

NÓS QUE AQUI ESTAMOS POR VÓS ESPERAMOS: DE UMA NARRATIVA CINEMATOGRAFICA ÀS NARRATIVAS QUE CONSTITUEM AS PRÁTICAS PSICOLÓGICAS

NÓS QUE AQUI ESTAMOS POR VÓS ESPERAMOS:
*FROM CINEMATOGRAPHIC NARRATIVE TO THE NARRATIVES
THAT CONSTITUTE PSYCHOLOGICAL PRACTICES*

Alex Moreira Carvalho

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e professor da Faculdade de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie e da Faculdade de Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

E-mail: alexmoreira@mackenzie.br

RESUMO

O objetivo deste ensaio é traçar, ainda que de forma preliminar, uma análise de uma concepção de narrativa histórica — a apresentada no filme *Nós que aqui estamos por nós esperamos* —, e sua consideração, como suporte teórico-metodológico, das práticas psicológicas. Parte-se do suposto de que o sujeito ou indivíduo que se apresenta como objeto de estudo da psicologia é historicamente constituído, suposto que gera uma análise da dimensão ética do papel do psicólogo, exercido em torno de narrativas ou relatos construídos nas relações que estabelece com os sujeitos que atende.

Palavras-chave: Psicologia social; Epistemologia; Modernidade; Cinema; Indivíduo.

ABSTRACT

The aim of this essay is to preliminarily elaborate an analysis of a conception of historical narrative — presented in the movie *Nós que aqui estamos por nós esperamos* — and its consideration as a theoretical-methodological support to the psychological practices. We assume that the individual that appears as the object of the psychological study is historically constituted, and such assumption generates an analysis of the ethical dimension of the psychologist's role, played around the narratives or reports made in the relations he establish with the individuals the sees.

Keywords: Social psychology; Epistemology; Modernity; Cinema; Individual.

1. NARRATIVAS HISTÓRICAS E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Uma profusão de imagens em movimento: assim se nos aparece o documentário *Nós que aqui estamos por vós esperamos*, de Marcelo Masagão. De fato, o filme é construído de forma a revelar o que caracteriza a linguagem cinematográfica. Com efeito, trata-se de um trabalho de pesquisa sobre imagens representativas do século XX, que só ganham algum sentido quando são articuladas por meio da *montagem*. Cada imagem, tomada isoladamente, pode até mostrar um aspecto do século que se quer analisar, mas não se constitui sequer como indicador dos pressupostos que norteiam a análise do referido século, tal como veiculada pelo filme. Assim, é na costura ou na maneira de compor as imagens que surge uma *perspectiva* ou um *modo de ler* a história do século passado. A forma como o filme é montado revela, pois, os sentidos que se quer fazer acontecer, exigindo do espectador — na medida em que ele deve, também, *ler* e não apenas *ver* a obra — uma participação ativa na construção da sua interpretação.

Tal indissociação entre o aspecto formal e o de conteúdo é fundamental para a análise do filme. É por meio dela que Masagão constrói um painel do século XX que rompe com duas maneiras de conceber a história: uma, de cunho mais iluminista, que toma os caminhos da humanidade como uma sucessão ordenada e linear de eventos¹; e outra, de natureza positivista, que considera a história como um conjunto de feitos ou realizações configuradas no quadro de um tempo, de um local e de um herói. As duas maneiras de articular a história têm um ponto em comum: compactuam com a idéia de progresso ou de evolução natural da humanidade. A concepção de Masagão é outra. Apoiado em Eric Hobsbawm e Sigmund Freud, o cineasta toma a

1 O iluminismo do século XVIII não pode ser considerado como um bloco monolítico, dadas as diferentes concepções de história que os diversos autores formularam. Assim, uma concepção linear de história não faz parte, por exemplo, da filosofia elaborada por Hegel, apesar da formulação, por parte do autor, de um processo pelo qual a humanidade progride. Tal processo, no entanto, é dialético, o que implica a consideração do movimento de contrários, de luta, portanto. Neste pequeno ensaio, queremos ressaltar apenas o caráter *inevitável* e, nesse sentido, natural, do progresso que, muitas vezes, apareceu como parte da elaboração iluminista das mudanças históricas. A ausência de um *telos* ou finalidade relacionada à construção do bem comum será uma das características da modernidade atual, o que significa que a própria idéia de história e de política vai perdendo o sentido nos dias de hoje, deixando conseqüências importantes para a psicologia. Na segunda parte deste ensaio, procuraremos explicitar tais conseqüências.

história como *acontecimentos* articulados sempre no cruzamento de dois elementos: o jogo do poder sociopolítico e econômico e o jogo das pulsões, de vida e de morte². Não é, pois, por acaso, que o filme começa com a indicação clara de que serão mostradas *grandes histórias, pequenos personagens e pequenas histórias, grandes personagens*. Benjamin (1996, p. 223), ao apresentar seu conceito de história, afirma:

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado.

