uma característica ou fenômeno emblemático de nossa época, seja no âmbito clínico ou social. O interesse crescente pela “clínica psicanalítica dos estados de vazio” (Green 1988b, p.49) e pela “clínica proteiforme” (Hornstein, 2006, p.15) expressa essa realidade no primeiro âmbito tanto quanto algumas definições como “era do vazio” (Lipovetsky, 1983); cultura do narcisismo (Lasch, 1983) e ‘tecnonarcisismo’ (Sodré, 1990) o fazem no segundo. Os esforços teórico-metodológicos aqui empreendidos dão-se no sentido de fornecer subsídios para a compreensão desses aspectos que se tornaram tão nodais no campo das ciências humanas, visando contribuir com a ciência psicológica ao fornecer elementos para pensar a realidade social e a subjetividade de nossos tempos.

Apesar de não haver a pretensão de esgotar todas as questões sociais que são, hoje, relacionadas ao narcisismo – o que seria, obviamente, inexequível – alguns aspectos culturais, do funcionamento social e dos modos de relacionamento entre as pessoas são focados, a fim de ampliar a compreensão do fenômeno para além de características individuais, sejam elas de ordem psíquica ou biológica. Por outro lado, processos psíquicos envolvidos na internalização e sustentação dessa forma de sociedade e cultura também são abordados, visando melhor compreender algumas características da subjetividade tida como narcísica; bem como o papel que essa última cumpre na assim chamada “cultura do narcisismo” (Lasch, 1983) e vice-versa. É justamente essa complexa relação entre cultura e indivíduo, intrincada no âmago dessa pesquisa, que suscita a reflexão metodológica referida anteriormente.

Em primeiro lugar, quando falamos em metodologia, segundo Rey (2005), é necessário discutir também “o sistema de representações capaz de articular diferentes categorias entre si e de gerar inteligibilidade sobre o que se pretende conhecer na pesquisa científica” (p.29). Isso implica refletir sobre a teoria (ou teorias) que norteiam o trabalho. Rey (2005) afirma que o pesquisador, em contato com sua realidade e apropriando-se da teoria, pode refletir e produzir novas compreensões diante dos desafios com os quais a produção científica o defronta. Essa forma de permanente atualização da teoria em relação ao momento da pesquisa é o que confere a essa última seu caráter dinâmico. Além disso, já que uma das características do sujeito é sua capacidade de refletir, essa forma de lidar com a teoria reafirma a condição de sujeito do próprio pesquisador. (Rey, 2005). Os referenciais teóricos que embasam esse trabalho são a Psicanálise freudiana e a teoria psicopolítica formulada pelos autores da Escola de Frankfurt, particularmente Adorno e Horkheimer. É preciso ressaltar, entretanto, que em

relação à teoria psicopolítica, apenas alguns textos específicos de Adorno e Horkheimer foram consultados. Na perspectiva psicanalítica, autores contemporâneos que se dedicaram ao tema do narcisismo – como Green (1988a e 1988b); Costa (1984 e 1988); Severiano (2001); Hornstein (2006) e Pedrossian (2008) – também oferecem importantes subsídios. Estudiosos da sociedade e da cultura que trazem contribuições ao tema, tais como: Lasch (1983 e 1986), Bauman (1998; 2001; 2004; 2005; 2008a; 2008b ; 2008c e 2009); Debord (1995), entre outros, constituem outra fonte a que recorreremos, no intuito de proceder a uma investigação dos aspectos sócio-culturais relacionados ao tema.

Isso significa que as concepções aqui explicitadas, seja acerca do psiquismo, seja em relação ao social que se configura na contemporaneidade, coadunam-se, em grande parte, àquelas apresentadas nessas teorias e por meio desses autores. Por outro lado, é imprescindível lembrar que toda leitura (de uma teoria) se faz dentro de determinado contexto histórico e, seja de modo cômico ou não, os estudiosos são também produtos e produtores desse mesmo contexto, de modo que possuem a responsabilidade de contribuir com a construção da teoria que acolhem (Rey, 2005). Assim, preservar uma teoria não é uma técnica de ‘mumificação’ ou mera conservação do que já foi elaborado – tentativa que resultaria, no máximo, em preservar uma sombra do que um dia foi a teoria – e sim um exercício de constante problematização (Rey, 2005), no qual a preservação dá-se no movimento da produção de novos conhecimentos, nas tentativas de compreender dado momento histórico à luz dessa mesma teoria e mesmo de outras que venham elucidar questões não suficientemente apreensíveis pela primeira.

Ao colocar a questão do narcisismo na atualidade como uma “encrucijada interdisciplinaria”; Hornstein (2006) critica os psicanalistas que desprezam outros campos do saber e lembra que a Psicanálise nasceu da confrontação entre vários desses campos. Além disso, o autor diz:

“Entre los psicoanalistas hay cierta tendencia a transformar el estudio de los textos em um meticuloso estudio de sus detalles, sin poner jamás em tela de juicio y replantearse los principios. Pero si problematizamos y renovamos los fundamentos, si dejamos que impregnen la práctica y que ésta lo impregne, el riesgo de una escolástica, si no desaparece, al menos se atenua. Así iremos elaborando una metapsicología (...) como exige la clínica de nuestro tiempo. (HORNSTEIN, 2006, p. 19-20).

A necessidade de constante problematização de que nos fala o autor, evidencia o “caráter construtivo interpretativo do conhecimento” (Rey, 2005, p.5); ou seja, a necessária reflexão e a implicação do pesquisador como sujeito na pesquisa, em sua posição de não neutralidade ou passividade, o que significa, por um lado não pretender limitar-se à aplicação de instrumentos e técnicas desvinculados das teorias, do contexto sócio-histórico e das relações inter-subjetivas que os produziram; e por outro, ir além da repetição de construtos teóricos e conceitos.

Ao assumirmos tal concepção acerca da produção científica, explicita-se, simultaneamente, a visão de homem e de sociedade que embasa esse estudo, pois a mesma implica reconhecer que “el hombre ha desarrollado una psique histórica y cultural, que se expresa como momento constitutivo y constituyente de esta cultura” (Rey, 2002, p.22).

É importante destacar que essa inserção do homem na cultura implica a apropriação de significados e sentidos (Vigotsky citado por Rey, 2005) necessários para o indivíduo conviver com outras pessoas, compreender normas e práticas socialmente legitimadas, constituindo-se como sujeito histórico que age e é modificado pelas relações que estabelece. Nesse sentido, a leitura de narcisismo aqui implicada é aquela que privilegia a importância do outro humano e do contexto sócio-histórico na formação da identidade do indivíduo. Tal identidade integraria, conforme define Rey (2005), aspectos sociais e individuais; conscientes e inconscientes; afetivos e cognitivos.

Assim, a subjetividade definida como “la forma ontológica de lo psíquico cuando pasa a ser definido esencialmente en la cultura através de los procesos de significación y de sentido subjetivo que se constituyen históricamente” (Rey, 2002, p.22) não é um pré-construto que define, *a priori*, as atitudes e comportamentos humanos. Ela abarca o interno e o externo – o psíquico e o social – já que em ambos as significações estão, a todo tempo, sendo produzidas (Rey, 2002). Por esse motivo, esse trabalho aborda a chamada subjetividade narcísica contemporânea a partir de aspectos culturais, históricos, econômicos, entre outros, sem esquecer o conceito psicanalítico de narcisismo, desde as compreensões iniciais de Freud (1914/2004 e 1916/1996) até autores contemporâneos.

No primeiro capítulo, empreendemos uma investigação do conceito psicanalítico de narcisismo, a partir das formulações originais de Freud (1914/2004) e de construtos

acrescentados por autores contemporâneos que auxiliam na compreensão desse conceito. Algumas questões referentes ao mito de Narciso e às problemáticas relacionadas ao assunto trazidas por estudiosos contemporâneos também são colocadas, no intento termos uma dimensão histórica da elaboração desse conceito, bem como da compreensão que hoje se tem do narcisismo.

O segundo capítulo apresenta características da contemporaneidade. Entre elas, algumas referentes ao sistema capitalista e ao pensamento neoliberal que o acompanha. As dificuldades encontradas por alguns pensadores da sociedade e da cultura em nomear o momento histórico presente é também abordada. Conceitos como o de pós-modernidade (Lyotard 1979/2004); modernidade líquida (Bauman, 2001) e hipermodernidade (Lipovetsky, 2007) são investigados para ilustrar não apenas algumas das características preponderantes nessas definições da contemporaneidade, mas também a mencionada dificuldade, considerada como uma das questões mais emblemáticas de nossa época. A partir disso, outros aspectos contemporâneos relacionados à dimensão social e cultural do narcisismo são investigados.

A partir das considerações tecidas no segundo capítulo, analisamos alguns dos processos psíquicos envolvidos com a manutenção da ordem social vigente, tida como injusta (Pedrossian, 2008) por violentar e manipular o indivíduo, assemelhando-se mais à barbárie (Adorno & Horkheimer, 1947/2006). Um dos pressupostos no qual pauta-se essa pesquisa é o de que cada momento histórico está intimamente relacionado ao modo da subjetividade constituir-se e expressar-se, no sentido de que a sociedade e cultura influenciam ou modificam, a partir de determinações objetivas, o mundo subjetivo. Desse modo, o terceiro capítulo relaciona as características culturais e subjetivas relacionadas ao narcisismo contemporâneo. Por fim, as repercussões subjetivas de tais características, em termos de sofrimento psíquico, adquirem especial destaque nesse último capítulo, tendo em vista o enfoque psicológico do presente trabalho.

CAPÍTULO 1

O QUE É NARCISISMO: DO MITO AO CONCEITO

Ao investigarmos o que vem a ser narcisismo, deparamo-nos com múltiplos significados. Isso não ocorre apenas porque este é, simultaneamente, um conceito complexo da teoria psicanalítica, um elemento utilizado para definir patologias na clínica e também um adjetivo do qual o senso comum apropria-se, geralmente, em detrimento de seu significado conceitual tal como descrito pela Psicanálise. A dimensão multifacetada do conceito de narcisismo em Freud (Amaral, 1997) seria condição única e suficiente para essa polissemia, embora, é necessário reconhecer, as ambiguidades e pontos obscuros criados pelo seu ‘multiuso’, por assim dizer, não torna a compreensão do conceito mais acessível.

O termo narcisismo é hoje bastante disseminado e seu uso indiscriminado, seja no meio acadêmico ou não, pode trazer, em alguns casos, uma compreensão equivocada em relação ao que se pretende expressar, ou ainda, sobre o que se acredita ter derivado diretamente das elaborações mais precisas que existem acerca do tema, entre as quais está o conceito psicanalítico de narcisismo.

A preocupação em relação a essas apropriações inadequadas do significado de narcisismo aparece frequentemente entre os autores que discutem o tema. Segundo Carone (2009) “o conceito de narcisismo virou moeda corrente nos cacoetes da indústria cultural ao custo de uma enorme perda semântica” (p.223). De acordo com Severiano (2001) há uma crença popular – a qual, inclusive, é reforçada pelos meios de comunicação – que tende a associar a idéia de homem narcísico a pessoas detentoras de um ego ‘fortalecido’ e ‘individualizado’, apesar de as mesmas serem consideradas egoístas, o que faz com que esse adjetivo não seja exatamente um elogio.

Quando se diz que alguém é narcisista, geralmente está aí implicada uma concepção pejorativa acerca de como essa pessoa comporta-se em relação aos outros ou a si mesmo (sua própria imagem, seu corpo, suas realizações, entre outras características). De acordo com Green (1988b) “é raro que narcisista seja um qualificativo elogioso” (p.17). Em geral, o significado desse adjetivo é normalmente equiparado ao de vaidade ou egoísmo excessivo. Em uma das mais populares páginas de perguntas e respostas da Internet, a melhor resposta,

escolhida por votação, para a pergunta “O que significa dizer que alguém é narcisista” é a seguinte: “Uma pessoa narcisista é extremamente vaidosa e egocêntrica, no popular é aquela pessoa que se acha a mais bonita de todas”¹.

O narcisismo como uma etapa essencial do desenvolvimento humano, ou como componente necessário do amor devotado a si mesmo e ao outro, e, portanto indispensável à vida, é normalmente desconhecido pela maioria das pessoas. Do mesmo modo, o aspecto mais destrutivo e perigoso do narcisismo, aquele que tem mais em comum com a indiferença ou o ódio a si mesmo do que com auto-admiração ou egocentrismo (Lasch, 1983) parece ser amplamente ignorado.

Uma compreensão mais abrangente sobre o narcisismo implica conhecê-lo em seus aspectos estruturantes e destrutivos, em seus enlaces possíveis com as pulsões de vida e de morte, no modo de funcionamento saudável ou patológico do psiquismo. A disseminação de seus significados equivocados pode dificultar tal compreensão.

Por essa razão faz-se necessária uma discussão conceitual que nos conduza a uma definição mais precisa acerca do que entendemos por esse termo, tendo como referencial teórico a literatura psicanalítica, principalmente o que foi originalmente concebido por Freud (1914/2004 e 1916/1996), sem esquecer algumas produções e desenvolvimentos de psicanalistas contemporâneos tidos como importantes para entender tanto o conceito quanto o fenômeno que ele representa, ao considerarmos a relação dinâmica entre a subjetividade e a realidade social.

Além disso, a consideração de alguns aspectos do mito de Narciso – sem a pretensão de uma exegese do mesmo, devido aos limites desse trabalho – parece ser também proveitosa para enriquecer nossa compreensão do narcisismo com algumas das significações arquetípicas às quais esse personagem da mitologia grega geralmente está relacionado. Desse modo, empreendemos aqui uma descrição de tal mito, com destaque de alguns elementos considerados relevantes para a posterior investigação do ‘narcisismo contemporâneo’ em suas várias dimensões. Em seguida, é feita uma investigação do conceito de narcisismo na Psicanálise, partindo de Freud até chegar a alguns autores contemporâneos que tanto nos

¹ Texto integral disponível em : <http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060806155717AAAd22jt>. Acesso em 13/03/2010.

auxiliam a compreender o conceito original de narcisismo quanto acrescentam novas compreensões articulando tal conceito a formulações desenvolvidas a partir da segunda tópic freudiana (Green 1988a e 1988b) e a características específicas do contexto social contemporâneo (Costa (1984 e 1988); Severiano (2001); Hornstein (2006) e Pedrossian (2008)).

1.1. O mito de Narciso: aspectos relevantes para a compreensão da subjetividade narcísica de nossos tempos

Narciso é, provavelmente, um dos mais populares personagens da mitologia grega. A estória protagonizada por esse personagem conta sobre a vida (e morte) daquele que seria “o mais belo dos mortais” (Brandão, 1987, p.175). No entanto, a popularidade do personagem não assegurou uma compreensão mais ampla e uniforme da simbologia envolvida no mito a ele referente e nem do narcisismo enquanto conceito psicanalítico. Ao investigarmos o narcisismo, parece pertinente, portanto, tecermos algumas considerações acerca desse mito, o qual deu origem tanto ao termo ‘narcisismo’ quanto às teorizações em torno do mesmo.

Apesar de explorarmos mais detalhadamente os aspectos sociais e culturais relacionados ao narcisismo na contemporaneidade apenas no segundo capítulo desse trabalho, antecipamos aqui algumas dessas características a fim de relacioná-las com a rica simbologia do mito. Sem a pretensão de esgotar a discussão em torno de suas significações, e, do mesmo modo, evitando reduzir essas significações tão amplas àquelas aqui discutidas, analisamos alguns aspectos desse mito, os quais são entendidos como auxílio na compreensão de como o narcisismo se expressa na atualidade.

Os esforços empreendidos nesse sentido justificam-se pela particularidade que a mitologia possui de evocar aspectos profundos, e por vezes complexos, da mente humana. Segundo Brandão, (1986), apesar de a sociedade industrial ter igualado o mito a conteúdos ficcionais ou fantasiosos, “talvez fosse mais exato defini-lo como uma verdade profunda de nossa mente” (p.37), pois os mitos se constituem em tentativas de explicar o mundo e o homem de uma maneira mais ou menos coerente, a qual, porém, ultrapassa o nível da produção de significados individuais para transmitir sentidos que são herdados pela espécie humana e, portanto, repassados de uma geração à outra de forma sucessiva. Assim, o processo de exegese do mito tratar-se-ia de uma tentativa do homem de decifrar a si mesmo.

Talvez seja por essas razões que o mito tenha sobrevivido a tantas tentativas de erradicação: seja pelos pré-socráticos – que exaltavam a razão e opunham-na ao mito – ou pelos epicuristas – que retomavam o atomismo materialista de Demócrito e procuravam libertar os homens do temor dos deuses – a tradição mitológica enfrenta várias batalhas até seu ressurgimento magnânimo durante a Renascença. Segundo Brandão (1987), o valor do mito e a importância das tentativas de elucidá-lo começam a elevar-se de forma significativa para os estudiosos a partir do século XIX até os nossos dias, de forma que “dele se ocuparam e se ocupam psicólogos, teólogos, filósofos, antropólogos, folcloristas e historiadores das religiões” (Brandão, 1987, p.14).

O mito de Narciso conta-nos sobre um rapaz de singular beleza, filho da Ninfa Liríopes, cujo nome poderia corresponder, segundo Brandão (1987) a “voz macia como um lírio” (p.174); e do rio Cefiso, palavra que significaria “o que banha, que inunda” (p.174). Pode-se perceber, já em sua filiação, pela coexistência de elementos contraditórios, o paradoxo que parece fazer-se presente em vários pontos do mito. Nesse caso, a suavidade da mãe, representada por uma flor de cores claras, vai de encontro à agressividade do pai, composta por significações claramente intrusivas presentes na idéia de inundar, ou seja, preencher além do limite ou até mesmo do que é permitido.

A falta de consentimento, especialmente, parece apontar para o momento da concepção, que seria fruto, segundo Brandão (1987), de um ato sexual não desejado por Liríope, o qual resultara em uma gravidez penosa e um parto repleto de apreensões, embora também acompanhado de júbilo, pois a mãe regozijava-se na beleza ímpar do menino. As preocupações, entretanto, diziam respeito aos deuses: tal beleza poderia despertar-lhes inveja, ira e tudo que tinham de pior; e Liríope temia pela vida do filho. Isso a teria feito consultar Tirésias – o profeta mais célebre em toda a Grécia – que teria lhe dito apenas: “si non se uiderit, se ele não se vir” (Brandão, 1987, p.176). A sentença de Narciso havia sido decretada: ele viveria por um tempo indeterminado, a saber: enquanto não olhasse a si mesmo, ou se quisermos uma aproximação maior ainda, se não fosse defrontado com a própria imagem.

Schuler (1994) compreende essa ausência de autocontemplação também como o desconhecimento – típico do narcisismo contemporâneo, conforme o autor – de si mesmo. Isso porque, ao pretender-se pleno, Narciso repele o conhecimento, sobretudo o

autoconhecimento: “Não se tendo detido na contemplação de si e cego ao desejo que brilha nos olhos dos que o admiram, Narciso não se conhece” (Schuler, 1994, p.27).

A semelhança com o Narciso contemporâneo – que desconhece seu interior, suas necessidades afetivas e mesmo sua identidade, ao deixar-se levar pelo desfile dos modelos identificatórios e ilusões veiculadas pela indústria cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2006) – pode ser observada: “Narciso alcançará a velhice se não se conhecer, declarou em outros tempos, Tirésias. Como o homem já não é [hoje] mais do que reflexos de qualidades que o excedem – na sua abundância e mutabilidade inconcretizáveis – a profecia do vidente se cumpre”. (Schuler, 1994, p. 84).

Até o momento em que se confronta com a imagem lacustre, a condição de Narciso remete-nos aos estágios primitivos do desenvolvimento libidinal. Lembremos que a plenitude característica do narcisismo primário, tal como descrito por Freud (1914/2004), é somente possível pela não-diferenciação entre o Eu e o não-eu. Antes de ver sua imagem no lago, Narciso é descrito por sua “pétrea indiferença” (Schuler, 1994, p. 25) a tudo², e, principalmente, a todos; pois a imersão em si impede o exercício da alteridade.

A indiferença, definida pelo dicionário (1980) como “qualidade de indiferente; desinteresse; insensibilidade; apatia” (p.822) pode atingir tanto o campo dos afetos e das relações quanto o das convicções (religiosas, políticas ou filosóficas). No mito, a indiferença de Narciso impede-o de conhecer e de amar. De modo interessante, entretanto, o caminho não percorrido em direção o (re)-conhecimento do outro obstaculiza o próprio conhecimento de si:

“Enquanto pleno, Narciso não admite que solicitação alguma o perturbe. (...). Indiferente ao que o cerca, lembra o ato puro aristotélico, amado sem amar, conhecido sem conhecer, longe da impureza, pernicioso ao que é puro, embevecido em si. **Ser pleno e conhecer se repelem.** O outro, quando seduz, seduz como falta, como aquilo que nos falta. Conjuguem-se conhecer, amar e demandar a falta”. (Schuler, 1994, p.28, grifos nossos).

Desconhecedor de si próprio e insensível aos outros, tal como descreve-nos o mito, Narciso é cobiçado por pretendentes da Grécia inteira, desde jovens comuns até ninfas. Apesar disso, a sedução que exerce nunca lhe é ‘refletida’ de volta, de forma a despertar-lhe o interesse pelo

² O fato peculiar referente a essa indiferença onipresente não aplicar-se à imagem que verá no lago, assim como a indiferença do Narciso contemporâneo não o protege das imagens ‘glamourizadas’ na sociedade de consumo, será discutido adiante.

seduzido. Os olhos daqueles que o admiram não cumprem a função de espelhos, já que o rapaz parece inapto para receber e devolver o olhar enamorado que caracterizaria qualquer relação de amor. O resultado disso é a rejeição de todos os pretendentes, sem exceção. O personagem é dotado de uma “estranha autonomia” (Schuler, 1994, p. 27), de forma que o incômodo que principia toda busca de conhecimento ou busca pelo outro não o acomete: “Conhecimento vem quando a unidade se fratura. Conhecer é doloroso na eclosão e no trabalho para vencer a ignorância. (...) Narciso vive como se nada lhe faltasse.” (Schuler, 1994, p. 27). O olhar despreparado para a observação – a qual pressupõe conhecimento e o saber para interpretar o que é visto – fará do belo jovem uma presa fácil do encanto exercido pela imagem, como veremos no desfecho do mito. Antes disso, entretanto, caracterizemos melhor a rejeição do amor e do conhecimento perpetrada por Narciso.

Uma das ninfas vítimas de tal rejeição seria Eco, considerada o par complementar de Narciso, pois enquanto esse era fadado a perder-se no seu próprio eu, ela fora condenada por Hera a apenas poder repetir as derradeiras palavras pronunciadas pelos seus interlocutores, de modo que sua linguagem e desejo estavam aprisionados ao outro. Ao apaixonar-se por Narciso, a bela ninfa encontraria o ápice de sua perda no outro, no objeto idealizado; em uma situação que provavelmente Freud (1914/2004) teria descrito como “supervalorização sexual” (p.108), caracterizada pelo fortalecimento da libido objetal às expensas da libido do Eu. A tentativa fracassada de encontro entre esses dois personagens seria, segundo Brandão (1987), um tipo de representação arquetípica dos desencontros existentes nas relações amorosas entre o homem e a mulher. No entanto, é forçoso notar, esses modos de amar descritos no mito estão invertidos em relação ao que Freud (1914/2004) concebe acerca do tipo de escolha objetal mais comum a cada gênero: o modo de amar de Eco seria, segundo o autor, mais comuns aos homens, os quais tenderiam a supervalorizar e sobreinvestir o objeto – esse último escolhido, geralmente, por apresentar traços ou semelhanças com o cuidador primeiro (figura materna), o que caracteriza o tipo anaclítico de escolha do objeto ou escolha de ligação. A escolha narcísica, por outro lado, seria feita por indivíduos que buscam seus próprios ‘Eus’ no objeto, buscam amar a si mesmos no outro, procurando encontrar aspectos seus que possam apreciar também no objeto. Para Freud (1914/2004), as mulheres, particularmente as mais belas, tenderiam a esse último tipo de escolha objetal.

A caracterização de Eco como vítima não significa que Narciso é mais sortudo em seu destino: também ele **encontraria a morte depois de verificada sua incapacidade de vincular-se a outro objeto da realidade**. Como explica Green (1988b), tanto a realidade do objeto como o objeto da realidade encontram-se em oposição diametral ao narcisismo. Entretanto, a condição de vítima justifica-se pela violência típica do narcisista da qual Eco foi alvo, a saber: o impedimento do jogo projetivo-introjetivo que nos constitui enquanto seres humanos. Apesar de ser uma ninfa, Eco demandava comunicação e troca afetiva como qualquer mortal humano, justamente o que Narciso lhe nega e, simultaneamente, recusa a si mesmo. Nas palavras de Schuler (1994):

“Narciso recusa trocas, Eco representa o desejo frustrado de comunicação. Avalie-se a violência de Narciso. Violento não é só quem ataca. **Violento é também quem impede que os outros se construam através de si**. Sartre: o inferno são os outros. Aquecem o inferno os que se fecham plenos e desdenhosos. Por culpa de Narciso, as chamas da paixão enrijecem o corpo de Eco em rocha. Esse não é o fogo transformador que funde para reproduzir a vida. Os ossos de Eco ardem na solidão”. (p. 43, grifos nossos).

São muitos os aspectos que podem ser considerados nesse encontro-desencontro entre Narciso e Eco: a frieza de Narciso, a esperança de Eco; o aspecto trágico que é dado às falas e principalmente ao desfecho do mesmo. Depois dele, Eco retira-se do mundo e esquece-se de si até, literalmente, petrificar-se, tornando-se um rochedo. Parece ser esse o símbolo utilizado para denotar a submissão e aprisionamento do desejo no outro: Eco torna-se em pedra, na qual os sons reverberam e são devolvidos à fonte (de modo parcial, é verdade, pois isso que chamamos de eco, e com o qual estamos bastante familiarizados, trata-se justamente da repetição apenas dos últimos sons emitidos).

Uma fala desse derradeiro (e ao que parece único) diálogo de Narciso e Eco, entretanto, parece poder resumir esse “breve e trágico itinerário da beleza de Narciso” (Brandão, 1987, p.178) – a frase proferida por ele mesmo, Narciso, no ato de repelir Eco de sua presença, desvencilhando-se do abraço da infeliz amante, a saber: “*Antes morrerei que o amor nos una*” (Nasão citado por Brandão, 1987, p. 178). A preferência de Narciso já antecipava seu destino: incapaz de amar outrem, só poderia restar-lhe fenecer na própria miséria afetiva que o levaria a apaixonar-se por uma mera imagem – obviamente, incapaz de corresponder-lhe com o que quer que fosse. Amor e morte, eis aqui os elementos componentes do narcisismo de vida e de

morte (Green, 1988), a respeito dos quais nos aprofundaremos mais adiante, ao discutir o conceito psicanalítico de narcisismo.

Após rejeitar Eco, Narciso retorna à sua vida solitária e indiferente. Entretanto, no próximo verão, em um dia provavelmente belo e de sol, ele, por estar sedento, aproxima-se das intocadas e límpidas águas da fonte de Téspias para saciar-se. É ali que vai descobrir o impossível amor ao qual lhe condenara Nêmesis, deusa da vingança e da ética, enraivecida com a insensibilidade de Narciso aos apelos amorosos de Eco. Narciso jamais poderá saciar-se de outra necessidade que então lhe desperta e fica preso àquele local: apaixonara-se pela própria imagem refletida, e, esquecendo-se de tudo, inclusive dos impulsos de autopreservação que o trouxera até aquelas águas, morre em sua ingênua busca. A paixão simbiótica por sua imagem é, portanto, uma punição pela sua incapacidade de amar. Dessa forma, ele nega seu interior (sentimentos, necessidades afetivas), em favor de sua aparência. Brandão (1987) cita os versos de Ovídio que contam esse trágico desfecho:

“Viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem. Julga corpo, o que é sombra, e a sombra adora. (...) Admira tudo quanto admiram nele. Em sua ingenuidade deseja a si mesmo. (...) Quantos beijos lançados às ondas enganadoras! (...). A sombra que vês é um reflexo de tua imagem. Nada é em si mesma: contigo veio e contigo permanece. Tua partida a dissiparia, se pudesses partir... Inútil: sustento, sono, tudo esqueceu. Estirado na relva opaca, não se cansa de olhar seu falso enlevo. E por seus próprios olhos morre de amor.” (p. 181).

É quase irônico – não fosse demasiado trágico – o destino de Narciso: o que negara a Eco, abandonando-a à mortífera petrificação é também o que lhe falta para defender-se da sedução de uma imagem que o conduz ao enlace da morte. A imagem o captura, segundo Schuler (1994), porque ele não dispõe de mais nada que o ampare; de nenhuma identificação capaz de salvá-lo da funesta imagem que o fixa e absorve. Não fosse assim, “se reconheceria em rostos inflamados, na paixão de Eco, nas esperanças da mãe, na profecia de Tirésias. Em vez de um rosto só, Narciso percorreria vários, disponíveis à elaboração de imagens móveis”. (Schuler, 1994, p. 33).

Como explica Severiano (2001), a estruturação do ego é mediada pelo olhar do outro, o qual investe libidinalmente o corpo do sujeito, permitindo-lhe formar uma representação de si como “unidade indivisível e fortemente estruturada”. (p.125). Nas palavras da autora: “Sem o

outro que lhe permita imaginar a falta e buscar no mundo externo o seu objeto de satisfação, temos o indivíduo autista ou o esquizofrênico catatônico; ou como no mito: alguém que morre afogado no próprio eu”. (Severiano, 2001, p. 126). Apesar de Narciso enamorar-se de sua própria imagem; o personagem não parece estabelecer a correspondência entre a mesma e esse ego, estruturado na relação com objetos de amor, do qual nos fala a autora. Aliás, a julgar pelo modo como as relações da personagem são descritas, é difícil supor um ego estruturado dessa forma. Assim, tal imagem lhe surge como se fosse algo independente de si e o apreende em uma atitude mais de contemplação do que de auto-reconhecimento.

Schuler (1994) defende ainda a idéia de que a simples lembrança daqueles que admiraram Narciso e dele se enamoraram poderia fazê-lo escapar da armadilha imobilizadora, pois o distrairia da fascinação exercida pela imagem. Entretanto, ele “nada sabe e nada lembra. Se conseguisse distinguir idealizações e sombra, haveria remédio para as dores. A obstinada conjunção de imagem e ideal assina-lhe a morte” (Schuler, 1994, p. 35).

De acordo com Sodré (1990), “Narciso pode ser também considerado como aquele que mata a verdade de si mesmo (sua realidade como indivíduo concreto) e morre em sua própria imagem” (p.17). O esquecimento ou a negligência deliberada de necessidades tão reais quanto urgentes – a fome e a sede, por exemplo – poderia estar relacionado à morte dessa ‘verdade de si mesmo’ de que nos fala o autor? E quanto à necessidade de amar que parece adormecida até o confronto com aquela imagem que supostamente o teria ‘matado de amor’? Tais questões nos conduzem a algumas interpretações da escolha final de Narciso, conforme narrada no mito.

Enquanto definha às margens do Téspias, Narciso nega sua existência concreta e até mesmo seu corpo (marcado por necessidades tipicamente humanas) para deleitar-se com uma imagem que é a mera **aparência de si mesmo**. Sodré (1990) define essa aparência de si por meio da noção do duplo, que, por sua vez, nos remete a “um mesmo e, no entanto, diferente, pois sempre falta alguma coisa à reprodução” (p.41). Nesse caso, o que falta à aparência de Narciso para ser ‘ele mesmo’ é algo salutar: a vida e o estatuto humano. Sabemos que nenhuma imagem, por mais perfeita que seja, poderá ser viva como um ser humano. O personagem, entretanto, parece tratar sua imagem como um outro ser vivo, e a ama como jamais pôde amar qualquer pessoa (real). A prevalência da ilusão sobre o real, portanto,

assinala não apenas a vitória da aparência em detrimento da verdade nesse caso, mas concomitantemente, a derrota final do que poderia haver de humano em Narciso.

Nos versos de Ovídio citado por Brandão (1987), há ainda uma voz – incorporada à voz narrativa – que adverte o personagem da ilusão na qual está imerso mesmo antes de mergulhar nas águas. A voz lhe diz como poderia desfazer o encanto: bastaria retirar-se e a imagem desapareceria. Ao compreendermos essa retirada não apenas como a do corpo físico, mas também como retirada de libido de um objeto-tirano, que nada devolve a quem nele deposita grandes montantes de energia, podemos tecer um paralelo com aquele que idealiza as mercadorias, as marcas e os modelos forjados na sociedade de consumo. Também as imagens repletas de glamour nessa sociedade são signos que dependem desse montante de energia libidinal neles depositados. Essas imagens nada são sem a fascinação (que se torna idealização) do consumidor; assim como o reflexo lacustre inexistente sem a presença física de Narciso. Entretanto, a admoestação sensata não parece ser suficiente para desfazer a idealização. Isso porque a captura, em ambos os casos, não é feita em um nível consciente ou mediada por reflexões ponderadas. No caso de Narciso, Schuler (1994), deixa isso bem claro:

“Além de fascinar os olhos, a sombra **capturou o entendimento** de Narciso. Estivesse livre, o saber recomendaria tomar distância para interpretar o visto. (...) O ver, desamparado de observação, diviniza a sombra. Recém-desperto para o perigoso mundo dos sentidos deixa-se capturar pelo imediato. (...) **Desconfiar do espetáculo das imagens é privilégio do olhar cultivado**”. (p.32, grifos nossos).

A idealização pressupõe um entorpecimento do entendimento e da razão, ou em outras palavras, das funções egóicas conforme descritas por Freud (1923/1996). Destas funções, podemos destacar a discriminação, a reflexão e o julgamento. Ao não poder distinguir o que é seu ideal e o que é a imagem, Narciso deixa-se morrer. De forma análoga, sucumbem os “Narcisos recentes, seduzidos por imagens belas, caríssimas, inacessíveis”. (Schuler, 1994, p. 38). A sedução do Narciso de nossos tempos pelas imagens e signos do consumo é também descrita por Schuler (1994):

“O flanelador, Narciso urbano dos novos tempos, anda pelas ruas, atraído pelo espetáculo das vitrines, encantados com a luz, com a riqueza, com a moda que se renova em cada estação. Restaura a onipotência infantil no prazer ilimitado de consumir. (...) produzindo-se para ser visto, cobre-se de fetiches: roupas, jóias, cosméticos. Não há defeitos da natureza que a

indústria não corrija. O flanelador é solitário. (...) é consumidor, e o consumo o consome.” (p. 80)

No mito narrado por Ovídio, o personagem consome-se literalmente: encontra seu fim pelo esgotamento das funções orgânicas (fome, sede, entre outras), às quais deixa de atender, enquanto investe todas suas forças remanescentes em uma imagem por ele idealizada. Apesar de haver outras versões do mito de Narciso, o desfecho do mesmo parece ser semelhante em todas. Em uma delas, o personagem teria mergulhado à procura de encontrar o que julgava ser seu objeto de amor, o qual, como sabemos, não passava de seu próprio reflexo nas águas. Dessa forma, o jovem teria morrido afogado, transformando-se em uma bela flor que levaria seu nome. Há ainda os que dizem ser o mergulho de Narciso um ato suicida deliberado decorrente da impossibilidade da realização do amor que nutria por aquela mesma imagem. Outra versão nos é contada por Pausânias citado por Brandão (1987), na qual Narciso teria uma irmã gêmea muito parecida com ele e a quem muito amava. A morte da mesma teria levado o jovem a isolar-se em um sofrimento para o qual não havia consolo possível. Ao ver-se na fonte do Téspias, acreditara estar vendo a irmã e, por esse motivo, não consegue mais afastar-se dali. O autor não nos diz nada mais, o que faz-nos acreditar que depois disso, Narciso esquece-se também de suas necessidades de alimento, sono, contato com outras pessoas, e definha às margens das águas que refletem sua imagem, tal como na versão de Ovídio.

O engano e a ilusão (aliados a um excesso de investimento em um objeto-engodo) parecem ser, portanto, uma constante nessas narrativas supracitadas. Não estariam os narcisos de nossa época também seduzidos por objetos-engodos semelhantes? Os casos limítrofes da clínica psicanalítica contemporânea, caracterizados por Green (1988b) pela “anorexia de viver” (p.24) nos dão indícios de uma resposta afirmativa a essa pergunta. Por seu turno, o estudo da “cultura do narcisismo” (Lasch, 1983) e de artifícios utilizados pela indústria cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2006), nos permite depararmos com um indivíduo que, tal como o Narciso que se mira nas águas do Téspias, esquece-se de suas necessidades, sobretudo afetivas, e mesmo de sua própria identidade, para perseguir ideais artificialmente fabricados e hierarquicamente impostos – situação que culminará no aniquilamento de sua condição de indivíduo singular e crítico, conforme compreendem Adorno & Horkheimer (1947/2006).

Apesar de a narrativa de Ovídio não se deter mais demoradamente na descrição do personagem debruçado sobre o espelho das águas, enquanto suas forças de vida esvaíam-se, não é difícil supor quão deprimente era, nesse momento, a imagem do mais belo mortal que já existiu: Narciso macilento, definhando, lentamente a destruir-se e, por fim, aniquilado. Os ‘Narcisos’ contemporâneos parecem remeter-nos antes a essa melancólica imagem do que àquela do lépido e vivaz mancebo que, distraidamente, seduzia todos ao seu redor. Em primeiro lugar, porque também perseguem ideais inalcançáveis e neles investem sua libido, suas forças, seus recursos (financeiros, afetivos, entre outros), sem atentarem para o caráter ilusório e impossível dos mesmos. Tais ideais, na medida em que são fabricados e impostos por uma totalidade de dominação, visando perpetuar a mesma, possuem, assim como o reflexo lacustre, um aspecto imobilizador: ao negligenciar (ou desconhecer) seus próprios interesses e necessidades para perseguir imperativos estandardizados de adaptação social, o indivíduo obsta a possibilidade de pensar e agir pela transformação dessa sociedade que o oprime. E, desse modo, “o todo social apropria-se da vida dos indivíduos para a reprodução da ordem estabelecida”. (Pedrossian, 2008, p. 179). Em segundo lugar, porque a indiferença dos narcisistas contemporâneos atinge muito mais o campo dos sentimentos do que o da sedução: eles esforçam-se por seduzir; temem não serem admirados e têm horror de não adequarem-se ao modelo de perfeição que a cultura impõe. (Bauman, 2008c). O sedutor de nossos dias não é, tal como o personagem do mito, indiferente aos efeitos que sua sedução produz em outras pessoas. Para usar uma expressão de Schuler (1994), podemos dizer que se trata mais de um “narcisismo sedento de aplauso (...) que solicita aprovação” (p.29), esta última também mediada por signos e objetos de consumo. Por outro lado, a indiferença em relação ao outro, em qualquer aspecto que não o de espectador e admirador de seu Eu, faz dessa sedução vazia quando se considera seu aspecto vincular. A sedução, como já assinalado por Lucchesi (2002), implica privar o seduzido da autonomia de si mediante a promessa de gozos plenos. É essa a promessa feita pelos ideais estandardizados do consumo e ecoada por meio de cada sedutor aos seus pares nas relações de caráter predatório, as quais buscam despir-se de todo afeto e compromisso com o outro.

A indiferença afetiva – artifício ou defesa do indivíduo que gradualmente vai tornando-se incapaz de amar – parece atingir não apenas o Eu ou as capacidades cognitivas e afetivas, mas até mesmo a energia vital do narcisista. No mito, como já vimos, essa indiferença conduzirá o herói por tortuosos caminhos em que a rejeição daqueles que o amaram estará sempre

presente. No final, Narciso demonstra-se incapaz de recorrer a identificações com objetos de amor protetores e reais e “morre de amor” (Ovídio citado por Brandão, 1987, p. 181) por uma imagem que o captura; fazendo-o esquecer-se, inclusive, das necessidades imperiosas de auto-preservação. Esse aspecto de Narciso parece também ser uma das características centrais no que aqui denominamos ‘narcisismo contemporâneo’ e será mais demoradamente discutido posteriormente.

