



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS**

**CAMPUS DE PALMAS**

**CURSO DE GRADUAÇÃO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**JOSEILTON BATISTA FRANCA**

**MAL - ESTAR NA (PÓS) MODERNIDADE: APONTAMENTOS ENTRE  
BAUMAN E FREUD**

PALMAS - TO

2018

JOSEILTON BATISTA FRANCA

**MAL - ESTAR NA (PÓS) MODERNIDADE: APONTAMENTOS ENTRE  
BAUMAN E FREUD**

Monografia apresentada à Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas, como requisito para colação de grau de licenciatura em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral.

PALMAS - TO

2018

## FICHA CATALOGRÁFICA

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

---

F814m Franca, Joseilton Batista.  
Mal - estar na (pós) modernidade: : apontamentos entre Bauman e Freud .  
/ Joseilton Batista Franca. – Palmas, TO, 2018.  
48 f.

Monografia Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus  
Universitário de Palmas - Curso de Filosofia, 2018.

Orientador: Roberto Antônio Penedo Amaral

1. Pós - modernidade. 2. Mal - estar. 3. Felicidade. 4. Liberdade. I. Título

**CDD 100**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS**  
**CURSO DE GRADUAÇÃO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**JOSEILTON BATISTA FRANCA**

**MAL - ESTAR NA (PÓS) MODERNIDADE: APONTAMENTOS ENTRE  
BAUMAN E FREUD**

Monografia apresentada como pré-requisito de conclusão do curso de licenciatura em filosofia da universidade Federal do Tocantins, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral.

---

Orientador: Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral – UFT/Palmas

---

Banca Examinadora: Prof. Dr. Oneide Perius – UFT/Palmas

---

Banca examinadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Dias Pereira do Amaral – IFTO/Palmas

Palmas, Tocantins, aos 12 dias do mês de junho de 2018.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor da UFT Gilberto Kobler Correia pelo grande incentivo quando iniciei meus estudos acadêmicos e por me doar importantes livros de filosofia de sua biblioteca.

Ao meu orientador professor Roberto Antônio Penedo do Amaral

Aos membros da Banca Examinadora professor Oneide Perius e professora Leila Dias Pereira do Amaral

A todos meus professores e professoras, pelo exemplo e dedicação.

Aos meus colegas de turma pelo companheirismo nos momentos de estudos.

Vivemos como se estivéssemos sobre uma fina casca de gelo, se pararmos ela racha e quando ela racha você se afoga.

(Ralph Waldo Emerson)

Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da 'cultura' ou da 'civilização'.

(Zygmunt Bauman)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
<b>1 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: UM PANORAMA CONCEITUAL E CONTEXTUAL .....</b>	<b>8</b>
1.1 Modernidade.....	8
1.2 Pós-modernidade .....	10
1.3 Modernidade: contexto e características a partir da visão diluidora e dialética, por Berman .....	14
<b>2 FREUD E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>3 BAUMAN E O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE .....</b>	<b>26</b>
<b>4 IMPLICAÇÕES DO MAL-ESTAR FREUDIANO E BAUMANIANO PARA PENSAR A CONTEMPORANEIDADE .....</b>	<b>35</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>40</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>42</b>

## INTRODUÇÃO

Buscamos nesta monografia tratar sobre o tema do mal-estar na sociedade moderna, bem como detectar as origens e os porquês da infelicidade do ser humano nesse processo civilizatório. Para tal intento, faremos, primeiramente, uma pequena introdução conceitual e contextual, tanto sobre a *modernidade* como sobre a *pós-modernidade*. Utilizar-nos-emos, dentre outras obras, principalmente de *O mal-estar na civilização* (1996) de Sigmund Freud (1856-1939), perpassando rapidamente por alguns conceitos do pensamento freudiano relacionados à questão. Faremos uso, pois, de tal temática freudiana (mal-estar) em razão do eterno conflito entre as necessidades individuais do ser humano em relação às exigências de conviver numa comunidade.

E, a partir daí, buscaremos apontar aproximações desse mal-estar, de acordo com o conceito de *pós-modernidade* ou *modernidade líquida*, conforme preceitua o pensador contemporâneo Zygmunt Bauman (1925-2017) em sua obra *O mal-estar da pós-modernidade* (1998) na qual desenvolve um diálogo constante com o texto freudiano, apontando conceitos e contextos socioculturais da época de Freud não muito diferentes em relação à sociedade contemporânea.

Enfim, buscaremos compreender, com a leitura de Bauman, alguns mal-estares contemporâneos, principalmente o que poderíamos considerar como inquietações da vida; instabilidade de ideologias fortes e sólidas; a constante busca de um consumo exacerbado, bem como a vulnerabilidade e fluidez nas relações interpessoais. Buscando enfim, o contraponto de uma sociedade sólida com a sociedade líquida. Liqueidez caracterizada principalmente pela insegurança, incertezas pelo descartável e pelo sentimento de fracasso da racionalidade ou da efêmera felicidade.

Destarte, buscaremos traçar esta ponte aproximando ambos pensadores de épocas diferentes, porém, sem olvidar, durante tal travessia, de se deparar com outros pensadores como Marshall Berman (1940 - 2013) que faz uma leitura de Karl Marx (1818-1883) e, Perry Anderson, ao fazer uma leitura de vários pensadores, dentre eles o Jean-François Lyotard (1924-1998). Sempre levando em consideração as mesmas questões que são os conceitos de modernidade, pós-modernidade e o mal-estar.