O passado apropriado: eis a tarefa do cronista, na visão de Benjamin. Mas tal passado não se configura como eventos que estão além da vivência cotidiana dos humanos. De fato, não estamos na história, *somos* história, no entrelaçamento do que nos constitui como *particularidades* (dada a valorização do indivíduo na Idade Moderna, como será lembrado a seguir) e como partes de um *universo* socioeconômico e cultural. A referência feita pelo autor à *redenção* — ato ou efeito de livrar-se do cativeiro — da humanidade está atrelada à idéia de um resgate: ao do passado, resgate este feito por meio da narrativa. É nesse sentido que Gagnebin (1998, p. 221), apoiando-se nas reflexões de Benjamin e Ricoeur, afirma:

Enquanto Homero escrevia para cantar a glória e o nome dos heróis e Heródoto, para não esquecer os grandes feitos deles, o historiador atual se vê confrontado com uma tarefa também essencial, mas sem glória: ele precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nomes, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. Sua “narrativa afirma que o inesquecível existe” mesmo se nós não podemos descrevê-lo. Tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra o horror (que infelizmente se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho com o luto que deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrar dos mortos para melhor viver hoje. Assim, a preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro.

2 Não é meu objetivo neste ensaio realizar uma análise minuciosa da forma como o século XX é interpretado por Masagão; o mais importante é considerar o papel da narrativa histórica, tal como concebida pelo cineasta, e suas vinculações com as práticas psicológicas, embora, como será visto, uma concepção de história determine uma forma específica de narrar.

Neste ponto de nossa análise, uma questão se nos impõe³: como o resgate do passado é feito por meio das narrativas? Em outras palavras, como passado e presente se articulam nas narrativas? Tal questão nos remete ao *status*, científico ou não, da narrativa histórica. Ou seja, seria ela uma forma correta, do ponto de vista da ciência, de produção do conhecimento? Uma breve consideração do sentido da palavra *ciência* se faz necessária, para que se compreenda a posição aqui adotada, a partir da qual as narrativas históricas são consideradas relevantes nas práticas psicológicas. Em primeiro lugar, é preciso explicitar que a narrativa, no sentido amplo do termo, é um relato que, como todo relato — inclusive o que se pretende científico —, implica, por parte do narrador, dois recortes. O primeiro se refere ao aspecto do real que se *escolhe* para relatar. O *escolher* ocorre aqui não só pela impossibilidade de se oferecer um relato sobre *todos* os aspectos da realidade — tarefa humanamente impossível —, como também em razão do que o narrador considera como aspecto mais relevante, do ponto de vista social e/ou científico, a ser relatado. O segundo recorte feito pelo narrador implica a *interpretação* do aspecto considerado. Ora, do ponto de vista da ciência, a interpretação é possibilitada pelo referencial teórico adotado pelo cientista, o que significa que um conjunto de concepções — e existem vários na ciência em geral e nas humanas em particular — sobre homem, natureza, sociedade e a própria ciência constitui um *modo de ler* determinado fenômeno. Assim, o relato científico é, também ele, uma narrativa histórica, na medida em que determinadas teorias, em determinados momentos, possibilitam formas específicas de leitura da realidade. A questão que movia os primeiros filósofos da ciência⁴ — a da adequação entre as palavras que compõem o relato dos cientistas e as coisas ou a realidade tomada em si mesma — está ultrapassada, uma vez que há sempre, no campo da ciência, a articulação de uma realidade em função de um quadro teórico de referência. Tal articulação não implica necessariamente que se deva subscrever um *relativismo* ou um subjetivismo nesse campo de produção do conhecimento. E isso por um motivo: a ciência é uma *prática social*, tendo a intersubjetividade como uma de suas marcas. Como afirma Luna (1996, p. 14):

3 Sobretudo porque a Psicologia surge, na segunda metade do século XIX, com a pretensão de se constituir como ciência. Mesmo considerando a existência de vários modelos de ciência na constituição das diferentes psicologias, a questão mesma do se configurar como um campo pelo menos relativamente seguro de conhecimento acaba fazendo com que uma discussão sobre o tipo de relato que, de uma maneira geral, a ciência produz seja necessário nesse momento do presente ensaio.

4 Descartes, por exemplo.

[...] o papel do pesquisador passa a ser o de um *intérprete* da realidade pesquisada, segundo os instrumentos conferidos pela sua postura teórico-epistemológica. Não se espera, hoje, que ele estabeleça a *veracidade* das suas constatações. Espera-se, sim, que ele seja capaz de demonstrar — segundo critérios públicos e convincentes — que o conhecimento que ele produz é fidedigno e relevante teórica e/ou socialmente.