A relação entre indiferença e morte pode ser auscultada desde as elaborações psicanalíticas iniciais sobre a teoria das pulsões. A pulsão de vida, denominada Eros por Freud (1923/1996) teria como função principal “unir e ligar” (p.58), seja fisicamente pela união sexual; seja emocionalmente pelo amor; seja mentalmente pelas atividades do pensamento e da imaginação. A indiferença seria, portanto, uma expressão do “não-desejo” (Green, 1988b, p.23), contrário à pulsão de vida e, portanto, mais próximo aos objetivos da pulsão de morte de cumprir “uma função desobjetalizante através do desligamento” (Green, 1988a, p. 60). O embotamento afetivo que assim se processa pode ainda remeter-nos a outro aspecto a ser considerado, desta vez referente à etimologia da palavra que dá nome ao herói do mito.

Narciso (Nárkissos), apesar de não ser uma palavra grega, contém o elemento *narke*, que em grego significa “entorpecimento, torpor” (Brandão, 1987, p. 173). Tal elemento será a base etimológica da palavra 'narcótico' e de toda a vasta família de palavras com esse prefixo ('narc', em português). No caso do embotamento afetivo, podemos compreender tal entorpecimento como uma redução da energia libidinal, seja daquela que poderia ser direcionada aos objetos de amor, seja da que seria destinada ao próprio Eu do indivíduo.

A flor que tem o nome desse personagem, como a descreve Stein citado por Brandão (1987), é bonita e inútil, pois além de estéril é também venenosa e fenece depois de uma vida muito breve. Além disso, seu perfume provoca sono em quem o exalar. O autor compara-a ao jovem Narciso: de uma beleza capaz de inebriar quem o contemplasse, sua incapacidade de amar tornava essa atração inútil, estéril e até mesmo venenosa: lembremos o que houve com Eco. A morte precoce de Narciso, por sua vez, permite mais uma analogia em relação à flor.

O entorpecimento provocado pelo perfume da flor e pela beleza do jovem pode ainda ser entendido como uma espécie de ‘anestesia das percepções’. De uma maneira curiosa, o estado patológico do narcisismo secundário – tal como descrito por Freud (1914/2004) – parece

também inebriar o indivíduo: os delírios de grandeza e o sentimento de onipotência são semelhantes àqueles percebidos nas pessoas que estão sob o efeito de narcóticos ou outras substâncias tóxicas, as quais permitem um afastamento das percepções da realidade que causam desprazer e um retraimento do indivíduo para o seu interior, alterado por substâncias químicas que provocam diretamente sensações prazerosas (Freud, 1930).

De modo semelhante, a “ordem telerealista da contemporaneidade” (Sodré, 1990, p.17) ao fascinar e iludir o indivíduo contemporâneo, entorpece sua percepção, afastando-o de si mesmo para arrastá-lo ao “universo de vertigem narcísica” (Sodré, 1990, p. 17). Tal universo permite a essa mesma ordem administrar a vida social e mesmo conduzir a vontade individual por caminhos compatíveis à manutenção do sistema vigente.

Por outro lado, o nascimento e morte de Narciso, ambos ligados às águas, parece simbolizar um ciclo de vida, morte e renascimento. Segundo Brandão (1987), por florescer na primavera em lugares úmidos, a flor narciso “se prende à simbólica das águas e do ritmo das estações e, por conseguinte, da fecundidade, o que caracteriza sua ambivalência morte (sono)-renascimento” (p.174). Tal ambivalência nos recorda que o narcisismo não se remete apenas à destrutividade ou à patologia, mas também cumpre uma função essencial e protetora do psiquismo. Freud (1914/2004), de maneira particular, mas não exclusiva, reivindicou o reconhecimento dessa dimensão benéfica do narcisismo. Apesar de o mito, como vimos, ressaltar a incapacidade de amar e ausência de vínculos de seu protagonista, o narcisismo foi reconhecido na teoria psicanalítica como a matriz do auto-amor e também do amor dedicado aos outros. Ao discutirmos o conceito psicanalítico de narcisismo, ambos os aspectos – relacionados à vida e à morte – deverão tornar-se mais claros. Mais tarde, teorias sociológicas ou de caráter psicossocial utilizariam o termo ‘narcisismo’ para compreender aspectos sociais e culturais da contemporaneidade. A noção de ‘cultura do narcisismo’ – a qual será considerado, na segunda parte de nosso trabalho, uma categoria útil para pensar a realidade social contemporânea – é um exemplo dessa utilização.

1.2. Breve histórico do conceito de narcisismo

O conceito de narcisismo representou uma grande mudança na concepção do Eu e uma revolução no seio da teoria psicanalítica. Sua formulação deu-se a partir das tentativas de Freud em responder a questionamentos que lhe eram lançados por alguns de seus mais

proeminentes discípulos. Entre esses estava Jung, considerado por muitos historiadores da Psicanálise como o predileto de Freud. Jung questionava acerca do papel do Ego nas psicoses delirantes crônicas não-esquizofrênicas, reivindicando-lhe sua predominância em relação aos complexos sexuais.

Diante desse impasse, a resposta de Freud foi conceber o ego – que aqui também denominaremos ‘eu’, segundo a tradução mais recente da *Imago*, coordenada por Luiz Alberto Hanns – como objeto investido libidinalmente. Em outras palavras, a explicação para o Eu grandioso e reivindicatório da psicose era que agora ele tornava-se “joguete das pulsões sexuais” (Costa, 1988, p.152), era o Eu sexualizado, ao invés do “sensato representante dos interesses da autoconservação” (Costa, 1988, p. 152) ou o agente autônomo do recalque.

A concepção de um Eu libidinizado provoca uma transformação profunda na teoria pulsional e complica a dinâmica do conflito psíquico, que até então era explicado pelo equilíbrio-desequilíbrio de forças antagônicas nitidamente diferenciáveis: de um lado estavam as pulsões sexuais, as representações recalçadas, o princípio do prazer e os processos primários; de outro, as pulsões do Eu ou de autoconservação, as forças referentes ao recalque, o princípio de realidade e os processos secundários. O Eu situava-se, dessa forma, no sistema PCs-Cs, representando os interesses de autoconservação e o princípio de realidade. Com o narcisismo, o Eu, compreendido como objeto da libido, ganha características do recalçado, de modo que não pode mais ser visto como o puro representante da realidade e dos processos secundários. Será necessária, portanto, uma nova distinção tópica, econômica e dinâmica para tornar toda a teoria coerente. As sementes para a elaboração da segunda tópica freudiana, na qual o Eu é definitivamente dividido em uma parte pré-consciente/consciente e outra inconsciente, estavam lançadas.

Todavia, a concepção de narcisismo é muito anterior à segunda tópica freudiana. Sem considerar menções anteriores ao termo, o texto que trata especificamente do narcisismo e seus vários aspectos antecede nada menos que em nove anos àquele que inaugura a segunda tópica: ‘*À Guisa de Introdução ao Narcisismo*’ é escrito em 1914, enquanto o ‘*O Ego e o Id*’ só virá à luz em 1923. Será nesse intervalo, portanto, que os alicerces da nova elaboração do aparelho psíquico serão constituídos, incluindo o conceito de ‘pulsão de morte’ – de crucial importância para os novos rumos da Psicanálise – desenvolvido a partir da publicação de

‘*Além do Princípio do Prazer*’ em 1920. A partir da formulação desse conceito a sexualidade tem seu estatuto alterado na teoria. A oposição fundamental que caracterizaria o conflito psíquico deixa de dar-se entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais, para travar-se entre as pulsões de vida e as pulsões de morte.

Tal mudança teórica tem suas implicações para o conceito de narcisismo. As pulsões de vida, reagrupadas na figura metafórica de Eros, representam agora um conjunto formado pelas pulsões de autoconservação, pulsões sexuais, libido objetal e narcisismo; com a função de defesa e realização da vida contra a pulsão de morte. Tais elementos, entretanto, não estarão sempre em harmonia, podendo cada um deles opor-se aos demais e trabalhar a favor de certas forças – inclusive o princípio do prazer – colaborando com as pulsões de morte. (Green, 1988b).

Diante disso e da nova concepção do Eu, o que se poderia esperar seria uma rearticulação da teoria, que colocasse os problemas próprios ao narcisismo sob a luz da última teoria das pulsões e da elaboração da segunda tópica, o que não ocorreu. O resultado foi uma progressiva retirada do narcisismo na teoria enquanto a pulsão de destruição ganhava foco (Green, 1988b). Movimentos contrários a essa perda de terreno do narcisismo começaram a surgir depois que alguns autores, continuando o caminho aberto por Freud em 1914, começaram a procurar articulações entre o narcisismo e a pulsão de morte.

Após Freud, o narcisismo, segundo Green (1988b), teria um duplo destino: na Europa, de modo predominante, seria ignorado pelos principais expoentes da Psicanálise, entre eles: Melanie Klein, H. Segal, Meltzer e Bion; enquanto na América tomaria um novo fôlego com autores como Hartmann e Kohut. Na França, um dos principais autores da Psicanálise pós-freudiana – Lacan – adotaria o narcisismo como conceito fundamental de sua teoria.

A trajetória do narcisismo é marcada, portanto por ascensões e quedas do interesse que desperta nos autores, a começar por Freud. Hoje, em virtude do interesse crescente da clínica psicanalítica pelos ‘estados de vazio’ (Green, 1988b) e do que Hornstein (2006) denomina “clínica proteiforme” (p.15) – pessoas acometidas pela incerteza quanto às fronteiras de seu Eu, com flutuações intensas do sentimento de auto-estima, com grande dificuldade de estabelecer relações significativas com os outros e predomínio de defesas primitivas – o narcisismo retorna ao centro dos holofotes psicanalíticos em toda sua majestade e, ainda

assim, com as ambigüidades e pontos obscuros que sempre dificultaram sua compreensão. Os esforços teórico-metodológicos empreendidos nesse capítulo destinam-se a expor tais ambigüidades e, ainda que não seja possível resolvê-las de uma forma definitiva, construir, a partir delas, um arcabouço teórico do narcisismo o mais coerente e fiel possível em relação ao que foi originalmente proposto por Freud (1914/2004 e 1916/1996) e aos desenvolvimentos posteriores de outros autores baseados em tal proposta.

Na obra freudiana, o termo narcisismo aparece em vários momentos que antecedem sua explanação teórica mais aprofundada: em uma nota à segunda edição dos *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1910), em que o autor salienta as descobertas concernentes ao narcisismo para a introdução de novos elementos que permitiam repensar a escolha do objeto sexual; no estudo que Freud fez de Leonardo da Vinci em 1910, no qual o autor utiliza-se desse conceito para designar a homossexualidade como um determinado tipo de escolha narcísica de objeto; no caso Schreber, entre os anos de 1911 e 1913, onde são analisados os mecanismos envolvidos na formação de sintomas paranóicos; e em *Totem e Tabu* (1913) em que a noção de narcisismo é utilizada para teorizar acerca da onipotência do pensamento.

Entretanto, somente em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* de 1914 que esse conceito será abordado em suas múltiplas dimensões, passando a designar, entre outras coisas, tanto um estágio do desenvolvimento normal do indivíduo quanto um modo do funcionamento libidinal. Será também a partir desse ensaio que se terá uma compreensão mais bem fundamentada acerca do papel do narcisismo nas patologias. De acordo com Amaral (1997) esse texto apresenta uma concepção bastante precisa de narcisismo, sem prejuízo de sua dimensão multifacetada, pois nele serão expressos os vários sentidos que o narcisismo adquire na obra freudiana:

“Muitos sentidos podem ser depreendidos do conceito de narcisismo em Freud, referindo-se o autor ora a um momento intermediário de constituição da vida erótica (intercalado entre o auto-erotismo e a eleição de objeto), ora como forma de estruturação permanente da personalidade, ora como estado de regressão patológica”. (p.81).

Hornstein (2006) também nos chama a atenção para as múltiplas facetas do narcisismo na Psicanálise, mesmo quando se considera somente o trabalho de Freud. O autor salienta a coexistência de elementos patológicos e regressivos com a “dimensión fundante del yo”

(p.45) na definição do conceito, ou seja, o narcisismo enquanto um conceito estrutural/estruturante da personalidade e, simultaneamente, um fenômeno psicopatológico. Hornstein (2006) afirma que a definição de narcisismo em Freud (1914) nos permite compreender o narcisismo ainda das seguintes maneiras: uma etapa da história libidinal ou etapa do desenvolvimento, um traço de personalidade, uma patologia ou um elemento patológico presente em quadros mais amplos; mas, sobretudo, é também o que torna possível para o sujeito um movimento de centramento de suas representações identificatórias. A análise que se faz a seguir do texto freudiano objetiva apreender esses vários significados do narcisismo, tal como formulados originalmente pelo autor, com o auxílio de autores que se dedicaram a tornar esses sentidos mais claros e até mesmo a desenvolvê-los em articulação com as formulações da segunda tópica freudiana – um caminho que foi sinalizado, porém não percorrido por Freud.

1.3. O conceito de narcisismo: de Freud aos autores contemporâneos

Não podemos deixar de considerar que o conceito de narcisismo, tal como desenvolvido por Freud em ‘À Guisa de Introdução ao Narcisismo’ significou não só uma grande transformação no seio da Psicanálise, conforme mencionado anteriormente; mas também representou uma revolução para a clínica psiquiátrica da época, que até então restringia esse termo ao campo das perversões. Ao reivindicar para ele “um importante papel no desenvolvimento sexual normal do ser humano” (Freud, 1914/2004, p.97), o autor amplia os horizontes da psicologia do Eu, possibilitando uma compreensão mais clara não apenas acerca de várias patologias que envolviam o retraimento libidinal inerente ao narcisismo secundário, mas também do próprio desenvolvimento do Eu e do aparelho psíquico como um todo.

Freud (1914/2004), em um primeiro momento do texto, parte do seu estudo das parafrenias para definir o narcisismo como um estado resultante do redirecionamento da libido objetal ao Eu. A palavra redirecionamento possui, nesse ponto do texto, um valor fundamental para a compreensão de todo o processo descrito, pois não se trata apenas de uma retirada da libido dos objetos e do mundo exterior para ego, mas sim de um retorno. Essa libido originalmente estava depositada no Eu e foi investida, a partir dele, nos objetos:

“O delírio de grandeza próprio desses estados nos aponta aqui o caminho a seguir. Ele surgiu, provavelmente, à custa da libido objetal. A libido retirada

do mundo exterior foi redirecionada ao Eu, dando origem a um comportamento que podemos chamar de narcisismo. Na verdade, o delírio de grandeza em si não é nenhuma criação nova, mas, como sabemos, a amplificação e explicitação de um estado que já existia antes”. (Freud, 1914/2004, p. 98).

O narcisismo *in loco*, de acordo com Freud (1914/2004), seria um fenômeno dificilmente acessível ao estudo, e a assim a análise das parafrenias seria sua principal via de acesso. Além dela, teríamos a observação da doença orgânica, da hipocondria e da vida amorosa entre os gêneros como meios possíveis de análise acerca da distribuição da libido na economia do Eu. O que se segue corresponde a uma breve descrição de cada uma delas.

Na doença orgânica, ocorreria um retraimento natural da libido investida nos objetos em direção ao Eu, retraimento esse que facilitaria o processo de cura. O desligamento em relação aos componentes do mundo externo – que não tenham relação com o sofrimento do doente – passa ser o traço mais marcante na atitude desse último. Entretanto, como sinal de sua recuperação ele deverá renunciar a esse egoísmo próprio da doença: “o doente recolhe seus investimentos libidinais para o Eu e torna a enviá-los depois da cura” (Freud, 1914/2004, p. 103).

De maneira semelhante, o estado de sono representaria uma alteração no estado de distribuição da libido, em que essa última seria recolhida ao Eu e mais especificamente para o exclusivo desejo de dormir. Isso explicaria, segundo Freud (1914/2004) o egoísmo que é próprio dos sonhos. Mais tarde, o sono será tido como uma reconstituição do estado característico do narcisismo primário: “Em uma pessoa que dorme, reconstitui-se o primitivo estado de distribuição da libido – narcisismo total, no qual a libido e o interesse do ego, ainda unidos e indiferenciáveis, habitam o ego auto-suficiente”. (Freud, 1916/1976, p.93).

A hipocondria, por sua vez, corresponderia ao estado em que a libido é retirada dos objetos do mundo exterior, concentrando-se sobre o órgão do qual o sujeito acometido está ocupado. A diferença em relação à doença orgânica seria que, nessa última, as sensações desagradáveis corresponderiam a alterações fisiológicas comprováveis. Para explicar isso, Freud (1914/2004) supõe que há uma erogeneidade em todos os órgãos do corpo, ou seja, que cada um deles poderia comportar-se de maneira análoga aos órgãos sexuais. O aumento ou

diminuição dessa erogabilidade em cada parte do corpo teria uma relação direta com alterações na distribuição da libido e portanto, no investimento dessa libido no Eu.

Na vida amorosa, a análise do narcisismo, segundo Freud (1914/2004) demonstra que o mesmo pode manifestar-se de maneira dominante na escolha de objeto. Paralelamente à escolha por veiculação sustentada (tipo anaclítico) – em que a pessoa responsável pela alimentação, cuidados corporais e proteção do infante é tomada como modelo para sua posterior escolha de objeto – a pesquisa analítica revelou outro tipo de escolha que surpreende por sua peculiaridade e que se constituiu, segundo o autor, como o motivo mais forte para a adoção da hipótese do narcisismo na teoria psicanalítica. Esse tipo de escolha é aquele em que a própria pessoa é tomada como referência para a escolha do objeto de amor e é, por esse motivo, denominado narcísico. A escolha por veiculação sustentada e a escolha narcísica de objeto estariam igualmente disponíveis a todo ser humano, como explica o autor:

“Não estamos com isso afirmando que os seres humanos devam ser divididos radicalmente em dois grupos (...) preferimos a hipótese de que ambos os caminhos para a escolha de objeto estão franqueados a todo ser humano e de que um ou outro caminho acabará sendo privilegiado. Estamos afirmando que o ser humano possui dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e a mulher que dele cuida, e com isso estamos pressupondo que em todo ser humano há um narcisismo primário, que eventualmente pode manifestar-se de maneira dominante em sua escolha de objeto”. (Freud, 1914/2004, p.108)

Apesar disso, Freud (1914/2004) sustenta que há algumas diferenças entre os gêneros segundo o tipo de escolha objetal que é característico a cada um deles. Enquanto o tipo de escolha por veiculação sustentada seria mais comum no homem; a mulher, devido ao processo de maturação dos órgãos sexuais femininos que lhe intensifica o narcisismo original na puberdade – principalmente no caso de ser bela – seria mais propensa a apresentar o tipo de escolha narcísico. A via que conduziria as mulheres, de um modo geral, ao pleno amor objetal seria a maternidade: “A criança que gerarem, apresentar-se-á diante delas como se fosse uma parte de seu próprio corpo, na forma de outro objeto, e, assim, partindo de seu próprio narcisismo, elas podem dedicar-lhe todo seu amor objetal” (Freud, 1914/2004, p. 109).

Voltemos à via de acesso ao narcisismo correspondente à análise das parafrenias. Em algumas patologias, a megalomania e a crença nos poderes mágicos do próprio pensamento evidenciava, para Freud (1914/2004), que esses pacientes estariam vivenciando um estado

psíquico que não era de maneira alguma novo, mas que se reportava a uma época do seu desenvolvimento na qual os investimentos de objetos ainda eram demasiado fracos frente aos investimentos no Eu. É assim que Freud (1914/2004) concebe uma oposição entre libido do Eu e libido do objeto em termos econômicos, já que quanto mais uma é empregada, mais a outra é diminuída. Para o autor, há uma **coexistência do amor de si e do amor a outrem** e a ênfase pode ter múltiplas variações, conforme se investe mais em um pólo ou em outro. Porém, **o Eu nunca pode ser privado totalmente do investimento libidinal**, de modo que certa quantidade de libido sempre permanece nele investida. O redirecionamento de libido ao Eu, caracterizado pela retirada da mesma do mundo exterior marca um segundo momento de sua localização no Eu, daí a denominação de **narcisismo secundário** em relação ao **narcisismo** original ou **primário**:

“Assim, esse narcisismo, que se constitui ao chamar de novo para si os investimentos anteriormente depositados nos objetos, pode ser concebido como um narcisismo secundário, superposto a outro, primário. (...) chegamos à concepção de que **originalmente o Eu é investido de libido e de que uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos; contudo, essencialmente a libido permanece retida no Eu**. Poderíamos dizer que ela se relaciona com os investimentos realizados nos objetos de modo análogo àquele com que o corpo de um protozoário se relaciona com os pseudópodes que projeta em direção aos objetos”. (Freud, 1914/2004, p.99, grifos nossos).

Mas em que consiste esse narcisismo primário de que nos fala o autor? Como foi mencionado anteriormente, Freud (1914/2004) **diverge das concepções de Nacke e Ellis por não restringir o narcisismo ao campo das perversões ou das patologias**. Sob essa perspectiva, postula “um narcisismo primário e normal” (p.97) dando, assim, especial ênfase à não patogenicidade desse que seria um estágio pelo qual o desenvolvimento da libido teria necessariamente que passar, e a partir do qual essa última, inicialmente represada no Eu, poderia tomar diferentes caminhos, os quais corresponderiam ao próprio Eu, aos objetos e aos ideais:

“Nessa acepção, o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo próprio da pulsão de autoconservação, egoísmo que, em certa medida, corretamente pressupomos estar presente em todos os seres vivos”. (Freud, 1914/2004, p.97).

O estágio que corresponde ao narcisismo primário, conforme descrito por Freud (1914/2004), seria semelhante àquele observado nos povos primitivos e nas crianças, caracterizado pela “onipotência dos pensamentos” (p.98), a qual revelaria a predominância da atividade inconsciente e corresponderia à crença de que seus desejos possuiriam um poder mágico de realização. Um delírio de grandiosidade, resultante de um estado de satisfação irrestrita, na qual a libido estaria praticamente toda à disposição do Eu.

Porém, como assinala Costa (1988), um estado anobjetal – em que a plenitude libidinal é alcançada sem que haja investimento de objeto – não é uma suposição coerente com a teoria psicanalítica. Ocorre que esse hipotético estado primordial dispensaria a idéia de Eu e de narcisismo, tendo em vista a indiferenciação psíquica do indivíduo:

“Numa primeira acepção, o uso da noção de Ego narcísico ou Ego da megalomania infantil alude ao que, grosso modo, foi chamado de narcisismo primário. Esta acepção representa um tempo fraco na conceituação de objeto (...). Este hipotético estado primordial dispensa a idéia de Ego e de narcisismo, pois a indiferenciação psíquica do sujeito é contraditória com a idéia de interação complexa de sistemas ou estruturas heterogêneas entre si”. (Costa, 1988, p.156).

Acerca disso, Green (1988) explica que a nomenclatura freudiana possui uma particularidade que deve ser levada em consideração, quando o que está em discussão são esses estágios iniciais do desenvolvimento psicosexual: “é relativamente frequente que Freud utilize o termo Eu para designar seja Eu *stricto sensu*, seja o Isso-Eu da indiferenciação primitiva” (p.107). É somente ao considerarmos esse Isso-Eu indiferenciado que podemos compreender o estado hipotético em que a libido ficaria praticamente em sua totalidade disponível ao Eu, sem investimento objetal. Em certo sentido, pode-se dizer que haja investimento; já que há, inevitavelmente, intercâmbio ou troca de energia; o que ocorre é que o objeto ainda não é conhecido como tal – sua ‘objetalidade’, por assim dizer, ainda não foi constituída, visto que ele está fundido ao sujeito. Nas palavras de Green: “o investimento se investe antes que o objeto o seja” (p.132).

Para Costa (1988) o narcisismo primário e a constituição do Eu são contemporâneos. Antes disso, o indivíduo não passaria de um conjunto de pulsões auto-eróticas e sem qualquer coesão entre si, a não ser pelo fato de buscarem a satisfação dos impulsos. Nesse estágio, anterior ao narcisismo e à formação do Eu, “o ego inclui tudo, posteriormente, separa de si

mesmo, um mundo externo” (Freud, 1930/1996, p.77). Isso significa que não há, inicialmente, uma demarcação entre o Eu e os objetos, e mesmo entre o Eu e o mundo externo. Em sentido estrito, portanto, não há Eu nessa fase inicial do aparelho psíquico. O conteúdo ideacional correspondente a esse estado seria o “**sentimento oceânico**”, sobre o qual Freud (1930/1996) faz algumas considerações a fim de responder a Romain Holland sobre a suposta universalidade do sentimento religioso.

O Eu é, portanto, uma estrutura que deverá ser fundada, já que não se trata de uma instância constitucional tal como o Isso. Segundo Freud (1926/1996) “o ego é, na realidade, a parte organizada do id” (p.100). Por pressupor uma organização, o Eu requer um novo trabalho, uma diferenciação no interior do aparelho psíquico, a qual permita que representações até então fragmentadas centrem-se numa representação única e coerente. Para tanto, algo deverá ser adicionado à economia libidinal auto-erótica:

“É uma suposição necessária a de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início; o Eu precisa antes ser desenvolvido. Todavia, as pulsões auto-eróticas estão presentes desde o início, e é necessário supor que algo tem de ser acrescentado ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo”. (Freud, 1914/2004, p.99).

Segundo Costa (1988), será a libido **a argamassa necessária para unir as representações que constituem o Eu**: “O Eu, na introdução ao narcisismo como na teoria das identificações, passa a existir quando a libido investe certos objetos que são a substância mesma da formação egótica” (p. 154). Está aqui em questão o **papel decisivo que o objeto desempenha para o surgimento do Eu**. Isso porque, são os cuidados da mãe, pelos quais ela investe o bebê libidinalmente, que torna o narcisismo e, portanto, a constituição do Eu, possíveis. A respeito disso, Green (1988) esclarece que “o percurso do investimento só se constitui porque a mãe também o investe” (p.132), o que significa que a libido narcisista tem uma origem objetal.

Podemos compreender mais facilmente essa dependência da libido narcisista em relação à libido objetal ao considerar que, mesmo no estágio inicial, em que o aparelho psíquico ainda não foi diferenciado e a nova ação psíquica representada pelo narcisismo ainda não ocorreu, as energias internas mantêm uma relação de via dupla com as externas. Como explica Laplanche (1987), essa relação faz do que seria o Id (ou Isso) – embora ainda não designado dessa maneira – “um interno que é metafórico do externo” (p.242). Isso significa que, nesse

momento, o investimento do objeto garante a existência desse amontoado de pulsões difusas que é o sujeito. A origem da libido narcisista apenas remontaria a essa dependência primitiva em relação ao investimento que o objeto faz no sujeito. Sobre esse assunto, Green (1988b) esclarece que:

“A soberania do princípio do prazer, assim como a **sobrevivência**, só são possíveis se, no começo, a mãe garantir a satisfação das necessidades, a fim de que possa se abrir o campo do desejo como ordem do significante. O mesmo vale para a esfera do **narcisismo, que só pode se instaurar à medida que a segurança do Eu esteja garantida pela mãe**”. (p.206, grifos nossos).

De acordo com Costa (1988), até o surgimento do Eu, a libido investe igualmente todos os objetos, os quais possuem o mesmo estatuto de objeto parcial e servem igualmente ao princípio do prazer e à descarga sexual. A experiência de si mesmo como uma totalidade só é possível ao sujeito a partir do narcisismo. Mesmo a distinção entre energia da pulsão sexual e a energia da pulsão do Eu seria supérflua ou imprópria nesse primeiro momento do desenvolvimento humano: “Somente quando passa a ocorrer um investimento nos objetos é que se torna possível distinguir uma energia sexual, a libido, de uma energia das pulsões do Eu” (Freud, 1914/2004, p.99).

Assim, a condição de “completude conflitiva” (Costa, 1988, p. 156) seria uma atribuição do olhar adulto que observa o bebê. O narcisismo primário, em que “His Majesty the Baby” (1914/2004, p. 110) reinaria de forma irrestrita, encontraria apoio na atitude dos pais em relação ao filho, nas quais aqueles reviveriam seu próprio narcisismo por meio desse último. As aquisições culturais às quais tiveram que renunciar em detrimento de seu próprio narcisismo seriam, então, negligenciadas em favor dos privilégios concedidos à criança, a qual é tida como livre das mazelas humanas: “Doença, morte, renúncia à fruição, restrições à própria vontade não devem valer para a criança; as leis da natureza, assim como as da sociedade, devem se deter diante dela” (Freud, 1914/2004, p.110).

Essa atitude parental em relação ao bebê, caracterizada não só pela atribuição de perfeição à criança como também por uma tendência a maximizar os privilégios que lhe são concedidos e reduzir as exigências do mundo real que poderiam lhe sobrevir, constitui-se em refúgio para a crença da imortalidade do Eu e da onipotência dos pensamentos, como explica Freud (1914/2004). Ela também será, segundo o autor, o ponto de apoio para a hipótese do

narcisismo primário. Ao formular tal hipótese, o autor estava ciente do “caráter altamente conjectural de toda construção ou reconstrução do psiquismo infantil” (Green, 1988b, p.15). Assim, seria necessária uma via de confirmação que, por meio da observação direta, atestasse a existência de um estágio correspondente ao narcisismo primário:

“O narcisismo primário que supomos existir na criança, e que se constitui um dos pressupostos de nossas teorias sobre a libido, é mais difícil de ser apreendido por observação direta. É mais fácil confirmá-lo por dedução retroativa a partir de outro ponto de observação. Ao repararmos na atitude de pais afetuosos para com seus filhos, seremos forçados a reconhecer que se trata de uma revivescência e de uma reprodução de seu próprio narcisismo, há muito abandonado. A supervalorização, que já havíamos apontado como um indício seguro de que estamos em presença de um estigma narcísico na escolha objetal, também domina, como se sabe, essa relação afetiva entre pais e filhos”. (Freud, 1914/2004, p. 110).

O amadurecimento do Eu pressupõe o abandono desse estado primordial de satisfação e poderes ilimitados. Freud (1914/2004) esclarece que “o desenvolvimento do Eu consiste em um processo de distanciamento do narcisismo primário e produz um intenso anseio de recuperá-lo.” (p.117). De acordo com Severiano (2001), assim como a fase narcísica constitui-se como uma etapa fundamental do desenvolvimento do sujeito, sua superação é imprescindível quando consideramos a necessidade do advento de um Eu maduro. A autora acrescenta ainda que:

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

Tal abandono, entretanto, não pode ser feito sem que algo lhe venha substituir ou, ao menos, constitua-se em uma tentativa de substituição. A esse respeito, Freud (1914/2004) retoma sua concepção sobre a inércia da libido, ou seja, a constatação de que é difícil renunciar a uma satisfação já experimentada. O ser humano não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas que lhe eram aferidas pelo estado de narcisismo primário. As pressões para que esse abandono ocorra, por sua vez, são provenientes de fontes inexoráveis: a educação, responsável por confrontar os indivíduos com as concepções culturais e éticas que permeiam sua sociedade; e o desenvolvimento de sua capacidade de ajuizar, ambos estreitamente relacionados ao estabelecimento do princípio de realidade. Conforme o sujeito vai sendo

confrontado gradualmente com a percepção de seu desamparo, de sua posição de dependência perante o mundo externo, principalmente em relação ao objeto representado pela pessoa que o alimenta e protege; a sua ilusão de união bem-aventurada com o mundo e de perfeita fusão com a mãe é progressivamente dissolvida. Assim a libido será, de certa forma, coagida a distanciar-se do Eu e o narcisismo primário deverá ser, por assim dizer, metabolizado. A fixação na posição libidinal narcísica constitui-se em sinal de patologia presente ou futura.

O deslocamento da libido em direção à formação do ideal-de-Eu e os investimentos nos objetos serão os destinos apontados por Freud (1914/2004) – quando se considera o desenvolvimento normal do indivíduo – dessa libido, inicialmente represada no Eu. Conforme nos explica Costa (1988): “o **circuito dos Ideais** e os **investimentos objetivos** são a **forma não patológica de metabolização do narcisismo infantil**” (p.154, grifos nossos).

No caso da formação dos ideais ocorreria uma metamorfose da libido caracterizada pela dessexualização da mesma na própria estrutura egóica. Uma vez que essa energia estivesse neutralizada em seu teor sexual ficaria disponível para a formação dos ideais. A realização desses ideais será considerada por Freud (1914/2004) como a satisfação substitutiva em relação à satisfação experimentada no estado do narcisismo primário. Freud (1914/2004) aponta o deslocamento da libido em direção a um Ideal de Eu “imposto a partir de fora” (p.117) como responsável pelo desenvolvimento do Eu, que desse modo distancia-se do narcisismo primário. Ao retratar o Ideal de Eu como uma imposição externa ao sujeito, o autor assinala o papel das aquisições culturais e éticas no processo de desenvolvimento egóico. Sodré (1990) inclui entre essas aquisições, no caso da contemporaneidade, os *mass-media* e destaca o papel dos mesmos na formação (ou deformação) dos ideais do indivíduo contemporâneo.

Os investimentos nos objetos, por sua vez, apesar de empobrecerem o Eu em primeira instância, também podem resultar no que Freud (1914/2004) denomina “amor feliz” (p.117), ou seja, um amor correspondido no qual o Eu volta a enriquecer-se de libido, tanto pelas satisfações vivenciadas com o objeto quanto pela libido que o objeto direciona ao Eu do sujeito: “um amor feliz que venha a ocorrer no mundo real será capaz de corresponder ao estado originário no qual não há como diferenciar a libido objetiva da libido do Eu” (Freud, 1914/2004, p. 117).

Além das pressões externas e daquelas provenientes do princípio de realidade para o abandono do estado de narcisismo primário, há outra explicação, referente ao próprio modo de funcionamento do aparelho psíquico, para que o indivíduo passe a investir sua libido nos objetos. A tarefa principal de que se incumbe o aparelho psíquico, segundo Freud (1914/2004) é a de lidar com excitações que, caso contrário, seriam sentidas como dolorosas ou teriam efeitos patogênicos. Como explica o autor, o desprazer é a expressão de um nível maior de tensão que se relaciona com o aspecto econômico da libido, ou seja, com a quantidade de libido investida. Assim, quando o investimento de libido no Eu ultrapassa uma determinada quantidade, a necessidade de desviar uma parte desse investimento em direção aos objetos surgirá. Daí a afirmação do autor: “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos não pudermos amar” (Freud, 1914/2004, p.106).

De forma análoga, quando o investimento de libido no objeto resulta em sofrimento – consequência da perda, desprezo, indiferença ou qualquer outra decepção causada pelo objeto – a tendência é o retraimento libidinal, o que significa desinvestimento dos objetos e o retorno da libido ao Eu pelo qual esse último objetiva fortalecer-se. Hornstein (2006), partindo dessa constatação, considera o sofrimento simultaneamente como uma necessidade e um risco para o desenvolvimento psíquico. Necessidade, porque ele obriga o psiquismo a admitir a diferença entre realidade e fantasia – principalmente no que diz respeito à alteridade do objeto, ou seja, o reconhecimento do objeto como é em si e inserido em uma realidade independente do Eu – renunciando à fantasia narcisista de identidade entre o objeto fantasiado (histórico) e o objeto real (atual). Risco, devido ao tênue limiar que, uma vez ultrapassado por esse sofrimento, pode levar ao desinvestimento e à indiferença do Eu em relação ao objeto e à realidade – o que faz parte dos objetivos próprios à pulsão de morte.

O **narcisismo** funciona, portanto, também como uma **defesa ativada pelo sofrimento excessivo**. Conforme afirma Severiano (2001), esse mecanismo – caracterizado pelo redirecionamento da libido depositada nos objetos e ideais de volta ao Eu – “constitui uma defesa psíquica na qual a fuga do mundo externo e o refúgio no ego são provocados por sentimentos insuportáveis de impotência ante uma sensação de aniquilamento” (p.133). Tal sofrimento, é bom salientar, será principalmente resultante das relações travadas com o objeto: a terceira fonte de sofrimento proposta por Freud (1930/1996). De acordo com Green

(1988b), exceto pelo desinvestimento natural do Eu em relação ao mundo exterior durante o sono reparador de toda noite, “a **retração narcisista** não requer nenhum comentário particular, a não ser a lembrança de que ela é a **resposta a um sofrimento e um mal-estar**”. (p.49. grifos nossos).

O papel do objeto nesse movimento do Eu face ao sofrimento pode ser mais bem compreendido por meio da noção de objeto-trauma de Green (1988b). Para esse autor (1988b) o objeto, apesar de representar a fonte que alimenta o Eu, sendo também a meta original das satisfações do Isso, é sempre uma causa de desequilíbrio e um trauma, pois, enquanto objeto fantasiado é interno e ameaça o Eu a partir do interior; e, como objeto real, é independente do Eu, é aleatório no tempo e no espaço; seus humores e desejos mudam de acordo com forças, energias e motivações alheias ao Eu e, desse modo, não controláveis por esse último. O autor explica seu conceito de objeto-trauma da seguinte maneira:

“Ao falar de objeto-trauma, tenho essencialmente em vista a ameaça que o objeto representa para o Eu, à medida que força o Eu a modificar seu regime pela sua simples existência. Pois, de um lado, sendo o objeto interno à montagem pulsional, está carregado de toda a energética e de toda a fantasmática pulsionais; procura, portanto, penetrar o Eu desde o interior. Por outro lado, à medida que é externo à montagem pulsional, o objeto não está à disposição do Eu e este deve – ao mesmo tempo em que ordena as outras instâncias (o Isso, o Supereu e a realidade) – violentar-se para sair de sua quietude e *ir ao* objeto, como se diz, *ir ao trabalho*”. (Green, 1988b, p. 154, grifos do autor).

A falta do objeto, por sua vez, não é menos traumática do que as decepções que ele pode vir a causar. De acordo com Green (1988b): “Nunca tão presente do que na ausência onde vem a faltar, o objeto é “fator de excitações” como diz Freud”. (p.153). Dessa forma, o Eu é levado necessariamente a lidar com a alteridade do objeto. Quando isso não é possível, por deficiências estruturais do Eu – causadas, geralmente, “quando os dois objetos (interno e externo, materno e paterno) tiverem sido agentes de *desilusão* cedo demais” (Green, 1988b, p.153) – ou pela magnitude do sofrimento, quando esse ultrapassa a capacidade do Eu de com ele lidar, o narcisismo apresenta-se como solução.

Segundo Green (1988b), o grande inimigo do narcisismo é “a realidade do objeto, e, inversamente, o objeto da realidade” (p.49). Dito de outra forma, a alteridade e independência do objeto em relação ao Eu e, simultaneamente, a função do objeto na economia do Eu (o que

lembra a este último sua indesejável dependência em relação ao objeto) são uma afronta ao narcisismo. Ambas – a alteridade do objeto e a dependência do Eu em relação a ele – por sinalizarem a impossibilidade desse Eu continuar vivenciando a onipotência, podem infligir a esse último uma “ferida narcisista” (Green, 1988b, p.206).

Por esse motivo, as patologias narcísicas serão caracterizadas, conforme explica Hornstein (2006), por uma ampla negação da alteridade e da dependência do sujeito em relação ao objeto; o que certamente implicará em negação da realidade ou parte dela. Isso parece corroborar a afirmação de Green (1988b) segundo a qual “realidade e narcisismo opõem-se quando não se excluem. É a principal contradição do Eu; ser ao mesmo tempo instância que deve entrar em relação com a realidade e se investir narcisicamente” (p.43).

As tendências do narcisismo enumeradas por Hornstein (2006) explicam o porquê e de que forma o retraimento patológico narcísico vem a apresentar-se como alternativa ao enfrentamento da alteridade do objeto. Essas tendências são as seguintes: “la de hacer converger sobre sí las satisfacciones sin tener en cuenta las exigências de la realidad, la de la búsqueda de autonomía y autosuficiencia con respecto a los otros, el intento activo de dominar y negar la alteridad, el predominio de lo fantasmático sobre la realidad” (p. 44).