# 1 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: UM PANORAMA CONCEITUAL E CONTEXTUAL

## 1.1 Modernidade

Primeiramente, vale ressaltar que a origem do termo se iniciou na literatura denominado como modernismo. De acordo com Perry Anderson (1999, p. 9), o termo surgiu na América hispânica e servia para “designar um movimento estético”. Tal terminologia foi atribuída ao poeta nicaraguense Félix Rubén Garcia Sarmiento (1867-1916), mais conhecido como Rubén Dario, considerado “príncipe de las letras castelhanas”. Sua obra *Azul...* (1888) foi o livro inaugural do modernismo hispano-americano e trazia como característica principal a insatisfação perante a sociedade burguesa da época.

Claro que toda época apresenta suas peculiaridades e o período que Freud escreveu *O mal-estar da civilização* (1929) foi justamente às vésperas do grande problema da queda da Bolsa de Nova York. É imprescindível falar de mal-estar começando por Freud, pois quase todos os conceitos sobre esta questão nos remetem ao psicanalista austríaco. De acordo com Bauman (1998, p. 7), quando Freud usa os termos civilização e cultura, na realidade, está narrando a história da modernidade, pois, “só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da ‘cultura’ ou da ‘civilização’”. Segundo Freud, a civilização é construída impondo grandes sacrifícios “não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização” (FREUD, 1996, p. 119).

É justamente essa a característica principal da modernidade, o da regulação de vínculos entre si onde tudo é uma troca, porém, exige em troca, o sacrifício à liberdade ou às suas pulsões (BAUMAN, 1998, p. 7, 8 e 9). Nessa obra de Freud se percebe o mal-estar, ou seja, a incompatibilidade entre o homem sempre em busca de sua liberdade e necessidades individuais em confronto com o coletivo e frente às regras sociais e culturais impostas pela civilização.

Em sua obra *Modernidade Líquida*, Bauman (2001, p. 15) afirma que a “modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação”. Em outras palavras, quando passa por uma desregulamentação ou vulnerabilidade da vida social, política e econômica, que anteriormente eram vistos com solidez, perpassando por uma desesperança, incerteza, insegurança e instabilidade.

Assim, com o advento da modernidade, se inicia toda uma desordem que se desenvolve através de conflitos ideológicos da razão objetiva instrumental, abandonando de uma vez o pensamento tradicional calcado em princípios teológico e religioso. De acordo com Bauman, toda essa instabilidade causada pela quebra do pensamento tradicional fez com que a busca pela ordem fosse uma das características principais da modernidade.

Aliás, insatisfação, contradição, transformação, desintegração etc. são expressões predominantes à época. Logo no prefácio do livro *Tudo que é Solido Desmancha no Ar – A aventura da modernidade*, o autor Marshall Berman define muito bem as características da modernidade:

Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas das aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz (BERMAN, 1986, p. 13).

O poeta, Rubén Darío, inspirava-se principalmente nas escolas francesas, influenciado tanto pelo romantismo, como pelo parnasianismo e simbolismo. E não era por menos, de acordo com Berman, com o advento da Revolução Francesa com suas reverberações percebe-se de uma forma inesperada um grande e moderno público embevecido com o sentimento de viver uma era revolucionária que “desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política”. Mas, este mesmo público se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que, todavia, não é inteiramente moderno. E assim, sofre uma dicotomia com a sensação de viver em dois mundos diferentes ao mesmo tempo, que nasce e se desenvolve com a “ideia de modernismo e modernização” (BERMAN, 1986, p. 16).

Há uma expansão do processo de modernização em todo o mundo, atingindo principalmente o mundo das artes e do pensamento. Porém, conforme se expande, esse público moderno se multiplica e se fragmenta, fazendo com que a ideia de modernidade perca sua nitidez e ressonância, perdendo, portanto, “sua capacidade de organizar e dar sentido à vida das pessoas” e a consequência disso foi a de estarmos hoje desvinculados das “raízes de sua própria modernidade” (BERMAN, 1986, p. 16 - 17).

É em meio a esse redemoinho social da época que surge Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que, segundo Berman (1986, p. 17), “é o primeiro a usar a palavra *moderniste* no sentido em que os séculos XIX e XX a usarão; e ele é a matriz de algumas das mais vitais

tradições modernas, do devaneio nostálgico à auto especulação psicanalítica e à democracia participativa”. É em clima desse *tourbillon social* que Rousseau, em sua obra *A Nova Heloísa*, descreve, através do personagem Saint-Preux, suas insatisfações, angústias e onde “todos se colocam frequentemente em contradição consigo mesmos”. Saint-Preux em relação à amada Julie:

Reafirma sua intenção de manter-se fiel ao primeiro amor, não obstante receie, como ele mesmo o diz: ‘Eu não sei, a cada dia, o que vou amar no dia seguinte’. Sonha desesperadamente com algo sólido a que se apegar, mas ‘eu vejo apenas fantasmas que rondam meus olhos e desaparecem assim que os tento agarrar’ (apud BERMAN, 1986, p. 18).

## 1.2 Pós-modernidade

Importante frisar que alguns pensadores não aceitam o termo pós-modernidade e outros dizem se tratar de difícil definição ou confusão semântica. O próprio Bauman estava, ultimamente, preferindo usar o termo *modernidade líquida*. O autor polonês esclarece que há uma distinção de sociologia pós-moderna de sociologia da pós-modernidade. De acordo com Bauman, pós-modernidade compreende uma sociedade ou um tipo de condição humana, enquanto que pós-modernismo representa uma visão de mundo que pode aparecer e que pode significar uma ideologia ou uma percepção de mundo dentre outras coisas.