Uma vez que a ciência, hoje, procura aumentar o poder explicativo das teorias que produz, mas abandonou a busca da verdade, no sentido da relação estreita entre palavra e coisa representada, é possível, pois, tomar a narrativa — científica ou não — como uma maneira de se apropriar do real, maneira esta possibilitada pela própria capacidade humana de relatar e inserir tal relato em um quadro de referência que fornece sentidos às informações disponíveis. Resta, no entanto, considerar um segundo ponto relacionado à pergunta: *como a narrativa articula passado e presente?* Com efeito, parte-se, em uma narrativa histórica, do presente, das *contingências atuais*, para se costurar o passado. O passado em si mesmo *já era*, está perdido para sempre. O que sobra são seus efeitos no presente, ou mais precisamente, os efeitos da sua continuidade no presente ou, o que é igualmente importante, do seu esquecimento. Em outras palavras, produzimos, de uma maneira geral, relatos sobre o passado que estão sempre permeados — como nas narrativas dos cientistas — de interpretações que se inserem no campo das práticas culturais e de articulação das formas de significar o real. Assim, são relatos sempre *parciais*, uma vez que carregam um *modo de ler e sentir* o real, de configurá-lo. São também parciais porque dependem dos *traços* que nossa memória viva, presente, deixa intactos (ou quase), de forma que possamos relatá-los. O esquecimento desses dois critérios de alcance do passado — o primeiro de natureza mais epistemológica e o segundo de cunho mais psicológico — é que permite, por mais paradoxal que possa parecer, uma visão a-histórica do passado. No entanto, os imperativos do presente — sobretudo os relacionados às diversas formas de violência humana e, portanto, de natureza ética — requerem um *rastreamento* do passado. Como afirma Gagnebin (1998), são os *rastros* deixados na nossa memória cultural e individual pelo passado que permitem sua própria reconstrução, para articulá-lo às questões do presente. Em outros termos, a história passada se prolonga no comportamento presente do indivíduo, ainda que este nada saiba dela, sendo, assim, necessário retomá-la e, se for o caso, questioná-la. Dessa forma, a *montagem* do passado, como o faz Masagão, por exemplo, ocorre em função dos percalços do presente, não se colocando como uma descrição fria de fatos, mas como uma lembrança de acontecimentos que não deveriam ocorrer novamente. Nesse sentido, a narrativa histórica sempre é de natureza ética.

2. NARRATIVAS HISTÓRICAS E PSICOLOGIA

Cabe neste momento, ainda que considerando as diferenças entre a produção de um trabalho artístico e atividades profissionais de outra natureza, traçar um paralelo entre a visão e o papel da narrativa história, tal como foi aqui apresentado, e as práticas psicológicas, engendradas a partir da segunda metade do século XIX. Não há, na psicologia, uma abordagem consistente que não faça referência à história⁵. Apesar das divergências teórico-metodológicas, todas situam o indivíduo como história. O pressuposto — e esse pressuposto é muitas vezes por nós esquecido, daí a necessidade de lembrá-lo aqui — do resgate ou da retomada do passado também se nos é apresentado por todas elas como um suposto a partir do qual o indivíduo *se livra* do sofrimento — este *rastro* do passado no presente — e reassume ou assume o seu próprio destino, destino este não mais dado, mas *construído* a partir do momento em que o passado é revisitado, questionado ou ressignificado. Assim, olhar para a história, como o faz Masagão ao interpretar o breve século XX — para usar uma expressão de Hobsbawm (1998) — é considerá-la na esperança de que ela não se repita⁶. Ora, não faz parte de nossas práticas, como psicólogos, o trabalho diário com *narrativas*, com histórias de vida contadas por um outro, inicialmente, para nós, um estranho, que nos procura e para o qual também somos, inicialmente, outro? Nosso trabalho não se faz também como uma *montagem* por meio da qual, como participantes ativos, um drama pessoal vai se construindo pelo resgate da história — real ou imaginária, não importa⁷ — e pelo qual a diferença entre pequenas ou grandes histórias ou entre pequenas ou grandes personagens também se esfumaça?