O narcisismo constitui-se, assim, em um porto seguro ou refúgio no qual o Eu pode deleitar-se e alimentar suas fantasias onipotentes e de independência em relação ao objeto que, real ou imaginariamente, é tido como omisso ou cruel. No caso do objeto efetivamente ter sido sádico com o indivíduo, o narcisismo funciona como um meio saudável de fortalecimento do Eu enquanto este ‘desinveste’ progressivamente esse objeto tirano. Porém, se a defesa narcísica for resultado de uma patologia, significa uma incapacidade constitucional do eu em lidar com a alteridade, e, portanto, com a realidade de independência/diferença do objeto. Como explica Green (1988b):

“Pelo investimento libidinal do Eu, o Eu se dá a possibilidade de encontrar nele mesmo um objeto de amor, constituído segundo o modelo do objeto, suscetível, graças aos recursos do auto-erotismo, de obter a satisfação pulsional procurada. É o narcisismo que permite a realização unitária, ou melhor, a ilusão da realização unitária, pela via da identificação imaginária. Essa narcisização será tanto mais forte quanto o objeto investido tiver decepcionado”. (p. 153).

O que Hornstein (2006) denomina “amor narcisista” (p.71) é outro modo que o Eu encontra de lidar com a alteridade, agora não mais pela identificação imaginária, mas por uma projeção maciça sobre o objeto. Como explica o autor, a projeção atenua o confronto com a alteridade, pois, por meio dela, o sujeito busca reencontrar-se no objeto ou imprimir nele sua própria imagem. O investimento narcisista do objeto, que assim se processa, serve ao propósito de regular o sentimento de autoestima e de preservar a coesão do sentimento de si – elementos relativos ao narcisismo, que convém abordarmos aqui, dada sua importância na vida psíquica do indivíduo.

Ao afirmar que um excesso de investimento no Eu poderia ser sentido como desprazer, Freud (1914/2004) está atribuindo ao objeto, além das já conhecidas funções de espelho, continente e fonte de energia e vitalidade ao Eu, um papel fundamental para o equilíbrio pulsional. A satisfação pulsional obtida por meio do objeto, segundo Green (1988b), não apenas torna as pulsões toleráveis ao Eu, mas também é o que, no desenvolvimento do bebê, vai proporcionando ao mesmo a sensação de ser amado e desejado por seu cuidador. É, portanto, essa ação específica que constitui, simultaneamente, o narcisismo positivo (ou narcisismo de vida) e a crença no amor objetual de um modo geral.

A formação do autoconceito, ou seja, da representação de si e da autoestima, depende diretamente de tal fase em que o Eu é objeto dessa “ação especificamente boa” (Green, 1988b. p. 157). Assim, o sentimento de valorização que o indivíduo nutre em relação a si é herdeiro direto do narcisismo primário e carrega os resquícios dessa fase. A “narcisização do Eu” garantirá o seu funcionamento pelo amor que dedica a si mesmo e pela crença positiva que em si deposita. Para Green (1988b), a inflexão das pulsões em direção ao Eu implica uma dessexualização relativa da energia aí envolvida, a qual será tanto necessária ao funcionamento do Eu quanto constitutiva de outros elementos e capacidades que se relacionam direta ou indiretamente com a autoestima:

“(…) a energia convertida pela dessexualização serve para constituir o aspecto específico dos investimentos do eu: autoconservação, garantia dos seus limites e de sua coesão, consolidação de sua consistência (em todos os sentidos do termo) etc. Acima de tudo, esta narcisização garante o funcionamento do Eu pelo amor que dedica a si mesmo, sua fé em si, se é que isto pode ser dito. Os parâmetros aqui implicados são numerosos: compreendem as noções de constância dos investimentos, livre circulação da energia, sentimento de sua distinção e de sua separação do objeto,

permeabilidade limitada de suas fronteiras, capacidade de resistir às intrusões do objeto e às suas variações aleatórias, solidez interna, tolerância às regressões parciais e temporárias sob a condição de poder restabelecer o estado anterior etc.” (p.169-170)

Por outro lado, conforme nos explica Freud (1914/2004), as realizações do Ideal-de-eu e as satisfações obtidas por meio dos relacionamentos amorosos serão as satisfações substitutivas – na idade adulta – responsáveis por manter a estima de si em um nível saudável:

“O autoconceito nos aparece inicialmente como expressão da grandeza do Eu (...). Interessa saber que tudo o que possuímos ou conseguimos, cada remanescente do sentimento primitivo de onipotência que tenha eventualmente sido corroborado pela nossa experiência, ajuda a incrementar o autoconceito. (...) na vida amorosa a percepção de não estar sendo amado reduz o autoconceito, ao passo que estar sendo amado o eleva. (...) A percepção da impotência, da própria incapacidade de amar, seja em consequência de perturbações psíquicas ou perturbações corporais, tem o efeito de rebaixar fortemente o autoconceito”. (Freud, 1914/2004, p.115-116).

Para Hornstein (2006), o aumento da auto-estima em uma relação amorosa satisfatória, bem como sua diminuição em uma situação de rejeição por parte do objeto de amor ilustram a interdependência existente entre libido narcísica e libido objetal, as quais se fortalecem e se complementam mutuamente. Isso cria um paradoxo aparente em relação à afirmação de Freud (1914/2004) a respeito da oposição entre ambas. Aparente, porque, ao lembrarmos da origem objetal da libido narcísica tal paradoxo se desfaz e compreendemos que a oposição fundamental que governa a vida psíquica dá-se, na verdade, entre a libido (ligada a um objeto) e a pulsão de morte. Isso não significa ignorar que a retirada de catexias objetais com conseqüente reinvestimento no Eu ilustra uma oposição momentânea entre libido objetal e narcísica; mas, numa compreensão mais profunda, é essencial destacar que se essa situação perdura, a capacidade de ligação do Eu é prejudicada e são os componentes destrutivos da pulsão de morte – e o desligamento que está aí implicado – que se fortalecem.

Retornando aos elementos que compõem o sentimento de autoestima, podemos afirmar que as realizações sublimatórias, na medida em que constituem em tentativas de cumprimento do projeto que o Ideal-de-eu demanda, também cumprem o papel de assegurar a autoestima. Hornstein (2006) propõe a aptidão para a atividade sublimatória como um produto da identificação com a potencialidade simbolizante dos outros significativos que o sujeito elege

durante a vida. O autor também afirma que enquanto um dos destinos da pulsão, a sublimação transforma a atividade pulsional em produto narcisicamente valorizado, o que pressupõe geração de prazer e, parece pertinente acrescentar, fortalecimento da estima de si. Por fim, outros fatores que influenciam o sentimento de autoestima são apontados por Hornstein (2006): pressões superegóicas, capacidade ou impedimento de satisfazer as expectativas do ideal de Eu e enfermidades ou mudanças corporais que afetem a representação corpórea.

A importância da relação entre o cuidador e o bebê para a formação do autoconceito nos mostra também o papel da satisfação pulsional como dimensão estruturante do narcisismo. Entretanto, quando essa satisfação antecipa o desejo consciente da criança, quando é dada sem amor ou ainda, quando é adiada para além da capacidade de espera do bebê; a ansiedade ou angústia da mãe “transformam esta ação especificamente boa em especificamente má” (Green, 1988b, p.157) e as conseqüências para o aparelho psíquico podem ser desastrosas. A compreensão das funções e características do Eu demonstram porque isso acontece. De acordo com Freud (1926/1996):

“O ego é uma organização. Baseia-se na manutenção do livre intercâmbio e da possibilidade de influência recíproca entre todas as suas partes. Sua energia dessexualizada ainda revela traços de sua origem em seu impulso para agregar-se e unificar-se, e essa necessidade de síntese torna-se mais acentuada à proporção que a força do ego aumenta.” (p.101).

A permanência da ação do objeto como especificamente boa auxilia o Eu a constituir esse sistema que lhe é próprio, com as energias dos investimentos mantidas a um nível constante, o que lhe garante perdurar como uma organização relativamente estável. Sua característica sintética é mais facilmente mantida. Sua preocupação com a segurança e a manutenção da ordem é alcançada de um modo menos conflituoso. Nesse caso, como afirma Green (1988b), podemos dizer que o objeto desempenhou sua função de espelho, continente e de Eu auxiliar. Nas batalhas pulsionais que invariavelmente terá de travar, o Eu poderá contar com o auxílio do objeto – tanto interno quanto externo – que será percebido como objeto bom.

A função materna mostra aqui toda sua importância. Segundo Hornstein (2006) cabe à mãe a difícil tarefa de, concomitantemente, estimular e conter a atividade pulsional do bebê. Desse modo, a satisfação que proporcionará à criança oscilará, inevitavelmente, entre excessos de gratificação e frustração. Quando a excitação superar o limiar das possibilidades de

elaboração do Eu, o mesmo combaterá esse objeto “não suficientemente bom” (p.57), mobilizando as pulsões de morte e atacando sua própria capacidade de vincular sua energia ao objeto.

Como sabemos, as funções do Eu incluem não somente lidar com as demandas pulsionais, mas também servir a três senhores, sendo conseqüentemente ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do Isso e a severidade do Supereu (Freud, 1923/1996). No caso da ação especificamente boa supracitada tornar-se especificamente má, o objeto será uma quarta fonte de perigo, ansiedade e até mesmo angústia. Green (1988b) afirma que, nesse caso, “o objeto-trauma tornar-se-á um objeto-louco. Enlouquecido e enlouquecedor, contra o qual será tentada uma neutralização pelas pulsões de destruição” (p.157). Em outras palavras, o narcisismo transformar-se-á de positivo em negativo. As pulsões de destruição alternar-se-ão entre objeto externo, interno e inclusive sobre o próprio Eu.

Como nos permite compreender Green (1988b), o narcisismo serve ao sujeito como “objeto interno substitutivo que vela pelo Eu como a mãe vela pela criança” (p.54). Dessa função protetora do narcisismo podemos depreender as conseqüências destrutivas para o psiquismo de sua transformação de positivo em negativo. Será tal alteração o fator responsável por “instalar o que é da morte no seio do amor, de torná-los quites, em detrimento do objeto” (Green, 1988b, p. 108).

Green (1988a) explica, baseado em Freud, que o objetivo da pulsão de morte é eliminar toda e qualquer perturbação. A mesma visa, portanto, neutralizar o desejo, o qual confere ao sujeito a consciência de separação em relação ao objeto e, assim, da falta. Enquanto as pulsões de vida garantirão uma “função objetalizante” (p.59) caracterizada por estabelecer laços com o objeto, a pulsão de morte cumpriria a função contrária, ou seja:

“(...) a meta da pulsão de morte é realizar ao máximo uma função desobjetalizante através do desligamento. Esta qualificação permite compreender que não é somente a relação com o objeto que é atacada, mas também os substitutos deste – o Eu, por exemplo, e o próprio investimento, à medida que sofreu o processo de objetalização” (p.60).

Assim, Green (1988b) concebe o narcisismo de morte como expressão dessa tendência desobjetalizante, que é a busca “do nada, isto é, de uma redução das tensões ao nível zero, que

é a aproximação da morte psíquica” (p.23). Corresponde ao apagamento do desejo no que este tem de mais perturbador, a saber: ser o movimento pelo qual o sujeito é descentrado, ou seja, percebe que seu centro não está mais em si, pois há a necessidade de buscar algo que lhe é externo para vivenciar o bem-estar relativo à experiência de satisfação.

O que é eminentemente perturbador no desejo é a experiência da falta e o sentimento de incompletude e dependência decorrentes da mesma. Todo contato com o objeto tende a exacerbar os efeitos dessa experiência e, principalmente, na triangulação das relações correspondente ao complexo de Édipo (Green, 1988b). Se inicialmente, a consciência de separação da díade mãe-bebê, causada pela postergação das satisfações, submete a criança à angústia de separação e à ameaça de desintegração, impondo a ela, concomitantemente, a superação de *Hilflosigkeit* (desamparo objetivo da criança, que não pode suprir as próprias necessidades); posteriormente, a vivência do complexo de Édipo exigirá o reconhecimento da existência de um terceiro – a figura paterna – responsável por desfazer definitivamente a ilusão de união com o corpo materno.

O complexo de Édipo é, portanto, outro fator determinante para os destinos do narcisismo. A descoberta da criança de que o pai é desejado pela mãe desloca-a do centro do universo materno. Por sua vez, a percepção de que o desejo materno exige o desejo paterno permitirá que ela se represente como o efeito desse duplo desejo. O desprazer causado pela percepção de um terceiro – desejante e desejado pela mãe – deve ser compensado pela contemplação do encontro, do investimento recíproco e a percepção de que a união no amor é fonte de prazer. (Hornstein, 2006). Além disso, as fantasias originárias que outorgavam à mãe e ao seu desejo um lugar de onipotência poderão, a partir disso, ser remodeladas. O filho, doravante, percebe-se não mais como realização plena do desejo materno, mas como fruto de uma situação triangular que, por seu turno, exige a aceitação da diferença entre os sexos:

“El Edipo produce la diferencia y la diferenciación, entre el niño y la madre, la diferencia sexual entre los padres, la diferencia entre el ello, el yo y el superyó. A través de Edipo el niño se reconoce como hijo, testigo y consecuencia del deseo parental y no causa de esse deseo, y se proyecta al rol futuro de genitor, eslabón de una cadena simbólica que trasciende su temporalidade subjetiva”. (Hornstein, 2006, p.118).

Assim, a vivência do complexo de Édipo impõe ao sujeito várias reelaborações referentes à onipotência que lhe outorgava o narcisismo. Em primeiro lugar, se como afirma Chasseguet-

Smirgel (1992), o desejo de unir-se sexualmente com a mãe corresponde à expectativa de reencontrar o paraíso perdido que o estado de narcisismo primário representava, a interdição do incesto – sucedâneo normal do Édipo – constituir-se-á como ferida narcísica constitucional, uma vez que assinala a impossibilidade desse reencontro. Além disso, a **descoberta da diferença sexual pelo sujeito o faz ciente de sua incompletude e de sua necessidade em relação ao sexo oposto** para, tal como os pais, ser também um genitor; a entrada de um terceiro em sua relação dual com a mãe implica a aceitação do mesmo como limitador da fusão, que até então lhe dera a ilusão de poder alcançar uma satisfação plena; o reconhecimento da diferença entre as gerações impossibilita alimentar qualquer fantasia em relação à própria imortalidade e, por último, porém não menos importante, a percepção do duplo desejo parental o faz resultado e não causa desse desejo. Não é por acaso que Chasseguet-Smirgel (1992) caracteriza tal período pelo “doloroso reconhecimento, pela criança de sua pequenez, de sua insuficiência” (p.46) e resume a vivência edípica como perda das ilusões.

A compreensão do complexo de Édipo como, simultaneamente, instaurador da diferença e da diferenciação nos vários sentidos supracitados e como vivência crucial para a reelaboração de conteúdos narcísicos auxilia na explicação dos motivos pelos quais o narcisismo de morte aspira ao apagamento de toda a diferença, inclusive a sexual (Green, 1988b). A diferença é signo de alteridade, de incompletude, e, portanto, condição necessária ao desejo. Segundo Green (1988b) “é a mesma coisa dizer que se deve levar o desejo ao seu nível zero e dizer que é preciso passar sem o objeto que é *objeto da falta* – objeto signo de que somos ao mesmo tempo finitos, inacabados e incompletos” (p.211, grifos do autor). É por esse motivo que o autor, valendo-se de seu conceito de gênero neutro, associa a bissexualidade à pulsão de morte:

“A contrapartida e o complemento da bissexualidade psíquica, realizada ou latente, parecem ser, então, a fantasia do gênero neutro, nem masculino nem feminino, dominada pelo narcisismo primário absoluto. Este esmagamento pulsional conduz a inclinações idealizantes e megalomaniacas do sujeito, não para a realização do desejo sexual, mas para a aspiração a um estado de anulamento psíquico onde o não ser nada aparece como a condição ideal de auto-suficiência”. (Green, 1988b, p. 227).

O narcisismo primário, para Green (1988b) possui dois significados fundamentais: um que remete à ação de Eros, correspondente ao momento estruturante e fundador do Eu, em que as

pulsões parciais e as representações fragmentadas unem-se em um investimento unitário desse mesmo Eu; e outro que o autor denomina “narcisismo primário *absoluto*” (p.38, grifos do autor), que expressa a tendência ao apagamento do desejo e à redução dos investimentos e das tensões ao nível zero, coadunando-se aos objetivos da pulsão de morte.

Mas quais são os processos, mecanismos ou situações que intervêm nessa ‘absolutização’, por assim dizer, do narcisismo primário? Como mencionado anteriormente, as experiências de frustração do desejo ou postergação da satisfação – causadas pela inexpugnável dissincronia temporal entre o sujeito e o objeto – podem levar, dependendo da magnitude do sofrimento causado e das possibilidades do bebê, na ocasião, de lidar com o mesmo, a uma tentativa desse último de eliminar toda a tensão causada pelo desejo. Às primeiras experiências de falta ou privação sucede uma realização alucinatória do desejo, uma solução bastante imperfeita segundo Green (1988b), já que “o Eu nunca pode substituir totalmente o objeto”. (p.23). Caso as vicissitudes do desenvolvimento permaneçam desfavoráveis e a experiência da dissincronia temporal continue suplantando a capacidade de elaboração do sujeito, a tendência do narcisismo primário absoluto apresentar-se-á:

Em certos casos, o efeito combinado da distância espacial não-preenchível e da dissincronia temporal interminável fazem da experiência de descentramento a marca do ressentimento, do ódio, do desespero. (...) É então a busca ativa não da unidade, mas do nada, isto é, de uma redução das tensões ao nível zero, que é a aproximação da morte psíquica. (p.23).

O narcisismo oferece ao Eu a oportunidade para uma “mimese do desejo” (Green, 1988b) que lhe permite transformar o desejo pelo objeto em desejo por si mesmo. Por meio da identificação com o objeto idealizado ou por projeções maciças no objeto e posterior reintrojeção dessas partes projetadas no Eu, esse último logra confundir-se com o objeto: indiferenciação que não tem outro propósito a não ser negar a alteridade reafirmando sua própria independência e onipotência.

A identificação com o objeto idealizado permite, desse modo, a idealização do próprio Eu, corroborando sua ilusão de imortalidade, autonomia, perfeição e onipotência. Porém, essa fantasia paradisíaca não deixa de ser mutiladora do Eu, como explica Green (1988b), na medida em que “retira o sujeito de um circuito de relações objetais” (p.214). Em relação a isso o autor também afirma “A completude narcisista não é signo de saúde, mas miragem de

morte. Ninguém é sem objeto. Ninguém é o que é sem objeto” (p.211). As deduções que podemos deprender disso não poderiam ser mais esclarecedoras do ponto de vista da compreensão do narcisismo de morte: se ninguém é sem objeto, só se pode ser auto-suficiente sendo nada, daí a aspiração ao estado quiescente que só pode ser anterior ou posterior à vida. A aspiração ao nada, ao inorgânico, iguala, para Green (1988b) o desejo de morte e de imortalidade: “o que o narcisismo primário [absoluto] visa pela abolição das tensões ao nível zero é, ou a morte, ou a imortalidade, o que dá na mesma” (p.211).

Isso significa que, uma vez tendo falhado a realização plena que o narcisismo pretende facultar ao sujeito (e ela, inevitavelmente, falhará), a mimese do desejo pode ser invertida. De acordo com as vicissitudes do desenvolvimento, paralelamente à capacidade do sujeito de lidar com as mesmas, o sofrimento ou frustração intensos poderá conduzir a um desinvestimento não só dos objetos, como também do Eu e do próprio investimento em si (Green, 1988a). Em tal situação, a busca por satisfação transformar-se-á em uma aspiração a um estado anterior ao desejo, a uma condição de quietude conflitiva na qual toda tensão deverá ser suprimida. Torna-se, portanto, a “mimese do não-desejo, desejo de não-desejo” (Green, 1988b, p.23). Isso significa que a atividade psíquica é agora governada não pela realização alucinatória do desejo, mas pelo seu negativo:

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

O narcisismo de morte, portanto, nos remete a uma defesa psíquica de caráter patológico, que se traduz pela tendência de conduzir a atividade psíquica de acordo com os objetivos da pulsão de morte. O narcisismo de vida, por outro lado, está relacionado às funções protetoras que a retração narcísica da libido pode cumprir para o psiquismo: cura, em caso de doença; manutenção do estado de sono; argamassa libidinal que confere unicidade às representações egóicas; entre outras. O balanceamento energético entre esse narcisismo e as relações com os objetos, juntamente com as realizações do Ideal do Eu que regulam o sentimento da estima de

si, pode ser considerado a base de um psiquismo saudável. Isso significa que o narcisismo pode tanto aliar-se aos objetivos da vida e do equilíbrio saudável do organismo quanto transformar-se em mortífero produzindo o sofrimento e mesmo a morte psíquica. Assim, se quisermos compreender melhor o que vem sendo denominado narcisismo contemporâneo, devemos considerá-lo à luz dessa dupla potencialidade do funcionamento narcísico.

CAPÍTULO 2

A SOCIEDADE E A CULTURA CONTEMPORÂNEA E SUAS RELAÇÕES COM O NARCISISMO

2.1. O narcisismo, a sociedade e a cultura

Desde Freud, a Psicanálise tem tomado para si a complexa (e necessária) tarefa de pensar o contexto social e as possíveis relações do mesmo com o psiquismo humano. “O mal estar na civilização”, texto produzido em 1930, em uma fase já madura do pensamento freudiano, parece ser um dos melhores exemplos que ilustram essa preocupação. Em nossa época, tal tarefa adquire contornos particularmente relevantes, seja para a manutenção da teoria psicanalítica como um discurso de interesse social (Saceanu, 2005); seja para uma atuação clínica psicanalítica comprometida com o ser humano e que, portanto, recusa-se a acumpliciar-se ou fazer eco a técnicas de controle e violência psicossocial ou a discursos ideológicos de caráter alienante e excludente (Caniato, 2009).

O narcisismo, como mostra a investigação realizada no primeiro capítulo deste trabalho, é um conceito psicanalítico formulado para explicar certos acontecimentos de ordem individual e psíquica. Entretanto, renomados autores das ciências sociais vêm utilizando esse termo para abordar aspectos da cultura e da sociedade contemporânea. Foi desse modo que Lasch (1983) cunhou o termo ‘cultura do narcisismo’ em uma das reflexões mais discutidas – e talvez uma das mais respeitadas e apreciadas – sobre a cultura americana no século XX.

De que modo a noção de narcisismo deixa de restringir-se ao âmbito individual e ganha o campo da cultura? E mais ainda: por que justamente o narcisismo, dentre tantos outros conceitos psicanalíticos, é ‘emprestado’ pelas ciências sociais e torna-se uma espécie de ícone

definidor de nossos tempos? Ainda que não possamos responder definitivamente a essas questões, é importante ressaltar que, ao falarmos em ‘narcisismo contemporâneo’ estamos tratando de campos diversos do conhecimento, os quais, por sua vez, nos remetem a dois objetos diferentes de estudo: o indivíduo e a sociedade. Nosso intuito com a reflexão que se segue é esclarecer ao menos alguns aspectos nessa intrincada relação narcisismo-cultura/sociedade, que possam auxiliar na compreensão do que vem a ser o narcisismo característico de nossos tempos.

2.2. O modo de produção capitalista, o neoliberalismo e o advento da sociedade de consumo

É imprescindível, ao pretendermos caracterizar a sociedade contemporânea, atentar também para as características do sistema capitalista. O neoliberalismo, por sua vez, “es la sombra del capitalismo porque lo acompaña, lo disimula y lo reemplaza” (D’Anjoy, 2005, p.41) sendo, portanto, o que assegura a existência do capitalismo da forma como este hoje se apresenta. Ambos – capitalismo e neoliberalismo – regem esta sociedade. As ideologias e as práticas sociais por eles determinadas influenciam desde a opinião pública até as produções científicas; organizam hierarquicamente tanto discursos publicitários quanto políticos; definem os rumos da economia e do trabalho humano, o que significa deter uma grande parcela de controle tanto sobre os destinos individuais quanto sobre os destinos das nações. Por esse motivo, vejamos algumas das principais características de ambos.

O capitalismo, segundo a perspectiva marxista, trata-se de um modo de produção cujos meios pertencem a uma classe distinta da sociedade: os donos do capital. De acordo com Marx (1848/1998), a condição essencial para a dominação de uma classe sobre as outras é “a concentração de riqueza nas mãos de particulares, a formação e a multiplicação do capital” (p.20). Essa classe privilegiada da sociedade é denominada pelo autor de burguesia.

A condição para a existência do capital, por sua vez, é a exploração do trabalho assalariado e a mais-valia obtida a partir dessa exploração (Marx 1848/1998). A mais-valia corresponde a um adicional ao valor de uso que só pode ser proporcionado pela característica singular da mão-de-obra do trabalhador, a saber: ser uma mercadoria cujo processo de consumo é também um processo de criação de valor:

“Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro deve ter a felicidade de descobrir, dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo valor-de-uso possua a propriedade peculiar de ser fonte de valor; de modo que consumi-la seja realmente encarnar trabalho, criar valor, portanto. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado essa mercadoria especial: é a capacidade de trabalho ou a força de trabalho” (Marx, 1890/1980, p. 187).

Em outras palavras, o trabalho humano gera riquezas. Entretanto, a partir do momento em que se torna uma mercadoria, entre tantas outras do sistema capitalista, seu produto (as riquezas) permanece nas mãos daqueles que pagaram por ele. Os donos dos meios de produção usufruem, assim, de uma espécie de ‘direito adquirido’ sobre as riquezas produzidas pelo trabalho humano, a partir do momento em que o compram como mercadoria. O trabalhador, por sua vez, que dispõe unicamente de sua força de trabalho, não possui alternativas a não ser vendê-la como maneira de garantir sua sobrevivência, pois “quem quiser vender mercadoria que não seja sua força de trabalho, tem de possuir meios de produção” (Marx, 1890/1980, p.189).

Ocorre que essa divisão entre os homens entre detentores dos meios de produção e aqueles que apenas dispõem de sua força de trabalho não é natural. Como explica Marx (1890/1980) essa divisão “não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos” (p.189). Tais condições históricas, que fizeram surgir tanto os possuidores de dinheiro como os vendedores de sua força de trabalho, tanto a mercadoria quanto a mais-valia, remetem-se a um “modo especial de produção, a produção capitalista” (Marx, 1890/1980, p.190). Pelas condições dadas nesse modo de produção, apenas será permitido aos trabalhadores, tendo em vista os baixos salários a eles destinados, sua sobrevivência, pois “o preço médio do trabalho assalariado é o mínimo de salário, isto é, a soma dos meios de subsistência necessários para manter vivo o trabalhador enquanto trabalhador” (Marx, 1848/1998, p.22). Isso significa, para o autor, que o único sentido da vida do trabalhador para o sistema capitalista é a multiplicação do capital. Assim, a concentração de riquezas nas mãos da classe burguesa e a acumulação do capital resultante da exploração da mão-de-obra e da mais-valia gerada é outra característica intrínseca ao sistema capitalista. Como explica Marx (1848/1998):

“A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Ela aglomerou as populações, centralizou os

meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. Resultou daí a centralização do poder político. (...) Durante sua dominação (...) desenvolveu forças produtivas mais maciças e colossais que todas as gerações anteriores. (,,) que séculos anteriores poderiam imaginar quanta força produtiva se escondia no seio do trabalho social?” (p.12-13).

Mas o capitalismo, na sociedade contemporânea, obviamente não é exatamente idêntico àquele descrito por Marx há quase dois séculos. Ainda há a diferença entre classes sociais, a mais-valia e a concentração do capital e dos meios de produção nas mãos de uma minoria. Entretanto, ter sua mão-de-obra explorada tornou-se hoje, quase um privilégio para o trabalhador. O exército de reserva – constituído por aqueles trabalhadores temporariamente desempregados e destinados a voltar à produção – é substituído pelo desemprego em massa (Bauman, 1998). Isso porque o capitalismo atual deixa de estar voltado à produção e passa a centrar-se no consumo, como veremos adiante. Uma grande quantidade de pessoas é, hoje, excluída do mercado de trabalho, mais preocupado em cortar custos com a mão-de-obra do que em gerar novos empregos (Bauman, 2005).

Se, tal como dissera Marx (1848/1998), o único propósito da vida do trabalhador no sistema capitalista é servir à acumulação do capital, como podem ter valor para o sistema a vida de pessoas que não podem produzir, e, conseqüentemente são incapazes também de integrar a massa de consumidores que, no capitalismo atual, mantêm o sistema funcionando? A resposta óbvia é também deveras desconcertante: essas pessoas são desnecessárias ao sistema, são redundantes, o refúgio de uma sociedade centrada na acumulação de capital. Como esclarece Bauman (2005) “o destino do refúgio é o depósito de dejetos, o monte de lixo” (p.20). Essas pessoas são consideradas um problema financeiro, um ‘peso’ que o sistema capitalista – regido pelo estado mínimo da política neoliberal – não está disposto a sustentar.

Cabe aqui uma breve digressão acerca do que estamos denominando neoliberalismo. O berço do pensamento neoliberal é o cenário da Segunda Guerra Mundial na região da Europa e da América do Norte, onde imperava o capitalismo. O texto considerado inaugural desse pensamento é “O caminho da servidão” escrito em 1944 por Friedrich Hayek. Equiparando o socialismo, o comunismo e o nazismo, esse texto trata-se de uma exaltação apaixonada à liberdade individual e de mercado, sendo que essa última seria a condição indispensável e o que garantiria a primeira. Para Hayek (1944/1987):

“A transformação gradual de um sistema hierárquico rigidamente organizado em um sistema no qual os homens podiam pelo menos tentar dirigir a própria vida, tendo a oportunidade de conhecer e escolher diferentes formas de vida, está intimamente ligada ao desenvolvimento do comércio” (p.15)

Hayek (1944/1987) postula o liberalismo, a democracia, o individualismo e o livre comércio como valores fundamentais para uma sociedade livre e pacífica, enquanto condena o comunismo como “super-fascista” (p.26) e afirma peremptoriamente que “socialismo significa servidão” (p.14). Assinalando sempre o que denomina “fé inabalável” (p.204) nos valores liberais, inaugura o neoliberalismo ao apontar a necessidade de um Estado que interfira o menos possível na economia, a fim de assegurar a soberania da vontade individual. Defende a “submissão às forças impessoais do mercado” (p.191) ao invés da submissão aos governos estatais que, em sua opinião, ao pretenderem controlar a economia acabam controlando também os destinos individuais, tornando-se, por isso, ditatoriais. A esse respeito esclarece: “a desigualdade criada por forças impessoais é, sem dúvida, suportada de mais bom grado e afeta muito menos a dignidade da pessoa do que quando é intencional”(p.101-102).

O argumento de que a soberania da vontade individual estaria assegurada enquanto apenas o poder impessoal do mercado – e não os interesses pessoais e de classe dos dirigentes do Estado, por exemplo – pudesse submetê-la, é central na obra de Hayek (1944/1987). No entanto, essas forças mercadológicas, caracterizadas como impessoais pelo autor, podem, de fato, representar interesses bastante ‘pessoais’ da classe dominante. Sennett (1988) nos auxilia a compreender isso:

“O poder, no capitalismo avançado, se torna invisível. As organizações se protegem contra a prestação de contas por meio de sua própria complexidade administrativa. Agora uma análise sofisticada poderia mostrar que de fato uma pequena rede de pessoas se movimenta no topo dessa ordem administrativa, e que de fato exerce um poder pessoal enorme” (p.340).

O fato de tornarem o poder ‘invisível’ ou imperceptível, ou ainda, de ocultarem o exercício do poder de uma minoria sobre a maioria, sob o manto da impessoalidade, não faz com que as chamadas ‘forças do mercado’ sejam desprovidas de interesses pessoais ou de classe. Pelo contrário, essa camuflagem do poder sugere, por si mesma, a que interesses essas forças servem, bem como, as razões ocultas de sua existência. No final, tais razões convergem para a

manutenção do poder da classe que, de fato, determina os rumos desse mercado supostamente impessoal: os donos do capital.

Além disso, Hayek (1944/1997) diz não acreditar que um Estado possa guiar-se pelo assim chamado ‘bem-comum’. Isso porque, para o autor, nenhum interesse, seja individual ou de grupo, seja egoísta ou altruísta, poderá abranger todas as necessidades humanas. Dessa forma, haverá, invariavelmente, âmbitos em que “as opiniões sobre o que o governo deve fazer serão sempre tão numerosas quanto as diferentes pessoas” (p.57). O autor argumenta que como não há uma ética universal que possa guiar quais dessas opiniões terão prioridade, a decisão, no caso de uma economia planejada e de um Estado intervencionista, sempre ficará a cargo de um indivíduo ou de um pequeno grupo que, desse modo, sobrepõe-se a todos os outros. Já no caso de um Estado guiado pelo sistema concorrencial, essa decisão seria impessoal, guiada pelas próprias vicissitudes do mercado, o que garantiria, para o autor, a soberania da vontade e da liberdade individual: “Nossa liberdade de escolha, dentro do regime de concorrência, repousa sobre este fato: se alguém recusa satisfazer nossos desejos, podemos dirigir-nos a um outro” (Hayek, 1944/1987 p.88).

O neoliberalismo tem entre seus pressupostos não apenas a livre concorrência, mas também outros pilares do capitalismo como a propriedade privada e a acumulação do capital. Ambas são defendidas, na teoria neoliberal, sob os auspícios das supostas benesses da liberdade individual, inclusive da liberdade para acumular, o que exigiria, contudo, certas qualidades e capacidades a serem desempenhadas pelos indivíduos (D’Anjoy, 2005).

Apesar de não negar a escassez de oportunidades à disposição dos mais pobres, Hayek (1944/1987) sustenta a idéia de que, no sistema capitalista concorrencial, “o pobre é muito mais livre do que uma pessoa que goze de muito mais conforto material em outro tipo de sociedade” (p. 98). A liberdade de locomover-se ou residir em qualquer lugar, de dispor de suas horas de lazer, de sustentar suas opiniões e de escolher sua profissão ou mudar de emprego como bem lhe aprouver são alguns dos supostos benefícios dos pobres, que, segundo o autor, não existiriam em uma sociedade em que a propriedade fosse comum ou estatal. Isso porque, nesse último caso, tais arbítrios estariam submetidos a um planejamento central. Assim, Hayek (1944/1987) conclui que “o sistema de propriedade privada é a mais importante garantia da liberdade, não só para os proprietários, mas também, em escala quase igual, para

os que não o são” (p.99-100). A desigualdade social, por sua vez, não é questionada. Ao contrário, a mesma é vista como franco impulso ao desenvolvimento econômico.

Quanto à acumulação do capital, Hayek (1944/1987) afirma que “o sistema de concorrência é o único em que **o enriquecimento depende exclusivamente do indivíduo** e não do favor dos poderosos” (p.98, grifos nossos). O autor expressa aqui uma das idéias neoliberais mais criticadas pelos opositores desse pensamento, a saber: a proposição de que a concentração de riquezas – uma das características talvez mais geradoras de injustiça e também mais definidoras do que é o sistema capitalista – seja de responsabilidade única de cada indivíduo, visto como capaz ou não de acumular capital, isto é, de enriquecer. Um aspecto social é, assim, reduzido a habilidades individuais (sejam essas inatas ou desenvolvidas) e, ao mesmo tempo, a questão do poder (econômico e político), bem como o caráter histórico desse poder, são desconsiderados como fatores preponderantes do processo de acumulação capitalista.

Essa proposição demonstrou-se ser uma das maiores falácias neoliberais, sendo sua veracidade facilmente questionada ao considerarmos as desigualdades, tanto no âmbito individual quanto no nível das relações econômicas estabelecidas entre os países capitalistas. Em primeiro lugar, Marx (1848/1998) já deixara clara a distinção, na sociedade capitalista, entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores. Não faria sentido desconsiderar a diferença potencial de acumulação de capital entre ambos: seria como desconsiderar uma vantagem de noventa metros em uma corrida de cem. As condições históricas que permitiram essa posição vantajosa à classe burguesa (Marx, 1890/1980) teriam que ser completamente ignoradas para atribuir unicamente ao indivíduo a responsabilidade pela acumulação e concentração de riquezas.

Da mesma forma, temos que nos remeter às vicissitudes históricas do capitalismo para compreender que os diferentes países não entram em igualdade de condições nas relações econômicas globais desse capitalismo baseado na livre concorrência. D’Anjoy (2005) explica que, no campo das relações internacionais, o capitalismo mercantil – que permitiu aos países imperialistas europeus acumular grande quantidade de riquezas – evoluiu, no decorrer dos últimos séculos, para o capitalismo financeiro, baseado na exportação de capitais dos países ricos para os demais. Dessa forma, o mundo é também dividido entre duas classes distintas de

países: aqueles que tomam o capital emprestado (e se tornam dependentes) e os que emprestam (e passam a definir os rumos globais da economia):

“Muchos políticos y economistas presentan la exportación de capitales como una “ayuda” y un “bién” que los países capitalistas desarrollados deparan a los pueblos atrasados. En realidad la exportación de capitales conduce a um completo avasallamiento y saqueo de estos países por los monopolios extranjeros. Por eso se ha dicho que la exportación de capitales divide al mundo capitalista em “un puñado de estados usureros y una inmensa mayoría de estados deudores” (D’Anjoy, 2005, p.33)

Nesse sentido, D’Anjoy (2005) concebe o neoliberalismo como gerador de miséria, ao mesmo tempo em que, a despeito disso, ele exalte a produção de riquezas e a liberdade para delas se desfrutar. As críticas ao neoliberalismo focam ainda muitas outras questões. Entretanto, para os nossos propósitos interessa particularmente a suposta exaltação do indivíduo e da liberdade individual combinada à retirada de amparo fornecida ao mesmo pelas instituições estatais e agrupamentos de classe. Como assinalara Marx (1848/1998) a organização dos trabalhadores “pode ser destruída em qualquer momento pela concorrência entre os próprios trabalhadores” (p.17). Quando essa concorrência se acirra (com a diminuição dos postos de trabalho) e a política neoliberal retira gradualmente o papel social do Estado no amparo aos desempregados, a luta pela sobrevivência tende a solapar “a união crescente” (Marx, 1848/1998) que outrora fortalecia a classe proletária. Essa aparente super-valorização neoliberal do indivíduo, ao mesmo tempo em que, na prática, sua política conduz a um desamparo psicossocial muito maior, está intimamente relacionada ao processo de promoção social do narcisismo (Pedrossian, 2008) cujos detalhes serão discutidos mais detalhadamente no terceiro capítulo.

Outra característica do capitalismo a ser considerada é “a mudança do “capitalismo de produção” para o “capitalismo de consumo”” (Severiano, 2001, p.64). Como esclarece Costa (2004) “consumir, nos séculos XVII, XVIII ou XIX, tem um sentido totalmente diferente de consumir no final do século XX e começo do XXI” (p.132). Considerar as transformações no próprio cerne do sistema capitalista pode auxiliar-nos a compreender o porquê disso.

De acordo com Severiano (2001) o capitalismo do século XIX, ainda em estado nascente, concentrou-se, sobretudo, na produção, pois “sua meta era expandir o próprio aparato industrial, fabricando equipamentos imprescindíveis para suas necessidades básicas de

industrialização e produzindo somente bens de primeira necessidade” (p.64). A ética protestante, baseada em “uma conduta ascética, trabalho árduo e sistemático, domínio de si e recusa do luxo e gozo dos bens” (Severiano, 2001, p.62), constituía o sistema de valores dominante nessa fase do capitalismo.

O período compreendido entre as últimas duas décadas do século XIX até a Segunda Guerra Mundial, segundo Lipovetsky (2007), foi marcado por um aumento vertiginoso da produção industrial. O avanço tecnológico permitiu que as indústrias produzissem em abundância e de uma forma muito mais veloz. Diante do grande volume da produção e de um consumo ainda insuficiente para escoar esses produtos “ocorre uma grave crise de superprodução do sistema capitalista” (Severiano, 2001, p. 65). O ritmo de produção requeria um ritmo de consumo compatível, e para tanto, algumas mudanças estruturais e culturais eram necessárias. Seria preciso incluir amplos setores da população na economia de consumo. Para tanto, não apenas condições materiais para consumir teriam que lhes ser ofertadas, como também a ascese da moral puritana deveria ser superada por meio de uma reeducação dos costumes, os quais agora deveriam conduzir ao consumo. Como esclarece Costa (2004): “Não basta haver produção em larga escala para que haja consumo. Os indivíduos consomem porque aprenderam a associar consumo à felicidade” (p. 137).