Em geral, vários pensadores concordam que na sociedade contemporânea os possíveis motivos para se chegar a um entendimento do que é pós-modernidade está na percepção de um mundo cada vez mais mercantilizado, marcado por uma desregulamentação, aumento do desemprego e das desigualdades sociais, desastres ambientais, miséria e guerras, dentre outros fatores.

Para o criador do conceito de *sociedade líquida*, Bauman, que se utiliza metaforicamente do termo *liquidez* para explicar que a sociedade contemporânea é caracterizada por uma cultura fluida, de incertezas, de insegurança e onde os relacionamentos humanos são cada vez mais fragilizados e descartáveis. Para o autor, “Os projetos de vida individuais não encontram nenhum terreno estável em que acomodem uma âncora, e os esforços de constituição da identidade individual não podem retificar as consequências do ‘desencaixe’, deter o eu flutuante e à deriva” (BAUMAN, 1998, p. 32).

Consiste ainda, num estado de espírito em que não se crê mais na herança do *Século das Luzes*, pois não existe mais a esperança antes depositada na razão e no progresso, também não teria mais sentido permanecer com a ilusão de que a racionalidade poderia nos orientar para uma sociedade substancialmente harmoniosa. Constata-se, então, uma descrença que indica um fim ou uma desesperança no projeto da modernidade através da razão e da ciência. Desse modo, Bauman (1998, p. 32) enfatiza que “o mundo pós-moderno está-se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível”.

Do mesmo modo que surgiu o termo modernidade, o de “pós-modernidade” aparece, inicialmente, “no mundo hispânico”, também como categoria estética em 1934, através do poeta espanhol Federico de Onís (1885-1966), então, amigo dos filósofos espanhóis Miguel de Unamuno (1864-1936) e José Ortega y Gasset (1883-1955). Segundo Anderson (1999, p. 10), Onís se utilizou do termo “*postmodernismo*” por considerar certo conservadorismo no modernismo. Desse modo,

Onís contrastava esse modelo – de vida curta, pensava, com sua sequel, um ultramodernismo que levou os impulsos radicais do modernismo a uma nova intensidade numa série de vanguardas que criavam então uma ‘poesia rigorosamente contemporânea’ de alcance universal (ANDERSON, 1999, p. 10).

Após estes primórdios, apenas vinte anos depois é que o termo aparece na Inglaterra, “como categoria de época e não estética”, com a publicação do oitavo volume de *Study of History* de Arnold Toynbee em 1954. Neste volume Toynbee “chamou à época iniciada com a guerra franco-prussiana de ‘idade pós-moderna’”. Todavia, o termo, ao ser utilizado pelo pensador inglês, trazia uma definição “essencialmente negativa”, pois, para o historiador inglês, segundo Anderson (1999, p. 10, 11 e 12), tais “comunidades ocidentais tornaram-se ‘modernas’” ao se estabelecerem como uma comunidade burguesa “predominante na sociedade, ao passo que numa “idade pós-moderna” tal burguesia perdia a “posição de mando”. Claro que tais fatos foram marcados pela “ascensão de uma classe operária industrial no Ocidente a dominar os segredos da modernidade e voltá-los contra o mundo ocidental”. Anderson cita Toynbee quando este escreveu que,

Uma classe média ocidental de prosperidade e conforto sem precedentes considerava lógico que o fim de uma era da história de uma civilização era o fim da própria História – pelo menos no que lhe dizia respeito e aos de seu tipo. Imaginava que, em seu benefício, uma Vida Moderna sadia, segura e satisfatória tinha milagrosamente chegado para ficar, como um eterno presente (ANDERSON, 1999, p. 11 – 12).

Todavia, tais visões, como a de Toynbee, sempre mudavam de acordo com cada época e conforme era conveniente ou não. Ocorre que, “quatro décadas depois, confrontado com a

perspectiva de uma terceira guerra – nuclear -, Toynbee decidiu que a própria categoria de civilização, com a qual se propusera reescrever o padrão de desenvolvimento humano, não era mais pertinente”, pois somente uma religião universal, uma fé sincrética é que poderia garantir o futuro do planeta. Devido tais elucubrações é que Anderson afirma que “os erros empíricos de Toynbee e suas conclusões proféticas combinaram-se para isolar a sua obra numa época em que se esperava fosse menos nebuloso o compromisso de luta contra o comunismo” (ANDERSON, 1999, p. 12).

Porém, diferente da interpretação profética ou de acordo com algumas conveniências dada por Toynbee, o termo pós-moderno já aparecia poucos anos antes na América do Norte, mas, de acordo com Anderson (1999, p. 12-13), é no sentido contemporâneo “de um típico projeto poético” usado por Charles Olson em seus escritos.

Em 1959, o termo ressurgiu com o sociólogo C. Wright Mills e com o crítico Irving Howe, segundo Anderson (1999, p. 18), “como indicação negativa do que era *menos*, não mais moderno”. Para,

O sociólogo, de modo mais cáustico, usou o termo para indicar uma época na qual os ideais modernos do liberalismo e do socialismo tinham simplesmente falido, quando a razão e a liberdade se separaram numa sociedade pós-moderna de impulso cego e conformidade vazia. O crítico, de modo mais brande, usou-o para descrever uma ficção contemporânea incapaz de sustentar a tensão modernista com uma sociedade circundante cujas divisões de classe tornavam-se cada vez mais amorfas com a prosperidade do pós-guerra (ANDERSON, 1999, p. 18 e 19).