-
- 5 Estou me referindo aqui a, pelo menos, quatro abordagens psicológicas: a análise do comportamento, a epistemologia genética, a psicanálise e a psicologia elaborada por L. Vygotsky.
- 6 Nesse sentido, vale a pena uma análise comparativa de *Nós que aqui estamos por vós esperamos* com *A vida é bela*, filme de Roberto Benigni. Enquanto o primeiro reconta a história para que possamos não repeti-la, indicando sobretudo o que a vida apresenta de mais cruel, o segundo, de forma deliberada, propõe um esquecimento ou um ocultamento das verdades históricas como condição de obtenção de uma vida feliz, bela. Pior, tal maneira de lidar com a vida se faz em nome de uma suposta proteção que um pai deve dar a seu filho. O apelo a uma maneira de cuidar ou socializar um filho — superprotegendo-o e ensinando-o a competir com outros sistematicamente — passa pela negação das verdades históricas, o que representa uma dupla aprendizagem: a do esquecimento das relações sociais pelas quais nos fazemos humanos e a de que a competição é apenas uma das formas historicamente engendradas de sociabilidade. Uma análise mais detalhada do filme de Roberto Benigni pode ser vista em Carvalho (2000).
- 7 E não importa por que rompemos com a relação de oposição entre relato e realidade, uma vez que estamos sempre a configurar a última em razão de regras ou normas culturais, inclusive no campo da ciência.

Um breve comentário sobre um fenômeno típico dos dias atuais — o narcisismo — pode nos servir como exemplo de como a consideração da interseção entre a história socioeconômica e cultural e a história individual se faz necessária, se quisermos analisar tal fenômeno do ponto de vista psicológico. O chamado *mundo globalizado* ou o *capitalismo flexível* (para usar uma expressão de Sennett, 1999) agencia sujeitos que, por definição, devem fazer a vida *por si mesmos*. Investir em si mesmo é condição para se estar em dia com as exigências do mercado. Mais: um constante esquecimento da sua própria história profissional se faz necessário, em razão dos avanços tecnológicos e das mudanças no sistema produtivo. Ora, essa *overdose* de investimento do sujeito em si mesmo representa uma transformação radical do processo de valorização ontológica do indivíduo que surge na modernidade, sobretudo no século das luzes, e que apostava na razão e na autonomia humanas como fontes de um conhecimento seguro — produzido em razão do diálogo, da intersubjetividade — e de uma sociedade democrática, constituída no exercício constante da cidadania. O sujeito ou indivíduo moderno não existe em si e por si só, como pode ser notado. Na atualidade, no entanto, *autonomia* passou a significar *indiferença* com relação ao outro. Há, nessa transformação operada, um brutal esquecimento da história das relações sociais pelas quais desde sempre o humano se faz como tal.

Como se pode notar, a análise das condições socioeconômicas e culturais se faz necessária para situarmos o problema do narcisismo. Nesse sentido, as transformações ocorridas na modernidade ocidental precisam ser mais bem consideradas para se entender o fenômeno em questão. *Quais* são essas transformações? Ou, em outras palavras, como se podem aprofundar as já aqui enumeradas? Bauman (2001) aponta duas características da *modernidade líquida*, expressão por ele utilizada para se referir ao mundo ocidental atual. São elas: a descrença cada vez maior em um *telos* para o qual é dirigida a mudança histórica — uma sociedade justa, por exemplo (BAUMAN, 2001, p. 37), e uma privatização cada vez maior das questões sociais. Assim, diz o sociólogo polonês:

O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. Ainda que a idéia de aperfeiçoamento (ou de toda modernização adicional do *status quo*) pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, com o peso da responsabilidade) se trasladou decisivamente para a auto-afirmação do indivíduo (BAUMAN, 2001, p. 38).

A privatização das soluções de problemas sociais — que opõe indivíduo e cidadão, já que as formas de ação do primeiro não são articuladas em função de todos, da *polis* — é bem representada, ainda segundo Bauman (2001, p. 87-88), por uma compulsão, típica da sociedade de consumo: ir às compras.

O arquétipo dessa corrida particular em que cada membro de uma sociedade de consumo está correndo (tudo numa sociedade de consumo é uma questão de escolha, exceto a compulsão da escolha — a compulsão que evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão) é a atividade de comprar. [...] Não se compra apenas comida, sapatos, automóveis ou itens de mobiliário. A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar, e uma variedade da máxima importância, seguramente, à luz das lições gêmeas de que nossa felicidade depende apenas de nossa competência pessoal, mas que somos (como diz Michael Parenti) pessoalmente incompetentes, ou não tão competentes como deveríamos, e poderíamos, ser se nos esforçássemos mais. Há muitas áreas em que precisamos ser mais competentes, e cada uma delas requer uma “compra”. “Vamos às compras” pelas habilidades necessárias a nosso sustento e pelos meios de convencer nossos possíveis empregadores de que as temos; pelo tipo de imagem que gostaríamos de vestir e por modos de fazer com que os outros acreditem que somos o que vestimos; por maneiras de fazer novos amigos que queremos e de nos desfazer dos que não mais queremos; pelos modos de atrair atenção e de nos escondermos do escrutínio; pelos meios de extrair mais satisfação do amor e pelos meios de evitar nossa “dependência” do parceiro amado ou amante; pelos modos de obter o amor do amado e o modo menos custoso de acabar com uma união quando o amor desapareceu e a relação deixou de agradar; pelo melhor meio de poupar dinheiro para um futuro incerto e o modo mais conveniente de gastar dinheiro antes de ganhá-lo; pelos recursos para fazer mais rápido o que temos que fazer e por coisas para fazer a fim de encher o tempo então disponível; pelas comidas mais deliciosas e pela dieta mais eficaz para eliminar as conseqüências de comê-las; pelos mais poderosos sistemas de som e as melhores pílulas contra dor de cabeça. A lista de compras não tem fim. Porém por mais longa que seja a lista, a opção de não ir às compras não figura nela. E a competência mais necessária em nosso mundo de fins ostensivamente infinitos é a de quem vai às compras hábil e infatigavelmente.