Lipovetsky (2007) divide em três fases a implantação dessas mudanças na economia capitalista e na cultura ocidental que resultaram no capitalismo de consumo. Nesse último, segundo o autor, o lucro passa a dar-se mais pelo volume de vendas do que pelo preço unitário dos produtos, o qual tem agora uma margem de ganho menor. A primeira fase cumpriu as primeiras condições para dar-se semelhante dinâmica, pois “inventou o marketing de massa, bem como o consumidor moderno” (Lipovetsky, 2007, p. 29). Além disso, criou a marca – o nome dos produtos – e também os grandes magazines. Esses últimos, segundo Lipovetsky (2007) foram responsáveis por um extraordinário aumento no volume das vendas e, principalmente, por ‘*glamourizar*’ o consumo com as técnicas de marketing que inauguraram o “consumo-sedução” (p.31) e o “consumo-distração” (p.31), os quais perduram até hoje.

A segunda fase do capitalismo de consumo inicia-se, segundo Lipovetsky (2007), por volta de 1950, e amplia-se, principalmente, durante as três décadas seguintes. Trata-se de um período

de grande desenvolvimento econômico, coincidente à “sociedade de abundância” (p.32) e ao consumo de massa propriamente dito. O sistema de crédito é difundido e há uma revolução comercial, caracterizada pela super competitividade nos preços. O modelo taylor-fordista é apontado pelo autor, como o grande responsável tanto pela otimização da produção – diminuição do tempo e custo da mesma ao mesmo tempo em que seu volume aumenta – quanto pelo incremento da produtividade dos trabalhadores industriais e progressão dos salários. Com a ampliação do poder de compra dessa classe social, passou a ser acessível à massa “uma demanda mais psicologizada e individualizada, um modo de vida (bens duráveis, lazeres, férias, modas) antigamente associado às elites sociais” (Lipovetsky, 2007, p.33).

Ainda na segunda fase, emergem “as políticas de diversificação dos produtos bem como processos visando reduzir o tempo de vida das mercadorias” (Lipovetsky, 2007, p. 34). A lógica é a da moda, o imperativo é renovar sempre e com rapidez, em busca de um hedonismo centrado em satisfações imediatas. O individualismo exacerba-se e, conseqüentemente, há um desinvestimento nos ideais e causas coletivas. O consumo, entretanto, ainda é, na fase II, mais do tipo “para o outro” (Lipovetsky, 2007, p.42) no sentido de que os objetos de consumo são adquiridos no afã de se obter status e diferenciação social – os quais deverão ser apreciados/invejados pelos demais.

A fase III do capitalismo de consumo – iniciada a partir das últimas décadas do século XX – inaugura o “consumo emocional” (Lipovetsky, 2007, p.45), marcado pela hiper-individualização da demanda e destinado a propiciar, sobretudo, “experiências afetivas, imaginárias e sensoriais” (p.45) com a proliferação desenfreada de produtos cuja obsolescência é programada já em sua fabricação. Doravante, segundo Lipovetsky (2007), as motivações individuais e a busca por novas e prazerosas sensações suplantam o desejo de ostentar símbolos de superioridade econômica. A função do consumo atinge um nível mais profundo: o que está principalmente em questão para o consumidor agora é a tentativa de encontrar a si próprio, o que acabará equiparando-o ao nível da mercadoria: “Numa época em que as tradições, a religião, a política são menos produtoras de identidade central, o consumo encarrega-se cada vez melhor de uma **nova função identitária**” (Lipovetsky, 2007, p.44-45, grifos nossos). A relação com as mercadorias adquire um novo significado na fase do consumo emocional: por meio delas o hiperconsumidor logrará conferir um sentido, muito

embora superficial, como assinala Lipovestky (2007), ao mundo que o rodeia e à sua própria existência.

O consumo de signos de distinção social não desaparece na chamada fase III do capitalismo de consumo. O poder das marcas é ainda soberano e, assim, é a imagem do produto e não sua realidade objetiva ou funcionalidade que seduz o consumidor à compra. Entretanto, a relação do consumidor com as marcas e com os signos do consumo, “psicologizou-se, desinstitucionalizou-se, subjetivou-se” (Lipovetsky, 2007, p.49). O consumidor emocional ainda quer impressionar e obter admiração, porém o que mais lhe importa é o prazer que pode obter dos bens e serviços que adquire. A famosa idéia de que ‘o importante é sentir-se bem consigo mesmo’ ilustra bem a onda neo-individualista, na qual esse consumidor, ao pretender surfar, frequentemente acaba sendo levado (talvez fosse mais adequado dizer arrastado) aos destinos pré-determinados pelos caprichos da moda.

O chamado “culto das marcas” (Lipovetsky, 2007, p.50), que diz respeito ao glamour e exaltação das mesmas pelos consumidores, tem um importante sentido nesse tipo de sociedade, pois perfaz a busca de ‘segurança’ subjacente a ansiedades específicas do homem contemporâneo. Como as tradições e os referenciais das culturas de classe encontram-se em ampla dissolução (ou reformulação) com o acesso da massa ao consumo e o desaparecimento das formas de socialização que, no passado, “distinguiam inequivocamente o alto e o baixo, o bom gosto e o mau gosto, a elegância e a vulgaridade, o chique e o popular” (p.49), o consumidor temeroso, confuso e ansioso recorre a essas pretensas garantias de autenticidade, bom gosto e condições sanitárias que as marcas logram representar.

A concepção de Baudrillard (1995) diverge bastante dessa visão de Lipovestky (2007), sobretudo ao considerar-se o que esse último autor define como a terceira fase do capitalismo de consumo. Isso porque, para Baudrillard (1995), o consumo deve ser compreendido sob dois aspectos: “como processo de significação e de comunicação” (p.59) ou, seja, um tipo de linguagem em que as condutas de consumo adquirem sentido e “como processo de classificação e de diferenciação social” (p.60) em que os signos do consumo são classificados segundo uma hierarquia de valores. Desse modo, não faria sentido, para o autor, falar em consumo como mera fruição ‘de si para si’ já que é a “lógica estrutural da diferenciação”

(Baudrillard, 1995, p. 93) a organizar e determinar hierarquicamente as necessidades e as satisfações do consumidor.

Há que se distinguir essa lógica social de diferenciação – que rege o consumo – das “simples determinações conscientes de prestígio, que são ainda satisfações” (p.60-61). Conforme a concepção de Baudrillard (1995), as necessidades ou a satisfação do consumidor não são determinantes na sociedade de consumo, apesar de mesma justificar-se por meio desse alibi. Isso porque o sistema de produção visa antes “a adaptação do comportamento do indivíduo a respeito do mercado e das atitudes sociais em geral às necessidades do produtor e aos objetivos da tecno estrutura” (p. 71) do que a gratificação individual que adviria da satisfação de necessidades pessoais:

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

Para Baudrillard (1995) não é o consumidor que determina o que irá desejar, mas sim a lógica do consumo que, por meio dos signos que engendra, irá dinamizar o escoamento de mercadorias com a finalidade última (e objetiva) de perpetuar o sistema de produção capitalista. Em última instância, serão os grandes monopólios industriais, detentores – como esclareceram Adorno & Horkheimer (1947/2004) – dos artefatos da indústria cultural (monopólios culturais), que organizarão esse código ao qual o indivíduo deverá se conformar. Ocorre que “o monopólio e a diferença são logicamente incompatíveis. Se podem conjugar-se é porque as diferenças desaparecem e porque, em vez de caracterizarem a singularidade de um ser, assinalam antes a sua obediência a determinado código” (Baudrillard, 1995, p.89). Desse modo, o caráter propriamente individual do consumo – no sentido deste ser expressão da individualidade, como muitos acreditam – perde-se. O indivíduo é diluído na totalidade que antecipa e determina sua busca de fruição:

“Na ordem moderna, deixou de haver espelho onde o homem se defronte com a própria imagem para o melhor ou para o pior; existe apenas a *vitrina*

– lugar geométrico do consumo em que o indivíduo não se reflete a si mesmo, mas se absorve na contemplação dos objetos/signos multiplicados, na ordem dos significantes do estatuto social, etc., já não se reflete a si mesmo nela, mas deixa-se nela absorver e abolir” (Baudrillard, 1995, p. 206).

Apesar disso, o “*condicionamento de diferenciação* e de obediência a um código” (Baudrillard, 1995, p.60, grifos do autor) é dificilmente percebido pelo indivíduo-consumidor dessa maneira. A “*ambiência benéfica* e maternal” (Baudrillard, 1995, p.206, grifos do autor) criada e difundida pela publicidade faz crer ao consumidor que é este quem escolhe, apoiado em sua liberdade e aspirações pessoais. Mais que isso, a publicidade apresenta os objetos a serem consumidos através de uma solicitude que lembra o clima emocional de gratificação (passiva) da criança por seus pais: todo o universo do consumo é apresentado, no discurso da publicidade, como sendo orientado para a sublime satisfação do consumidor (Baudrillard, 2006). É também nisso que se funda a crença dos consumidores nos discursos e imagens publicitárias: nessa “função gratificante, infantilizante da publicidade” (Baudrillard, 2006, p.181).

Mesmo a lógica da produção e do consumo é apresentada de um modo totalmente inverso no discurso publicitário, como ilustra, não sem certa ironia, Baudrillard (2006): “este objeto, você não o comprou, você emitiu o desejo de possuí-lo e todos os engenheiros, técnicos, etc. o gratificaram com ele” (p.184). A publicidade acrescenta aos objetos, desse modo, uma dimensão afetiva: eles expressariam uma ‘calorosa’ preocupação dos produtores com os desejos e necessidades do consumidor. A inversão consiste em apregoar os objetos de consumo como decorrentes diretos do desejo do consumidor, quando, ao contrário disso, eles sequer são produzidos para serem utilizados ou possuídos, mas sim para serem comprados e, assim, novamente produzidos, ou seja, para servir ao ritmo de produção e consumo. Por isso Baudrillard (2006) afirma que tais objetos “não se estruturam em função das necessidades (...) mas se sistematizam em função exclusiva de uma ordem de produção e de integração ideológica” (Baudrillard, 2006, p.172).

A publicidade empenha-se em “recriar uma confusão infantil entre o objeto e o desejo pelo objeto, em reconduzir o consumidor ao estágio em que a criança confunde sua mãe com o que ela lhe dá” (Baudrillard, 2006, p.184). Desse modo cumpre, conforme a concepção de Baudrillard (2006) uma função política, sugerindo que a sociedade está totalmente adaptada

às necessidades do indivíduo, e desse modo, ele deve integrar-se totalmente nela. Está aí implicada uma proposta de relação de reciprocidade, supostamente repleta de benefícios (a serem imaginados pelo consumidor), cujo falseamento está implícito: “é uma instância imaginária que se adapta a você, enquanto que, em troca, você se adapta a uma ordem bem real” (Baudrillard, 2006, p.185).

A sociedade de consumo assemelha-se, assim, a uma mãe fálica e tirana que aliena o filho de seu próprio desejo, pois “se faz de maternal para melhor preservar uma ordem de coerções” (Baudrillard, 2006, p. 185). Diferente da mãe fálica, entretanto, sua ordem objetiva lhe é clara e determinada: o que quer ao alienar o consumidor é inconsciente apenas do ponto de vista desse último. Os objetivos do sistema de produção e consumo se realizam em cada uma de suas ações e dispositivos e obedecem à “lógica da mercadoria” (Baudrillard, 1995, p.205), que é totalmente diversa da lógica do desejo e do inconsciente. Não obstante, tal sistema “apóia-se com maior eficácia no dispositivo *inconsciente* de integração e de regulação” (Baudrillard, 1995, p.95) pelo qual educa os consumidores na disciplina de um código, composto por meio dos signos de consumo. É por isso que Baudrillard (1995) assinala a inconsciência e o automatismo da suposta escolha do consumidor, já que esta última consiste em “aceitar o estilo de vida de determinada sociedade particular (portanto, deixa de ser escolha! – acabando igualmente por ser desmentida a teoria da autonomia e da soberania do consumidor)” (p.70). Em outras palavras, como Adorno (1986) fez questão de enfatizar “o consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto” (p.93).

Cabe, portanto, diferenciar a lógica (ou lógicas) que rege o consumo daquela pela qual o consumidor adere a ela, ou seja, a lógica do desejo (Severiano, 2010). Em relação à lógica do consumo, vimos anteriormente com Baudrillard (1995) que esta inclui a lógica da diferenciação e a lógica da mercadoria. Severiano (2010), por sua vez, explicita o que compreende por “lógica do mercado” (p.132). Tais lógicas não parecem ser incompatíveis entre si. Muito ao contrário, elas podem ser mais bem descritas como peças de uma mesma engrenagem que converge em si aspectos culturais e sociais, na tentativa de cumprir a função do consumo enquanto ideologia ‘total’ – a qual, para Baudrillard (1995), corresponde a “substituir-se a todas as ideologias e acabar por assumir a integração de toda a sociedade” (p.95).

Conforme explica Baudrillard (1995), “o sistema industrial, que supõe o crescimento das necessidades, supõe igualmente o *perpétuo excedente das necessidades* em relação à oferta dos bens” (p. 63). Nesse sentido, a lógica de diferenciação social promove a aquisição de objetos-signos que sempre se inscreverão em relação a outros segundo os valores hierárquicos regidos por essa mesma lógica. Como o número dessas relações entre signos é ilimitado, assim também o serão as comparações de superioridade/inferioridade que suscitam, elevando ao infinito as necessidades do homem enquanto ser social. Para Baudrillard (1995) é essa “inscrição diferencial” (p.60) do consumidor em relação aos signos do consumo que conferirá a esse último seu caráter ilimitado.

Isto significa que, embora a publicidade veicule ideais como o de felicidade e completude (Severiano, 2010), a realização dos mesmos é impedida pela própria estrutura do sistema e pela lógica que o rege, a qual tende a gerar uma “pauperização psicológica” (Baudrillard, 1995, p.64) ao suscitar necessidades sempre excedentes em relação àquilo que o indivíduo efetivamente pode obter. Para Baudrillard (1995), não é tão importante, do ponto de vista da lógica de diferenciação social, a quantos ou a quais bens o indivíduo possa ter acesso: à medida que os signos de consumo são produzidos incessantemente e remetem-se uns aos outros em uma escala infinita, ele sempre sentirá que algo ainda lhe falta.

Tal “obsessão da escassez” (Costa, 1984, p.152) – caracterizada pelo constante sentimento de penúria do consumidor – é resultado da “insatisfação definitiva” (Baudrillard, 1995, p.61) que a lógica da diferenciação promove. A publicidade saberá utilizar-se disso. Por meio de mercadorias que incorporam e alienam “aspectos subjetivos referentes à felicidade, liberdade, personalidade e realização humana” (Severiano, 2010, p. 130) prometerá apaziguar essa insatisfação perpétua, administrando-a a favor do sistema. É desse modo que a lógica da mercadoria adentra a vida subjetiva. Segundo Baudrillard (1995), a lógica da mercadoria “regula hoje não só os processos de trabalho e os produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas e os próprios fantasmas e pulsões individuais” (p. 205). Assim, essa lógica insere-se em vários campos da vida do homem contemporâneo, a ponto de guiar condutas de cunho individual e social, como explica o autor:

“Tudo foi reassumido por esta lógica, não apenas no sentido de que todas as funções, todas as necessidades se encontram objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas ainda no sentido mais profundo de que tudo é

espetacularizado, quer dizer, evocado, provocado, orquestrado em imagens, em signos, em modelos consumíveis” (Baudrillard, 1995, p. 205, grifos do autor).

A lógica do mercado remete-se, do mesmo modo, à “expansão do domínio do mercado para todas as esferas” (Severiano, 2010, p.134). Baseada na preponderância do valor-signo dos objetos de consumo sobre o valor de uso relacionado à funcionalidade dos mesmos, tal lógica associa ideais – tais como os de felicidade, autenticidade e realização pessoal – aos objetos e serviços ofertados pelo mercado. O que está em questão, portanto, não são os objetos em si, mas as significações sociais aos quais estes se remetem, criando uma espécie de linguagem própria do consumo, na qual os signos são manipulados por meio de uma elite diretora (Baudrillard, 1995).

Não obstante pretenda igualar coisas e pessoas sobre o mesmo primado do valor de troca e capturar o desejo humano para colocá-lo a seu serviço, a lógica do mercado – representada pela publicidade – se apresenta “sob a aparência de uma instância maternal e solícita, pronta a “realizar” os mais caros ideais do homem” (Severiano, 2010, p. 135). Visando a sedução e a identificação do consumidor com seus produtos, a lógica do mercado apela para o imaginário deste “por meio das formas publicitárias mais fantasmáticas possíveis” (Severiano, 2010, p.128) promovendo “uma reorientação do desejo para objetivos compatíveis com as ofertas do sistema” (Severiano, 2010, p. 137).

Segundo Severiano (2010) o desejo “constitui-se em uma tensão interna da energia libidinal em direção a um objeto externo, apesar de fantasmático” (p.135). Assim sendo, sua mobilização ocorre no processo de socialização, na relação do indivíduo com outros seres humanos e com elementos da cultura. O capitalismo de consumo, ao promover o surgimento de um *ethos* “baseado num modelo hedonista e lúdico, cujos valores fundamentam-se na “autorrealização” e na “felicidade” buscadas no próprio ato de consumir” (Severiano, 2010, p.126) favorece a identificação com os objetos-signos que incorporam qualidades essencialmente humanas e ideais de fruição narcísica, ao passo que promove a “substituição de ideais coletivos, que se forjavam na relação com o outro por ideais particularistas do consumo” (Severiano, 2010, p.129). O homem passa, desse modo, a tomar o objeto de consumo como referência na constituição de sua subjetividade e identidade, em detrimento dos vínculos com os outros homens.

Como esclarece Baudrillard (1995) a estrutura monopolista da produção e a estrutura ‘individualista’ do consumo se encontram relacionadas por meio de uma “profunda cumplicidade” (p.90). Severiano (2010) explica tal cumplicidade a partir subordinação da lógica do desejo à lógica do mercado por meio de mecanismos de sedução impetrados via publicidade:

“No que concerne aos vínculos do indivíduo com o objeto-signo de consumo (...) não estamos tratando de um passivo consumidor/receptor (...). Trata-se de uma relação extremamente complexa, na qual estão em jogo, além dos poderes econômicos, poderes simbólicos e desejos primitivos articulados de diversas formas, mas sempre com a cumplicidade (ainda que inconsciente) entre ambas as partes. (...) os apelos solícitos perpetrados constantemente pela publicidade somente têm ressonância, ou seja, somente conseguem capturar o desejo do consumidor, porque falam a linguagem, mesmo que transfigurada de seus próprios desejos” (Severiano, 2010, p.135-136).

Decorre de todo esse processo de cooptação/subordinação do desejo humano um esvaziamento das relações humanas, e isto tanto do ponto de vista da relação do indivíduo com o seu próprio eu – seu próprio desejo, sua identidade, sua singularidade – quanto do ponto de vista de sua relação com o outro e com os projetos coletivos de transformação social. A identificação promovida pela mídia publicitária com os objetos de consumo (Severiano, 2010) não permite perceber que “o objeto é nada; por detrás dele estabelece-se o vazio das relações humanas, o desenho quimérico da imensa mobilização de forças produtivas e sociais que nele vêm reificar-se” (Baudrillard, 1995, p.210). É por esse motivo que Severiano (2010) compreende a subordinação da lógica do desejo à lógica do mercado como um processo inverso ao de individuação, ou em suas palavras: “um **processo regressivo** que envolve uma **renúncia ao enfrentamento da realidade**, um **esvaziamento dos vínculos alteritários**, com **redução dos processos de reflexão crítica** e exacerbação do **fascínio por um objeto-engodo**” (p.140, grifos nossos). É esse indivíduo – frustrado em suas relações afetivas e em seus ideais culturais – que encontrará na promessa da ideologia do consumo “uma forma de pseudorresgate de seu narcisismo noucateado” (Severiano, 2010, p.138).

Conforme explica Sennett (1988), à medida que o espaço público parece decepcionar o indivíduo, este tende a voltar-se para o mundo privado. Entretanto, “quanto mais privatizada é psique, menos estimulada ela será e tanto mais nos será difícil sentir ou exprimir sentimentos” (Sennett, 1988, p.16). Em outras palavras, o indivíduo precisa da mediação do outro e da

cultura para compreender a si mesmo – inclusive seus próprios sentimentos – e individualizar-se. Sennett (1988) explica que “as pessoas só podem crescer através de processos de encontro com o desconhecido” (p.359). É por esse motivo que o recuo do indivíduo em relação ao espaço público – esse retraimento narcísico para a esfera privada – não garante que o indivíduo compreenda melhor sua interioridade:

“As sociedades ocidentais estão mudando a partir de algo semelhante a um estado voltado para o outro para um tipo voltado para a interioridade – com a ressalva de que, em meio à preocupação consigo mesmo, *ninguém pode dizer o que há dentro*” (Sennett, 1988, p.18, grifos nossos)

Decorre de tudo isso que a sociedade de consumo suscita e alimenta o narcisismo de um modo bastante peculiar: exacerbando o auto-interesse em detrimento das relações com o outro, enfraquece os vínculos interpessoais e solapa as possibilidades de consciência política e de vínculos com a alteridade; maximizando indefinidamente as ‘necessidades individuais’ perpetua a insatisfação; e tornando o indivíduo perpetuamente insatisfeito, obtém um consumidor fiel e vitalício tanto dos seus objetos quanto de seus ideais.

O desamparo suscitado a partir disso fará com que o indivíduo refugie-se no narcisismo. Entretanto, à medida que o objeto de consumo é introjetado no eu e “toma a forma de objeto idealizado” (Severiano, 2010, p.138), o indivíduo compreende cada vez menos seu próprio desejo e deixa-se guiar a partir de elementos do exterior cuja última preocupação é o bem-estar individual. Daí a dupla característica do narcisismo nesse tipo de sociedade, como bem colocou Sennett (1988): “ser uma voraz introjeção nas necessidades do eu e o bloqueio de sua satisfação” (p.21). Os mecanismos psicológicos envolvidos nesse processo serão discutidos mais detalhadamente no terceiro capítulo desse trabalho.

2.3. A contemporaneidade: que tempo é esse?

A história humana sempre foi marcada por transformações nos mais diversos campos e setores. Poderíamos considerar a mudança como um pressuposto tácito no desenvolvimento de qualquer cultura ou civilização, já que as mesmas são constituídas tendo como base o trabalho, o qual, por definição, aponta para a transformação da natureza pela atividade humana. Além disso, há as relações intersubjetivas propiciadas pelo trabalho conjunto, nas quais o homem tem a oportunidade não só de modificar o seu meio, mas também a si mesmo,

interferindo, concomitantemente, na constituição da subjetividade daqueles com quem se relaciona e, quiçá, até daqueles que nem mesmo conhece – essa interferência indireta e remota é particularmente comum na atualidade, devido à forma globalizada sob a qual a economia se apresenta.

Porém, em nossa época, as discontinuidades ocorrem de uma forma que não possui precedentes (Giddens, 1991). Assim, o ritmo acelerado e a intensidade das transformações sócio-econômicas e culturais apontam para uma importante característica de nosso momento histórico. É interessante enumerarmos – ainda que de forma resumida – algumas dessas mudanças que parecem influir sobremaneira nos processos de subjetivação e identidade do indivíduo contemporâneo.

A globalização da economia e as mudanças na configuração geopolítica do planeta geram um clima de perplexidade no mundo atual. Paralelamente, transformações no modo de produção capitalista e nas políticas estatais tornam o mundo do trabalho cada vez mais imprevisível e oscilante, fazendo desaparecer o emprego estável e deixando o trabalhador inseguro até mesmo quanto aos seus meios de sobrevivência (Bauman, 1998). Referenciais de autoridade, como a política, a religião e a tradição familiar são gradativamente substituídos por um processo de “re-hieraquização dos valores” (Costa, 2004, p.132), no qual a publicidade e outros veículos da indústria cultural desempenham um papel central. Os grandes discursos que apregoavam uma sociedade mais livre e esclarecida (Iluminismo) ou mais igualitária (comunismo) são desacreditados ou seus ideais vistos como de importância inferior àqueles que exaltam o sucesso e o desempenho pessoal. Os indivíduos retiram-se da cena pública para refugiarem-se em um intimismo que não enfrenta ou sequer considera as desigualdades e injustiças sociais (Sennett, 1988).

Ao mesmo tempo, a tecnologia avança em um ritmo jamais visto. A criação e o uso disseminado de novos instrumentos, aparelhos e serviços permitem ao homem estabelecer um novo tipo de relação com o tempo, com o espaço e mesmo com a realidade (Alves, 2008). Surge uma versão potencializada e radicalizada do “Deus de prótese” (Freud, 1930/1996, p.98): mais onipotente com seus aparelhos eletrônicos de última geração e seus armamentos de elevado potencial destrutivo; mais onisciente, com o incremento da indústria da

informação e a sofisticação dos sistemas de vigilância; e mais onipresente com os meios de transporte ultra rápidos e as tecnologias de transmissão de voz e imagens.

A dimensão alcançada pelas transformações atuais tem sido o centro de várias reflexões teóricas e discussões que colocam em questionamento diferentes concepções acerca de nossa atual sociedade, e divide opiniões e posicionamentos de estudiosos e pensadores a esse respeito. Uma dessas discussões refere-se ao nome que deve ser dado à nossa época. A seguir, situaremos alguns pontos da mesma.

2.3.1. A contemporaneidade e alguns de seus vários nomes: pós-modernidade, modernidade líquida e hipermodernidade

O debate existente em torno do termo ‘pós-modernidade’ e seus correlatos ou substitutos – tais como modernidade líquida (Bauman, 2001) e hipermodernidade (Lipovetsky, 2004) – coloca em evidência a falta de consenso até mesmo em nomear o momento histórico presente. Destacamos tal impasse não apenas por uma questão terminológica, mas por compreender que ele aponta outros problemas mais emblemáticos, complexos e característicos de nossa época: um deles, talvez o mais importante por seu efeito desnorteador, refere-se à dificuldade de situar-nos, de saber exatamente onde estamos, ou se quisermos utilizar uma expressão mais difundida, de saber em que solo estamos pisando.

Para começarmos a delinear os aspectos dessa complexa configuração do social contemporâneo – o que nos auxiliará na compreensão de alguns aspectos da subjetividade – abordaremos algumas das concepções de sociedade e cultura envolvidas nesse debate, bem como os pontos de convergência e divergência entre as mesmas.

Um dos grandes entusiastas da denominação ‘pós-modernidade’ para o contexto cultural contemporâneo foi o filósofo francês Jean-François Lyotard, um dos mais influentes pensadores da cultura e da sociedade ocidental no século XX. Segundo Giddens (1991), Lyotard foi o principal responsável pela popularização do conceito de pós-modernidade, sendo, portanto, a partir de suas formulações iniciais que outros autores passaram a utilizar ou discutir esse termo como um conceito das teorias sociais.

Lyotard (1979/2004) concebe o advento de uma sociedade pós-industrial e de uma cultura pós-moderna. De uma forma geral, a noção de pós-moderno em sua teoria remete-se a transformações – que caracteriza como súbitas – ocorridas na ciência, na literatura e nas artes já a partir do século XIX e com elevada proeminência no século XX. A incredulidade em relação aos metarrelatos caracterizaria, grosso modo, a condição pós-moderna: “O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação” (Lyotard (1979/2004, p.69). O autor explica que, a partir do desenvolvimento de técnicas e tecnologias, acentuado após a Segunda Guerra Mundial, a ciência como instrumento de especulação em busca da verdade perde sua legitimidade. Doravante, o conhecimento perderá seu valor de uso e, mercantilizado, transformar-se-á em mero valor de troca. As faculdades e universidades vão gradualmente transformando-se em fundações e institutos financiados pela iniciativa privada dos grandes monopólios industriais e, assim sendo, “perdem sua função de legitimação especulativa” (p.71-72). A legitimidade do saber passa a dar-se pelo seu valor comercial, o qual dependerá, por sua vez, da capacidade que possa ter esse saber de otimizar a mais-valia e o lucro dos proprietários dos meios de produção, ou nas palavras de Lyotard (1979/2004), de aperfeiçoar as “*performances* do sistema” (p.85). A ciência pós-moderna não mais buscaria o *Aufklärung*, concebido pelo autor como “dispositivo de emancipação”(p.72). O saber científico, desvinculado da busca pela verdade, seguiria os imperativos de desempenho – critério tecnológico – que não comportam nenhuma utopia, visando, portanto, apenas o reforço da realidade tal como se apresenta.

Segundo o autor, isso leva a uma inversão da relação entre homem e ciência, bem como entre a ciência e a técnica: enquanto com o Iluminismo tínhamos uma ciência destinada a servir de instrumento para o ser humano buscar a verdade, o bem-estar e o progresso; na ciência pós-moderna o homem passa a ser considerado meramente um meio para o desenvolvimento científico. Do mesmo modo, não é mais a técnica que serve à ciência e sim essa última que deve fornecer subsídios para o aperfeiçoamento técnico, já que será esse último o responsável direto pela “realização dos produtos” (Lyotard, 1976/2004, p.82) e pelo atendimento dos “imperativos de desempenho” (Lyotard, 1976/2004, p.82) do sistema (capitalista). Temos, portanto, uma inversão entre meios e fins na passagem para a era Pós-Moderna.

Os grandes discursos emancipatórios ou críticos, que apontavam no sentido da autonomia individual e justiça social – tal como o marxismo ou o Iluminismo – tornam-se, devido ao

mesmo processo, esvaziados. Isso porque, segundo Lyotard (1979/2004) a ciência pós-moderna não se destina a pensar ‘o bom’, o ‘belo’ nem mesmo ‘o justo’, mas antes é tida como instrumento para o aumento da eficácia do sistema. O chamado niilismo pós-moderno, portanto, não diz respeito apenas à descrença nos ideais de emancipação e esclarecimento, mas também a uma espécie de desencanto com o mundo, caracterizado por uma desconfiança e até mesmo desprezo por ideais coletivos, projetos libertários, ou qualquer tipo de utopia que possa alterar as condições dadas pelo sistema.

Não obstante esse niilismo, a ciência, enquanto dispositivo de aperfeiçoamento do sistema (Lyotard, 1979/2004), produz discursos cuja difusão permite-lhe exercer uma função social normativa nada desprezível em termos de sua eficácia e credibilidade. Segundo Costa (2004), os valores antes veiculados pela religião, família, política e outras instâncias ‘tradicionais’ são, hoje, modificados e antigas crenças são revistas de acordo com a moral do entretenimento e do espetáculo. Nesse cenário, “o lugar do universal, do incontestável, passou a ser ocupado pelo mito cientificista” (p.189). Tal mito, justificado nos termos da ‘qualidade de vida’, guia as preocupações e aspirações do indivíduo (consumidor) no sentido de adquirir hábitos e produtos que supostamente lhe garantam a beleza, a saúde e a forma corporal ‘ideal’.

A publicidade, como instância simbólica privilegiada no *ethos* contemporâneo e, simultaneamente, com sua função legitimadora e reprodutiva do sistema capitalista (Severiano, 2001) irá encontrar no mito científico um poderoso aliado. Instância difusora da moral do espetáculo, a publicidade serve-se do discurso científico, que por sua vez, é investido da legitimidade intelectual que lhe permite “falar do lugar da Verdade” (Costa, 2004, p.190). Garantida por rigorosos ‘métodos de controle e validação experimentais’, a ‘verdade’ da ciência será um importante guia de comportamentos e costumes em um mundo atordoado pela descrença e pela queda de valores tradicionais (Costa, 2004).

A moral do espetáculo é mais detalhadamente abordada ao discutirmos sobre a ‘sociedade do espetáculo’ (Debord, 1997). É importante ressaltar, entretanto, que esse indivíduo ‘privatizado’ e indiferente a questões sociais, éticas e afetivas – herdeiro dessa ‘moral’ – é muitas vezes tido com o típico homem pós-moderno. Além dessas características, fala-se na

perplexidade e insegurança também tipicamente pós-moderna. Vejamos alguns fatores sociais e culturais que contribuem para isso.

Para Bauman (1998), a “desregulamentação universal” (p.34), promovida pela globalização, caracteriza uma economia que passa a ser regida pela competição desenfreada do mercado é desprovida de qualquer lógica previsível. As chamadas leis do mercado se definem menos por uma regularidade do que pelo universo caótico que criam no campo da economia, o que faz com que fujam, assim, às definições mais difundidas do que possa ser uma lei. Além disso, a impessoalidade e a preponderância das razões econômicas sobre os motivos humanos tornam-se, nesse mesmo processo, o modo com que as economias dos países passam a ser conduzidas. O Estado, que antes poderia cumprir qualquer parte do papel de amparo ao indivíduo, tem seu poder submetido e, muitas vezes, neutralizado, em relação a grandes corporações que detêm o controle sobre o capital internacional:

“(…) deve-se conceder lugar de destaque às forças de mercado cada vez mais desregulamentadas, isentas de todo controle político eficaz e guiadas exclusivamente pelas pressões da competitividade. O mero tamanho dos principais atores nos mercados globais, atualmente, excede em alto grau a capacidade de interferência da maioria, se não de todos, os governos de estado eleitos – essas forças receptivas, pelo menos em princípio, à persuasão ética.” (Bauman, 1998, p.74).

A globalização seria, portanto, um dos principais processos que estão em ação no desprovimento de previsibilidade e lógica dos eventos sócio-econômicos da contemporaneidade, o que conduz à sensação de perplexidade e impotência dos seres humanos diante dos mesmos. Bauman (1998) usa algumas vezes o termo ‘pós-modernidade’ para referir-se ao contemporâneo, entretanto prefere chamá-lo ‘modernidade líquida’ (Bauman, 2001), denominação que dá ênfase à fluidez, ao esgarçamento social e à instabilidade da forma das instituições sociais contemporâneas, em comparação às sólidas instituições modernas: Estado do Bem-Estar Social, família, relações de trabalho, entre outras.

A noção de modernidade líquida em Bauman (2001) engloba diversos aspectos que podem ser divididos em, pelo menos, cinco categorias: 1) A “desregulamentação universal” (Bauman, 1998, p.34 e Bauman, 2008a, p.112) caracterizada pela prioridade irrestrita conferida à competição de mercado em detrimento de liberdades individuais e razões éticas com a subsequente separação entre política e poder; 2) A nova ordem mundial – ou o que o autor

prefere denominar “nova desordem mundial” (Bauman, 2008a, p.48) – que corresponde à imprevisibilidade da lógica das negociações globais, as quais afetam o mundo inteiro; 3) A “indeterminância” (Bauman, 2008a, p.114) do mundo material e social: o desaparecimento do emprego estável, a desintegração de redes pessoais de segurança como a família e o agrupamento de classe ou de vizinhança; 4) O advento de uma “identidade palimpséstica” (Bauman, 2008a, p.115) cuja característica principal é priorizar o esquecimento diante da recordação ou mesmo da aprendizagem: o autor faz menção aqui ao desfile de auto-imagens fragmentadas em uma “coleção de instantâneos” (Bauman, 1998, p.36) perpetrado pelos homens e mulheres líquido-modernos sob a influência da indústria da imagem, essa última entendida aqui como um instrumento da Indústria Cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2004); e, por fim, 5) A decadência dos valores éticos: face à super-competitividade, à desvinculação entre destinos individuais e os fatores sociais que os condicionam, à “dispersão das autoridades” (Bauman, 2008a, p. 163) com conseqüente “fragilidade de todos os pontos de referência concebíveis” (Bauman, 2008a, p. 189) e à já mencionada dissolução dos laços afetivos, de classe ou parentesco, o indivíduo líquido moderno, cada vez mais individualizado e menos cidadão, deixa de acreditar na construção de uma sociedade justa e na união com seus semelhantes em prol de uma causa comum.

Como pode ser percebido por um exame mais apurado, tais características da sociedade líquido-moderna (Bauman, 2001) estabelecem intrincadas relações entre si, fazendo parte de um contexto de retroalimentação mútua. Todas elas são coroadas por um “sentimento esmagador de *incerteza* (...) numa atmosfera de *medo ambiente*” (Bauman, 2008a, p.110, grifos do autor), o que gera experiências de desamparo e desesperança para os indivíduos que nela convivem. Bauman (2008a) ressalta que “viver sob condições de grande incerteza, perpétua e autopropetuada, é uma experiência desalentadora” (p.115). Assim, entendemos que cada um dos elementos supracitados pertence a um modo de organização econômica, social e cultural que suscita sofrimentos sociais e psíquicos e exacerbam a experiência do desamparo individual. Lembrando que o narcisismo está relacionado com defesas psíquicas que respondem ao sofrimento e ao sentimento de desamparo, podemos dizer que os mesmos estão diretamente envolvidos na promoção ou intensificação do que entendemos ser o fenômeno do narcisismo contemporâneo.

Em relação à economia global (extraterritorial) e seu efeito desnorteador sobre os indivíduos, deve-se acrescentar que, concomitantemente, os próprios responsáveis pela função dos estados-nação, ao incluírem-se entre os perplexos e impotentes atores sociais já mencionados, não podem oferecer amparo e, assim garantir o predomínio das razões éticas – e, portanto, eminentemente humanas – sobre as econômicas. Também essas seriam características que marcariam a ruptura do momento presente em relação aos que lhe antecederam e que contavam com uma configuração política e econômica mais ponderável e com certo grau de estabilidade, posto que os protagonistas do cenário econômico e político mundial estavam mais ou menos pré-definidos: o cenário da Revolução Industrial com a Inglaterra na dianteira e posterior emergência dos Estados Unidos e o mundo bipolar dividido entre as superpotências – Rússia e Estados Unidos – são exemplos desse último tipo de configuração global.

Lipovetsky (2004), por sua vez, entende o contemporâneo sob a óptica da exacerbação de características modernas. Considera que o termo pós-moderno, por indicar uma mudança de direção no modo de funcionamento social e na cultura não é desprovido totalmente de significação, visto que tal mudança teria efetivamente ocorrido. No entanto, vê esse mesmo termo como fraco e insuficiente para explicar a configuração social, econômica e cultural da atualidade. Para o autor, seria outra dimensão da Modernidade – e não uma superação da mesma – que tomava forma a partir da década de 70 do século passado, quando surgiram os maiores entusiastas do pós-modernismo. Os três pilares modernos, representados pelo mercado, eficiência técnica e pelo indivíduo, longe de ruírem, elevam e alicerçam uma modernidade agora sem contraponto, pois que globalizada e desregulamentada. Seria então o prefixo ‘hiper’ (e não o pós) que mais corretamente designaria o advento dessa versão paroxística do período moderno:

Hípercapitalismo, híperclasse, híperpotência, híperterrorismo, híperindividualismo, hípermercado, hípertexto – o que mais não é **híper**? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. Tudo foi muito rápido: a coruja de Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no momento mesmo em que se esboçava a hípermodernização do mundo.

Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a "morte" desta, numa individualização galopante. (Lipovetsky, 2004, p.53. grifo do autor).

A falta de oposição aos valores e modelos modernos – contrapesos antes representados, sobretudo, pela Igreja, pelo valor dado à tradição e pelo papel de amparo social desempenhado pelo Estado – é o que permite a exacerbação dos mesmos e sua elevação à categoria ‘hiper’. Os imperativos da eficiência e o de sobrevivência conduziram a uma “hipermudança sem o peso de qualquer visão utópica” (Lipovetsky, 2004, p.57), ou seja, uma mudança acelerada em que a meta é o progresso técnico visando a sobrevivência no mercado (seja de indivíduos ou de instituições) e não o progresso em seu sentido mais humano. Finalidades com o a de justiça social e liberdade, por exemplo, são relegadas a segundo plano, ou simplesmente banidas da lista de prioridades do sistema.