De acordo com Anderson (1999, p. 19), o termo voltou a ter, novamente, um contorno pejorativo nos idos de 1960, quando Harry Levin, surge com a ideia de que as “formas pós-modernas” poderiam derivar a uma renúncia “aos rígidos padrões intelectuais do modernismo em prol de uma relaxada meia síntese”, ou seja, uma combinação entre o artista e o burguês culminando em algo exclusivamente comercial. “Aí tem início uma versão inequivocamente pejorativa do pós-moderno”.

Todavia, ainda na mesma década de 1960, o crítico Leslie Fiedler, numa conferência organizada pela CIA<sup>1</sup>, e esta, com o intuito de atuar intelectualmente sobre a guerra fria, deu um novo tom ao termo “para sinal fortuito, estranho”, quando em tal evento,

Ele celebrou o surgimento de uma nova sensibilidade entre a geração mais jovem da América, que era uma geração de ‘excluídos da história’, mutantes culturais cujos valores – desinteresse e desligamento, alucinógenos e direitos civis – encontravam expressão e acolhida numa nova literatura pós-moderna (ANDERSON, 1999, p. 19).

---

<sup>1</sup>Conferência patrocinada pelo Congresso da Liberdade Cultural, organizada pela CIA – Central Intelligence Agency (Agência Central de Inteligência do governo estadunidense).

É imprescindível ressaltar também, que nesse histórico, ocorreu uma publicação do jornal *boundary 2*, que trouxe como subtítulo *Revista de Literatura e Cultura Pós-modernas* no ano de 1972, trazendo um importante ensaio de David Antin chamado ‘Modernismo e pós-modernismo: abordando o presente na poesia americana’. Este ensaio, foi um momento decisivo, bem como outras publicações em seguida, pois, segundo Anderson (1999, p. 23), foi a partir daí “que pela primeira vez estabeleceu a ideia de pós-moderno como referência coletiva”.

Com este pequeno recorte histórico sobre o termo pós-modernidade, usado principalmente como categoria estética, precisamos agora considerar quando o termo foi usado pela primeira vez em uma obra filosófica. Isto se deve a uma publicação apresentada em 1979 no livro: *A condição pós-moderna*, do francês Jean-François Lyotard (1925-1998). A motivação para Lyotard escrever a obra, foi uma encomenda para produzir um relatório sobre o estado do ‘conhecimento contemporâneo’ para o conselho universitário do governo de Quebec, onde o partido nacionalista de Rene Levesque tinha acabado de assumir o poder (apud ANDERSON, 1999, LYOTARD, 1988, p. 31 e 32).

Nesta obra, Lyotard define como pós-modernidade a recusa, ou perda de credibilidade de narrativas longas sobre as coisas, também denominada como metanarrativas, ou seja, teorias longas, ideias complexas que afirmavam a incapacidade de uma explicação da realidade de maneira absoluta e de forma universal, pois,

Elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a ‘verdade’ ao desempenho (ANDERSON, 1999, p. 32 e 33).

Todavia, é preciso considerar que Lyotard na referida obra faz análise sobre a posição do saber em sociedades consideradas desenvolvidas, justamente por causa de várias transformações que aconteceram tanto na ciência como na cultura de um modo geral. Por outro lado, o autor francês não busca analisar tais transformações nessas sociedades se detendo tão somente em relatar, pois, era um trabalho encomendado por um governo. De todo modo,

A condição pós-moderna foi o primeiro livro a tratar a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana. O ponto de vista do filósofo assegurava-lhe uma ressonância maior entre o público do que qualquer intervenção anterior: continua até hoje talvez a obra mais citada sobre o assunto (ANDERSON, 1999, p. 33).

### 1.3 Modernidade: Contexto e Características a partir da visão diluidora e dialética, por Berman

Em sua obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*, parafraseando uma afirmação de Karl Marx (1818-1883) sobre a produção em massa e em larga escala imposta pelo sistema capitalista, Marshall Berman (1986) trata, no segundo capítulo da referida obra, das posições de vários grupos que vão sendo reorganizadas na sociedade e de como isso acaba sendo algo instantâneo e facilmente substituível, modificável em decorrência do que se instaura na ideia do modernismo. Aqui, Berman, trata especialmente do *Manifesto Comunista* de Marx, publicado em 1848.

A velocidade com a qual foi sendo agregados certos valores atrelados ao bem material, proporcionou um *boom* exorbitante com o qual permitiu novas visões, costumes sobre coisas que são internalizadas como algo apreciável ou notório. Recai sobre as sociedades modernas e capitalistas, uma busca incessante por coisas que muitas vezes não são desejadas anteriormente pelo próprio indivíduo, mas sim por outros que detêm um poder de impor sutilmente isso.

De acordo com Berman (1986, p. 90),

Para que essas grandes mudanças ocorram com relativa uniformidade, alguma centralização legal, fiscal e administrativa precisa acontecer; e acontece onde quer que chegue o capitalismo. Estados nacionais despontam e acumulam grande poder, embora esse poder seja solapado de forma contínua pelos interesses internacionais do capital.

A partir dessa afirmação pode ficar claro que novas engrenagens passam a corroborar em prol dessa nova lógica de organização, o que nos aponta para a relevância deste trabalho, que é o modo pelo qual se constituem as convenções sobre dadas coisas, e o que elas acabam, por sua vez, atrelando como as formas de afeto, as escolhas sobre o que se deseja vestir, de onde morar, no que exercer profissão, etc.