Para Bauman (2001, p. 95), existem várias razões, indicadas por vários autores, para o *comprar* aparecer como comportamento que caracteriza, de

forma exemplar, a sociedade de consumo e de indivíduos grávidos da crença de que são auto-suficientes, razões que vão desde uma consideração dos instintos hedonistas trazidos à tona pelo consumismo até a interpretação do fenômeno como um resultado da perda de valores coletivistas. No entanto, o autor afirma que tais explicações são superficiais. Para explicar o fenômeno é fundamental, antes de tudo, se perguntar: atrás *de que* e *do que* os indivíduos estão correndo, ao irem às compras? Segundo Bauman (2001), estão todos fugindo da insegurança. Confrontado consigo mesmo, cada indivíduo tem de lidar com seus sucessos, mas também, e sobretudo, com seus fracassos. Assim, o comprar surge como um ritual que exorciza a incompetência, ainda que sempre de forma parcial, uma vez que, como compulsão, nunca termina. Um mecanismo psicológico, pois, é articulado pelo autor para explicar a obsessão pelas compras, esse traço marcante da sociedade dos indivíduos marcados pelo ideal do “você escolhe e você pode”, tão insistentemente presentes, por exemplo, na literatura de auto-ajuda e na de gestão de si mesmo. Ora, se é assim, cabe a nós, psicólogos, voltarmos nossa atenção para essa faceta ou conseqüência das condições de vida na atualidade. Como salienta Bauman, é claro que o individualismo hoje é resultado do esquecimento da nossa condição de seres sociais. Esse esquecimento não ocorre sem deixar feridas nos indivíduos, uma vez que a crença na salvação individual traz como decorrência a solidão e o estado de ansiedade permanente. Análises psicológicas dessa condição já existem no campo da psicologia. Fuks (1998-1999, p. 69-70), por exemplo, considerando, do ponto de vista psicanalítico, justamente a condição do sujeito na atualidade, salienta que:

O ideal vigente quanto à temporalidade valoriza um presente fugaz e eterno, uma cultura de um efêmero renovável, que descarta o passado e se desinteressa pelo futuro. Verifica-se, assim, na conformação das instâncias identificatórias, um predomínio das formações de ego ideal⁸ (ser já, plenamente, eu mesmo) sobre as de ideal do ego. A experiência oscila entre os limites estreitos da exaltação triunfante e o medo a qualquer falha precipitadora de um colapso narcísico. História, temporalidade e projeto, como mediação simbólica e regulação narcísica desaparecem. As relações amorosas tendem a ser superficiais e passageiras, com pouca tendência a transformar-se em verdadeiros vínculos. Não havendo perda mas substituição, também faltam a nostalgia e o reencontro. A memória se evapora, o luto não existe.

8 Como lembra Birman (1999), Freud elaborou a noção de eu ou ego ideal no contexto da discussão do narcisismo. Tal noção se refere a uma individualidade auto-referente e se contrapõe à noção de ideal do eu, que se refere aos aspectos restritivos do psiquismo, em razão da socialização e, portanto, da hominização e constituição da cultura humana.

Já Freire (2000, p. 83-84), ao analisar o lado privado da violência pública, em especial das elites brasileiras, afirma:

Não é preciso muito esforço para notar de que é feito o cotidiano de um indivíduo brasileiro socioeconomicamente privilegiado. Os assuntos da vida privada são, de longe, os que dominam qualquer outro tipo de preocupação. No entanto, o cuidado obsessivo com o bem-estar não apenas realimenta a cultura do alheamento como reduplica-se em irresponsabilidade para consigo. [...] multiplicam-se o consumo de tranqüilizantes, antidepressivos, hipnóticos e cocaína; as consultas a psicoterapias de toda sorte; o recurso a práticas esotéricas de previsão do “destino” amoroso ou financeiro; as revistas sobre sexualidade “doente” e “sadia”; o comércio da pornografia; a rede de locais exclusivos de encontro, diversão e turismo das “minorias sexuais”; os gastos dos turistas brasileiros nas viagens internacionais e, finalmente, os gigantes shopping centers, que, em cada esquina, explodem como cogumelos carnívoros. [...] o ideal da boa vida burguesa paralisa os indivíduos num estado de ansiedade permanente, responsável, em grande parte, pela incapacidade que têm de olhar para outra coisa que não a si mesmos. [...] Independentemente do valor técnico-científico de cada uma destas práticas de cuidados de si, o fato é que, na imensa maioria, todas compactuam, inadvertidamente ou não, com o mito da salvação individual num universo moralmente vizinho da bancarrota.

A análise de Freire é feita com base na consideração de variáveis socioeconômicas e culturais. Com efeito, o comportamento das elites brasileiras é compreendido em um contexto despolitizado, regido pelas leis do mercado e no qual a condição de cidadão é reduzida à de consumidor. O *mito da salvação individual* gera, segundo o autor, dois efeitos inter-relacionados: uma irresponsabilidade com relação a si mesmo e um alheamento em relação ao outro. Estamos, pois, diante de contingências que produzem o chamado indivíduo narcisista. Como lembra Freire, há, na história da psicologia, análises que tentam elucidar tal fenômeno. Freud⁹, por exemplo, desde pelo menos 1914 (em *Introdução ao narcisismo*) depara com essa questão¹⁰. O

9 A explicação freudiana para o narcisismo será apenas esboçada aqui. A lembrança do modelo explicativo elaborado por Freud ocorre em razão do filme de Masagão. Em outras palavras, a questão do narcisismo também é objeto de análise de outras abordagens psicológicas. O que se quer indicar aqui é a dimensão histórica do fenômeno, e sua necessária incorporação nas narrativas que nós, psicólogos, ajudamos a construir.

10 E aqui se faz necessário considerar a própria psicanálise em um contexto histórico, não se esquecendo das condições que possibilitaram a constituição de seu objeto de estudo. Como lembra Birman (1994), o objeto da psicanálise é o sujeito do desejo,

inventor da psicanálise estava preocupado com o surgimento, no início do século, de sujeitos autocentrados, deslumbrados consigo mesmos e, assim, incapazes de levar em consideração o outro, a figura da alteridade. Despido de autocensura e onipotente, tal sujeito constrói um *eu ideal* que, diferentemente do *ideal do eu*, não se pauta pela culpa com relação ao outro. Amaral (1997), apoiando-se em Laplanche (1980), mostra que a análise freudiana do narcisismo implica a consideração da relação da criança com figuras de alteridade. Assim, os pais projetam na criança um ideal narcísico destronado, com o qual ela se identifica, o que resulta na conversão do próprio ego em um objeto de amor ilimitado. O próprio ideal narcísico não realizado dos pais — pela veneração destes com relação à criança — seria o responsável pela emergência do narcisismo. Sendo assim, tal fenômeno se constitui em razão de um dado tipo de *relação* entre sujeitos, não sendo, portanto, algo inerente à criança ou aos pais. Sendo um *tipo de relação*, cabe situar a construção do narcisismo no campo das vicissitudes da civilização ocidental.

Em *O mal-estar na civilização*, um texto que narra os percalços da hominização, e que, na verdade, é uma análise da constituição da modernidade (segundo, por exemplo, Bauman, 1998), Freud (1978) oferece outros argumentos que ajudam a entender o fenômeno do narcisismo. Como se sabe, o inventor da psicanálise argumenta que o objetivo dos seres humanos consiste na obtenção de *felicidade*, que se realiza de duas maneiras: na experiência de produção, pelos sujeitos, de sentimentos de prazer e na experiência da eliminação do sofrimento. Entretanto, continua Freud, dada a repressão, a felicidade, no sentido de produção de prazer, só ocorre como manifestação *episódica* na vida dos sujeitos. A infelicidade é muito mais freqüente e nos alcança por três fontes: nosso próprio corpo, condenado à falência; o mundo externo material, que pode se voltar contra nós; e a sociedade e a cultura, que se constituem pela repressão de muitos de nossos desejos. Para suportar a infelicidade, os indivíduos articulam algumas medidas, tais como o uso de drogas, a ciência — que nos permite conhecer o mundo e nossas próprias limitações — e a atividade artística. Como a infe-

do inconsciente, constituído pelo outro e pelas pulsões. No entanto: “[...] é preciso sublinhar que a constituição do sujeito do desejo teve como condição histórica de possibilidade a constituição do sujeito do direito. Como sabemos, o sujeito do direito se constituiu na *modernidade*, estando na base da revolução americana e da revolução francesa. É a categoria do sujeito do direito que fundamenta a Declaração dos Direitos do Homem, marca da modernidade. Enfim, a categoria do sujeito do direito remete para o conceito de *indivíduo como valor*, enunciado por Dumont, como característica básica da modernidade e que se diferencia do indivíduo empírico, existente em outras culturas e em outros momentos históricos do Ocidente” (BIRMAN, 1994, p. 165). Sobre a constituição do indivíduo moderno e suas relações com o surgimento da Psicologia, ver também Carvalho e Bonatto (2000).