Isso significa dizer que o caráter ideológico-político que era essencial na Modernidade, tendo essa como seu centro o Iluminismo, perde-se ou, ao menos tem diminuída sua importância na Hipermodernidade. A hiper-modernização faz-se via tecnologia, mídia e consumo. Encontra-se, portanto, aquém ou além do político. Governada pela lógica do excesso ou do extremo, coincide com o advento de uma “sociedade-moda” (Lipovetsky, 2004, p.60) na qual a paixão pela novidade é generalizada e as técnicas para seduzir, descartar e renovar reestruturam completamente o funcionamento social.

Entretanto, o clima de renovação e criação constante não atinge o mundo do trabalho no que se refere a gerar empregos; assim “com a precarização do emprego e o desemprego persistente, crescem os sentimentos de vulnerabilidade, a insegurança profissional e material, o medo da desvalorização dos diplomas, as atividades subqualificadas, a degradação da vida social” (Lipovetsky, 2004, p.71). Portanto, a sociedade hipermoderna é também aquela em que, enquanto despreza-se o passado, teme-se o futuro, e em que a incerteza e o risco são companheiros permanentes na viagem da vida fazendo do presente “dividido, apreensivo, assombrado pelos vírus e pelos estragos da passagem do tempo” (Lipovetsky, 2004, p. 74).

Mais tarde, Lipovetsky (2007) cunha o termo “sociedade de hiperconsumo” (p.20), referindo-se a um modo de funcionamento social voltado, principalmente, para a “mercantilização e

multiplicação indefinida das necessidades” (p.11). Antes de abordarmos esse conceito de uma forma mais geral, entretanto, são necessárias duas breves considerações quanto ao mesmo. Em primeiro lugar, é possível observar que ele e seus correlatos não se contrapõem à anterior concepção do autor: as noções de “hiperconsumo” (p.49), “consumo-mundo” (p.129), “hiperconsumidor” (p.51) ou “turboconsumidor”, (p.98) e, por fim, de *Homo consumericus* (p.128), antes complementam do que retificam a concepção de hipermodernidade. Em segundo lugar, ao pensar em ‘sociedade de hiperconsumo’ remetemo-nos, inevitavelmente – e isso, apesar do autor não mencionar nada a respeito – ao conceito de ‘sociedade de consumo’, o qual foi explorado por Baudrillard (1995) em seu livro que leva exatamente esse título.

A sociedade de consumo é definida por Baudrillard (1995) como o “ponto em que o consumo invade toda a vida” (Baudrillard, 1995, p.19). O autor refere-se a relações sociais mediadas pelo que identifica como signos de consumo e afirma que “o conjunto das relações sociais já não é tanto o laço entre homens e mulheres quanto a recepção e manipulação de bens e mensagens” (Baudrillard, 1995, p. 15).

Isso significa que, tanto na sociedade de consumo quanto na de hiperconsumo temos a mercantilização da cultura e dos modos de vida como pontos cruciais de definição. A promoção da obsessão pela novidade – conduzindo ao descarte veloz dos objetos e a um desperdício maciço e generalizado – alia-se a essa mercantilização para constituir o combustível da economia em ambas. Além disso, as conseqüências do ponto de vista do consumidor e do hiperconsumidor também se assemelham e, nesse quesito, a lista não é nada desprezível, quantitativa ou qualitativamente: há perda de autonomia e manipulação das vontades pela publicidade (a qual aqui entendemos como instrumento da Indústria Cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2006)); pensamento mágico ou sensível ao miraculoso do consumo e aquisição motivada pela ilusória busca de felicidade e pelo imperativo do gozo; declínio ou déficit das funções superiores de ajuizamento e discernimento; distanciamento relativo ou absoluto em relação à própria afetividade e às necessidades propriamente humanas; solidão, atomização e falta de hábitos ou tradições orientadores; sentimento de insegurança generalizada; pouco poder de influenciar efetivamente a cena social; ausência de alternativas à adesão ao consumo, entre outros.

Todavia, não é possível avançar muito na equiparação das duas concepções. Isso porque, enquanto Baudrillard (1995) ressalta a dimensão de distinção social a ser auferida por meio do consumo, bem como sua função coletiva enquanto sistema de signos que ordena e codifica a integração dos grupos (inclusive como classes sociais); Lipovetsky (2007), por sua vez, prefere conferir destaque a uma dimensão mais ‘psicologizada’ e auto-referente do consumo. Para esse último autor, a motivação primária e essencial envolvida no ato de consumir é propiciar a si mesmo sensações prazerosas, novas e cada vez mais intensas. As marcas buscariam, segundo Lipovetsky (2007), criar uma ligação afetiva com o turboconsumidor, propiciando-lhe a ilusão de troca afetiva envolvida nos atos consumistas.

Outro ponto que distancia as concepções desses dois autores diz respeito ao modo como ambos compreendem a lógica de renovação dos objetos – a moda – e o culto ao hedonismo nessa sociedade regida pelo consumo. O destaque conferido por Baudrillard (1995) à “coação de felicidade e de prazer” (p.80), imposta pela sociedade de consumo ao indivíduo deixa claro que esse autor não compartilha da opinião de que o hedonismo da sociedade de consumo corresponda realmente ao prazer do consumidor.

Ao discutir sobre a função social da moda, Lipovetsky (1989) enaltece “seu poder globalmente positivo tanto em relação às instituições democráticas quanto em relação à autonomia das consciências” (p.13) Para ele, seria esta a razão pela qual “se observa hoje o extraordinário **processo de emancipação privada dos indivíduos** nas relações sexuais, na vida familiar, nos comportamentos femininos, na procriação, no vestuário, no esporte e nas relações inter-humanas” (p.176, grifos nossos). O autor chega a afirmar que “a cultura hedonista estimula cada um a tornar-se mais senhor e possuidor de sua própria vida” (p.175) e que esta mesma cultura propiciaria “estimulações e sensações propícias a uma vida rica e realizada” (p.269).

Baudrillard (1995), por outro lado, prefere descrever a moda como instrumento do “desperdício violento” (p.43) que serve à perpetuação do modo de organização do sistema e afirma peremptoriamente que “a finalidade do consumo não é a fruição” (p.80), destacando a função social do consumo como uma “ordem de significações, como a linguagem” (p.79) no qual o objeto não vai estar ligado a uma necessidade individual definida e sim à lógica social

da produção e do consumo, na qual se dá também a produção de signos que passam a determinar trocas sociais:

“As condutas de consumo, aparentemente orientadas e dirigidas para o objeto e para o prazer, correspondem na realidade a finalidades muito diferentes – a da **expressão metafórica ou desviada do desejo**, a da produção por meio de signos diferenciais de um código social de valores. Não é determinante a função individual de interesse através de um conjunto de objetos, mas a função instantaneamente social de troca, de comunicação e de distribuição de valores através de um conjunto de signos” (Baudrillard, 1995, p. 78, grifos nossos).

O prazer e o gozo, álibis pelos quais se sustenta a lógica do consumo, não seriam, portanto, um interesse ou decisão surgido espontaneamente no consumidor e sim uma espécie de dever: “Uma das melhores provas de que o princípio e a finalidade do consumo não é a fruição reside no fato de esta se encontrar hoje forçada e institucionalizada, não como direito ou como prazer, mas como *dever* do cidadão” (Baudrillard, p. 80, grifos do autor). Além disso, os objetos de consumo, ao supostamente incorporarem aspectos subjetivos relacionados à felicidade e à realização do indivíduo, nada mais fariam do que ‘desviar’ o desejo humano para finalidades compatíveis às do sistema. O autor destaca, assim, o sistema de significações do consumo como uma forma de “controle social” (p.81) forjada pelo próprio sistema capitalista e destinada a promover sua perpetuação.

Lipovetsky (1989) advoga uma idéia totalmente contrária, colocando a incessante busca pela novidade e a moda como “expressão da liberdade dos sujeitos” (p.45). O consumo e a busca vigorosa por novos objetos favorecia “o sentimento de ser uma pessoa independente, livre em suas escolhas, determinando-se não mais em função de uma legitimidade coletiva anterior mas em função dos movimentos de seu coração e de sua razão” (p.183). Como o consumo é encarado pelo autor como eminentemente uma busca por conforto e bem-estar – um consumo para agradar a si mesmo e não a outras pessoas – ele seria uma forma de libertar-se da pressão da coletividade, uma expressão da auto-determinação do indivíduo. Apesar disso, o autor reconhecerá, em obra posterior, alguns mecanismos de manipulação e controle social influenciando nas supostas ‘decisões’ ou ‘escolhas’ do hiperconsumidor.

Lipovetsky (2007) aponta ainda a desregulamentação do consumo e a hipersegmentação dos mercados, ambos devidos à articulação centrada no referencial do indivíduo. É importante

notar que seria justamente essa característica que permitiria a qualificação do consumo como ‘hiper’. Com a multiplicação indefinida das necessidades e com abordagem publicitária hiper individualizada (centrada e especializada em cada faixa de idade, abrangendo todos os membros da família, de forma diferente a cada apelo) serão os fatores psicológicos singulares que exercerão uma influência mais determinante na escolha dos objetos de consumo; e não mais as prioridades definidas pelo casal ou pela família, como nas fases iniciais do capitalismo de consumo. O “monoequipamento” (Lipovestky, 2007, p.104) – uma só geladeira, um só aparelho de televisão, um carro para toda a família, e assim por diante – cede lugar ao ‘multiequipamento’. Cada indivíduo com seu próprio uso do espaço e do tempo e suas preferências individuais: eis a base do hiperconsumo.

A concepção de sociedade de hiperconsumo dada por Lipovetsky (2007) reafirma, portanto, a idéia de que é a exacerbação da Modernidade o que estamos presenciando e não algo necessariamente tão novo em relação a ela. O mercado, a eficiência técnica e o indivíduo – considerados como ícones essencialmente modernos – seriam, portanto, elevados à categoria ‘hiper’, em nada se justificando o prefixo ‘pós’ aplicados a qualquer um deles; o que também inviabilizaria a utilização do termo Pós-Modernidade para caracterizar os tempos atuais.

É necessário pontuar que, de qualquer modo, esse debate existente entre os defensores da continuidade ou exacerbação da Modernidade e aqueles que advogam uma suposta ruptura em relação ao mesmo, ainda é controverso e existem vários complicadores que tornam mais árduo o caminho para uma conclusão definitiva. Isso porque, entre outras coisas, se a própria modernidade representou uma quebra em relação à tradição e ao dogmatismo que prevaleceram no período histórico que lhe antecedeu (Severiano & Estramiana, 2006), é difícil conceber outra ruptura em relação a essa que viesse resultar em algo totalmente diferente do primeiro e segundo momentos aqui considerados. Ou seja, a questão de que a Pós-modernidade representa um rompimento com a Modernidade e ainda assim, constitui-se em um momento histórico completamente diverso da Idade Média (ou Antiguidade³),

³ A Antiguidade e a Idade Média foram aqui agrupadas não por ignorarmos os elementos que diferenciam ambas como períodos históricos distintos, mas por entendermos que os elementos que as aproximam, opondo-se concomitantemente ao que caracterizou o período moderno, possuem um interesse superior para a discussão desenvolvida no presente estudo.

resultando em algo totalmente novo, não é simples de ser apreendida. Muito disso deve-se à falta de parâmetros para diferenciar esse ‘totalmente novo’ que justificaria o prefixo ‘pós’. Além disso, uma ruptura, geralmente, aponta alguns caminhos, mas deixa muitos outros em aberto, por ter em seu cerne vários processos de transformação que a caracterizam enquanto tal. Dessa forma, é preciso considerar, se quisermos entender o que seria essa ‘ruptura da ruptura’ que hoje é denominada Pós-modernidade, os elementos que predominam no âmago de tais transformações.

Por esses motivos – e apesar do que já foi dito sobre os tempos modernos – parece propícia aos interesses do presente estudo, uma breve digressão em relação às principais características da Modernidade, bem como o que seria a ruptura que ela representou em relação aos períodos que a precedem.

Segundo Severiano & Estramiana (2006) o termo modernidade foi desenvolvido no século XIX, mas a idéia de ruptura com a Antiguidade, a ele relacionada, já estava presente com o estabelecimento da sociedade burguesa no século XVI. Tal idéia significava a substituição da visão cosmocêntrica por uma visão antropocêntrica de mundo. O homem, instrumentalizado pela razão científica deslocava ‘Deus’ da centralidade que lhe fora atribuída até então, desintegrando gradualmente os saberes míticos, religiosos e de tradição escolástica. A dissociação entre homem e natureza que, a partir disso operava-se, apontava no sentido de libertar o primeiro e dominar a segunda: o método científico pretendia desvendar as leis universais que se pressupunha regerem a natureza, a fim de submeter os poderes superiores dessa última para finalidades compatíveis ao bem-estar humano.

O Iluminismo, surgido no século XVIII, representou a mentalidade filosófica da época moderna. Baseava-se, de uma forma geral, no intento de ‘iluminar’ o saber com a razão, purificando-o das influências místicas, religiosas, supersticiosas, e, enfim, de tudo aquilo que era considerado o obscurantismo das épocas anteriores. A ênfase recaí sobre a superioridade do intelecto humano em relação às crenças e sobre capacidade do uso dos sentidos para provar o conhecimento e validá-lo.

Segundo Severiano & Estramiana (2006), são três os princípios fundamentais do Iluminismo, a saber: o universalismo, a individualidade e a autonomia. O universalismo referia-se à universalidade das leis da natureza, iguais para todos independentemente de cor, raça ou

credo. O Estado moderno pretendia estender tal universalidade ao campo das leis do direito: o homem passa a ser entendido como sujeito de direitos, principalmente no que tange à busca por sua felicidade individual e à sua liberdade de julgar criticamente sua sociedade.

O princípio da individualidade, por sua vez, representava uma tentativa de romper com as “ancestrais visões comunitárias que só reconheciam o homem como parte do coletivo” (Severiano & Estramiana, 2006, p.25). Para Scotti (2008) essa concepção atomística e individualista de homem do Iluminismo constituiu-se em um elemento de ruptura radical com os períodos históricos anteriores nos quais teriam prevalecido noções mais integradoras e orgânicas de sociedade. O indivíduo estava, a partir de então, ‘inventado’ e como consequência imediata disso “a pessoa pode ser vista agora como uma mônada isolada, cheia de apetites e plena de egoísmo no mercado, e não mais como um microcosmo que só adquiriria sentido como parte de um todo, a sociedade” (p.26).

O terceiro princípio definidor do Iluminismo – a autonomia – é talvez aquele que mais se destaque como elemento da dupla ruptura que caracterizou a passagem para a modernidade e, posteriormente, para a assim denominada pós-modernidade. Isso porque, se a pretensão do uso pleno da razão estava em sua base com o projeto moderno, será a descrença na razão ilustrada – ou em qualquer ideologia que pretenda dar conta de explicar e conferir sentido ao mundo – que inviabilizará o intento de adjudicar ao homem a liberdade de pensamento em relação a toda forma de jugo ou superstição. O princípio de autonomia é inseparável, no Iluminismo, da fé na razão e no progresso ao qual essa última deveria conduzir. Ao pretender libertar os homens da condição de tutela em que se encontravam na Idade Média, em relação às explicações e leis de origem tidas como divinas, a razão ilustrada lograva apontar para uma ‘realidade’ a ser conhecida, desvendada em suas leis, e aperfeiçoada rumo a “um mundo mais humano” (Severiano & Estramiana, 2006, p.39).

A visão de mundo que permeou a Modernidade foi, portanto, a de um todo organizado e, ao menos até segunda ordem, explicável ou inteligível a partir da compreensão de regras ou leis tidas como universais. A razão humana, elevada à condição de ídolo supremo, e instrumentalizada pelo saber científico, seria, nessa acepção, capaz de dar repostas a qualquer pergunta ponderável e de conduzir o ser humano rumo à sua autonomia e emancipação,

contribuindo com o progresso social, ou seja, com a construção de um mundo melhor e, ao que parecia a essa visão, mais racional.

O momento histórico presente, por sua vez, tende a ser muito mais cético em relação a esses ideais de verdade, emancipação e princípios universalmente aceitos. Mesmo em relação ao nome que deve lhe ser dado – modernidade, pós-modernidade e outros – há importantes divergências, como vimos. Tal mudança nos parâmetros gerais e no modo de enxergar o social, entretanto, não nos leva, forçosamente a concebê-lo pós-moderno. Impetrar uma solução forçada, apenas escolhendo a concepção ou denominação que nos parece mais propícia para batizá-lo, poderia ter um efeito muito mais mutilador do conhecimento do que esclarecedor, visto que essa multiplicidade de nomes conferidos ao contexto social e cultural na atualidade revela alguns de seus mais importantes aspectos que são, justamente, a falta de consenso, a multiplicidade de discursos destinados a explicá-lo e, em última instância, a dificuldade em conferir-lhe uma inteligibilidade absoluta. Dessa forma, parece justificado convencionar, aqui, a utilização da única denominação que nos parece abarcar esse contexto de uma forma geral, seja em suas características pós-modernas, hipermodernas, e assim por diante: iremos referir-se a esse contexto como contemporaneidade.

2.3.2. Da sociedade de consumo e do espetáculo à cultura do narcisismo: aspectos relevantes para a compreensão do narcisismo contemporâneo

Tendo abordado o debate modernidade/pós-modernidade – no qual estão incluídas, como vimos, as idéias de modernidade líquida (Bauman, 2001) e hipermodernidade (Lipovetsky, 2004) – resta discutir mais detalhadamente as características culturais e sociais contemporâneas apontadas por esses e outros autores que estejam mais diretamente relacionadas ao processo de promoção social do narcisismo (Pedrossian, 2008). Tal discussão constitui-se no eixo central da compreensão aqui tecida acerca do fenômeno do narcisismo na contemporaneidade, pois permite articular, de um lado, o conceito de narcisismo e este como fenômeno psíquico, portanto subjetivo, e; de outro, as condições objetivas que desencadeiam ou exacerbam tal fenômeno, presentes no seio da cultura e da sociedade.

Ao situar o fenômeno do narcisismo, bem como o sofrimento psíquico a ele correspondente, em relação ao contexto social, consideramos os fatores supra-individuais – e, portanto anteriores ou além da ontologia do indivíduo – na etiologia do sofrimento de caráter narcísico.

Por entendermos o homem enquanto construtor da cultura por meio de sua atividade material, o trabalho, ao mesmo tempo em que se constitui como sustentáculo subjetivo da realidade objetiva na qual está inserido, percebemos que cada forma de organização social, além de determinar ou influenciar o modelo de subjetividade preponderante, também dele necessita para sustentar-se (Severiano & Estramiana, 2006).

Dessa forma, naturalizar o narcisismo ou restringir suas causas ao âmbito individual (não vincular), seja em termos de características psíquicas ou biológicas, seria extremo reducionismo. Ao invés disso, e para evitar responsabilizar ou culpar exclusivamente o mesmo indivíduo que já está em sofrimento, parece ser mais adequado desvendar/evidenciar os meios pelo qual a sociedade intervém nesse sofrimento e quiçá, combater tais meios, a fim de promover outros que os substituam e, nesse processo, conduzam a uma inserção social mais humana.

Como vimos anteriormente, o contexto sócio-cultural atual vem sendo definido por uma crise desencadeadora de mudanças em todos os níveis de compreensão do ser humano (Gomes & Casagrande, 2002). Como pondera Bauman (2008a), podemos falar de uma crise na cultura quando a rotina é desafiada tão frequentemente que já não pode ser tida como confiável ou mesmo normal. Seria justamente isso que estamos vivenciando. O mundo moderno, de certeza e ordem, tem sido substituído por uma cultura de incertezas e indeterminação. Lipovetsky (1983) chega a falar de uma “mutação sociológica global em curso” (p.8) em nossa época.

Segundo Bauman (1998), as principais características do que, a princípio, denomina pós-modernismo, são: a desregulamentação universal, o advento de um mundo cada vez mais desprovido de lógica, e assim de sistemas explicativos que possam dar conta do mesmo e, principalmente, um clima de insegurança perene que tende a absorver os indivíduos que fazem parte dessa sociedade. O capitalismo flexível, a nova ordem política mundial – proveniente da queda do mundo bipolar – e o desaparecimento dos projetos e modos de subjetivação coletivos, coroam essa fluidez (em oposição à sólida modernidade) que caracteriza a vida pós-moderna.

Para Bauman (2005), as estratégias utilizadas no passado e as rotinas de outrora foram abandonadas no mundo contemporâneo, o qual não reconhece tradição alguma como seu

valor. Além disso, a desregulamentação do mercado e o desaparecimento do emprego estável levam embora a segurança quantos aos modos de sobrevivência. Os sentimentos de confusão, desorientação e perplexidade são peculiarmente intensos na geração nascida após os anos 70's, a qual o autor denomina “geração X” (p.24). O desaparecimento do emprego estável combinado com a desregulamentação universal – que isenta o Estado de seu papel de amparo ao indivíduo, imputando a esse último a responsabilidade por toda e qualquer forma de subsistir – são exemplos de formas pelas quais a insegurança se instaurou definitivamente na atualidade.

Outro fator significativo a ser considerado, quando o assunto é a incerteza e insegurança contemporâneas, refere-se ao que Bauman (2008a) denomina “nova desordem mundial” caracterizada pela mobilidade, flexibilidade e globalização do capital e por uma desvalorização manifesta da ordem. As pessoas deixam de ter controle sobre fatores que decidem seu sustento, posição social e mesmo sua sobrevivência. Tudo isso fica sujeito às movimentações imprevisíveis da elite global, a quem interessam os lucros e não o bem-estar das pessoas.

Assim, os indivíduos são obrigados a lidar com uma “vida de risco” (Bauman, 2008a, p.62), na qual não têm como saber em quem confiar e não há ninguém que lhes possa dar um direcionamento seguro. O autor ainda amplia essa compreensão com a noção de *Unsicherheit*, que corresponderia a um desconforto ainda mais complexo e profundo que o risco, e que abrange não só a incerteza, mas também a falta de proteção e um “medo difuso e ambiente” (p.71), inclusive em relação ao futuro: “somos compelidos a tratar o futuro como uma ameaça, não como um abrigo” (p.71).

Baudrillard (1995) afirma que um sentimento de “insegurança generalizada” (p.35) é o preço mais alto que a sociedade de consumo cobra dos indivíduos. Isso não apenas devido à instabilidade do emprego, que é apontada como um dos principais fatores, mas também porque há, concomitantemente, uma onipresente pressão psicológica e social para alcançar prestígio, recuperar-se do estresse profissional e acompanhar um ritmo alucinante e veloz de consumo. Como vimos anteriormente, isso gera o que o autor denomina “pauperização psicológica” (p.64), o que maximiza os efeitos de *ananké* sobre o psiquismo (Costa, 1984), Ademais, segundo o autor, as atividades econômicas e o imperativo de sua intensificação,

aliados às estruturas de consumo, tendem a esgotar os recursos naturais progressivamente, dando sinais do desaparecimento das formas de sobrevivência humana a longo, médio e, às vezes, a curto prazo.

Lipovetsky (1983) também refere-se à multiplicação das catástrofes ambientais e ecológicas nos tempos atuais; e entende que as mesmas levariam uma “tanatocracia” (p.50), ou seja, uma espécie de cultivo da pulsão de morte, embora não acompanhado pelo sentido trágico que o sentimento de fim do mundo pode poderia evocar.

A inquietação ou insegurança dos indivíduos parece ser um dos aspectos mais cruciais e menos propensos à redução em nossa época. Lipovetsky (2007) afirma que nossa civilização “destrói a tranqüilidade consigo e a paz com o mundo, tudo se passando como se as auto-insatisfações progredissem proporcionalmente às satisfações fornecidas pelo mercado” (p.149). Novamente, o desaparecimento do emprego, a falta de proteção, a escassez ou precarização de meios que assegurem ou mantenham a vida, e a fragilização dos indivíduos na cena social são apontados como as principais causas. O autor sublinha uma coexistência de elementos antitéticos, tais como o **apelo ao hedonismo** e a **promoção social do sofrimento**, fazendo da sociedade de hiperconsumo “a civilização da **felicidade paradoxal**” (p.17), ou seja, uma felicidade que se caracteriza por frustrações reiteradas de sua promessa, por uma profusão de prazeres oferecidos pelo mercado que, não obstante permita gozos imediatos, também trazem decepção, desorientação e isolamento.

Bauman (2008a) explica a insuficiência das satisfações fáceis, instantâneas e fugazes oferecida pelo consumo da seguinte forma: “a satisfação que chega mais rápido também é a primeira a morrer” (p.194). Explica o autor que apesar de a felicidade ser alardeada como bem e valor supremo do que denomina “sociedade de consumidores” (p.13), são as frustrações e a infelicidade do consumidor que impulsiona e perpetua esse mesmo modo de sociedade. Segundo o autor, “a sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar *perpétua* a *não-satisfação* de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)” (p.64, grifos do autor). Para conseguir isso, segundo o autor, as promessas devem ser exageradas, bem como quebradas de forma sistemática e regular; e cada necessidade, desejo ou vontade deverão ser satisfeitos de forma a dar origem a novos desejos, vontades ou

necessidades. A razão que prepondera é a de consumir sempre, e cada vez mais; o volume de bens consumidos deve ser sempre crescente.

Baudrillard (1995), por sua vez, atém-se mais ao aspecto heterônimo e hierárquico das necessidades veiculadas pela lógica da diferenciação, para explicar porque a sociedade de consumo não está baseada na felicidade e fruição do consumidor, mas sim em sua insatisfação perpétua. Elucida o autor que, além de não emergirem espontaneamente do indivíduo, tais necessidades servem à racionalização do sistema cujo ritmo de produção e consumo implica “a multiplicação das falsas inovações sem benefício sensível para o modo de vida” (p. 34). A fruição e o gozo é antes uma obrigação forçada e institucionalizada pela sociedade de consumo do que um direito conquistado, já que nessa forma de organização social “o homem-ser consumidor considera-se como *obrigado a gozar* e como *empresa de prazer e satisfação*” (p.80, grifos do autor). Ademais, os signos manipulados e organizados pela lógica da diferenciação faz com que não seja possível atingir um grau de saturação no consumo dos mesmos pois “o sinal distintivo se revela a um tempo diferença positiva e negativa – fato que o leva a referir-se indefinidamente a outros signos e a induzir no consumidor a **insatisfação definitiva**” (p.61, grifos nossos).

De acordo com Lasch (1983), “o consumidor perpetuamente insatisfeito, intranquilo, ansioso e entediado” (p.102) é produto da publicidade na cultura do narcisismo. Isso porque, ao defender o consumo como solução para os descontentamentos do consumidor, ela acaba gerando novos descontentamentos que são característicos dessa cultura. Aliás, a propaganda de mercadorias, na visão do autor, cumpre uma dupla função. Em primeiro lugar, ela desvia a atenção do indivíduo de suas condições materiais de produção da vida (condições de trabalho, por exemplo) para fatos superficiais e irrelevantes que estejam no foco da moda. Em segundo lugar, propõe o consumo como cura de todas as mazelas típicas da cultura do narcisismo – como a solidão, a fadiga, a insatisfação sexual, o sentimento de inveja e as ansiedades que resultam de tudo isso – para, por meio do próprio consumo, gerar novos desconfortos: “insegurança pessoal, ansiedade pelo *status*, ansiedade dos pais sobre sua capacidade de satisfazer as necessidades dos mais jovens” (p.103). Com isso, a publicidade gera um círculo vicioso em que “o doloroso vazio” (p.103) do consumidor busca preencher-se no consumo e a criação acelerada de novas mercadorias vem ampliar esse vazio encorajando novas buscas por satisfação.

Desse modo, **o consumo** – ato individual e necessário à sobrevivência – **transforma-se em consumismo**. Este último refere-se a um atributo da sociedade e não do indivíduo (Bauman, 2008c), por corresponder à criação social de necessidades que, não obstante se apresentem como individuais, referem-se às próprias necessidades de reprodução do sistema. Tal criação, é necessário ressaltar, dá-se em escala exponencial e em constante ascensão. Os objetos tidos como menos que satisfatórios devem ser sempre substituídos por outros destinados a corresponder ao atendimento da necessidade individual em questão (Bauman, 2008b). Lembrando que o que é consumido realmente não é o objeto em si, mas sim o signo a ele incorporado pela lógica do consumo (Baudrillard, 1995), e que esses signos remetem-se *ad infinitum* uns aos outros em uma escala hierárquica de diferenciação social, inicia-se, nesse sentido, um processo que não parece ter fim, e que, em última instância, promove “a adaptação do comportamento do indivíduo a respeito do mercado e das atitudes sociais em geral às necessidades do produtor e aos objetivos da tecno estrutura” (Baudrillard, 1995, p. 71).

Por estar baseado em prazeres fugazes e, assim, jamais poder oferecer a plenitude prometida, o consumismo é também uma economia baseado no engano, pois “aposta na irracionalidade dos consumidores” (Bauman, 2008a, p.65) e nas repetidas frustrações seguidas de novas tentativas, as quais implicam novas aquisições de bens de consumo. Adorno & Horkheimer (1947/2006) corroboram essa asserção ao discorrerem sobre tal engano:

A indústria cultural não cessa de **lograr** seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente (...). Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar. (...) Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a **satisfação** como uma **promessa rompida**. (p.115, grifos nossos).

Vemos, portanto, que os indivíduos são compelidos no sentido de continuar a consumir e, assim, dar continuidade a um modo de funcionamento social (e econômico) que é, justamente, um dos maiores responsáveis por sua condição de sofrimento. Os desejos são constantemente provocados, mas nunca atendidos de modo plenamente satisfatório. Para Pedrossian (2008), “O sentimento de desamparo perpetua-se e tende a ficar mais acirrado nos dias atuais, a ponto de ser quase impossível falarmos em felicidade” (p.92). Por esse motivo, a autora assevera que a cultura deixa de ser eminentemente o processo de humanização que deveria ser e passa

a basear-se no sacrifício dos indivíduos, os quais, não obstante, introjetam sistematicamente tal sofrimento como único modo possível de vida. Disso conclui que “a barbárie está presente no próprio princípio civilizatório” (p.97).

Apesar disso, o sofrimento individual, mesmo quando percebido como tal pelo indivíduo, não é associado à organização objetiva do sistema de produção, nem à oferta onipresente da publicidade que se traveste em instância “benéfica e maternal” (Baudrillard, 1995, p. 206), nem mesmo ao discurso científico e publicitário, ambos encharcados de imperativos de desempenho e aperfeiçoamento que exigem mais que o possível do indivíduo. Como explica Baudrillard (2006), a ideologia do consumo, apesar de desempenhar um papel moral e político tanto quanto qualquer outra ideologia do passado, não necessita dispor de dispositivos abertamente repressivos que deixem o indesejável rastro da indignação e da discordância em seus adeptos:

“Vemos por aí o imenso papel *político* que desempenham a difusão dos produtos e técnicas publicitárias: asseguram adequadamente a substituição das ideologias anteriores morais e políticas. Melhor ainda: enquanto que a integração moral e política não se exercia sem problemas (necessitava lançar mão da repressão aberta), as novas técnicas economizam a repressão: o consumidor interioriza, no próprio movimento do consumo, a instância social e suas normas” (Baudrillard, 2006, p. 185, grifo do autor).

O papel político desempenhado pela publicidade se expressa em sua função infantilizante e lúdica que “visa a um mesmo processo de regressão aquém dos processos sociais reais de trabalho, de produção, de mercado e de valor” (Baudrillard, 2006, p. 184). Visando obter a integração na ordem do consumo e o consenso social em torno dos valores que veicula, a sociedade de consumo apresenta o real ao indivíduo por meio do espetáculo, da “superfluidade das imagens” (Baudrillard, 2006, p. 181), na qual é a própria realidade social que é negada e recalçada. Os processos objetivos e a história social são camuflados nas imagens para que melhor se imponha “a ordem real de produção e de exploração” (Baudrillard, 2006, p.184). Isso implica também uma repressão contínua, ainda que não perceptível, do desejo, o qual, ‘espetacularizado’, bloqueado e reiteradamente decepcionado irá sofrer uma “transferência regressiva e derrisória num objeto” (Baudrillard, 2006, p. 186), ou seja, no objeto de consumo. É desse modo que “todos os desejos, os projetos, todas as paixões e todas as relações abstratizam-se (e se materializam) em signos e em objetos para serem compradas e consumidas” (Baudrillard, 2006, p. 207).

Debord (1997) esclarece que o espetáculo significa “o mundo da mercadoria dominando tudo que é vivido” (p.28) e, concomitantemente, a consumação da separação entre o homem e tudo aquilo que este produz. Decorre disso a “aceitação da ilusão geral do consumo das mercadorias modernas. O consumidor real torna-se consumidor de ilusões” (p.33). Nesse sentido, o espetáculo pode ser compreendido como uma alienação ‘aprimorada’ em termos de sua eficácia ao distorcer as consciências individuais, guiando-as por caminhos não determinados pelo desejo individual:

“A alienação de espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo” (Debord, 1997, p. 24).

A sedução do sujeito do desejo (Kehl, 2004), que assim se processa, diz respeito a algo mais profundo que a simples manipulação de opiniões e preferências do consumidor. Trata-se da cooptação do desejo do indivíduo, ou seja, de **privá-lo daquilo que o singulariza e que o torna sujeito de sua ação no mundo**. Kehl (2004) chega a falar de uma “produção *industrial* do inconsciente” (p.59) sob os cânones da publicidade e do espetáculo. Conforme explica a autora:

“A saturação de imagens que evocam representações do desejo inconsciente – reveladas pelo avanço técnico das pesquisas de *marketing* e positivadas nas imagens da publicidade, do cinema, das telenovelas e dos programas de auditório – **dispensa os consumidores/espectadores da responsabilidade pela dimensão singular do inconsciente**. Isso é o oposto do recalçamento; é a materialização e a **mercantilização do inconsciente**” (Kehl, 2004, p. 59, grifos).

É óbvio que, em todas as épocas, a sociedade veicula necessidades. Para Bauman (2008a), isso faz parte de uma de suas principais funções que é produzir significados e dar sentido às existências individuais. Bauman (2008a) ilustra tal função dizendo que a ordem social constitui-se na “rede de canais, por meio da qual a busca pelo significado da vida é conduzida e as fórmulas do significado da vida são transportadas” (p.11). Entretanto, em uma sociedade em que essas necessidades são suscitadas objetivando perpetuar o sistema – e para fazê-lo necessariamente tem de manter os indivíduos insatisfeitos ou infelizes – a busca pelo sentido da vida perde-se no caminho. Pedrossian (2008) diz que as necessidades, no contexto social atual “são completamente externas aos indivíduos e as satisfações consistem em seguir regras

de jogo dos anúncios” (p.154). A razão disso fica evidente ao entendermos que tais necessidades estão submetidas a um “controle central” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p. 100).

Adorno & Horkheimer (1947/2006) são bastante contundentes no que tange à manipulação das necessidades do consumidor. Para esses autores, a concorrência e a possibilidade de escolha são uma ilusão e a reação do público aos apelos da publicidade e às prerrogativas da indústria cultural é parte do sistema e não sua justificativa ou razão de ser. Nesse sentido, igualam a publicidade e a indústria cultural:

“Tanto técnica quanto economicamente, a publicidade e a indústria cultural se confundem. (...) Lá como cá, sob o imperativo da eficácia, a técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação das pessoas. (...) O que importa é subjugar o cliente” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.135).

O controle exercido pela indústria cultural sobre os consumidores é, segundo Adorno & Horkheimer (1947/2006), mediado pela diversão. Essa última corresponde a conformar-se e aceitar esse mesmo controle, eximindo-se de toda reflexão ou obrigação de pensar, já que isso poderia ser doloroso. Não se trata, portanto, de mero apreço pelo lúdico ou pelo divertimento. Como explica Costa (2004) “o modelo da diversão monopoliza a participação social e habitua o indivíduo a se eximir de pensar eticamente sobre o que acontece” (p.232). É pertinente lembrarmos que estamos falando de uma sociedade totalitária e injusta e refletir sobre isso – bem como sobre a sua própria impotência para alterar esse quadro – seria, provavelmente, uma fonte significativa de sofrimento ao indivíduo. Ocorre que “do desprazer de pensar brota automaticamente a incapacidade de pensar” (Adorno, 1951/2001, p. 125). A possibilidade de o pensamento tornar-se um elemento destoante em relação ao totalitarismo social imposto é usurpada por uma classe dominante que, por sua vez, é favorecida pela organização objetiva do sistema. O resultado de todo o processo seria uma “atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor” (Adorno & Horkheimer, 1947/ 2006, p.104). A possibilidade de resistência torna-se, com isso, ainda menor. Também por isso, ou seja, visando antecipar e fragilizar os elementos que poderiam constituir-se em dissonâncias ou ser resistentes a essa injusta ordem social, os espetáculos e diversões oferecidos pela indústria cultural suprimem cuidadosamente o que poderia desencadear qualquer atividade reflexiva: “O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação (...).

Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada” (p.113).

O pensamento que consegue escapar a essa estratégia destrutiva, que consegue transcender, não desconhece sua impotência diante do sistema. Ainda assim, ele revela-se menos débil que o pensamento dominado. Isso porque tem mais consciência de si e do mundo em que vive do que o pensamento que foi mais atingido pelos mecanismos de controle: “O pensamento que transcende tem mais radicalmente em conta sua própria insuficiência do que o pensamento dirigido pelo aparelho científico de controle” (Adorno, 1951/2001).

Lasch (1983) afirma que a “crescente desesperança de modificar a sociedade, até mesmo de entendê-la” (p.24) resulta em “um irônico distanciamento que anestesia a dor, mas também invalida a vontade de mudar as condições sociais” (p. 128). Eis o cerne da chamada cultura do narcisismo: o indivíduo guiado por uma “mentalidade sobreviventista” (Lasch, 1983, p.27) volta-se para preocupações exclusivamente pessoais em detrimento de sua consciência política e de seu papel na transformação da realidade social. Trata-se de uma defesa contra o desamparo e a impotência nos quais o indivíduo encontra-se imerso. Entretanto, como explica Lasch (1983), o resultado disso é a ampliação dessa mesma impotência social da qual o indivíduo pretende defender-se, à medida que a “postura de cínico distanciamento” (p.127) e a “fuga romântica” (p.128) em relação à realidade social obstam ainda mais as possibilidades de sua transformação.

Dilapidado em suas formas superiores, o pensamento dominado adquire então características mais primitivas, as quais são descritas por Baudrillard (1995) ao definir o modo de pensar característico do consumidor: “é o pensamento mágico que governa o consumo, é uma mentalidade sensível ao miraculoso que rege a vida cotidiana, é a mentalidade primitiva, no sentido que foi definida como baseada na crença da onipotência dos pensamentos” (p.21). Como explica Lasch (1983) “ao mesmo tempo em que a sociedade torna cada vez mais difícil o encontro da satisfação no amor e no trabalho, ela cerca o indivíduo de fantasias manufaturadas de gratificação total” (p. 277). É nesse sentido que as ilusões de onipotência encorajadas pela publicidade cumprem seu papel político de integração e adaptação dos indivíduos à ordem social (Baudrillard, 1995 e 2006).

No entanto, essa regressão do “pensamento” torna o homem ainda mais facilmente manipulável pela indústria cultural e mais subjugável às razões e objetivos eminentemente econômicos e sociais, em detrimento de suas aspirações pessoais: “Com o enfraquecimento da capacidade de pensar sobre si mesmo e sobre o que faz, as atitudes particulares são regidas pela lógica da eficiência estandardizada” (Pedrossian, 2008, p27). Com isso o indivíduo é afastado de sua busca por uma felicidade autêntica, pois “cada vez mais se encontra submetido às leis de valorização do capital e não da valorização de si próprio” (Pedrossian, 2008, p.39).

Mas apenas o pensamento mágico não explica satisfatoriamente a adesão, identificação e mesmo idealização feita pelo indivíduo em relação ao mesmo sistema que o oprime e lhe causa sofrimento. Parafraseando Freud (1914/2004), podemos dizer que algo deve lhe ser acrescentado. Adorno & Horkheimer (1947/2006) explicam que, na sociedade industrial, há uma espécie de absorção do indivíduo pela totalidade social, com conseqüente liquidação do primeiro:

Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. (...) o que domina é a pseudo-individualidade. (...) As particularidade do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. (...) A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade. (p.128).