Com o advento da modernidade, todas as coisas entendidas como princípios que se detêm em convencionalismos passaram a consolidar-se em apropriações de exibicionismos que se adere e se obtém em competitividade, considerando-se o que pode ser palpável ou descartável materialmente, até mesmo a ciência parece estar se diluindo nesse aspecto.

Como afirma Berman, a respeito das colocações de Marx sobre a burguesia, o que este se interessa não são pelas coisas criadas pela burguesia, mas sim o processo para se chegar a isso, os poderes que vão sendo adotados, a energia empenhada. Como aparece aqui:

O que o atrai são os processos ativos e generativos através dos quais uma coisa conduz a outra, sonhos se metamorfoseiam em projetos, fantasias em balanço,

as ideias mais exóticas e extravagantes se transformam continuamente em realidades (“populações inteiras expulsas de seu habitat”), ativando e nutrindo novas formas de vida e ação (BERMAN, 1986, p. 92).

Outra constatação importante que Marx salienta sobre a burguesia, segundo Berman (1986, p. 93), é a de que ela própria será enterrada, pois tal sistema econômico exige um esforço permanente para que continue seu desenvolvimento o que leva a uma “incansável competição”, onde todos são forçados à inovação e caso isso não ocorra se tornarão vítimas do próprio sistema. É nessas circunstâncias de intensa pressão visando “revolucionar a produção” que se impõem as transformações ou ‘condições de produção’. Nesse sentido Berman cita o famoso texto de o *Manifesto* exaltando o que ele chama de o “grande salto imaginativo” de Marx em que o filósofo alemão afirma que,

O constante revolucionar da produção, a ininterrupta perturbação de todas as relações sociais, a interminável incerteza e agitação distinguem a época burguesa de todas as épocas anteriores. Todas as relações fixas, imobilizadas, com sua aura de ideias e opiniões veneráveis, são descartadas; todas as novas relações, recém-formadas, se tornam obsoletas antes que se ossifiquem. Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens. (apud BERMAN, 1986, p. 93).

Em suma, pode-se constatar que a modernidade em sua diluição, gerada pelo capital, discorre em obtenção de poderes, de elementos que se irrompem com a ideia de algo ininterrupto. As sociedades ocidentais, com o advento da modernidade, passam a ter a sensação de coisas insustentáveis ou de perdas. Como afirma Berman (1986, p. 94), “ficamos numa situação estranha e paradoxal. Nossas vidas são, controladas por uma classe dominante de interesses bem definidos não só na mudança, mas na crise e no caos”.

A inconsistência nas relações entre troca de valores, normas, e a tudo aquilo que se pensa desejar, passa a ser empenhada em torno do que é inacessível, ou seja, a sensação de estar insaciável se coaduna ao que é empreendido por um encadeamento de interesses subvencionados por uma parcela da sociedade que detém isso, como a um jogo onde não se sabe *a priori* as regras. Pois, decorre que, as relações fixas e imobilizadas ou a ideia de estabilidade passam a ser vistas como algo dispensável e inaceitável para os sujeitos que vivem inseridos na transitoriedade e constante mudança provocada pela modernidade.

Esse processo de desvalia ou de desapego, transforma o homem moderno em uma espécie de carrasco e aparador de si mesmo. Como quando se anda em círculo, o que o processo de dinamismo veloz e ininterrupto traz como consequência das próprias ações em desmedida, é de responder a elas em mesma intensidade, quando não se tem uma constatação de realização, de concretude.

Respondemos de modo instintivo, como um retorno ao tempo das cavernas. Vivemos em um momento de ideação daquilo que se entende como duradouro, permanente. Além disso, nas sociedades que vivem o processo da modernidade obtêm-se uma dialética interminável entre produção e consumo da qual acaba transmitindo uma força condutora sobre as realizações pessoais, profissionais seguindo a mesma intensidade, a mesma intenção.

Voltando a ideia da centralização de onde se mantêm engendradas as forças dominantes a esse processo de velocidade e instabilidade que entendemos como modernidade, chega-se aqui a constatação de que na modernidade se vive um abismo criado por experimentações nas diversas áreas e sobretudo no que essas experimentações agregaram como postulado de aceitação maior que é a busca insaciável pelo capital. Pois, para Berman (1986, p. 97), “não obstante, a verdade é que, como Marx o vê, tudo o que a sociedade burguesa constrói é construído para ser posto abaixo”. Toda uma solidez é feita hoje para ser desfeita no dia seguinte, será “reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas” (1986, p. 97).

Após essa pequena introdução conceitual e contextual acerca da modernidade e pós-modernidade apontaremos com mais detalhamento no próximo capítulo sobre a questão do mal-estar na modernidade tendo como base a obra de Sigmund Freud *O mal-estar na civilização*.

## 2 FREUD E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

Sigmund Freud em seu livro *O mal-estar na civilização*, escrito em 1929, já nos capítulos iniciais, discorre sobre a religião, afirmando que é um sentimento peculiar atuante em milhões de pessoas. É um sentimento ilimitado ou oceânico, “algo puramente subjetivo, e não um artigo de fé”, pois, uma pessoa “embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico” (FREUD, 1996, p. 73). Ainda segundo Freud (1996, p.74), é o sentimento de um vínculo indissolúvel de ser uno com o mundo exterior, ou seja, um forte vínculo com o mundo como um todo.