licidade nos alcança mais freqüentemente que a felicidade, nossas práticas relacionadas à eliminação da dor acabam por ocupar grande parte da nossa vida. Assim, por exemplo, podemos deformar o mundo real por meio de um delírio de massa, como no caso dos movimentos totalitários. O que interessa apontar aqui é que o processo de hominização coloca, por causa da repressão — da culpa e da castração —, o sujeito em estado de *desamparo*. Se for lembrado que Freud está analisando justamente as vicissitudes da modernidade, fica claro que a situação de desamparo se constitui no plano de uma cultura que concebe o indivíduo como sujeito do direito, tomando sua liberdade e independência com relação aos outros como valores dominantes. Tais valores, hoje, em um contexto no qual, entre outros acontecimentos, o Estado se retira do campo social e os laços comunitários se enfraquecem, dada, por exemplo, a descrença na possibilidade de transformação social, acabam sendo incorporados por cada um como valores *absolutos*. A figura da alteridade é esquecida, como parte da constituição de cada um de nós, e o critério da existência, levado em conta por quase todos, passa a ser da ordem de algo que não se pode resistir: a que atende aos meus, e somente meus, interesses.¹¹ Nesse quadro, o narcisismo¹² pode ser considerado

11 Neste sentido, Kehl (1999, p. 83), analisando a cultura do individualismo e o papel da indústria cultural, afirma: “Em plena cultura do individualismo [...] vive-se uma espécie de mais alienação, de rendição absoluta ao brilho, não exatamente dos objetos, mas da *imagem* dos objetos. Mais ainda: rendição ao brilho da imagem de algumas personagens públicas identificadas com o gozo que os objetos deveriam proporcionar”. Segundo a autora, tal rendição ao brilho de algumas personagens públicas é uma nova forma de dominação/exploração entre sujeitos. Um duplo esquecimento, portanto, constitui nossos dias: 1. o analisado por Marx como sendo o fetichismo da mercadoria, pelo qual nossa condição de transformadores da natureza, na relação com outros homens, para produção de objetos que atendem às nossas necessidades, se inverte e ficamos sob o controle de objeto, que ganha vida e, pior, nos controla; e 2. o esquecimento, quando da rendição a uma imagem, de que todos os homens se constituem nos planos da relação dialética entre eles. O outro-imagem também só existe na medida em que é reconhecido por outros homens. Assim, uma lógica identitária — que opõe o eu e as figuras da alteridade — se produz no campo da indústria cultural, o que revela uma espécie de mais-alienação.

12 Vale a pena lembrar que Freud elaborou o conceito de pulsão de morte justamente em razão da sua análise do narcisismo. Como salienta Mezan (1983, p. 88-89): “A psicanálise costuma ser definida como ‘psicologia profunda’, pelo grande valor que concede aos instintos ou pulsões, concebidos como energias psíquicas de cujo conflito nascem as atividades mentais e emocionais. A primeira teoria das pulsões considerava fundamentais duas delas: a sexualidade e a tendência à autopreservação, correspondendo *grosso modo* a primeira aos elementos reprimidos da psique e a segunda aos elementos repressores. Esta distinção torna-se problemática, porém, com a introdução do narcisismo, que postula um investimento sexual do ego, anteriormente considerado a sede das pulsões de autoconservação. O conflito psíquico parecia assim mobilizar não mais duas pulsões diferentes e irreduzíveis uma à outra, mas dois aspectos da *mesma* pulsão, a sexual. Ora, deste modo ficava

uma das formas de lidar com o desamparo ou, como quer Bauman (2001), com a experiência da insegurança e do fracasso pessoal. Com efeito, uma imagem gloriosa de si mesmo e uma desconsideração do outro — que se torna um mero instrumento do desejo do narcisista, quando muito, hoje — representam uma maneira de ocultar a experiência do desamparo, ficando o sujeito preso à crença de que tudo pode e, portanto, de que é completo. Ora, não é exatamente esta a promessa veiculada pelos meios de comunicação de massa, hoje? Obviamente, a experiência da completude só pode existir como um delírio, se considerarmos o processo de hominização. No entanto, o que Freire (2000) chamou de *mito da salvação individual* não pode ser lido como parte de uma cultura que, com base em seus determinantes socioeconômicos, agencia delírios individuais, produzindo sujeitos que reinam a partir de si mesmos e, dessa forma, reproduzem um estado de infantilismo psicológico? Mais: o preço a pagar, por esses mesmos sujeitos, não é a solidão e/ou o ressentimento?