O pseudo-indivíduo é aquele que deixou de ser indivíduo, por estar identificado com a totalidade social e ter por seus objetos de idealização aqueles ditados pela indústria cultural. Na “tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda, mesmo nos mais profundos impulsos instintivos, ao modelo apresentado pela indústria cultural” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.138), ele desloca-se de seu próprio centro e passa a guiar-se por finalidades que visam à reprodução do sistema. Para Adorno & Horkheimer: “Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a **mimese compulsiva dos consumidores**, pela qual se identificam às mercadorias culturais” (p.138, grifos nossos).

Segundo Bauman (2008c), “a característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadoria*” (p.20, grifos do autor). Os homens e mulheres são levados – seja para venderem melhor sua mão-de-obra em uma sociedade em que o emprego é precário, seja para serem apreciados por seus semelhantes – a aumentar seu valor mercadológico por meio do consumo, pois: “o teste que precisam passar para obter prêmios sociais que ambicionam exige que *remodelem a si mesmos como mercadorias*, ou seja, como produtos que são capazes de obter atenção e atrair *demanda de fregueses*” (Bauman, 2008c, p.13, grifos do autor).

Desse modo, o que deve ser acrescentado ao pensamento mágico, resultando em conformismo e adesão não reflexiva a uma totalidade social que acaba por oprimir o ser humano e promover sua infelicidade e sofrimento, é a chamada ‘mimese compulsiva’ (Adorno & Horkheimer, 1947/2006) entre indivíduo e cultura. Para compreender como isso se opera, temos que considerar a noção de “impulso mimético” (Horkheimer, 2002, p.118), bem como as formas pelas quais esse impulso é transformado, mantido e redirecionado de acordo com os interesses que tendem a predominar em nossa sociedade.

De acordo com Horkheimer (2002), o chamado impulso mimético diz respeito àquela tendência – a qual pode ser observada em qualquer criança – a imitar ou incorporar atitudes, comportamentos e mesmo sentimentos alheios, os quais, nesse processo, transformam-se em algo próprio daquele que imita. Para o autor, trata-se de um meio elementar de aprendizagem, “particularmente naqueles estágios primitivos e quase inconscientes do desenvolvimento pessoal” (p.118), porém capaz de determinar futuros modos de reagir e padrões de comportamento, inclusive a forma pela qual se expressa o riso ou choro, a fala e mesmo o julgamento do indivíduo.

O impulso mimético, no decorrer do desenvolvimento normal do indivíduo, deve ceder lugar à imitação consciente e, posteriormente, a métodos mais sofisticados de aprendizagem, ou seja, que envolvam a razão e reflexão do indivíduo. Entretanto, em uma sociedade em que “a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema” (Horkheimer, 2002, p.100), o processo de socialização conduz exatamente ao oposto disso, ou seja, à conservação do impulso mimético como forma de modelação do indivíduo à realidade social e, também, como força destrutiva de seu potencial reflexivo:

“Se a renúncia final ao impulso mimético não promete conduzir à realização das potencialidades humanas, esse impulso estará sempre à espreita, pronto a emergir como uma força destrutiva. Isto é, se não existe outra norma além do *status quo*, se toda a esperança de felicidade que a razão pode oferecer é preservar o existente tal como ele é e mesmo aumentar suas pressões, o impulso mimético jamais pode ser verdadeiramente superado. Os homens retornam a esse impulso de uma forma regressiva e distorcida. (...) As massas dominadas prontamente se identificam com a agência repressiva” (Horkheimer, 2002, p. 120)

A ação da mimese compulsiva do indivíduo com o social totalitário resulta, contudo, de uma conciliação forçada (não espontânea), já que o consumidor é objeto e não co-autor da produção, disciplinamento e direcionamento de suas próprias necessidades. Não obstante, ele deve, como condição de sua inserção social, mostrar-se totalmente identificado com um poder pelo qual não pára de ser maltratado:

“A postura que todos são forçados a assumir, para comprovar continuamente sua aptidão moral a integrar essa sociedade, faz lembrar aqueles rapazinhos que, ao serem recebidos na tribo sob as pancadas dos sacerdotes, movem-se em círculos com um sorriso estereotipado nos lábios. (...) Todos têm de mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas”. (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.127).

Desse modo, Maia (2000) concebe que a subjetividade é hoje impelida pela indústria cultural a uma **falsa mimese** com o existente; o que implica uma adesão incontestada por parte do indivíduo ao que está posto em termos do sistema sócio-econômico e cultural. Por esse motivo, o autor afirma que a individualidade, definida como autonomia intelectual e uso crítico da razão historicamente constituída, desemboca na pseudo-individualidade, determinada pelo consumo de mercadorias.

Para Zuin (2001), a debilitação da individualidade que é assim promovida, resulta de um processo social que se caracteriza principalmente pela universalização do princípio da lógica da mercadoria, tanto na dimensão objetiva como na subjetiva. Severiano (2001) também se refere a essa universalização, afirmando que, em nossa sociedade “coisas e pessoas irão estar igualadas sob a égide de um equivalente geral” (p.44) já que o primado do princípio de equivalência entre valores de troca rege, não só as mercadorias, mas também as relações interpessoais. É nesse sentido que Zuin (2001) vai dizer que em nossa sociedade os indivíduos transformam-se em “caixas de ressonância de mensagens que seduzem pelo incentivo à

integração, muitas vezes cega a um coletivo regido por uma palavra de ordem autoritária” (p.3). E como afirma Pedrossian (2008), “o desejo individual indica ser substituído pela satisfação das necessidades vinculadas pelo consumo” (p.42).

Adorno (1951/2001) conclui que, nessa sociedade em que a psicotécnica da indústria cultural consegue penetrar até no mais profundo do psiquismo, a renúncia aos impulsos instintivos para adaptar-se à realidade “confirma ao homem o seu não-ser. Aliena-o de si mesmo, denuncia juntamente com a sua unidade a sua autonomia e submete-o assim inteiramente ao mecanismo da racionalização, à adaptação” (p.61). Os conflitos em relação à dominação que poderiam existir são “absorvidos como um mal universal pelo mecanismo da imediata identificação do indivíduo com a instância social” (p.63). Em situação de impotência, o indivíduo logra conferir a si mesmo “o poder e a grandeza do coletivo” (p.63) aderindo mimeticamente ao mesmo e, em contrapartida, torna-se incapaz de qualquer impulso que demonstre autonomia em relação à dominação exercida sobre si.

O indivíduo torna-se, desse modo, um instrumento eficaz de reprodução do social. A sociedade de consumidores, segundo Bauman (2008b), é aquela que interpela seus membros isoladamente e na condição básica de consumidores e “avalia – recompensa e penaliza – seus membros segunda a prontidão e adequação da resposta deles à interpelação” (p.71). Depreendemos disso duas observações. Em primeiro lugar, o caráter solitário e atomístico do consumo. Pondera Bauman (2008a) que ele seja “talvez até o arquétipo da solidão” (p.101); isso porque da mercadoria emana uma espécie de ‘satisfação universal’ que prescinde de outro ser humano para o gozo do indivíduo e mesmo quando o consumo é realizado em grupos ou na companhia de outrem, dele não emergem vínculos duradouros, mas meros encontros fugazes e, assim, frágeis ou pouco profundos. Outra questão é o caráter obrigatório que adquire esse consumo. De acordo com Bauman (2008a), essa sociedade:

(...) admite seus membros primeiramente como consumidores (...). Para atingir os padrões de normalidade, ser reconhecido como um membro pleno, correto e adequado da sociedade, é preciso reagir pronta e eficientemente às tentações do mercado de consumo. (p.159).

O turbocapitalismo (Luttwak, 2001), caracterizado por uma produção intensa e sempre crescente e por um consumo baseado no excesso e no desperdício, encontrará nesse modelo de subjetividade o escoadouro ideal para as mercadorias cuja criação é milimetricamente

calculada para obtenção do “máximo impacto e obsolescência imediata” (Bauman, 1998, p.127-128). Ao mesmo tempo, o ritmo acelerado de produção não exige um correspondente aumento da força humana de trabalho. Pelo contrário, como nos explica Marcuse (1968), devido ao progresso técnico, a necessidade de mão-de-obra declina, o que explica a afirmação de Bauman (2005) segundo a qual “o progresso exige menos pessoas” (p.24). Assim, o que se exige do homem ‘pós-moderno’ é apenas que seja consumidor e não produtor. O consumo, ao contrário da produção, não exige contato com outros homens nem esforço do pensamento e criatividade. A exigência de menos homens é, portanto, também a exigência do homem-menos: menos imaginativo, menos criativo, menos produtor dos próprios desígnios, e por assim dizer, menos homem.

Não obstante, o imperativo de ser sempre alguma coisa a mais do que se é (Bauman, 2008b) e a lógica da concorrência e do aperfeiçoamento (Lipovetsky, 2007) pesam sobre o consumidor, que deve lançar mão de ‘mercadorias-próteses’ para melhorar seu desempenho nos mais diversos âmbitos. Eis uma fonte de alimentação nada desprezível para o consumismo. Todos os domínios da vida passam a ser regidos por um ideal de excelência que absorve inclusive o próprio consumo, como exemplifica Lipovetsky (2007):

Intercambiar, trabalhar, alimentar-se, cuidar-se, distrair-se, consumir, embelezar-se, fazer esporte, fazer amor, por toda parte as práticas contemporâneas são interpretadas como umas tantas manifestações da norma performativa, que aparece, ao mesmo tempo, como a principal causa de nosso mal-estar social e existencial. Modernização e individualização extrema, tirania da beleza, dopagem generalizada, ditadura do orgasmo: à barbárie sangrenta poderia suceder a “barbárie mansa” da superação de si e da corrida desenfreada aos resultados. (p.261).

De acordo com Lipovetsky (2007), o hiperconsumidor quer constantemente superar-se, não importa por quais meios. Guiado por essa espécie de obsessão de desempenho, frequentemente recorre a substâncias químicas, anabolizantes, recursos tecnológicos e aparatos do gênero para atingir e manter o máximo de seu potencial, e isso em todas as faixas etárias. Por esse motivo, o autor considera que “as novas tecnologias e a razão instrumental conseguiram criar, de alguma maneira, uma nova espécie antropológica” (p.281).

Por seu turno, o consumo em excesso, característico do turboconsumidor (Lipovetsky, 2007), passa a ser considerado sinal de sucesso, digno de aplausos e fama (Bauman, 2008b). Entre os

desempenhos avaliados na sociedade de hiperconsumo, talvez seja esse o mais visado e valorizado pela cultura e, subseqüentemente, pelos indivíduos contemporâneos. Não consumir, ou não poder fazê-lo segundo os padrões de velocidade e intensidade postos, configura-se como símbolo do fracasso, transformando suas 'vítimas' em "consumidores falhos, símbolos ambulantes dos desastres que aguardam os consumidores decadentes e do destino final de qualquer um que deixe de cumprir seus deveres de consumo" (Bauman, 2008b, p.158).

Desse modo, o frenesi caracterizado pela obsessão pelo sucesso e desempenho, aparentemente tão carregado de júbilos e comemorações e guiado por finalidades do desenvolvimento individual, revela-se como uma corrida em que não há realmente vencedores – ou em que, pelo menos, os benefícios da vitória sejam duvidosos – visto que todos estão pressionados por forças externas e, portanto, alheias ao propósito de seu bem-estar. Lasch (1983) denuncia o caráter compulsório das mesmas: "A ideologia do crescimento pessoal, superficialmente otimista, irradia um profundo **desespero e resignação**" (p.78, grifos nossos). É essa situação de penúria psicológica que é mantida por um universo social baseado no consumismo.

Há ainda outro imperativo decisivo para a intensificação do consumo e sua transformação em consumismo: o hedonismo. Segundo Lipovetsky (2007), na sociedade de hiperconsumo, "as solicitações hedonísticas são onipresentes" (p.17). Somando-se a isso a "onimercantilização do mundo" (p.343), em que todas as necessidades são absorvidas e mercantilizadas pelo sistema, temos uma espécie de "fenômeno social total" (p.126) no qual a totalidade das instituições sociais se vê reformatada pelo turboconsumismo, inclusos aí o casamento e a família.

A felicidade, essa aspiração tão intensamente perseguida pelos homens em todas as épocas, passa a se tratar de "bem-estar mensurável por objetos e signos do conforto" (Baudrillard, 1995, p. 47). Além do conforto e do prazer, signos de beleza e juventude intercambiam-se com os primeiros fazendo do narcisismo uma fenômeno social, e gerando uma nova forma de indivíduo que, não obstante possa estar inserido na 'normalidade', ou seja, no tipo psicológico médio e comum de nossa sociedade, sofre de ansiedades típicas do narcisismo patológico. Lasch (1983) descreve alguns traços característicos desse narciso de nossos tempos:

“(…) hábil em administrar as impressões que transmite aos outros, ávido de admiração, mas desdenhando daqueles a quem manipula para obtê-la; insaciavelmente faminto de experiências emocionais com as quais preencher um vazio interior; aterrorizado com o envelhecimento e a morte” (p.63).

O hiperconsumidor ou turboconsumidor (Lipovetsky, 2007) está constantemente em busca de “sensações excepcionais, experiências e espetáculos mais alucinantes” (p.64), mas isso não é mero acaso ou fruto de sua autodeterminação. A felicidade torna-se, nas mãos da publicidade, instrumento de tirania de que todos são vítimas. Ser feliz passa a ser sinônimo de gozar dos prazeres oferecidos pela indústria da experiência e, como tal, torna-se uma obrigação. Há um “erotismo ampliado, polissensualista e estético, ávido de deleites qualitativos e de sensações renovadas em domínios cada vez mais vastos da vida” (p.286), não obstante, o sexo em si torne-se desprovido de sua dimensão afetiva, sendo mais bem caracterizado como “sexo-máquina” (p.291), o qual é determinado por uma espécie de ditadura do orgasmo, em que o prazer configura-se como obrigação.

Adorno (1951/2001) afirma que “o impulso erótico se debilitou demasiado para unir as mônadas auto-suficientes” (p.171). Em outras palavras, a sexualidade, imiscuída a elementos mecânicos e de desempenho, deixou de ter a força pulsional necessária ao amor e união duradouros. Os indivíduos estão, a partir disso, isolados e entregues apenas a si próprios. Não é mero acaso que a barbárie atingiu a vida sexual, adquirindo essa última um caráter violento, como nos permite compreender Lasch (1983):

É sintomático (...) que os termos vulgares para o ato sexual também transmitam o sentido de tirar o melhor de alguém, de explorá-lo, absorvê-lo, impondo sua vontade por meio de astúcia, fraude ou força superior. Os verbos associados ao **prazer sexual** adquiriram, mais do que o usual, sobretons de **violência** e **exploração psíquica**. (p.95, grifos nossos.)

O que ocorre é uma invasão da subjetividade por ditames do mercado e imperativos de consumo. E isso em detrimento de características eminentemente humanas como os sentimentos, as emoções e as trocas amorosas, pois como Bauman (2008c) nos esclarece, “o **afeto não está entre os objetivos da sociedade** de consumidores” (p. 68, grifos nossos). Conforme Birman (2009), o uso predatório do corpo do outro é característico da sociedade do espetáculo em que o autocentramento do indivíduo faz do outro apenas seu veículo de gozo e auto-enaltecimento:

“Pelos imperativos da estetização da existência e de inflação do eu (...) o sujeito é regulado pela performatividade mediante a qual compõe gestos voltados para a sedução do outro. Este é apenas um objeto predatório para o gozo daquele e para o enaltecimento do eu. As individualidades se transformam, pois, tendencialmente, em objetos descartáveis, como qualquer objeto vendido nos supermercados e cantado em prosa e verso pela retórica da publicidade” (p. 188).

Bauman (2008c) ainda afirma que há um “transplante da regra do mercado de bens para o domínio dos vínculos humanos” (p.31-32) fazendo com que, nas relações de parceria de um modo geral (e não apenas nas relações sexuais ou de namoro) as pessoas tratem-se umas às outras como objetos de consumo, os quais devem ser descartados com a mesma facilidade com que se adquirem e descartam os objetos comprados. A sexualidade ‘predatória’ é apenas um exemplo dessa transformação de funções e características dos vínculos humanos de acordo com os moldes do consumo.

Em uma clara inversão, o mercado se ‘psicologiza’, apropriando-se de características humanas para promover experiências ‘afetivas’ e melhor seduzir o consumidor (Lipovetsky, 2007). A esse respeito, mencionamos anteriormente a relação afetiva que as marcas – que nada mais são que os nomes dados às mercadorias – frequentemente tentam estabelecer com seus consumidores. O espaço comercial, por sua vez, é reestruturado em função de maximizar o prazer do ato da compra, proporcionando ao consumidor experiências sensoriais e afetivas (Lipovetsky, 2007). Fazem parte dessa estratégia, por exemplo, o cheiro de perfume no ar das lojas de cosméticos e perfumarias; as poltronas, bares ou mesmo cafés instalados nas livrarias; a decoração criando um ‘ambiente de sonho’ nas lojas de brinquedos e outros produtos destinados ao público infantil.

Nos dois casos – apelos publicitários e construção dos espaços comerciais – a finalidade é sempre a mesma: “educar as massas no dispêndio consumido, homogeneizar as mentalidades e práticas, racionalizar os gostos e atitudes” (Lipovetsky, 2007, p.174) fazendo desaparecer os antigos costumes e os particularismos que ainda poderiam resistir ao turboconsumismo. O que é vendido não é apenas o produto, como explica o autor, mas também um novo estilo de vida, criando uma cultura “baseada numa visão mercantilizada da vida” (Lipovetsky, 2007, p.174).

Alba Rico (2005) afirma que o capitalismo não apenas produz uma economia, pois para fazê-lo, tem que construir ou reformar uma psicologia e uma sociedade. De fato, para tornar-se um

neófilo – obcecado pelo consumo ávido de novidades – o indivíduo deverá ser submetido a um “adestramento” (Lipovetsky, 2007, p.130). A prontidão para ser hiperconsumidor, desse modo, não tem muito de espontânea, sendo mais determinada socialmente do que individualmente.

O hiperconsumo (Lipovetsky, 2007) ou o consumismo não é, portanto, um destino que a maioria dos indivíduos escolheu. Ele é resultado de um mecanismo específico de oferta e procura que se traduz como “mecanismo de controle em favor dos dominantes” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.110), ou seja, criado em benefício da elite global, em detrimento dos demais. Os prejuízos causados a esses últimos ou, nas palavras de Bauman (2008b) as “baixas colaterais do consumismo” (p.149) evidenciam essa falta de escolha.

Como vimos, a sociedade contemporânea – seja ela denominada pós-modernidade, hipermodernidade ou sociedade de consumo ou de hiperconsumo – promove, via publicidade e indústria cultural, uma multiplicação indefinida das necessidades enquanto solapa a possibilidade de satisfação plena. Além disso, caracteriza-se como sociedade de risco (Bauman, 2008a), em que a insegurança e o medo tornam-se onipresentes. Costa (1988) define nossa cultura como “aquela em que o conjunto de itens materiais e simbólicos maximizam real ou imaginariamente os efeitos da *Ananké*” (p.165), tornando a experiência de impotência e desamparo também bastante intensa.

Ananké, tal como definida por Freud (1930/1996), refere-se ao conjunto de nossas necessidades materiais e objetivas. Costa (1988) acrescenta que, como aliada de Eros na tarefa civilizatória, ela nos confronta com as três fontes de sofrimento exploradas na teoria freudiana: o poder superior da natureza, a caducidade do corpo humano e os relacionamentos com os outros. *Ananké* reúne, portanto, tudo aquilo que, por apontar nossa fragilidade e dependência de recursos, evidencia nosso *Hilflosigkeit*: desamparo ou incapacidade de sobreviver por si mesmo, apontado por Freud (1930/1996) como condição inexpugnável do ser humano. Intensificar seus efeitos corresponde a acirrar o desamparo estrutural, tornando-se mais difícil de com ele lidar e de suportá-lo. Como será abordado adiante, esse será o motivo mais apontado pelos autores no desencadeamento das defesas de caráter narcísico. Isso porque esse 'lidar' com um desamparo maior do que aquele que se pode suportar corresponde a uma tarefa demasiado árdua para o aparelho psíquico, realizada às custas de

considerável sofrimento. Além disso, a “humilhação narcísica” (Costa, 1988, p.165) dada pela sensação de impotência e pequenez tende a acionar mecanismos psíquicos que se coadunam à pulsão de morte.

O fomento da indústria das necessidades e os fatores que integram a “vida de risco” (Bauman, 2008a, p.62) formam uma combinação que eleva o desamparo contemporâneo a um nível digno de preocupação. Sobretudo porque seus efeitos não restringem-se ao âmbito subjetivo e nem mesmo aos das relações interpessoais e familiares. Eles ameaçam até mesmo a solidariedade social e a consciência política.

Costa (1988) explica que em uma sociedade em que imperam a desorientação e a ansiedade, não pode prosperar o sentimento de pertinência ou de responsabilidade social. Em consequência disso, “a apatia política usualmente exigida dos indivíduos nos sistemas capitalistas nestes momentos se acentua e toma direções inquietantes” (p.166). O autor fala de uma crise política, econômica e social às quais é subjacente uma crise moral.

Essa crise moral é acompanhada, ainda, por uma crise de autoridade, devido à queda de vários marcos e sistemas historicamente construídos como elementos de unificação que serviam como referenciais coletivamente determinados e aceitos. A partir disso, o espaço público recua “liquefazendo os marcos de referência” (Lipovetsky, 1989, p. 13).

Tenzer (1991) afirma que nossa sociedade se desagrega em uma multiplicidade de grupos de interesse, em virtude dessa queda da autoridade que abrange não só o campo político, mas também o escolar, o familiar e o jurídico. A autoridade, conforme definida pelo autor, tem a finalidade de unificar interesses e constitui-se, assim, como condição indispensável para que se instaure um sentido de comunidade no mundo, sentido este que não pode existir se não se reconhece a hierarquia dos princípios fundadores de ordem intelectual, ética e política. Temos, a partir disso, portanto, o declínio dos projetos coletivos e uma exacerbação do modo individual de considerar os problemas socialmente produzidos, bem como de procurar as soluções.

Lasch (1983) aponta essa crise da autoridade no mundo contemporâneo como um dos principais elementos da ‘cultura do narcisismo’. A descrença nos dirigentes políticos, a usurpação da autoridade parental por agências extrafamiliares e a desvalorização da tradição e

do sentido histórico dos acontecimentos são apontados como sinais dessa crise. Entretanto, o declínio da autoridade não significa o advento de uma sociedade menos repressiva. Para o autor, o superego torna-se ainda mais feroz e tanático em uma sociedade que priva o indivíduo da inteligibilidade de suas restrições enquanto “mantém para o ego um padrão exaltado de fama e sucesso” (p.220).

Ao mesmo tempo, a sociedade de consumo promove a atomização (ou individualismo) de seus membros, abandonando o indivíduo “a uma luta solitária para a qual a maioria de nós não conta com os recursos necessários para executá-la sozinho” (Bauman, 2008a, p.13). Lasch (1986) corrobora essa análise e explica que:

O desvanecimento de um mundo durável, comum e público intensifica o medo de separação, ao mesmo tempo em que enfraquece os recursos psicológicos que tornam possível enfrentar tal medo de forma realista (p.177).

Souza (2005) afirma que nas sociedades modernas e mais acentuadamente a partir do desenvolvimento do capitalismo “o individualismo vai se constituir gradualmente como um valor supremo. Doravante, os indivíduos estão sós” (p.85). Podemos acrescentar que, após a passagem do capitalismo de produção para o capitalismo de consumo (Severiano, 2001) esse clima torna-se ainda mais hostil. É necessário lembrar que, ao contrário da produção, o consumo é uma atividade que não necessita gerar vínculos ou qualquer forma de cooperação. Além disso, por sua própria estrutura – que, como vimos torna inevitável a super-competição, a insegurança e o medo do outro – o capitalismo de consumo tende a colocar os indivíduos em campos opostos, dos quais freqüentemente se atacam. (Baudrillard, 1995).

A situação agravou-se com a queda do Estado do bem-estar social, que tinha por finalidade assegurar os meios de sobrevivência digna do cidadão e com o processo que conduz a um desaparecimento gradual do emprego. A vida de risco e sem proteção (Bauman, 2008a) torna comum o medo difuso – no qual não é possível identificar a fonte da ameaça – e solapa as possibilidades de confiança, amizade e amparo intersubjetivo.

Tendo em vista tal configuração do sistema socioeconômico, a ideologia que o acompanha não poderia deixar de primar pela sobrevivência a qualquer custo. Para Bauman (2004), esse é um imperativo em nossa época, observando-se que os meios usados para manter a

sobrevivência são postos fora de questão, à medida que alcancem esse fim. Esse autor afirma ainda que algumas formas básicas e solidárias de relacionar-se com o outro, tais como confiança, compaixão e mesmo a colaboração gratuita (ou seja, sem obter qualquer benefício próprio) passam a ser tidas como “fatores suicidas” (p.110), sendo, desse modo, completamente desencorajadas em nossa sociedade.

Lasch (1983) também aponta essa luta pela sobrevivência – sobretudo sobrevivência psíquica – desencadeada pela ‘cultura do narcisismo’ e acrescenta que, para defender-se da dependência dos outros, que são “percebidos como não confiáveis, sem exceção”, (p.64) o indivíduo procura compensar seu desamparo com fantasias de onipotência.

Bauman (2008a) compreende também a incerteza – característica da sociedade líquido-moderna – como oposta à solidariedade e aponta algumas conseqüências disso na subjetividade contemporânea:

A incerteza de hoje é uma poderosa força individualizante. Ela divide em vez de unir, e como não existe jeito de dizer quem sobreviverá a essa divisão, a idéia de “interesses comuns” fica ainda mais nebulosa e por fim se torna incompreensível. Medos, ansiedades e tristezas são feitos de tal modo que devem ser sofridos sozinhos. Eles não se somam, não se acumulam em uma causa comum (...) p.36.

Com isso, os indivíduos são pressionados a buscarem, inutilmente, resolver sozinhos problemas que são produzidos socialmente. Bauman (2008a) explica a razão de ser essa uma tarefa que resultará, inevitavelmente, infrutífera: “não existem soluções biográficas para contradições sistêmicas” (p.190). Defrontados com a impossibilidade de resolver seus problemas, a **tendência é que os indivíduos percam a confiança no significado da vida e nos esforços de longo prazo**. Valores como justiça e igualdade podem ser ridicularizados. O que impera é a “indiferença de massa” (Lipovetsky, 1989, p. 10), a qual corresponde a uma tendência dessas pessoas a “reduzirem a carga emocional investida no espaço público ou nas esferas transcendentais, aumentando correlativamente as prioridades da esfera privada” (Lipovetsky, 1983, p.14).

A indiferença da massa de indivíduos – ou, antes, de pseudo-indivíduos, conforme o que já se discutiu com base em Adorno & Horkheimer (1947/2006) – poderia restringir-se às causas e ideais coletivos, o que por si só poderia ser considerado um aspecto ‘sintomático’ de nossa

cultura. A palavra ‘sintoma’ poderia revelar-se problemática ao referir-se ao âmbito cultural, já que é mais comum nos contextos das patologias individuais, mas parece ser a que mais claramente expressa o significado que, nesse caso, cumpre enfatizar. Aproveitamos aqui, o aspecto inconfundível de ‘sintoma’ em seu sentido de sinal, de elemento que, apesar de desagradável ou considerado inadequado por si mesmo, serve apenas para apontar outros processos defeituosos ou que não estejam caminhando de acordo com o que se poderia esperar. Em outras palavras, essa indiferença geral dos indivíduos em relação a aspectos tão cruciais em seu processo de socialização parece ser decorrente de alterações no cerne desse mesmo processo, que, deixando de humanizar, ‘aculturaliza’, manipula e força a conformação a uma sociedade que se perpetua por meios injustos e cruéis, no que diz respeito ao ser humano.

Ao discutir questões nesse âmbito, Adorno & Horkheimer (1947/2006) chegam a defender a idéia de que “a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (p.11). Ainda assim, cabe destacar novamente que, não obstante essa recusa a investir afetivamente o coletivo, o indivíduo continua a aderir, por meio da mimese compulsiva aos imperativos sociais do consumo mediados via indústria cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2006). Mas a indiferença (ou desafeção) do homem contemporâneo é qualificada como generalizada (Lipovetsky, 1983) justamente por não ser exclusiva de um ou outro âmbito da vida, e sim por abranger vários. Segundo Cohn (2004) “a indiferença é a forma contemporânea da barbárie” (p.84) e isso porque “a indiferença é um traço estrutural básico da forma de organização das sociedades que corresponde ao modo contemporâneo de operação do capitalismo” (p.86). O autor argumenta que a indiferença é contrária à civilidade, a qual expressaria o cuidado com o outro e o respeito à sua diferença e singularidade. No capitalismo, a indiferença far-se-ia presente já na estrutura do sistema, que define suas possibilidades em termos de lucro e acumulação de capital por uma classe dominante, sem preocupar-se com setores inteiros da população, considerados irrelevantes para os objetivos do sistema.

Assim como os “momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura” (Adorno, 1995, p.157), a indiferença estrutural de uma sociedade se reflete nas relações sociais e pessoais e na cultura dessa mesma sociedade. A intersubjetividade – representando todas as relações que podem ser travadas pelo indivíduo,

seja no seu círculo familiar, de amizades ou de trabalho, ou ainda aqueles relacionamentos amorosos por meio dos quais ele poderá exercitar sua sexualidade genital madura – será um dos campos mais atingidos pelo processo de esvaziamento do afeto que implica a indiferença. Essa é uma das principais questões a serem discutidas a seguir, quando falamos da subjetividade contemporânea. Lipovetsky (1983) permite compreendê-la como um desdobramento da redução do investimento afetivo feito no espaço público, na coletividade e nas esferas transcendentais, pois: “Após a deserção social dos valores e instituições, é a relação com o Outro, que seguindo a mesma lógica sucumbe ao processo de desafeção” (p.45).

Uma vez atingido o espaço intersubjetivo, a indiferença alcançará por esse via, o próprio indivíduo e, mais exatamente, o seu Eu e a expressão de sua singularidade desejanse, ou seja, do que quer por si mesmo (e para si mesmo) a partir do momento em que pudesse encontrar-se a salvo da manipulação, sedução e controle do sistema social, cultural e econômico. A esse fenômeno de esvaziamento do Eu, marcado pela indiferença a si mesmo e aos próprios sentimentos, Lipovetsky (1983) denominará “neo-narcisismo” (p.53), referindo-se a uma nova forma de narcisismo, característica dos nossos tempos, e sobre seu alcance, acrescenta: “o neo-narcisismo não se contentou com neutralizar o universo social, esvaziando as instituições dos seus investimentos emocionais, também o Eu, desta feita, se vê corroído, esvaziado de sua identidade” (p.53).

Eis aí uma das razões pela qual a prioridade dada à esfera privada da qual nos fala Lipovetsky (1983) não significa mais amor oferecido ao próprio eu. A retirada de afeto das questões coletivas e do outro torna-se um ‘tiro que saiu pela culatra’ e acaba atingindo o atirador em cheio. Isso porque, o indivíduo, nesse processo de “desafeção generalizada” (Lipovetsky, 1983, p.48), esquece (ou sequer chegou a pensar) que o investimento no outro e em questões de sentido da vida, mediadas via cultura e coletivamente, é a matéria-prima – e, assim, condição *sine qua non* – do amor que dedica (ou poderia dedicar) a si mesmo (Freud, 1914/2004).

O resultado do desafeto – talvez melhor colocado como não-afeto, tendo em vista a tendência próxima à energia zero da pulsão de morte que ele representa (Green, 1988a e 1988b) – é o acirramento da solidão, e portanto, da vulnerabilidade que pode, inclusive tomar a forma de

vazio emocional ou de desespero (Lipovetsky, 1983). Do mesmo modo, a indiferença em relação às próprias emoções, necessidades afetivas e, em última instância, à própria verdade interior, obstaculiza ainda mais o caminho do indivíduo em sua busca da verdadeira felicidade.

Por isso, a imagem que parece mais fielmente corresponder ao indivíduo típico contemporâneo **não é do narcisista despreocupado e feliz que, por retirar sua libido de tudo o mais, desfruta de uma plenitude resultante de todos esses investimentos voltados ao próprio Eu. Tampouco é a imagem do homem autônomo e de sucesso**, com alto nível de desempenho nos mais variados setores da vida, a qual muitos insistem e se esforçam para aparentar. Lipovetsky (1983) resume muito bem, e em apenas uma curta frase, o retrato apresentado pelos vários autores aqui discutidos dessa espécie de mônada em que o indivíduo contemporâneo vem se tornando: “Narciso, subjugado por si próprio na sua cápsula de vidro” (p.34).

É a subjetividade desse Narciso vulnerável, solitário e que alia-se à totalidade social em detrimento de seu próprio bem-estar e da relação com seus semelhantes, que constitui o objeto de estudo da próxima parte desse trabalho.

CAPÍTULO 3

A SUBJETIVIDADE EM TEMPOS SOMBRIOS

3.1. O narcisismo contemporâneo: articulações possíveis entre a subjetividade, a cultura e o modo de funcionamento social

Na primeira parte do presente trabalho, ao discorrermos sobre o conceito de narcisismo, destacamos os vários significados e sentidos que o mesmo pode assumir em diferentes contextos. Nas formulações originais de Freud (1914/2004), como vimos, já se encontram muitos desses significados, os quais podemos aqui dividir em dois grandes grupos. O primeiro destes inclui aqueles significados que estão mais intimamente relacionados a aspectos integradores do psiquismo e, portanto, à pulsão de vida. Como exemplo dos mesmos, podemos citar os processos fundadores do Eu, as trocas libidinais com os objetos de amor, o

auto-amor e a auto-estima. No segundo grupo encontram-se elementos referentes a patologias narcísicas, regressão psíquica, vazio emocional, entre outros, os quais revelam em seu funcionamento, predominantemente, a ação da pulsão de morte.

Após Freud, pensadores da cultura e do psiquismo, aliaram o narcisismo a outras questões, formando novos conceitos tais como: ‘narcisismo de vida’ e ‘narcisismo de morte’ (Green, 1988b) e ‘cultura do narcisismo’ (Lasch, 1983). Entretanto, é curioso observar como as questões do narcisismo contemporâneo são trazidas à análise pelos estudiosos atuais. Apesar de o narcisismo ser, em sua origem, relacionado com a integração do Eu e com o auto-amor, as formulações desses autores destacam, sobretudo, a dimensão destrutiva, patológica ou, no mínimo, reveladora da não-autonomia dos indivíduos narcisistas. Para ilustrar isso temos: a noção de narcisismo dirigido (pelo consumo) de Baudrillard (1995); o conceito de anti-narcisismo de Matos (2002); o de narcisismo de morte de Green (1988b); a compreensão de Lasch (1983) segundo a qual a cultura do narcisismo revela um narcisismo patológico na contemporaneidade; a figura do ‘Narciso Moura Torta’ de Costa (1984); entre outros. De um modo geral, as teorias contemporâneas do narcisismo tendem a entender o mesmo menos como resultado de um excesso de auto-amor do que como uma forma de ódio (Lasch, 1983 e Costa, 1984) ou indiferença (Pedrossian, 2008) em relação ao outro ou ao próprio Eu do narcisista.

Muitos autores associam esses aspectos destrutivos do narcisismo contemporâneo a características sociais e culturais. Alguns desses aspectos foram abordados anteriormente, quando discutimos sobre a sociedade e a cultura contemporânea. Costa (1984), por exemplo, considera esse narcisismo como uma resposta à violência da sociedade de consumo. Pedrossian (2008) acredita que a violência e a barbárie, implicadas no próprio princípio civilizatório da contemporaneidade, inibem a pulsão de vida em suas mais diversas manifestações – tais como: amor, felicidade, sublimação e transcendência – conduzindo a um narcisismo conservador da ordem social injusta. A autora coloca a questão de modo bem claro: “o narcisismo é fruto do sofrimento” (p.215), e compreende esse sofrimento não apenas como um resultado da sociedade administrada e autoritária, mas também como necessário ao desenvolvimento e sustentação da mesma, já que esse tipo de sociedade requer, para a manutenção do *status quo*, indivíduos regredidos, vulneráveis e desamparados. Assim conclui

que “o todo social apropria-se da vida dos indivíduos para a reprodução da ordem estabelecida: o universal é mais importante que o particular” (Pedrossian, 2008, p. 179).

Dessa forma, parece necessário articular as características dessa sociedade e cultura – as quais foram investigadas anteriormente – às injunções subjetivas que lhe correspondem ou tendem a fazê-lo. Para tanto, devem ser explicitadas ao menos algumas das reverberações na subjetividade causadas pelo advento de uma ‘sociedade de risco’ (Bauman, 2008a) – caracterizada pelo desamparo de seus indivíduos e pelo acirramento constante do mesmo devido à incerteza e falta de proteção (Bauman, 2008a e 2008b; Pedrossian, 2008) – bem como pela perpetuação de uma cultura baseada em imperativos de lucro, sobrevivência, desempenho e competição em detrimento do bem-estar e felicidade dos seres humanos (Adorno & Horkheimer, 1947/2004; Lasch 1983 e 1984; Costa, 1984; Lipovetsky, 2007; Bauman, 2004; 2008a e 2008c).

Em seguida, a partir dessa espécie de retrato geral da subjetividade contemporânea, cumpre identificarmos algumas peculiaridades e aspectos mais decisivos na definição do que vem a ser o narcisismo contemporâneo ou em como os autores aqui considerados o entendem. Os mecanismos psíquicos envolvidos no processo de individuação e que estão sendo desviados no sentido de proporcionar a adesão/mimese do indivíduo com a totalidade social também são abordados. Particular destaque deve ser conferido, devido ao enfoque nas questões psicológicas que pretende esse trabalho, àqueles aspectos relacionados ao sofrimento dos indivíduos e ao modo desses mesmos conduzirem suas relações afetivas.

Como vimos no capítulo 2, uma das mais comentadas características da sociedade contemporânea – seja pelos estudiosos do assunto, por cientistas ou pelo senso comum – refere-se aos problemas relativos a **falhas ou ausência de autoridade, limites e referenciais sólidos**. A autoridade familiar, principalmente quanto à figura paterna, tem sido vista como frágil ou em franco processo de decadência. Nesse contexto, tal autoridade, supostamente, deixaria de representar o porto-seguro e a referência de verdade na distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado e assim por diante.

Segundo Bauman (2008a), a educação das crianças, em nossa época, seja por necessidade ou opção, é entregue a outras agências de socialização, muitas vezes representadas pelos meios de comunicação de massa. Ocorre que, por serem pautados em imperativos consumistas, esses

meios estão mais interessados em manipular e induzir os pequenos potenciais consumidores a aderir a idéias pré-fabricadas do que em oferecer-lhes referenciais para a condução de uma vida digna e pautada em valores como alteridade, respeito e solidariedade. O pensamento e a reflexão sobre a realidade social são deliberadamente desencorajados (Adorno & Horkheimer, 1947/2006). O ato de consumir e a aspiração a tornar-se famoso, tais como os modelos que são colocados como referência nas telas, nas transmissões radiofônicas e outras imagens em geral, tornam-se o modo preponderante pelos quais as pessoas guiam suas condutas e objetivos de vida. A celebridade, ao usurpar o papel da autoridade, utilizando-se desses mesmos meios de difusão de informações (Costa, 2004), distorce valores como cooperação, compromisso e responsabilidade social ou com os pares, **solapando as possibilidades de relações duradouras e exaltando a competição e a pretensão de tornar-se melhor do que os demais**. Obviamente, a desorientação e incerteza dos indivíduos são ainda mais ampliadas pela lacuna deixada na retirada da referência paterna.