Para melhor explicar o sentimento oceânico, Freud desenvolve a seguinte linha de pensamento: “normalmente, não há nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento de nosso eu, do nosso próprio ego. O Ego nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais. Exemplifica, pois, que “uma criança recém-nascida ainda não distingue o seu ego do mundo externo como fonte das sensações que fluem sobre ela”, mas que isso é aprendido gradativamente (FREUD, 1996, p.74 – 75).

De um certo modo o ego tem linhas bem definidas com o mundo exterior e a indefinição apenas ocorre com o sentimento de amor, e nesta confusão entre o ego e o objeto, entre o “eu e o “tu”, ou seja, entre o ego e o mundo exterior é que se dá a patologia. Para Freud (1996, p. 76), sempre que o ego é contrastado por “múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio”, há um desengajamento do ego, isolando-o de tudo que seja fonte de desprazer, buscando lançá-lo para fora e a criar um puro ego em busca de prazer. E todo esse confronto ou separação entre as fronteiras do mundo exterior e o ego, entre o que pertence ao mundo externo e ao ego é o que Freud denomina de princípio da realidade que pode predominar no desenvolvimento futuro, pois:

Essa diferenciação, naturalmente serve à finalidade prática de nos capacitar para a defesa contra sensações de desprazer que realmente sentimos ou pelas quais somos ameaçados. A fim de desviar certas excitações desagradáveis que surgem do interior, o ego não pode utilizar senão os métodos que utiliza contra o desprazer oriundo do exterior, e este é o ponto de partida de importantes distúrbios patológicos (FREUD, 1996, p. 76).

O sentimento oceânico é justamente essa conexão do ego com o mundo exterior. E que Freud (1996, p. 80), reitera que tal sentimento existe em milhões de pessoas e sua origem vem desde “a uma fase primitiva do sentimento do ego. Surge então uma nova questão: que direito tem então esse sentimento de se fazer fonte das necessidades religiosas? ”. Para o psicanalista

austríaco, não vê esse direito obrigatório, pois “um sentimento só poderá ser fonte de energia se ele próprio for expressão de uma necessidade intensa” (1996, p. 80). E não há “necessidade da infância tão intensa quanto a proteção de um pai”. (1996, p. 80). E que a origem de tal atitude religiosa pode ser remontada até o sentimento de desamparo infantil, e que talvez possa haver algo mais por trás disso, mas que ainda se encontra obscuro (FREUD, 1996, p. 81).

O sentimento oceânico se vinculou à religião posteriormente. “A ‘unidade com o universo’, que constituiu seu conteúdo ideacional, soa como uma primeira tentativa de consolação religiosa, como se configurasse outra maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece e ameaça-lo a partir do mundo externo. ”.

Freud (1996, p. 82), sustenta que a religião tem uma função conservadora dentro da sociedade, e por isso, influenciando bastante na felicidade do homem. Lamenta o fato de um grande número de pessoas “nunca será capaz de superar essa visão da vida. ”. Afirma, pois, que a religião tem uma função de figurar como um pai poderoso, conforme afirmado acima, que defende o homem ao nos oferecer segurança e proteção contra nosso estado de desamparo infantil ou de uma neurose individual. Afirma ainda que precisamos de algumas medidas paliativas, pois, a vida é árdua demais além de muitos sofrimentos ou mesmo decepções, então para suportá-la seria importante o uso de algo paliativo. “Existem talvez três medidas desse tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas que diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela (FREUD, 1996, p. 83).

Todavia, Freud (1996. p. 83), questiona se a religião poderia contribuir em relação a questão do propósito da vida, pois, “dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a ideia de a vida possuir um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso” (FREUD, p. 84). Ainda de acordo com o autor, o que os homens mais desejam na vida é a obtenção da felicidade, pois “querem ser felizes e assim permanecer” (1996, p. 84). Porém, para Freud (1996, p. 84), a felicidade do homem “não se acha incluída no plano da ‘Criação’” e a felicidade é algo passageiro ou repentino, quer dizer, apenas momentos de prazer, ou talvez, no mínimo para que não tenhamos momentos de desprazeres. Portanto, o que decide o propósito da vida é o princípio de prazer, justamente que é o que domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o princípio. Só entendemos o prazer por haver um contraste, ou seja, em comparação com o momento anterior. Por isso nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa própria constituição. (FREUD, 1996, p. 84).

Freud aponta vários caminhos ou técnicas para se chegar à felicidade e uma delas é “a técnica da arte de viver”, principalmente porque torna “o indivíduo independente do Destino (como é melhor chamá-lo) e, para esse fim, localiza a satisfação dos processos mentais internos, utilizando ao proceder assim, a deslocabilidade da libido” (1996, p. 89). Obtendo, desse modo, a felicidade pelo apego aos objetos do mundo externo. É este procedimento de vida “que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado” (1996, p. 89). Portanto, essa maneira pode ser uma forma frágil de viver, pois se assim não o fosse, jamais um ser humano pensaria em deixar tal caminho de felicidade por nenhum outro:

É que nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor, isso, porém, não liquida a técnica de viver baseada no valor do amor como meio de obter felicidade (FREUD, 1996, p. 90).

Entretanto, para evitar o sofrimento o que pode ser feito imediatamente será o isolamento voluntário. Ou seja, buscar a felicidade da quietude, quer dizer, a felicidade de se evitar uma infelicidade. Porém, sejam quais forem tais métodos para evitar o sofrimento, isso não deixará que tenha uma interferência em nosso organismo e nada mais eficaz do que o método químico. De todo modo, nossa estrutura mental admite, portanto, outras formas de influências e uma delas é a busca de prazer, busca de felicidade, através da realização dos instintos, para que se satisfaça sensorialmente.