3. À GUIA DE CONCLUSÃO

Assim sendo, cabe voltar ao início de nossa proposta neste ensaio. Trabalhamos com narrativas históricas que se realizam, no caso do sujeito, no cruzamento da história socioeconômica e cultural com a história individual. Nesse sentido, uma dimensão ética faz parte de nosso trabalho: sempre se faz necessário nos perguntarmos que sujeitos estamos formando, ao retomarmos suas histórias e buscarmos alguma verdade do passado, para inaugurarmos um outro presente. Sendo a narrativa o centro da nossa atividade profissional, talvez se possa afirmar que existe algum parentesco

comprometido o dualismo pulsional, indispensável para fundamentar teoricamente a comprovação clínica do conflito psíquico. Em *Além do princípio do prazer*, Freud propõe que tanto as pulsões sexuais como as energias vinculadas à autopreservação sejam agrupadas sob o nome de *pulsões de vida*, às quais se oporiam as *pulsões de morte*. O conceito de pulsões de morte resulta de uma série de considerações relativas à repetição, culminando com a tese de que, se a finalidade da vida é a morte e se a morte é um retorno ao estado inorgânico, seria lícito postular no interior do ser vivo uma tendência instintiva para a autodestruição, a qual, sempre em luta com as pulsões de vida, acabaria por triunfar delas e conduzi-lo à morte. Freud vê no masoquismo uma expressão psíquica desta tendência à autodestruição, e na agressividade, no ódio e no sadismo, *exteriorizações* dela, seu direcionamento para objetos diferentes do próprio ser” (p. 88-89). Ora, a exaltação da perfeição de si mesmo pode, em função do estado do desamparo e da impossibilidade de ultrapassá-lo, levar a uma desconsideração absoluta do outro, conduzindo ao ódio e à morte das figuras que se colocam como diferentes e, assim, se apresentam como impedimentos para a realização do projeto e do desejo do narcisista. Nesse sentido, Narciso não só *acha feio o que não é espelho*, como pode vir a denegar o outro, sem saber que, assim o fazendo, também se denega.

entre os poetas da Antigüidade grega — os aedos e rapsodos —, que recebiam das musas relatos explicativos de todas as coisas existentes, e os psicólogos. Obviamente nosso conhecimento não se deve pretender dogmático — um traço do pensamento mitológico —, mas, ao participarmos ativamente — e, portanto, sem neutralidade — da construção de narrativas, embarcamos na aventura demasiadamente humana da construção de algum sentido para a existência. E, assim, fazemos história. Alguém sempre poderá argumentar que o paralelo é indevido, já que os poetas, por definição, trabalham com figuras da linguagem, como as metáforas. Mas quem disse que nós, psicólogos, também não exercemos nossa atividade em um campo no qual se fala muito para se dizer ou se *traduzir*, de forma sempre historicamente contextualizada, o essencial?

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Mônica. *O espectro de narciso na modernidade: de Freud a Adorno*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BIRMAN, Joel. Barbárie, cidadania e desejo. In: FRANÇA, Inês (Org.). *Desejo, barbárie e cidadania*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- CARVALHO, Alex. Compreendendo psicologia: uma experiência na formação de educadores. In: _____. *Para além da liberdade individual: esboço de uma análise comportamental de A vida é bela*. São Paulo: O Nome da Rosa, 2000.
- CARVALHO, Alex; BONATTO, Francisco Rogério. Narciso acha feio o que não é espelho: indivíduo, individualismo e psicologia. *Videre Futura*, São Paulo, n. 1, p. 73-85, 2000.
- FREIRE, Jurandir. A ética democrática e seus inimigos: o lado privado da violência pública. In: _____. *O desafio ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- FUKS, Mario. Mal-estar na contemporaneidade e patologias decorrentes. *Psicanálise e Universidade*, São Paulo, n. 9-10, p. 63-78, 1998-1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado. *Trabalhos da Memória*, São Paulo, n. 17, p. 213-221, 1998.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEHL, Maria Rita. O fetichismo. In: SADER, Emir (Org.). *7 pecados capitais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LAPLANCHE, Jean. *Problématiques (I): L'Angoisse*. Paris: PUF, 1980.

LUNA, Sérgio. *Planejamento de pesquisa: uma introdução*. São Paulo: Educ, 1996.

MEZAN, Renato. *Sigmund Freud: a conquista do proibido*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.