Com a substituição da educação familiar pelo “adestramento” (Lipovetsky, 2007, p.130) promovido pela indústria da cultura, o ideal “imposto a partir de fora” (Freud, 1914/2004, p. 117) torna-se, por assim dizer, ainda mais externo e alheio ao indivíduo, pois não serão mais os pais, tal como preconizara Freud (1914/2004), os principais responsáveis por impor os preceitos que resultarão na formação do ideal-de-Eu, mas agências responsáveis por padronizar e massificar formas de conduta e atitudes.

Na sociedade do consumo e do espetáculo, essa operação de standardização dos indivíduos realiza-se, segundo Kehl (2004), pela transformação do indivíduo em consumidor e espectador, o que implica a mercantilização de seu desejo. Em última instância, conforme a autora, isso corresponderia à mercantilização do próprio inconsciente, fazendo esse último trabalhar a favor do sistema capitalista e tornando o indivíduo mero objeto da indústria cultural. O desejo é, portanto, desviado e deformado nesse processo:

A operação consiste em apelar para a dimensão do desejo, que é singular, e responder a ela com o fetiche da mercadoria. A confusão que se promove, entre objetos de consumo e objetos de desejo, desarticula, de certa forma, a relação dos sujeitos com a dimensão simbólica do desejo, e lança a todos no registro da satisfação das necessidades, que é real. O que se perde é a singularidade das produções subjetivas, como tentativas de simbolização (Kehl, 2004, p. 50-51).

Segundo Adorno & Horkheimer (1947/2006) a indústria cultural ‘educa’ as pessoas para o desamparo, de modo que “sua missão específica é desacostumá-las da subjetividade” (p. 119). Para Kehl (2004), esse indivíduo ‘educado’ e ‘desacostumado à subjetividade’ é aquele que já não pode estabelecer livres relações com seus pares, ou seja, relações que não estejam contaminadas pelo “excedente de alienação que o capitalismo industrial fabrica diariamente” (p.52). Trata-se do indivíduo fragilizado pelo empobrecimento dos vínculos com o outro, que encontrará na proposta autoritária do espetáculo e do consumo um modo de tentar preencher seu vazio interior. Kehl (2004) caracteriza o desamparo para o qual o indivíduo é ‘educado’ pela indústria cultural:

“O desamparo do aperfeiçoamento da alienação: os sujeitos já não se apóiam sobre suas faculdades de julgamento (pensamento), resolução (agir conforme o desejo) e senso moral (suportar a castração). Tampouco sustentam-se sobre os laços que os ligam a uma comunidade com base em experiências compartilhadas. Se toda a experiência é mediada pelo espetáculo, cuja produção está fora do alcance da experiência mesma, e se o espetáculo “desacostuma as pessoas à subjetividade”, elas estão totalmente à mercê dele” (p.52)

A noção de subjetividade em Adorno & Horkheimer (1947/2006) nos remete à possibilidade de singularidade, de expressão do desejo e do pensamento crítico. O indivíduo desacostumado à subjetividade é aquele que, concomitantemente atomizado e massificado, identifica-se mimeticamente aos modelos estandardizados da indústria cultural e é diluído na totalidade – torna-se, portanto, pseudo-indivíduo. Apesar disso, a proposta sedutora que disfarça a estandardização e fabrica a “ilusão da concorrência e da possibilidade de escolha” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p. 102) não permite perceber que a suposta liberdade conferida ao consumidor é a de escolher o que é sempre o mesmo e, desse modo, deixa de ser efetivamente escolha.

Vimos anteriormente que o impulso mimético é uma forma primitiva de aprendizado que tende a se tornar prevalente em uma cultura que não oferece meios/perspectivas de transcendência e de transformação social ao indivíduo (Horkheimer, 2002). Cumpre aqui analisarmos os mecanismos psíquicos que interferem na “mimese compulsiva” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p. 138) suscitada pelo sistema social vigente, a saber: a falsa identificação, a falsa projeção e a idealização do agressor.

3.1.1. Os mecanismos psíquicos envolvidos no processo de individuação e sua deturpação pela totalidade social

A identificação, segundo Freud (1921/1996), é “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (p.115) e teria por função transformar uma eleição erótica de objeto em uma alteração no próprio ego. Ao constituir tal ‘laço emocional’ com o objeto, a identificação transformaria o ego segundo o modelo desse objeto de amor, para, tal como esse último, obter energia libidinal do id, como explica posteriormente o autor:

(...) essa transformação de uma escolha objetual erótica numa alteração do ego constitui também o método pelo qual o ego pode obter controle sobre o id e aprofundar suas relações com ele (...) Quando o ego assume as características do objeto, ele está-se forçando, por assim dizer, ao id como um objeto de amor e tentando compensar a perda do id, dizendo: ‘Olhe, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto’”. (Freud, 1923/1996, p. 42-43).

Assim, Freud (1923/1996) afirma que o processo de constituição do eu inclui momentos de eleição de objeto e momentos de perda desse objeto de amor, nos quais o eu teria que tornar-se semelhante ao objeto para, tal como este, também ser investido libidinalmente (mesmo nos momentos de perda do objeto investido). É nesse processo que a identificação cumpre sua função. Também por meio dela, os objetos ficariam impressos na história da constituição do eu, fazendo com que o indivíduo seja um pouco de cada outro significativo (objeto em que fez investimento libidinoso) que já passou por sua vida: “o caráter do ego é um precipitado de catexias objetuais abandonadas e (...) contém a história dessas escolhas de objeto” (Freud, 1923/1996, p.42). É nesse sentido que podemos apresentar traços de personalidade semelhantes não somente aos de nossos pais, mas também aos de professores, amigos, amores e dos mais diversos modelos identificatórios que se nos apresentem ao longo da vida.

Certo destaque é conferido por Freud (1923/1996) à identificação com as figuras materna e paterna, que durante a elaboração do complexo de Édipo, determinarão qual das “duas disposições sexuais” (p. 46) será predominante na vida do indivíduo e, além disso, terão a função de instaurar o superego e o ideal de ego como uma diferenciação do aparelho psíquico a partir do ego:

“O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego” (Freud, 1923/1996, p. 46-47).

A identificação em geral – conforme a teoria psicanalítica – seria, portanto, um mecanismo psíquico pelo qual o indivíduo internaliza um objeto externo tornando-se semelhante ao mesmo. Semelhante, entretanto, não significa repetição ou cópia do modelo objetal. No caso da relação do menino com seu pai, por exemplo, Freud (1923/1996) diz que a identificação que resulta no superego contém não apenas o preceito “você deveria ser assim (como o seu pai)” (p.47) como também implica o reconhecimento de que “certas coisas são prerrogativas dele” (p.47); ou seja, essa identificação implica certo reconhecimento tanto da semelhança quanto da diferença fundamental e irreduzível do eu em relação ao objeto, nesse caso o pai.

Assim quando o objeto de identificação trata-se de uma pessoa que é objeto do investimento libidinal do indivíduo, podemos dizer que a identificação assinala a entrada da alteridade (presença do outro humano) no processo de constituição do eu (Moreira, 2009). Se é possível à estrutura egóica suportar e resistir à alteridade desse objeto – suportar no sentido de ser capaz de reconhecer a diferença e a separação em relação ao outro; resistir no sentido de o eu permanecer íntegro, com seu próprio desejo e individualidade mesmo após a identificação – estaremos diante do processo de individuação propriamente dito. Obviamente esse processo – constituído pelo movimento projetivo e introjetivo que já mencionamos em outra parte desse trabalho – inclui momentos de confusão entre o eu e o objeto, pois como assinala Hornstein (2006) “el intejuego entre momentos fusionales y separación es esencial y de su ritmado depende que la presencia del otro primordial sea presencia estructurante” (p.58). O mecanismo psíquico da projeção, definido por Rouanet (2010) como o movimento pelo qual “o sujeito expulsa de si e localiza no exterior qualidades, sentimentos e desejos próprios” (p.14) acompanha a identificação no decorrer do desenvolvimento saudável e implica esses momentos fusionais destacados por Hornstein (2006). Entretanto, no decorrer do processo de individuação, o eu deverá captar o olhar do outro em sua alteridade. É justamente quando permite a diferenciação entre o eu e o não-eu, que esse olhar torna-se presença estruturante, conforme nos explica Hornstein (2006): “El you surge como efecto. Nace em el pasaje de un

estado de pasividad y dependência a un estado de actividad e independencia, y va siendo capaz de representarse como separado y diferenciado del mundo.”(p.59) .

Mas como é possível ao sujeito representar-se como diferenciado do mundo, ao levarmos em consideração a projeção? Poderia ele realmente diferenciar-se do real enquanto imprime neste último aspectos do próprio eu? Para compreendermos esse processo, devemos levar em consideração a diferença entre a projeção normal e a falsa projeção, tal como nos explica Rouanet (2010):

“Na projeção normal, o indivíduo devolve ao real as impressões recebidas pelos sentidos, depois de trabalhadas por um processo interno de reflexão. De certo modo, toda percepção é projeção. Pois o mundo dos objetos é constituído pelo trabalho de reflexão pelo qual o sujeito elabora as informações sensoriais e as restitui ao mundo exterior, contribuindo assim para a construção da própria realidade objetiva. Mas a projeção é falsa quando não existe esse processo de reflexão interna” (p.14).

Isso implica dizer que a identificação e a projeção, como mecanismos psíquicos que contribuem com a constituição do eu em um processo saudável de desenvolvimento, são diferentes do impulso mimético que tende à mera imitação. Do mesmo modo, divergem da idealização narcisista que implica a confusão ou não diferenciação do eu em relação ao objeto idealizado. É nesse sentido que Rouanet (2010) concebe a identificação como “instrumento de individuação” (p. 13) e diferencia a identificação e a projeção saudáveis daquelas que se tornam instrumentos de cumplicidade e subordinação do indivíduo ao sistema:

“A projeção e a identificação são correlativas. Na verdadeira identificação, o sujeito imita o modelo para melhor individualizar-se, do mesmo modo que, na verdadeira projeção, o sujeito se inscreve na realidade objetiva de modo que ela deixe de ser mera exterioridade. Na falsa identificação, pelo contrário o sujeito se extingue no objeto imitado e, na falsa projeção, o que o sujeito inscreve no real é sua própria nulidade. (...) Tanto a falsa identificação quanto a falsa projeção derivam do mesmo fenômeno, o confisco da psicologia individual pelo todo. Subordinado ao sistema social, o aparelho psíquico não tem mais forças nem para orientar as identificações do sujeito de modo a preservar sua autonomia, nem para realizar o trabalho de reflexão exigido pela projeção normal”. (p.14-15).

Não é, portanto, uma identificação estruturante que é suscitada pela sociedade contemporânea. Adorno & Horkheimer (1947/2004), como vimos, colocam a identificação com o sistema vigente como uma forma de aniquilamento do indivíduo no que este último

possui de singular, legítimo e reflexivo: é basicamente nesse aniquilamento que desemboca a “mimese compulsiva dos consumidores” (Adorno & Horkheimer, 1947/2004, p. 138).

Adorno citado por Pedrossian (2008) explica que a sociedade, via indústria cultural, impõe aos homens um processo de adaptação “tão desmesuradamente forçado” (p.89) que ocasionará o que o autor identifica como o conceito de **identificação com o agressor**. Como os indivíduos são forçados a se adaptarem a uma realidade injusta e que não considera suas necessidades – de afeto, de realização pessoal, entre outras – a dor e o desamparo os leva a uma identificação com o elemento mais forte, na ilusão de que “todos podem ser como a sociedade todo-poderosa, todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma” (Adorno & Horkheimer, 1947/2004, p.127). Nesses termos, essa posição que adquire o agressor diante do indivíduo parece ir além de uma mera identificação desse último com aquele, pois não é difícil supor que os modelos propalados por uma sociedade todo-poderosa terão como ela, uma dimensão superior ao humano, quiçá endeusada. Pedrossian (2008) resolve essa aparente antinomia entre identificação e idealização ao esclarecer que a cultura contemporânea “privilegia a criação de vínculos e **identificações idealizadas** com os modelos propagados pelos fenômenos de massa” (p. 140, grifos nossos). Isso significa que ambos os processos psíquicos – identificação e idealização de modelos impostos – estão envolvidos no auto-esquecimento do Narciso contemporâneo enquanto mira-se nos espelhos das funestas águas da totalidade social, privando-se de alimentar-se com o afeto do outro igual a si e com o conhecimento de si próprio.

Como vimos em outro ponto desse trabalho, os ideais asseverados pela indústria cultural objetivam a perpetuação do sistema e não o bem-estar dos indivíduos. Aliás, frequentemente, os mesmos chocam-se com as metas e necessidades referentes à felicidade humana. A realização parcial dos que tais ideais proclamam (já que alcançá-los plenamente é impossível), ainda que possa proporcionar algum reconhecimento social, não garante e mesmo impossibilita uma troca libidinal efetiva. Ademais, em uma sociedade obcecada com a novidade (Lipovetsky, 2007) e pautada em um tempo punctual (Bauman, 2008a) – em que o universo temporal é fragmentado em momentos que não guardam relação entre si – não há valores solidamente estabelecidos e não há como saber o que se irá valorizar neste ou naquele momento. O solo no qual assentam-se os ideais de fama e a celebridade é altamente

movediço: a aclamação de hoje poderá ser o escárnio e o desprezo de amanhã (Bauman, 2008a).

Mas a principal questão quando se considera o que podemos denominar ‘**idealização do agressor**’ – ou seja, a internalização de ideais propagados por uma cultura que violenta e deixa de primar pela vida e bem estar de seus membros – é que o montante de energia investida nesses ideais mutantes e, por vezes, traiçoeiros, não resultará em retorno algum do ponto de vista libidinal. Aliás, é esse o princípio da idealização, tal como descrito por Freud (1921/1996), ou seja, o de não reciprocidade. O autor refere-se a esse fenômeno como uma exacerbação indevida de investimento libidinal ou, em seus próprios termos, um “desenvolvimento extremo do estado de estar amando” (p.123) em que a não retribuição por parte do elemento idealizado empobrece, libidinalmente, o ego daquele que o idealiza, além de manter o objeto como supervalorizado. Nessa situação:

“(...) o ego se torna cada vez mais desprezioso e modesto e o objeto cada vez mais sublime e precioso, até obter finalmente **a posse de todo o auto-amor do ego**, cujo **auto-sacrifício** decorre, assim, como consequência natural. **O objeto, por assim dizer, consumiu o ego**”. (Freud, 1923/1996, p. 123, grifos nossos).

Temos, assim, concomitantemente em ação, uma mudança veloz dos parâmetros sociais norteadores – ou antes, a falta dos mesmos – bem como o enfraquecimento de Eros devido a um mecanismo que atrai investimentos libidinais sem jamais retribuí-los ou compensá-los de forma apropriada. Ambos dificultam não apenas a formação da identidade individual – que se vê compelida a oscilar em uma “coleção de instantâneos” (Bauman, 1998) – mas também a identificação e a troca amorosa dos seres humanos entre si. A investigação da interação entre tais mecanismos sociais e psíquicos na contemporaneidade facilita a tarefa de compreender os liames entre uma cultura que se sustenta no sofrimento individual e a preponderância, no modo de funcionamento psíquico dos indivíduos, dos derivativos da pulsão de morte, tais como: **indiferença** (tanto em relação aos objetos como ao próprio Eu do indivíduo); **desligamento dos afetos, negação e intenso combate aos sentimentos e trocas amorosas significativas ou relações duradouras; mecanismos primitivos de defesa; anti-narcisismo** (Matos, 2002); e **narcisismo de morte e morte psíquica** (Green, 1988b).

Para Pedrossian (2008), a irracionalidade da sociedade contemporânea revela-se não apenas por essa exigir dos indivíduos sacrifícios pelos quais jamais o compensa, mas também porque, desse modo, ela suscita a regressão psíquica e o infantilismo psicológico, forçando o indivíduo a defender-se por meio de uma “**capa de indiferença**” (p.59, grifos nossos) do intenso sofrimento ao qual se encontra submetido. O narcisismo contemporâneo é visto, pela autora, como decorrente da **fragilização do Eu** e da **regressão psíquica**. Trata-se, portanto, de uma defesa frente à violência da sociedade. A autora define violência nos mesmos termos que Costa (1984), a saber:

“Violência, a nosso ver, é toda ação traumática que conduz o psiquismo ou a *desestruturar-se completamente* ou a responder ao trauma através de *mecanismos de defesa, análogos à economia da dor*. Violenta é toda circunstância de vida em que o sujeito é colocado na posição de *não poder obter prazer* ou de só buscá-lo como *defesa contra o medo da morte*. A violência, portanto radica num estímulo de natureza *não-sexual*. E a sexualidade que emerge no sujeito violentado como consequência desta violência é sempre *narcísica* na medida em que é uma *sexualidade defensiva*.” (Costa, 1984, p.173, grifos do autor).

Vemos, assim, que a meta positiva do princípio do prazer, tal como definida por Freud (1930/1981) – a de obter prazer – é impossibilitada pela cultura, restando ao indivíduo buscar, por todos os meios, evitar o desprazer (ou mesmo o temor da morte, como coloca o autor supracitado). **O hedonismo característico da sociedade de consumo, portanto, revela-se antes como uma estratégia para aplacar o medo e o horror diante da violência sofrida, do que uma forma positiva de buscar o prazer.**

Além disso, Pedrossian (2008) coloca que o narcisismo, além de ser uma forma que o indivíduo encontra para tentar proteger-se do desamparo, constitui-se em uma tentativa de compensar a si mesmo com fantasias onipotentes diante de sua impotência para alterar a realidade. No entanto, encontra-se nessa estratégia uma dupla armadilha. Em primeiro lugar, o indivíduo, ao tentar se proteger por meio da indiferença é conduzido a “um estado de anestesia que provavelmente indica substituição de sua consciência pelo conformismo” (p.84). Dessa forma, o narcisismo torna-se um mecanismo psíquico que contribui com a manutenção de uma ordem social injusta. Em segundo lugar, ao negar seus sentimentos e buscar satisfações substitutivas por meio do alcance de ideais de onipotência impostos pela cultura estandardizada, o indivíduo distancia-se ainda mais do conhecimento das “verdadeiras

necessidades de seu ego” (Pedrossian, 2008, p.78). Em outras palavras, ao reprimir seus sentimentos e emoções, o indivíduo obsta ainda mais as possibilidades de conhecer o que poderia efetivamente satisfazê-lo ou trazer-lhe bem estar. Com isso, **adapta-se ainda mais facilmente a uma realidade que o desvia de suas metas pessoais de felicidade.**

A falta de referenciais humanos de autoridade dificulta ainda mais a saída de tal situação. Isso porque, enquanto a identificação com modelos de pessoas reais permite extrair as particularidades de cada um desses modelos, “a identificação com pessoas fabricadas, em razão de sua similaridade, fortifica a reprodução desses modelos” (Pedrossian, 2008, p.100). Além disso, como já foi dito, essas identificações com os modelos predispostos pela indústria cultural, tendem a tornarem-se identificações idealizadas que facilitam a mimese com a totalidade social. Assim o aprisionamento narcísico na “cápsula de vidro” (Lipovetsky, 1983) – clausura que permite a Narciso ser visto pelos outros e seduzi-los, mas barra o fluxo libidinal e a troca amorosa efetiva – é antes parte de uma ‘arquitetura de dominação’ do que uma predisposição individual. Se há uma disposição original no indivíduo, esta se refere aos instintos de autopreservação e, portanto, primam pela vida e não buscam a morte na indiferença. O que ocorre é que sem saber identificar a real fonte de ameaça, o indivíduo fecha-se em sua ‘capa de indiferença’ (Pedrossian, 2008) e passa a defender-se justamente daqueles que poderiam tornar-se seus companheiros na luta por uma sociedade mais justa e humana: os outros indivíduos, que, tal como ele, encontram-se subjogados e fechados em sua própria redoma vital.

Ao mesmo tempo em que se opera a dissolução da autoridade familiar, instituições que em outras épocas detinham uma autoridade incontestável e pouco sujeitas a mudanças – como a Igreja e o Estado, por exemplo – simplesmente têm seu poder revisto ou revogado pelas novas leis do capital financeiro global e flexível (Bauman, 2008a). Os agrupamentos coletivos e de classe que antes representavam mobilização política também deixam de exercer esse papel. Segundo Severiano (2001), essa **decadência dos referenciais éticos e religiosos e dos ideais políticos-coletivos** gera uma nova disposição nos indivíduos que, para um “pseudo-resgate de seu narcisismo nocauteado” (Severiano, 2001, p.19) procuram realizar-se individualmente pela busca do prazer, não mais com o outro, mas por meio de objetos. Diante de um clima de insegurança perene, que lhes ameaça a integridade identitária e mesmo as formas de sobrevivência (graças à desregulamentação universal que atinge o mundo do trabalho,

fazendo desaparecer o emprego estável), os indivíduos passam a buscar no prazer individual sua principal forma de subsistir. Para Severiano (2001) esse caráter solitário do consumo é o que confere ao mesmo sua característica narcísica (destrutiva):

A ideologia do consumo, apesar de paparicar seus membros prometendo-lhes a realização plena de seus ideais, interpela-os isoladamente (...) não exige compromisso social, não há feitos a realizar, em comum por seus membros, sua única exigência é a adesão. E é justamente essa adesão direta aos seus códigos e o investimento em desejos estritamente pessoais e imediatos, prescindindo de qualquer forma de interação humana, o que funda a natureza fragmentária e narcísica do consumo. (p.155).

Tal natureza fragmentária e narcísica, entretanto, não restringe-se ao âmbito do consumo assim como este último, como vimos anteriormente com Baudrillard (1995), não mais contenta-se em determinar atividades econômicas, mas adentra com sua lógica mercadológica nos mais diversos campos da vida do indivíduo: sexualidade, trocas sociais e ‘afetivas’, identidade individual e social, entre outros. É nesse sentido que o autocentramento narcísico contemporâneo merece considerações adicionais por não tratar-se de mero engrandecimento do indivíduo, mas sim, em última instância, da preponderância dos objetivos do sistema social sobre as metas individuais ligadas ao prazer e à felicidade humana.

3.1.2. Autocentramento e exterioridade: a condição paradoxal do Narciso contemporâneo

Segundo Bauman (1998), há na contemporaneidade uma mudança essencial na maneira do indivíduo comportar-se e guiar os próprios projetos de vida; se é que ainda é possível, em tal conjuntura, falar-se nesses projetos. No sentido inverso do homem moderno, que segundo Freud (1930/1981) teria trocado uma parte de suas possibilidades de felicidade por mais segurança, “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (Bauman, 1998, p.10). É forçoso sublinhar aqui, entretanto, que esta felicidade não se trata de um projeto individual concebido por meio dos vínculos com outros seres humanos: como Baudrillard (1995) explica, a felicidade, na sociedade de consumo, é aquela que deve ser comprovada pela aquisição de signos e objetos que atestem a suposta vida feliz de seus consumidores. O hedonismo, que encontrará no consumo sua via de expressão máxima, aliado à pretensa liberdade individual para desfrutar do mesmo, passa então a ser “o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados” (Bauman, 1998, p.9). Os indivíduos, separados entre si, são instigados pelo

mercado a experimentarem sensações sempre novas e cada vez mais intensas, a se deleitarem com o ato de vestir e despir identidades, resistindo a qualquer possibilidade de fixar compromissos.

Alba Rico (2005) auxilia-nos a compreender melhor isso quando afirma que o capitalismo não apenas produz uma economia, pois para fazê-lo, tem que construir ou reformar uma psicologia e uma sociedade. Essa psicologia será caracterizada por Lasch (1983) por um **“desinteresse narcisista pelo mundo exterior subjacente à demanda por gratificação imediata”** (p.141, grifos nossos).

Esse desinteresse pelo mundo exterior abrange inclusive aqueles elementos que são importantes para o bem-estar individual ou mesmo para a sobrevivência do homem e a da sua espécie. O aspecto cultural do narcisismo, conforme entendido por Lowen (1983), pode auxiliar a compreender essa questão. Lowen (1983) concebe o narcisismo, simultaneamente, como uma condição individual e como uma condição cultural. A respeito do nível individual, o autor destaca o investimento exagerado em uma imagem de si e a indiferença do narcisista em relação aos próprios sentimentos e aos sentimentos das outras pessoas. Como condição cultural, o narcisismo é descrito como “perda dos valores humanos” (p.9) representada pela insuficiência dos valores éticos e morais, pelo desinteresse apresentado em relação a questões ambientais e de qualidade de vida, e pela quase absoluta falta de solidariedade social e preocupação com os semelhantes.

Simultaneamente a essa dissolução da solidariedade social, a **competição desenfreada** por postos de trabalho, por reconhecimento, por fama, entre outras coisas valorizadas (e, frequentemente, escassas) na sociedade de consumo, faz com que a figura do outro deixe de ter um papel fundamentalmente de amparo, proteção e amor e passe a provocar medo, raiva, ódio, inveja ou evitação. Isso porque as outras pessoas passam a ser vista como “em primeiro lugar e acima de tudo, competidores, tramando como qualquer competidor, cavando buracos, preparando emboscadas, torcendo para que venhamos tropeçar e cair” (Bauman, 2004, p. 110). Em outras palavras, uma economia orientada eminentemente para o consumo e uma cultura que desencoraja tenazmente o afeto e o vínculo duradouro, bem como a confiança entre as pessoas **“promove ativamente a deslealdade, solapa a confiança e aprofunda o sentimento de insegurança”** (Bauman, 2008c, p.63, grifos nossos).

A solidão e o medo do outro passam a preponderar de tal forma nesse contexto que determinam desde comportamentos, como, por exemplo a vigilância e os hábitos de consumo que sustentam a indústria do medo (Caniato & Nascimento, 2007) até arquiteturas urbanas, como nos esclarece Bauman (2004): “Os lares de muitas áreas urbanas do mundo agora existem para proteger seus habitantes, não para integrar as pessoas a suas comunidades” (p.119). As pessoas afastam-se umas das outras não apenas espacialmente, como também ética e afetivamente, em decorrência de uma “mentalidade sobreviventista” (Lasch, 1983, p.27) ou “ética da sobrevivência” (Lasch, 1984, p. 69) que se desenvolve a partir do momento em que a sociedade passa a impor a sobrevivência a qualquer custo e fazer dela um de seus maiores imperativos (Bauman, 2008a). A esse respeito, Lasch (1984) esclarece que: “se a sobrevivência é a questão preponderante, as pessoas concentrarão mais interesse em sua segurança pessoal que na sobrevivência de toda a humanidade” (p.68). Eis o modo pelo qual questões referentes a ética, moral e solidariedade social passam a ser abandonadas no mundo contemporâneo.

A “demanda por gratificação imediata” (Lasch, 1983, p. 141) que acompanha esse desinteresse pelos outros e pela realidade social de uma forma geral, é direcionada pela ‘moral do entretenimento’ e pela ‘moral do espetáculo’ (Costa, 2004) no sentido de fazer o indivíduo aderir a códigos e valores consumistas que supostamente lhe garantiriam o acesso a uma versão ‘*glamourizada*’ de seu próprio eu. Nesse direcionamento, a indústria cultural e a publicidade cumprem seu papel de ‘adestramento’ dos indivíduos, fazendo a aparência predominar sobre a essência:

“Nesse contexto, a mídia se destaca como instrumento fundamental para que se forje o polimento exaltado de si-mesmo pelo indivíduo (...) A *cultura da imagem* é o correlato essencial da estetização do eu (...). Institui-se assim a hegemonia da aparência, que define o critério fundamental do ser e da existência em sua evanescência brilhosa” (Birman, 2009, p.167).

Entretanto, esse acesso a um eu que corresponde aos ideais do consumo é somente mais um engano proposto por uma totalidade que visa a dominação do indivíduo. Como explica Bauman (2008c), a sociedade de consumo é baseada na infelicidade e no engano dos indivíduos que dela fazem parte (Bauman, 2008c) e não pode prosperar senão dessa maneira, pois sem as reiteradas frustrações que promove, sua economia perderia seu principal motor e sustentação. Assim, a satisfação das necessidades, desejos ou vontades do consumidor devem

ser promovidas de maneira meticulosamente calculada para gerar novas e mais intensas necessidades e pretensões. A elucidação de Bauman (2008c) é contundente a esse respeito: “A sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar perpétua a não-satisfação de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles).” (p.64, grifos do autor). Como esclarece Costa (1984), essa infelicidade é suscitada pela própria incomensurabilidade do ideal proposto pela indústria cultural e pelo consumo:

“ou o indivíduo comporta-se como manda o figurino do consumo ou está doente e deve procurar tratamento. Ora, **ninguém está à altura deste ideal**, por um motivo muito simples: **ele não é criado para ser alcançado e, portanto para saciar o prazer dos indivíduos, mas para mantê-los em estado de perpétua insatisfação**, que é o combustível do consumo. Junto com os novos modelos de roupa, aparelhos de som, televisores, calculadoras eletrônicas, vídeos-cassete, microcomputadores caseiros, relógios cronometrados, etc., os novos modelos de beleza, saúde, e prazer são construídos numa velocidade vertiginosa. Só os ídolos da publicidade, estes artefatos industriais, podem acompanhar esse ritmo” (Costa, 1984, p. 181, grifos nossos).

Apesar de inatingível, ou talvez justamente em razão de não ser possível atingi-lo, esse ideal (ou ideais) forjado segundo a lógica do consumo suscita enormes investimentos: afetivos, financeiros, projetivos, entre outros. Birman (2009) explica que é a partir dele que o indivíduo investirá em uma imagem de si forjada nos referenciais da exterioridade, os quais aqui identificamos com os modelos ideais propostos pela publicidade via indústria cultural. Para compreender melhor isso, é necessário explicitarmos a noção de interioridade e de exterioridade conforme definidas pelo autor, as quais remetem-se, respectivamente, aos conceitos de ‘dentro-de-si’ e ‘fora-de-si’. A respeito da noção de interioridade – o dentro-de-si – Birman (2009) esclarece:

“O dentro-de-si se esboça (..) por pensamentos singulares e por sentimentos que perfilam o continente inexplorado do eu. Com isso, o eu ganha consistência e passa a existir, ligando-se ao exercício da autoria. Enfim, o espaço do dentro-de-si se desenha pelos pensamentos próprios de uma individualidade, temperados pelo diapasão de seus afetos, de maneira a se constituir a concepção do eu, de fato e de direito”. (p.160).

O dentro-de-si, segundo Birman (2009), é resultado de um “longo processo de subjetivação” (p.165) que implica abundantes investimentos nos processos psíquicos do pensamento e nas representações de si (estas últimas correspondentes, como definiu Freud (1914/2004) ao

próprio conteúdo do eu). Assim como a auto-estima foi vista na teoria freudiana como sucedâneo normal – mas não necessário – do narcisismo; o chamado ‘amor-de-si’ é visto como resultado desse processo de subjetivação – que inclui investimentos no ‘dentro-de-si’.

O ‘fora-de-si’, por sua vez, remeter-se-ia ao “mundo das coisas” (Birman, 2009, p. 161) e, portanto, ao mundo material, externo, que é visto pelo autor como em oposição diametral à interioridade do sujeito. Nesse registro, o sujeito não mais existe, visto que ele só pode existir no mundo da interioridade e das representações:

“No registro do fora-de-si, na exterioridade, a perda do universo próprio do sujeito se materializaria, de forma tal que, rigorosamente falando, o sujeito deixaria de existir. Com efeito, se o sujeito se identifica e se exerce no âmbito da interioridade, delineando as fronteiras do dentro-de-si, seria um contra-senso enunciar-se a existência de um sujeito fora-de-si. Nesse registro se realizaria a perda da subjetividade, o esvaziamento desta em sua substancialidade. (...) Enquanto espírito, catalisador e agenciador do mundo das representações, o sujeito apenas poderia ser dentro-de-si e na interioridade. Fora destas fronteiras, o sujeito se perde, deixa de existir enquanto tal. Isso porque este entra em colapso e liquefação, perdendo o traço de grandiosidade e eloquência que o delineiam pelo amor-de-si” (Birman, 2009, p. 161).

Para Birman (2009) o autocentramento narcísico da contemporaneidade refletiria um paradoxo, pois mesmo enquanto investimento no eu, ele remete-se mais à exterioridade, e portanto ao registro do fora-de-si, do que propriamente à dimensão do dentro-de-si. Aliás, a interioridade seria justamente o atributo que falta a esse autocentramento do Narciso contemporâneo. Nesse sentido, Birman (2009) esclarece:

“(...) a noção de autocentramento não se identifica completamente com a de sujeito dentro-de-si. Aquela noção é apenas um dos traços deste, a que falta um atributo fundamental, a interioridade. (...) **o que caracteriza o autocentramento da subjetividade na cultura do narcisismo é justamente o excesso de exterioridade.** O que é a demanda de espetáculo e de *performance*, que regulam a estetização da existência, senão modalidades do indivíduo existir na exterioridade, para que possa gozar com a admiração que provoca no outro? (...) A inexistência da interiorização pelo sujeito evidencia que o autocentramento é uma modalidade de existência do sujeito fora-de-si” (p. 170-171, grifos nossos).

Já mencionamos nesse trabalho alguns mecanismos envolvidos nessa perda da interioridade subjacente à demanda do consumo e do espetáculo: identificação com o agressor, mimese compulsiva, identificação idealizada com o agressor. Também descrevemos o processo pelo qual o ego ‘consume-se’ (Freud, 1923/1996) enquanto idealiza o objeto tirano. Como esclareceu Debord (1997), o investimento no objeto idealizado do espetáculo é inversamente proporcional à compreensão do próprio desejo e, portanto, acrescentamos, do investimento no eu, pois:

“A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo” (Debord, 1997, p. 24).

Semelhante ao Narciso do mito grego, o indivíduo tornado ‘espectador’ (Debord, 1997) esquece seu próprio eu, suas necessidades e desejos, enquanto mira-se nas imagens do espetáculo que “o representam para si mesmo” (Kehl, 2004, p. 49). Como explica Costa (1984) não se trata de amar o que se é, o que se foi e nem mesmo o que se deseja um dia ser nessas imagens. Ao contrário do que Freud (1914/2004) postulava como escolha de objeto narcísica, o indivíduo contemporâneo é levado a amar “o que não é, o que nunca foi, o que nunca poderia desejar ser” (Costa, 1984, p.187). Seduzido pelas imagens espetaculares, fascinado pelos modelos industriais encarnados nas celebridades, bombardeado incessantemente pelos apelos do consumo, o Narciso de nossos tempos “é uma prosaica Moura-Torta” (Costa, 1984, p.187) e como tal, ele não ama a imagem de si mesmo, mas sim as imagens repletas de *glamour* do espetáculo: as imagens industrialmente produzidas, tecnicamente manipuladas e amplamente veiculadas pelo *marketing* e pela publicidade.

De fato, dado o exposto até o presente, parece mais verossímil a hipótese segundo a qual o investimento do **‘narcisista’ contemporâneo volta-se para uma imagem, constituída a partir de referenciais externos determinados pela indústria cultural e pelo espetáculo**, do que a hipótese de que esse investimento é feito no debilitado eu do indivíduo. Ocorre que essa imagem, investida libidinalmente pelo Narciso atual, torna-se depositária de uma série de pressupostos e modelos provenientes da indústria cultural, via publicidade e outros instrumentos midiáticos. Agravante disso é o fato que já vimos com Costa (1984), ou seja, o de que o ideal dessa cultura não é realizável. É esse o indivíduo, acossado pelo sentimento de

desamparo e angústia; diminuído por um ideal deliberadamente constituído para não ser atingido; e identificado com os pressupostos da indústria cultural – justamente o seu algoz (identificação idealizada do agressor) – que irá refugiar-se em um narcisismo peculiar, que nos parece típico da sociedade atual. A particularidade desse narcisismo consiste em ele não ser exatamente um investimento no eu e nem nos processos psíquicos que conferem substância a esse eu – os processos psíquicos superiores relativos ao pensamento, à reflexão e à sublimação e também o processo de subjetivação que permite ao eu enriquecer-se pela presença estruturante do outro (Hornstein, 2006) – e sim tratar-se de autocentramento carregado dos elementos de exterioridade forjados pelos instrumentos midiáticos da indústria cultural.

É forçoso ressaltar que estamos falando de uma forma deturpada do narcisismo – a qual geralmente desemboca nos aspectos destrutivos do mesmo – e não do narcisismo estruturante, considerado por Freud (1914/2004) como a fonte de amor dedicado ao eu (autoestima) e ao outro (enamoramento). Se apenas considerássemos a dimensão estruturante do narcisismo, poderíamos compreender esse narcisismo contemporâneo como ‘anti-narcisismo’ (Matos, 2002), sendo, portanto, algo contrário ao narcisismo. O anti-narcisismo refere-se ao fenômeno no qual o indivíduo desliga-se de si mesmo e da percepção dos próprios desejos, anseios, afetos. Segundo Matos (2002) trata-se de uma defesa primitiva e radical na qual “a denegação não atinge a realidade externa (o outro), sobretudo percebida; mas especificamente a realidade afetiva” (p.14).

Porém, mantemos a posição, corroborada por Green (1988a), segundo a qual o narcisismo pode tanto aliar-se aos componentes da pulsão de vida quanto perseguir os objetivos próprios à pulsão de morte. Assim, preferimos falar em ‘narcisismo contemporâneo’ a sustentar a idéia de um ‘anti-narcisismo’. É necessário ressaltar, entretanto, que **ao amor** que corresponderia a um narcisismo estruturante, **o que se opõe não é o ódio** – que ainda é um sentimento – **nem mesmo a agressividade** – a qual, bem utilizada, poderia servir à saída do indivíduo de sua condição de opressão/expropriação do desejo, perpetrada pela indústria cultural. **Ao sentimento de amor, opõe-se uma espécie de ‘não-sentimento’**, ou, se pensarmos no processo de promoção social do narcisismo (Pedrossian, 2008) como gradual, uma extinção progressiva da capacidade de sentir, de afetar-se com o que quer que seja, de vincular-se a outro ser humano. Estamos referindo-nos **à indiferença**.

3.1.3. Da barbárie social à tirania da solidão e ao silêncio da alteridade

A indiferença em relação aos sentimentos, sejam estes próprios ou alheios, tem sido vista como um dos ‘sintomas’ do narcisismo contemporâneo. Lipovetsky (1983) explica que o **desinvestimento de afeto no outro e no próprio Eu do indivíduo**, segue a mesma lógica de desafeção dos valores e instituições sociais. Quando quase tudo referente à realidade social é desprovido de qualquer afeto, quando o indivíduo praticamente desiste de construir ou modificar essa realidade, aderindo passivamente ao que lhe é imposto, o interior do indivíduo acaba também sendo acometido pelos reflexos desse empobrecimento afetivo e tem-se, por fim, “um vazio emocional, pela inconsistência indiferente em que se efetuam as operações sociais” (p.35). No âmbito subjetivo, do mesmo modo que no social, o resultado da dissolução das relações faz-se sentir e “o relacional apaga-se sem gritos, sem razão, num deserto de autonomia e de neutralidade asfixiantes” (p.46).

Pedrossian (2008) explica que “em uma sociedade que conduz à regressão social, a defesa pessoal, além de manifestar-se na domesticação do corpo e da psique, materializa-se na negação da afetividade e do desejo humano” (p.14). As possibilidades de amar e de constituir vínculos duradouros de amizade e cooperação são, assim, reduzidas. Defender-se por meio do distanciamento afetivo e da indiferença torna-se mais provável de se suceder ao encontro com outro ser humano do que o interesse curioso mútuo, a aproximação e o vínculo. **A frieza afetiva torna-se uma estratégia de sobrevivência** (Lasch, 1983 e 1984) e se expressa como uma ilusão do indivíduo de superar o sofrimento com a famigerada estratégia de não mais sentir (Pedrossian, 2008).

De acordo com Rios (2008), pela falta de referências culturais que validem a experiência com o outro, o homem contemporâneo passa a **sustentar sua experiência subjetiva e identidade apenas em si mesmo**. Temos a partir daí, portanto, um mundo onde o encontro amoroso tende a fracassar e onde as experiências intersubjetivas são deveras empobrecidas. Em decorrência disso, o homem fica mais solitário e vulnerável, muito mais facilmente manipulável pela indústria cultural (Adorno & Horkheimer, 1947/2006) e pelos ideais do consumo que ela veicula. Como tais ideais pautam-se na reprodução dos mesmos processos

que perpetuam o sistema e os modos de estabelecerem-se as relações sociais e intersubjetivas, temos uma espécie de círculo vicioso.