De acordo com Freud (1996, p. 90 e 91), uma das maneiras de fruição da felicidade seria a da busca pela beleza, pois é uma derivação do campo do sentimento sexual, ou seja, o amor pela beleza. “A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema de economia da libido do indivíduo”. Desse modo, criam-se três tipos de homens: o predominantemente erótico, “que dará preferência aos seus relacionamentos emocionais; o narcisista que tende a ser autossuficiente”, com tendência a procurar suas satisfações em seus processos mentais internos; e por último, o homem de ação, que nunca abandonará o mundo externo, onde pode testar sua força. Todavia, não devemos buscar a nossa felicidade em uma única dessas fontes. Pois, se uma dessas fontes por algum motivo se mostrar inviável, terá como uma das consequências a fuga para a enfermidade neurótica, ou a intoxicação crônica.

De acordo com Freud (1996, p. 92) a religião impõe um único caminho para a busca da felicidade e da proteção contra o sofrimento, consistindo em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante. Com isso a religião consegue poupar

muitas pessoas da neurose individual. No entanto, nenhuma dessas formas de buscar a felicidade é perfeitamente segura, nem mesmo a religião tem condições de cumprir tal promessa.

Ao levantar o problema de a dificuldade para o homem ser feliz, Freud (1996, p. 93), aponta três fontes da origem de nosso sofrimento que são: “o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade”. Portanto, em relação à primeira e à segunda fontes não há muito o que hesitar, pois “nos força a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos submeter ao inevitável”. Ocorre que não podemos dominar em sua totalidade a natureza e o próprio corpo faz parte dessa natureza, daí a nossa “limitada capacidade de adaptação e realização”, como também não há um “efeito paralisador”. Porém, em relação à terceira fonte, “a fonte social de sofrimento”, segundo Freud, há uma diferença de atitude, pois, não conseguimos nos adequar às regras propostas pelo Estado e a sociedade. Em suas palavras, Freud alerta:

Não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, quando consideramos o quanto fomos malsucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela da natureza incontestável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica (FREUD, 1996, p. 93).

Para Freud, a sustentação desse argumento é algo muito espantoso, pois o que consideramos é que nossa civilização seria a grande responsável por nossas desgraças e que seríamos muito mais felizes se voltássemos à vida primitiva. Portanto, a questão é que todas as coisas que buscamos para nos proteger da infelicidade são originadas da civilização. Vejamos o que o autor diz:

Chamo esse argumento de espantoso porque, seja qual for a maneira por que possamos definir o conceito de civilização, constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegemos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa civilização (FREUD, 1996, p. 93).

O psicanalista chama a atenção para o fato de as pessoas assumirem uma atitude tão hostil em relação à civilização. Pois, acredita que isso se deu a “certos acontecimentos históricos específicos” e um desses fatores “hostil à civilização”, já se devia estar acontecendo “na vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs” e que isso estava “intimamente relacionado à baixa estima dada à vida terrena pela doutrina cristã”. Ainda segundo ele, outra ocasião se deu devido o progresso das viagens de descobrimento feitas, e, que isso oportunizou um “contacto com povos e raças primitivos”. Todavia,

Em consequência de uma observação insuficiente e de uma visão equivocada de seus hábitos e costumes, eles apareceram aos europeus como se levassem uma vida simples e feliz, com poucas necessidades, um tipo de vida inatingível por seus visitantes com sua civilização superior. A experiência posterior corrigiu alguns desses julgamentos. Em muitos casos, os observadores haviam erroneamente atribuído à ausência de exigências culturais complicadas o que de fato era devido à generosidade da natureza e à facilidade com que as principais necessidades humanas eram satisfeitas (FREUD, 1996, p. 94).

A última ocasião, que Freud (1996, p. 94) salienta, foi o fato de as pessoas tomarem “conhecimento do mecanismo das neuroses, que ameaçam solapar a pequena parcela de felicidade desfrutada pelos homens civilizados”. Ocorre que, “uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe, a serviço de seus ideais culturais”, pois, a redução ou abolição de tais exigências “resultaria num retorno a possibilidades de felicidade”.

Adiciona-se ainda, o fator do desapontamento que foi o crescente poder sobre a natureza através do extraordinário progresso científico, ocorrendo assim, “um controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada”. Contudo, com toda “essa subjugação das forças da natureza”, isso não aumentou a quantidade de felicidade no homem. Concluindo, desse modo, que o simples fato de “poder sobre a natureza não constitui a *única* precondição da felicidade humana, assim como não é o *único* objetivo do esforço cultural” (FREUD, p. 94 e 95).

Freud atenta-se ao fato de que “não nos sentimos confortáveis na civilização atual”, porém, questiona, em que grau os homens de outras civilizações anteriores “se sentiram mais felizes”? Portanto, a maneira que se busca examinar as coisas parece um tanto objetivo, ignorando outras variações, e, por isso, conclui que a felicidade “é algo essencialmente subjetivo”, pois não se pode comparar com as felicidades que diferentes homens em épocas diferentes sentem (FREUD, p. 95 e 96).