Rios (2008) diz ainda que o homem atual em relação ao homem moderno sofreu um **deslocamento da primazia do sentimento/pensamento para a sensação/corporeidade** e, assim, as **identidades em nossa época se sustentam mais pelas imagens do que pela reflexão, mais pelo consumo do que pelo cultivo** (de traços, de capacidades, etc). O outro é colocado no papel de mero espectador do espetáculo do eu ou é tratado como uma mercadoria a ser consumida para benefício próprio. Bauman (2008c) faz uma análise parecida sobre a função do outro em relação ao Eu na sociedade de consumidores quando fala sobre “a redundância do “outro” em qualquer papel que não o de símbolo de endosso ou aprovação” (p.147); e conclui que o consumismo “desenfreado, individual e individualizante” (p.183) prepondera sobre a solidariedade social em nossa época.

O papel do outro no endosso ou aprovação do Eu mostra uma necessidade típica do indivíduo contemporâneo e aponta para outra característica, correlata dessa necessidade de reconhecimento: o medo de não se adequar, de não ser incluído e, enfim, de não estar à altura dos padrões sociais estabelecidos em diferentes âmbitos. Bauman (2008c) nos esclarece que:

“os sofrimentos humanos mais comuns nos dias de hoje tendem a se desenvolver a partir de um excesso de possibilidades, e não de uma profusão de proibições, como ocorria no passado (...) a oposição entre o possível e o impossível superou a antinomia do permitido e do proibido (...) deve-se apenas esperar que a **depressão nascida do terror de inadequação venha substituir a neurose causada pelo horror da culpa** (...) como a aflição psicológica mais característica e generalizada dos habitantes da sociedade de consumidores”. (p.121-122, grifos nossos).

Porém, evadir-se ao ‘terror de inadequação’ gerado na sociedade de consumo não é tarefa simples em nossos dias e o indivíduo encontra aqui outra armadilha, pois os ideais do consumo estão muito além do que pode ser alcançado por ele. A respeito disso, já vimos a explicação de Costa (1984) sobre a inatingibilidade dos ideais do consumo. Severiano (2001) afirma que o ideal (inalcançável) do consumo constitui-se em “mola mestra do capitalismo” (p. 362), pois ao mesmo tempo em que os *mass media* reforçam as defesas narcísicas e prometem recuperar o narcisismo dos consumidores “estimulando a identificação narcísica via idealização de imagens de objetos/modelos” (p.362-363), geram sempre renovados

sentimentos de impotência, frustração e inadequação, sendo também “responsáveis pelo mais intenso nocauteamento desse mesmo narcisismo” (p.363), ao negar sempre, mas nunca de modo explícito, a obtenção efetiva desse ideal que veiculam de maneira tão insistente.

Também vimos que os imperativos de desempenho, beleza e gozo dessa sociedade, aliado ao mito científico da ‘saúde perfeita’ – a qual, supostamente seria capaz de atender a esses imperativos consumistas – acabam gerando no indivíduo esse temido sentimento de que algo nele está errado ou inadequado (Costa, 2004). Dessa forma, a moral do consumo promete ao indivíduo um prazer inesgotável em troca de sua adequação aos seus ideais para acabar por oferecer-lhe um rótulo de doente ou incapaz e, de qualquer forma, não merecedor desse gozo ilimitado. Engodo tão necessário à sociedade de consumo quanto prejudicial ao bem-estar psicológico do indivíduo que irá buscar no narcisismo seu refúgio, como nos explica Costa (1984):

“A conseqüência psicológica desta moral do prazer e do sofrimento é a preocupação narcísica. O indivíduo volta-se para si mesmo na esperança de superar o estado de privação em que seu corpo é socialmente mantido. É claro que não se trata de uma privação absoluta, fruto da raridade ascética ou puritana. Trata-se de uma privação relativa, nascida de uma oferta excessiva que é, entretanto, meticulosamente distribuída segundo os interesses das classes ou grupos sociais privilegiados” (p. 181. grifos do autor).

Isso também explica a afirmação de Costa (1984) segundo a qual **o narcisismo contemporâneo é mais uma resposta à violência da sociedade atual e uma tentativa de minimizar o sofrimento psíquico dela proveniente do que uma forma de orientação da economia psíquica resultante de um hedonismo desmedido.** Em outras palavras, o narcisismo é suscitado pelo desamparo e sofrimento gerado por esse modo de organização social. Como explica Pedrossian (2008):

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

De acordo com Green (1988b), exceto pelo natural desinvestimento do mundo externo durante o sono diário, “A retração narcisista não requer nenhum comentário particular, a não ser a lembrança de que ela é a resposta a um sofrimento e um mal-estar”. (p.49). Não parece estranho, portanto, que o narcisismo – enquanto resposta natural ao sofrimento – seja a

característica psicológica prevalente em uma **sociedade que deve estar baseada na infelicidade pessoal e no mal-estar social.**

A intenção da defesa narcísica, entretanto, é solapada por essa mesma ‘totalidade sombria e melancólica’ quando as representações egóicas são inundadas pelos elementos (violentos) da exterioridade. Se o indivíduo pretende abastecer seu eu com libido e fortalecer-se pelo ‘amor-de-si’ (Birman, 2009) pela retirada de investimentos em seus pares e em ideais coletivos; se almeja, tal como acreditava Adorno (1951/2001), “transferir para si o poder e a grandeza do coletivo” (p.63) pela identificação imediata com ideais fabricados pela indústria da cultura, é porque o próprio objeto libidinal do narcisismo perdeu-se ou não foi adequadamente constituído. Nas palavras de Adorno (1951/2001): “O narcisismo, que com a decadência do eu fica privado do seu objeto libidinal, é substituído pelo prazer masoquista de não mais ser um eu” (p.63).

O narcisismo remete-se à alteridade justamente porque o eu – seu objeto libidinal por essência – é constituído na relação com o outro, na identificação e, simultaneamente, na diferenciação em relação ao objeto que permite a esse eu amar o não-eu - o objeto diferente de si mesmo – ao mesmo tempo em que se ama (Hornstein, 2006). Freud (1914/2004) deixou bem claro que o amor do objeto ao eu garante a este último seu princípio fundador no narcisismo primário. Seria esse investimento de libido do outro no eu a “argamassa libidinal” (Costa, 1988, p. 154) capaz de unir as representações de si, até então dispersas, em uma unidade coerente. Do mesmo modo, Freud (1914/2004) postulou a capacidade de amar como sucedâneo normal do narcisismo, assim como a formação dos ideais. Resta-nos, portanto, indagar quais seriam as repercussões no psiquismo – do ponto de vista desse narcisismo estruturante – de um processo social e cultural pautado na desvalorização progressiva do outro e na quase proibição da troca amorosa entre indivíduos. A deturpação dos mecanismos psíquicos que permitem essa troca, a substituições de ideais de justiça, emancipação e igualdade social por ideais eminentemente consumistas e individualistas, enfim, todos esses mecanismos ardilosos que destinam a tornar o indivíduo uma mônada supostamente auto-suficiente, enquanto “submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p. 99), nos fazem compreender que o modo de funcionamento social dificulta o processo de formação do eu, da subjetividade e da identidade dos indivíduos.

O eu em decadência, tal como nos permite compreender Adorno (1951/2001), corresponde a um eu dissolvido nas tendências ‘universalizantes’ de uma sociedade totalitária e de uma cultura que se torna indústria justamente por ‘produzir em série’ impulsos administrados, os quais não são constituídos pela relação com o outro pulsional, mas pelo contrário, envolvem a “aceitação tenaz de uma exterioridade carente de relação” (Adorno, 1951/2001, p. 63).

O indivíduo tornado mercadoria (Birman, 2009) – pela mercantilização do inconsciente (Kehh, 2004) e pela “industrialização das pulsões” (Ramos, 2008) – “reproduz as condições da sociedade totalitária em que vive” (Ramos, 2008, p.84). Na relação com seus pares, o indivíduo reproduz a indiferença de uma sociedade insensível às necessidades humanas: trata seus pares e suas relações como mercadorias a serem consumidas antes que possam ser cultivadas (Severiano, 2001; Pedrossian (2008); Rios (2008)); trata seu próprio eu como artefato mercadológico a ser engrandecido pela aquisição de sempre novas mercadorias (Bauman, 2008c); e, em contrapartida; trata as próprias mercadorias-engodo como objetos de investimento privilegiado, idealizado (Severiano, 2010). Tal investimento, no entanto, por não resultar em nenhuma retribuição ao indivíduo, acaba por consumir o amor de seu próprio ego.

Severiano (2001) explica a diferença entre essa idealização do objeto tirano – a qual apenas empobrece libidinalmente o ego – do ideal de ego concebido por Freud (1914/2004) como um desenvolvimento saudável do narcisismo da primeira infância. Segundo a autora, enquanto o ideal de ego aponta para a exigência de desenvolvimento e transformação do ego pela capacidade de adiar o prazer, de ter acesso ao princípio de realidade e aos processos psíquicos superiores (como a sublimação, por exemplo); nesse tipo de idealização com um objeto enganador, o que é acionado é uma defesa psíquica que impede o reconhecimento da realidade. Nas palavras da autora:

“Na idealização quem participa da economia libidinal em jogo é o “ego ideal”, a escolha do objeto não considera a realidade, o objeto não é avaliado em suas justas proporções, é elevado acriticamente à perfeição num processo de substituição dos ideais do ego que não conseguiram ser realizados na experiência concreta do sujeito” (Severiano, 2001, p. 136).

O resultado último dessa identificação idealizada com a totalidade social – operada pela reprodução de seus mecanismos de desvalorização do ser humano e pelo “fascínio por um objeto-engodo” (Severiano, 2001, p. 136) – é que “a alteridade tende ao apagamento e quase

ao silêncio na economia do sujeito” (Birman, 2009, p. 166). Ora, se esta é a mesma alteridade que, no processo de subjetivação, confere o amor e o amparo necessários à constituição do eu, como pode este último constituir-se a partir desse silêncio? Kehl (2004) parece responder-nos esse questionamento com a definição dos “indivíduos desacostumados à subjetividade” (p. 52), que parece não ser muito diferente da noção, mencionada anteriormente, de eu em processo de decadência (Adorno (1951/2001). A autora descreve a condição desse indivíduo:

“Perdido de suas referências simbólicas, desgarrado da comunidade de seus semelhantes – que se reduziu a uma massa indiferenciada de pessoas perseguindo, uma a uma, seus “fins privados” – o indivíduo, sob o capitalismo tardio, ficou à mercê das imagens que o representam para si mesmo”. (p. 49)

A questão de como **o espetáculo distancia o indivíduo de seu próprio desejo para lhe oferecer imagens/objetos a serem contemplados e idealizados, usurpando, assim, o lugar que caberia ao eu e ao outro como destinatários desses investimentos libidinais é central para a compreensão do narcisismo de nossos tempos.** É desse modo, pelo esvaziamento libidinal do eu e pelo empobrecimento das relações objetais, que o narcisismo torna-se um modo de tirania íntima do indivíduo. Remetemo-nos, aqui, à figura de Narciso do mito grego, para tecer um paralelo com essa condição do indivíduo na sociedade do consumo e do espetáculo. Incapaz de identificar-se com quem quer que fosse, recusando-se a oferecer a si mesmo como objeto estruturante do eu de outras pessoas que o amaram, preferindo mesmo a morte à troca amorosa, Narciso encontrou seu objeto de ‘amor’ em uma imagem que acabou por lhe conduzir ao seu fim. A respeito disso, Schuler (1994) afirma:

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

Os objetos ‘reais’, capazes de reinvestir Narciso, caso neles tivesse investido seu amor, foram reiteradas vezes rejeitados pelo rapaz. Narciso preferiu investir uma imagem, a qual ele mesmo dotou de imenso poder sobre si. Podemos pensar que, talvez justamente em razão dessa não reciprocidade da imagem (não investimento libidinoso), é que a mesma praticamente ‘suga’ toda a energia de Eros do jovem, sem nada devolver-lhe. O investimento nela feito adquire grandes proporções, de modo que “arrebato algum excede a paixão de

Narciso”(Schuler, 1994, p.34). A imagem torna-se engrandecida, repleta da libido. O eu, por sua vez, que constantemente lhe investe, cada vez mais empobrece a si mesmo de amor, de alimento, de vida.

Schuler (1994) defende a idéia de que a imagem apenas consegue capturar de tal modo esse olhar libidinoso de Narciso, porque o encontra ‘despreparado’, ou seja, com o olhar e o entendimento não cultivados pelo saber ou pela busca por conhecimento, pois Narciso considerava-se pleno, e como tal, nada lhe faltava. Não havia, portanto, a quem ou o quê buscar, já que ele não procurava preencher-se. Poderíamos acrescentar que era o próprio eu de Narciso que encontrava-se despreparado: não somente o entendimento, mas os afetos de Narciso não encontravam-se enriquecidos pela presença estruturante do outro (Hornstein, 2006). Se compreendemos o eu como um conjunto de representações, alicerçados sobre uma ‘argamassa libidinal’ (Costa, 1988) e com funções de acessar os processos psíquicos superiores correspondentes ao pensamento, à reflexão, ao julgamento, entre outros, podemos compreender o que seria um eu despreparado (Schuler, 1994) ou um eu desacostumado à subjetividade (Adorno citado por Kehl,2004) e, por fim, um eu em processo de decadência (Adorno, 1951/2001): trata-se de um eu em que não somente a alteridade, mas os próprios afetos e capacidade de ajuizar, ponderar, refletir e, enfim pensar, tendem a serem ‘silenciados’. O silêncio, utilizado como metáfora por Birman (2009) não é ocasional: remete à ausência do barulho da vida, ausência de estímulo, ausência de tensão. Remete-se, portanto, àquele estado quiescente que Freud (1920/1996) utilizou para ilustrar a meta da pulsão de morte.

Segundo Freud (1920/1996) a pulsão de morte visaria a abolição de toda a “tensão interna devida aos estímulos” (p.66) – portanto almejaria a extinção do que aqui estamos denominando ‘barulho da vida’, com subsequente retorno à matéria inorgânica. A meta da pulsão de vida, por sua vez, tratar-se-ia de impedir, pelas mais diversas vias, o alcance desse intento. Entre os objetivos da pulsão de vida estaria a união sexual e o investimento libidinal no objeto, pois a união entre organismos diferentes tenderia a aumentar a tensão (antagonista da morte) desde a origem dos organismos vivos mais primitivos:

“(…) os processos vitais do indivíduo levam, por razões internas, a uma abolição das tensões químicas, isto é, à morte, ao passo que a união com a substância viva de um indivíduo diferente aumenta essas tensões,

introduzindo o que pode ser descrito como novas ‘diferenças vitais’, que devem então ser vividas. (Freud, 1920/1996, p. 66).

Parece ser com base nisso que Green (1988a) concebe a **função da pulsão de vida** como ‘objetalizante’ – e, portanto, com tendência a **ligar-se aos objetos** – ao passo que concebe a **meta da pulsão de morte** como ‘desobjetalizante’, ou seja, com a função de **desligar o eu dos objetos**. O narcisismo de morte seria, como já vimos a partir de Green (1988b), a expressão, no narcisismo, dessa tendência da pulsão morte. Matos (2002) nos fala sobre um negação do outro e da realidade afetiva do eu, por meio da qual explica a indiferença e neutralidade desse último em relação ao primeiro. Green (1988b) vai além disso, e nos diz de uma morte psíquica pela negação do desejo do eu:

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

Podemos considerar esse o ponto máximo da ‘decadência’ (Adorno, 1951/2001) em que o eu do narcisista pode chegar, ou até onde podemos considerá-lo, pois ou nada há depois da morte, ou o que há não pode ser conhecido além desse ponto. A negação de todo o desejo que culmina na morte psíquica, entretanto, pode ser compreendida como o ponto radical de um processo que pode ter outros pontos de chegada ou partida, os quais já foram explicitados aqui, e que talvez convenha retomar a título de uma tentativa de breve síntese: a diminuição da importância do outro ser humano na economia psíquica do indivíduo; a frieza afetiva; a indiferença quanto a ideais coletivos e projetos sociais emancipatórios ou de transformação social; a retirada do indivíduo da cena política e pública (Sennet, 1988); o comportamento de predação em relação ao corpo/sexualidade/psiquismo do outro (Birman, 2009); o ‘travestismo’ de si mesmos e dos demais como objetos de consumo (mercadoria) enquanto os indivíduos aderem ao “reino da coisificação e da normalização” (Adorno, 1951/2001, p. 63) – representado pela indústria cultural e pela lógica do mercado (Severiano, 2001); a negação dos próprios afetos e desejos; a defesa psíquica metaforizada na ‘capa de indiferença’ (Pedrossian, 2008); entre outros. Em todos esses processos e modos de comportamentos, podemos encontrar traços de tirania do indivíduo, provavelmente em decorrência de sua

identificação com o agressor: objetos/ideais/modelos tiranos. Ocorre que essa tirania volta-se contra o próprio eu do indivíduo, que é privado da dimensão amorosa do narcisismo e do investimento estruturante de outro ser humano.

Peixoto Júnior (2006) afirma que vivenciamos, na sociedade contemporânea “uma espécie de trauma difuso e generalizado” e acrescenta que isso pode ajudar-nos a compreender o tipo de sofrimento social característico de nossos tempos, “no qual se produz um tipo de subjetividade submetida a um estado de comoção psíquica subliminar e constante, fruto da violência que se propagou nesta sociedade”.

Isso pode auxiliar-nos a entender a adesão do indivíduo à totalidade que o oprime como um mecanismo baseado na economia do trauma, ou seja, na compulsão à repetição conforme descrita por Freud (1920/1996). Para o autor, haveria no aparelho psíquico uma barreira protetora contra o excesso de estímulos provenientes do mundo externo. O trauma seria uma quantidade de energia que estaria além da capacidade de proteção dessa barreira: “Descrevemos como traumáticas quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor” (Freud, 1920/1996, p. 40).

A compulsão à repetição do trauma seria uma tentativa do aparelho psíquico, inundado pela violência dos estímulos externos, de lidar com esses estímulos, de ligá-los de alguma forma em uma “catexia quiescente”(Freud, 1920/1996, p. 41) e assim dominar esse excesso. Freud (1920/1996) diz que essa tendência do aparelho psíquico à “perpétua recorrência da mesma coisa” (p.33) se encontra além do princípio do prazer, ou seja, se sobrepõe a ele, de modo que a repetição da experiência desagradável não leva em conta a necessidade do aparelho psíquico por prazer:

“Um acontecimento como um trauma externo está destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis. Ao mesmo tempo, o princípio do prazer é momentaneamente posto fora de ação. Não há mais como impedir que o aparelho mental seja inundado por grandes quantidades de estímulos; em vez disso, outro problema surge, o problema de dominar as quantidades de estímulos que irromperam, e de vinculá-las no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar” (Freud, 1920/1996, p. 40)

Podemos agora melhor compreender a afirmação de Costa (1984) segundo a qual toda situação em que o indivíduo se encontre em uma condição de apenas buscar o prazer como forma de combater o medo da morte é violência: está na raiz dessa violência a natureza traumática dos estímulos que, por sobrepujarem a capacidade do indivíduo de com eles lidar, ameaça destruí-lo. A busca de prazer é impedida, e assim, resta ao indivíduo apenas evitar o desprazer da invasão do aparelho psíquico pelo excesso de estimulação, que lhe causa o medo da morte. Ao mesmo tempo, a compulsão à repetição é acionada: o indivíduo tende a repetir as experiências traumáticas de forma compulsiva, em uma tentativa de ligar psicologicamente tais experiências e, assim, torná-las mais suportáveis.

Nesse sentido, Costa (1984) concebe o narcisismo contemporâneo como uma tentativa de “movimento regenerativo, defensivo em face da violência, através de mecanismos baseados na experiência ou modelo da dor” (p.178). Compreendemos que essa ainda é uma expressão do narcisismo de vida, pois seu objetivo principal é defender-se do intenso sofrimento causado por experiências de caráter traumático e, assim, manter a vida. Entretanto, a fixação no trauma e a impossibilidade de elaboração exaurem a capacidade do indivíduo de lidar com a violência externa. Doravante, o indivíduo buscará anestesiá-lo na morte.

Vimos também que pela indiferença suscitada pelo próprio princípio civilizatório dessa sociedade, o narcisismo converte-se em um afastamento do outro e uma volta a um interior devastado, privado de sua substância. Compreendemos que, nesse sentido, ele deixa de ser propriamente ‘regenerativo’, ou seja, deixa de perseguir os objetivos concernentes à manutenção da vida para perseguir os objetivos próprios da pulsão de morte, que como Freud (1920/1996) já demonstrou, corresponde a eliminar toda a perturbação própria à vida e, portanto, todos os afetos, todo o sentimento, toda a capacidade de investimento libidinal e vinculação com o outro. É nesse mesmo sentido que ele transforma-se em narcisismo de morte. A meta aqui não é mais ligar experiências, não é mais dotá-las de sentido e nem elaborá-las psicologicamente. O sofrimento excedeu o limiar do suportável de tal maneira que o aparelho psíquico busca anestesiá-lo da dor pela eliminação de todo o desejo, o que, como já esclareceu Green (198b) corresponde à morte psíquica.

Costa (1984) explica que quando a cultura e a sociedade deixam de oferecer mecanismos de amparo, quando fixam condutas violentadoras do indivíduo como o “padrão de normalidade” (p.185) e, ao mesmo tempo, exercem sobre este indivíduo uma “pressão culpabilizante” (p. 184) que vem acusá-lo como único responsável por seu próprio sofrimento, o acesso a uma expressão amorosa do narcisismo é impedido. Seria justamente isso que a sociedade do consumo e do espetáculo propiciaria:

“O que acontece no universo social do consumo é a quebra do “contrato narcísico” tradicional. As mudanças econômicas, políticas e sociais **despojaram o indivíduo dos recursos clássicos empregados na manutenção da imagem amorosa do Ego e do corpo**” (Costa, 1984, p.184, grifos nossos)

O amor ao eu é, além disso, impedido pela própria miséria em que as relações se encontram em decorrência da busca implacável pelo prazer solitário do consumo. É por esse motivo, que os indivíduos, “na caminhada em direção à terra prometida, começam a queixar-se da incapacidade de amar, da incompreensão de todos que os cercam, da inviabilidade intrínseca das relações amorosas, da tristeza, do isolamento emocional” (Costa, 1984, p.186). Isso ocorre, obviamente, quando o indivíduo tem condições de perceber seu sofrimento dessa forma, e não apenas “desfaz-se da ansiedade, robotizando-se” (p.186) ou seja, quando não se torna o indivíduo ‘blasé’, o qual, tal como descrito por Costa (1984) “abdica do desejo de prazer e da possibilidade de emocionar-se” (p.186).

3.2. Uma digressão em homenagem à esperança

Até o presente momento não nos furtamos a investigar a face perversa e mortífera de uma sociedade e de uma cultura que não primam pela vida, pelo amor e pela felicidade humana. Os conceitos e noções dos vários autores que nos permitiram compreender a atual dinâmica da relação entre sociedade e indivíduo dessa forma, podem parecer, por vezes, adquirir tons sombrios ou pessimistas: ‘narcisismo de morte’ (Green, 1988b); ‘cultura do narcisismo patológico’ (Lasch, 1983); ‘pauperização psicológica’ e ‘narcisismo dirigido pelo consumo’ (Baudrillard, 1995); alienação radical ou aprimorada em sua eficácia (Baudrillard, 1995 e Kehl, 2004); ‘regressão psíquica’ e ‘infantilismo psicológico’ (Baudrillard, 1995; Severiano, 2001 e Pedrossian, 2008); ‘submissão da lógica do desejo à lógica do consumo’

(Severiano, 2001); ‘totalidade sombria e melancólica’ (Pedrossian, 2008); ‘decadência do eu’ e ‘narcisismo privado de seu objeto libidinal’(Adorno, 1951/2001); ‘trauma difuso e generalizado na sociedade contemporânea’ (Peixoto Júnior, 2006) e assim por diante. Todavia, entendemos que ao contrário de pessimistas, essas reflexões dos autores aqui estudados apontam para a imperiosa necessidade de transformação de uma realidade social pautada na injustiça e na indiferença às demandas essencialmente humanas, cuja cultura perde ou desfaz-se de sua função de proteção e ‘humanização’ dos indivíduos (Pedrossian, 2008).

Sabemos que é necessário conhecer qualquer realidade para melhor transformá-la e mesmo para pensar formas adequadas para sua transformação. Devido às peculiaridades da intrincada relação de cumplicidade estabelecida entre a sociedade e o indivíduo na contemporaneidade, diríamos que nossa realidade merece uma investigação especialmente cuidadosa, bem como o comprometimento com o bem estar do ser humano, para qualquer pesquisador que queira pensar em possibilidades para sua transformação.

Após investigar o narcisismo contemporâneo em suas várias características, bem como a promoção social de um narcisismo de caráter defensivo e destrutivo, mesmo mortífero em sua indiferença – que tende a colaborar com os efeitos da pulsão de morte no psiquismo – talvez estejamos em condição de perceber o potencial revolucionário que tem a união amorosa entre as pessoas, acompanhada de uma reflexão crítica e de um engajamento político voltado à transformação social. Ora, é exatamente esse amor e essa reflexão de caráter transformador que vem sendo evitados e mesmo cuidadosamente impedidos pela totalidade social, ao suscitar o narcisismo dos indivíduos contemporâneos. Do mesmo modo, nossa civilização solapa a possibilidade de mobilização da agressividade construtiva, pois obviamente a mesma tenderia a voltar-se contra seus principais pressupostos e mecanismos de manutenção do *status quo*.

Ao considerarmos o narcisismo de vida em suas várias manifestações, bem como os processos que o alimentam: a sublimação como transformadora da atividade pulsional em produto narcisicamente (e, por vezes, socialmente) valorizado (Hornstein, 2006); o amor do objeto como forma do eu enriquecer-se de libido; a agressividade como agente da autopreservação do eu e da espécie humana; enfim esses vários processos e mecanismos psíquicos que

alimentam e fortalecem o eu, podemos considerar esse narcisismo não somente como um processo desejável, mas também como algo imprescindível para a formação de indivíduos efetivamente humanos e civilizados. Remetemo-nos aqui ao conceito de civilidade de Cohn (2004), segundo o qual a civilidade aponta para uma capacidade complexa do ser humano, a saber: “abre a possibilidade da coisa mais difícil de todas, que é a orientação da experiência social pelo prisma da consideração pelo outro” (p.84). É nesse sentido que o autor equivale a civilidade com humanidade. Foi objetivando contribuir com esse tipo de civilidade, visto aqui como imprescindível à construção de uma sociedade justa, que esse trabalho foi desenvolvido.

Entendemos que a constatação de que nossa sociedade “está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno & Horkheimer, 1947/2006, p.11) não necessariamente remete-nos a um fatalismo conformista – que, aliás, seria ainda acumpliciar-se com essa mesma barbárie – diante da realidade psicossocial aqui investigada. Justamente ao contrário disso, entendemos que tal constatação nos permite repensar a função de toda a evolução cultural no que diz respeito ao bem-estar humano. Afinal, se a civilização é – ou, ao menos deveria ser – o conjunto de “todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento” (Freud, 1930/1996, p. 93); parece urgente buscar as razões pelas quais nossa cultura e civilização cumprem exatamente o oposto dessa função, induzindo ao sofrimento psicossocial dos indivíduos.

Schuler (1994) evidenciou, como mencionamos em outra parte desse trabalho, o caráter de inquietude que induz à busca pelo conhecimento. Obviamente, se tivéssemos todas as respostas de como nossa realidade chegou a ser tal como é, bem como de como ela poderia ser melhor, não haveria razão para investigação alguma. É o misto entre a inquietude – permeada pela percepção, ainda que não completamente esclarecida, de que algo não está funcionando como deveria – e a esperança – uma crença de que, ainda assim, o ser humano possui a potencialidade de fazer esse ‘algo’ funcionar melhor – que nos leva a constatar a ‘crueldade’ e, não obstante, apostar na ‘bondade’, seja do ser humano, seja da sociedade que ele constrói e transforma.

Considerações Finais

A investigação de aspectos sociais e culturais contemporâneos permitiu-nos compreender um pouco mais acerca do papel que fatores supra-individuais desempenham no processo de origem e perpetuação do narcisismo de nossos tempos. A chamada ‘promoção social do narcisismo’ (Pedrossian, 2008) tem sido vista por diversos estudiosos do assunto como uma forma de violência social impetrada contra indivíduos que já se encontram em condição de desamparo e fragilidade dos vínculos.

Nos vários mecanismos sociais de controle e sedução explicitados ao longo desse trabalho, temos formas da sociedade fortalecer-se e tornar-se totalitária, enquanto fragiliza o indivíduo e despoja-o da dimensão amorosa e estruturante do narcisismo (Costa, 1984). Imperativos consumistas que exigem mais que o indivíduo pode ser ou oferecer; a cultura em cujos valores e princípios preponderam imperativos do sistema econômico vigente; a política neoliberal e individualista; o espetáculo de imagens que torna fantasmática a própria relação do indivíduo com sua realidade social; enfim, todas as formas pelas quais a sociedade acirra o desamparo individual, tendem a suscitar defesas de caráter narcísico, as quais, entretanto, ao invés de fortalecer o indivíduo, submetem-no mais decisivamente à totalidade social. Desse modo, não podemos deixar de considerar o papel decisivo da cultura e do modo de funcionamento social na gênese do narcisismo de caráter defensivo e destrutivo da contemporaneidade. Durante nossa investigação, foi possível compreender que a sociedade totalitária, que precisa de indivíduos regredidos e desamparados, suscita o narcisismo como forma de perpetuar-se e manter o *status quo* (Pedrossian, 2008).

As consequências subjetivas da privação do narcisismo estruturante, que essa forma de organização social promove, fazem do narcisismo contemporâneo a expressão da crueldade e indiferença. Depois de despojado daquilo que constitui e fortalece seu eu, restará ao indivíduo apenas reproduzir tal esvaziamento de amor em suas relações sociais e pessoais. Como esclarece Freud (1921/1996) “ no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos, só o amor atua como fator civilizador, no sentido de ocasionar a transformação do egoísmo em altruísmo” (p.114). A cultura que impede a ação desse ‘fator civilizador’ torna o indivíduo bárbaro ao mesmo tempo em que se transforma ela mesma em barbárie. Porém, a violência dessa barbárie contemporânea possui uma forma mais sutil –

talvez por isso mais cruel – de expressar-se. Cohn (2004) concebe que “a face contemporânea da barbárie se exprime na indiferença” (p.85). É a partir dessa forma de não consideração pela alteridade, até mesmo com a pretensão de tornar o outro simplesmente ‘irrelevante’ (Cohn, 2004), que outras formas de violência se dão e se perpetuam na atualidade. A indiferença impossibilita o sentimento e o cuidado pelo outro que poderiam barrar a crueldade e a violência entre os pares.

Ao mesmo tempo, o eu é invadido por elementos da exterioridade, imperativos individualistas e consumistas e ideais que não levam em conta a necessidade humana de amor e felicidade. Com isso, é o processo de constituição do eu que é prejudicado: a decadência do eu priva o narcisismo de seu objeto libidinal (Adorno, 1951/2001).

Dessa forma, não podemos falar em **‘narcisismo contemporâneo’** sem mencionar as especificidades que fazem desse narcisismo menos um modo autêntico de expressão do auto-amor do que **uma forma sadomasoquista e mesmo indiferente do indivíduo tratar seu próprio eu e as pessoas que o cercam.**

Ao compreendermos esse narcisismo como expressão da destrutividade do indivíduo, em razão da violência social ao qual o mesmo é exposto, é possível encontrar não poucas razões para combater o processo social que suscita essa forma de narcisismo. É óbvio que encontrar essas razões é apenas o começo; entretanto, parece ser necessário começar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. (1951). *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, T. (1986). *Indústria Cultural*. In: Theodor Adorno: sociologia. São Paulo: Ática.

ADORNO, T. (1995). *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1947). *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALVES, Marta Pinho. (2008). *Breves notas sobre o perigo de falência da realidade*. Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação. Disponível em: www.bocc.uff.br/_esp/autor.php?codautor=876. Acesso em: 28/11/2008.

AMARAL, M. G. T. (1997). *O Espectro de Narciso na Modernidade: de Freud a Adorno*. Estação Liberdade: São Paulo.

BAUDRILLARD, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa-Portugal: Edições 70.

_____ (2006). *O sistema de objetos*. São Paulo: Perspectiva.

BAUMAN, Z. (1998). *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2005). *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2008a). *A sociedade individualizada. Vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2008b) *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2008c). *Vidas para consumo – A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2009). *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BIRMAN, Joel. (2009). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BRANDÃO, J. S. (1986). *Mitologia Grega – Volume I*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1987). *Mitologia Grega – Volume II*. Petrópolis: Vozes.

CANIATO, A. M. P. (2009). *Reflexões sobre as implicações ideológicas na psicologia clínica*. (p.121-150). In: Subjetividade e Violência. Maringá: Eduem.

CANIATO, A. M. P. & NASCIMENTO, M. L. V. (2007). A vigilância na contemporaneidade: seus significados e implicações na subjetividade. *Psicologia em Revista* 13 (1): 41-67.

CARONE, I. *A face perversa do narcisismo moderno*. Psicologia USP, São Paulo. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 23/03/2009.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1992). *O Ideal do Ego*. Trad. Francisco Vidal. Porto Alegre: Artes Médicas.

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

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

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

_____ (2004). *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond.

D'ANJOY. A. J. (2005). *Miseria del neoliberalismo – Contribución a uma lucha frontal contra sus postulados filosóficos*. Livro eletrônico. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/32945939/Alfonso-Jaguande-D-Anjoy-Miseria-del-neoliberalismo>. Acesso em 14/12/2010.

DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

FREUD, S. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____ (1916). *Conferência XXVI: A Teoria da Libido e o Narcisismo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1916). *Conferência XXVI: A Teoria da Libido e o Narcisismo*. In: Pequena Coleção das Obras de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1920). *Além do princípio de prazer*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1921). *Psicologia de grupo e análise do Ego*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1923). *O Ego e o Id*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1926). *Inibições, sintomas e ansiedade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1930). *El malestar en la cultura*. In: Obras Completas de Sigmund Freud. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____ (1930). *O mal estar na civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. . Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FUKS, M. P. (1998). Mal-estar na contemporaneidade e patologias decorrentes. *Psicanálise e Universidade* 9 (10).

GREEN, A. (1988a). *Pulsão de Morte, Narcisismo Negativo, Função Desobjetalizante*. In: A Pulsão de Morte. São Paulo: Escuta.

_____ (1988b). *Narcisismo de vida, Narcisismo de Morte*. São Paulo: Escuta.

GOMES, Jomara Brandini & CASAGRANDE, Lisete Diniz Ribas. (2002) A educação reflexiva na pós-modernidade: uma revisão bibliográfica. *Revista Latino-Americana de Enfermagem* 10 (5): 696-703.

GIDDENS, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.

HAYEK, Friedrich Auguste. (1944). *O Caminho da Servidão*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura. Instituto Liberal, 1987.

HORKHEIMER, Max. (2002). *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro.

HORNSTEIN, L. (2006). *Narcisismo: Autoestima, identidade, alteridade*. Buenos Aires: Paidós.

KEHL, Maria Rita. (2004). *O espetáculo como meio de subjetivação*. In: Videologias: Ensaio sobre a televisão. São Paulo: Boitempo.

LAKATOS E. M. & MARCONI, M.A. (1989). *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. 2ªed. São Paulo: Atlas.

LAPLANCHE, J. (1987). *A angústia*. São Paulo: Martins Fontes.

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

_____ (1986). *O mínimo eu – Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.

LEONTIEV, A. (1978). *O homem e a cultura*. In: O desenvolvimento do psiquismo. Lisboa: Horizonte Universitário.

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

_____ (1989). *O império do efêmero: A moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.

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

LOWEN, A. *Narcisismo: Negação do Verdadeiro Self*. (1983). Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.

LUCCHESI, Ivo. (2002). *Mídia e a sedução sem encantamento*. Observatório da Imprensa. Texto disponível em: <http://br.geocities.com/mcrost11/oi005.htm>. Acesso em 13/12/2002.

LUTTWAK, E. (2001). *Turbocapitalismo: Perdedores e Ganhadores na economia globalizada*. Nova Alexandria: São Paulo.

LYOTARD, J.F. (1979) *A Condição pós-moderna*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2004.

MAIA, A. F. (2000) Arte, técnica e indústria cultural. *Interface _ Comunicação, Saúde, Educação* 4 (6).

MARCUSE, H. (1968). *Eros e Civilização – uma interpretação do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MARX, Karl. (1848). *Manifesto do Partido Comunista*. (p.7-41). In: O Manifesto Comunista 150 anos depois. Rio de Janeiro : Contraponto, 1998.

_____ (1890). *O capital*. Livro 1: O processo de produção do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MATOS, A. C. (2002). Esquizoidia e doença psicossomática: conservação de energia e inibição da ação. *Revista Portuguesa de Psicossomática* 4 (2). Disponível na internet em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/287/28740202.pdf>. Acesso em: 2009.

MOREIRA, Jaqueline de Oliveira (2009). *Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade*. Estudos e pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, abr. 2009 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 10/12/ 2010.

NOVA ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA DE CONSULTAS E PESQUISAS. (1980). Diretor responsável: Ubiratan Afonso Telles Alves de Meirelles Rosa. Rio de Janeiro: Novo Brasil.

PEDROSSIAN, Dulce Regina dos Santos. (2008). *A racionalidade tecnológica, o narcisismo e a melancolia*. São Paulo: Roca.

PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto (2006). *Trauma, vida nua e estado de exceção: notas sobre a clínica política*. Revista Interações: estudo e pesquisa em psicologia. vol.11 n.21.:57-78, jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072006000100004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 16 fev. 2011>. Acesso em 15/11/2010.

RAMOS, Conrado. (2008). *Indústria cultural, consumismo e a dinâmica das satisfações no mundo administrado*. In: A indústria cultural hoje. São Paulo: Boitempo.

REY, Fernando L. González. (2002). *La subjetividad: su significación para la Ciencia Psicológica*. In: Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio histórica e a teoria das representações sociais. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade – Os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

RICO, S. A. (2005). *Para uma psicologia del consumidor – la miseria de la abundancia*. Disponível na Internet em: www.liber-accion.org/joomla. Consulta efetuada em: 12/08/2007.

RIOS, I. C. (2008). O amor nos tempos de Narciso. *Interface* 12 (25).

ROUANET, Sérgio Paulo. (2010). *Adorno e a crítica da barbárie: um olhar psicanalítico*. In: Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção. Rio de Janeiro: EdUERJ.

SCHULER, Donaldo. (1994). *Narciso errante*. Petrópolis: Vozes.

SCOTTI, Guilherme. (2008) *Uma concepção pós-iluminista de razão na reflexão contemporânea sobre o direito moderno*. Trabalho publicado nos Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em Brasília. Disponível em <http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/brasil/07_464.pdf> Acesso em 25/11/200

SENNETT, Richard. (1988). *O declínio do homem público – As tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. (2001). *Narcisismo e publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume.

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

SEVERIANO, M. F. V. & ESTRAMIANA, J. L. A. (2006). *Consumo, narcisismo e identidades contemporâneas: uma análise psicossocial*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

SODRÉ, Muniz. (1990). *A máquina de Narciso: Televisão, indivíduo e poder no Brasil*. São Paulo: Cortez.

SOUZA, M. L. R. (2005). *Violência*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

TAVARES, M.C.C. (2003). *Imagem Corporal: Conceito e Desenvolvimento*. São Paulo: Manole.

TENZER, N. (1991). *La sociedad despolitizada – ensayo sobre los fundamentos de la política*. Buenos Aires: Paidós.

ZUIN, A. A. S. (2001). Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. *Cad. CEDES* 21 (54).