É necessário agora nos voltarmos um pouco sobre “a natureza dessa civilização” distinguindo aqui, segundo Freud (1996, p. 96), “nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos.”. Importante reconhecer ainda, “como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens, por lhes tornarem a terra proveitosa, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza, e assim por diante” (1996, p. 96) . Dentro desse aspecto, Freud não deixa nenhuma dúvida se olharmos para as origens, pois veremos,

Que os primeiros atos de civilização foram a utilização de instrumentos, a obtenção do controle sobre o fogo e a construção de habitações. Entre estes, o controle sobre o fogo sobressai como uma realização extraordinária e sem precedentes, ao passo que os outros desbravaram caminhos que o homem desde

então passou a seguir, e cujo estímulo pode ser facilmente percebido (FREUD, 1996, p. 96).

É a partir dessa dominação sobre a natureza e de sua capacidade de utilização desses instrumentos, que o homem “amplia os limites de seu funcionamento”. E devido a isso, a sua capacidade técnica de se aperfeiçoar cada vez mais que, de acordo com Freud (1996, p. 98), “O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de ‘Deus de prótese’”.

Também importante reconhecer que os países que atingiram um nível elevado de civilização, foram justamente aqueles que melhor se utilizaram na exploração da “Terra pelo homem e na sua proteção contra as forças da natureza tudo, em suma, que é útil para ele” (FREUD, 1996, p. 98 e 99).

Freud ressalta ainda, a exigência de que o homem civilizado valorize a beleza e que qualquer espécie de sujeira é incompatível com a civilização. Exige-se também a limpeza com o corpo humano e o anseio pela ordem, como uma compulsão a ser repetida. Da mesma forma, “Os benefícios da ordem são incontestáveis. Ela capacita os homens a utilizarem o espaço e o tempo para seu melhor proveito, conservando ao mesmo tempo as forças psíquicas dele” (1996, p. 100). Evidenciando, assim, que a beleza, a limpeza e a ordem são imprescindíveis para a civilização. Fundamental característica das civilizações são a “estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem” (realizações intelectuais, artísticas e científicas). Dentre tais ideias estão os sistemas religiosos, as especulações da filosofia e os “ideais” do homem, suas ideias a respeito da possível perfeição do homem (FREUD, 1996, p. 101).

Como último aspecto característico da civilização é a maneira como os homens se relacionam entre si e como são regulados tais relacionamentos sociais. De acordo com Freud,

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo (FREUD, 1996, p. 101 e 102).

É, portanto, dessa forma que Freud (1996, p. 102 e 104) frisa que, “a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização”. Liberdade essa que era bem maior antes de existir qualquer civilização. Pois, o “desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições”. Para que esse processo civilizatório possa ser construído ou desenvolvido se faz necessária uma “renúncia ao instinto”. Portanto, é o preço que o ser humano paga – o da renúncia, causando graves doenças psíquicas para que tal

civilização seja construída. Ademais, não é fácil compreender a possibilidade de privação de satisfação de um instinto “se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso”.

Freud salienta a importância que teve a formação da família para o desenvolvimento da civilização. Isto ocorreu a partir do momento que os primitivos perceberam que a sua sobrevivência estava em suas mãos e devido a isso a importância de se unirem a outros homens e da necessidade do macho estar ao lado da fêmea e dos filhos, porém, ao mesmo tempo o macho sentiu-se mais forte e com isso prevaleceu sua vontade arbitrária e irrestrita sob os demais membros da família. Ainda de acordo com Freud (1996, p.106) “a vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, por necessidades externas; e o poder do amor”. Através desses dois poderes, “*Eros e Ananke* (amor e necessidade) se tornaram os pais também da civilização humana”.

Todavia, Freud (1996, p. 107 e 108) afirma que viver e adquirir felicidade apenas do amor é perigoso e exige alterações mentais para os que optam por esse caminho. “Essas pessoas se tornam independentes da aquiescência de seu objeto, deslocando o que mais valorizam do ser amado para o amar; protegem-se contra a perda do objeto, voltando seu amor, não para objetos isolados, mas para todos os homens”. E esse amor que originou a família, dar continuidade atuando na civilização. “Continua a sua função de reunir consideráveis quantidades de pessoas de um modo mais intensivo do que o que pode ser efetuado através do interesse pelo trabalho em comum”.

De todo modo, Freud chama a atenção de a maneira descuidada que foi a forma da linguagem utilizar a palavra amor de maneira genética, definindo que o amor entre um homem e uma mulher, ou seja, “o amor genital” se traduz na formação de famílias, enquanto que o “amor inibido em sua finalidade” entre pais e filhos ou entre irmãos se origina as amizades. Porém, no decorrer do desenvolvimento tal “relação do amor com a civilização perde sua falta de ambiguidade”. Pois o amor vai se opondo aos interesses da sociedade e “esta ameaça o amor com restrições substanciais”. Percebe-se assim, uma incompatibilidade entre o amor e a civilização ou cultura, gerando conflitos entre a família e a comunidade. Mesmo assim, a “família não abandona o indivíduo” e quanto mais forte é essa ligação entre si, maior será a facilidade de “se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade” (FREUD, 1996, p. 108).

Além destes dois fatores elencados acima, as mulheres que outrora “estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor” também se opõem à ideia de civilização por representarem os interesses da família e da vida sexual, todavia, o trabalho de

civilização tem procurado ser cada vez mais masculino, inibindo de tal forma as energias da libido. Com isso, “a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela” (FREUD, 1996, p. 109).

Por todos esses percalços demonstrados por Freud (1996, p. 109 e 110), conclui-se que a civilização coage demasiadamente contra a libido e em desfavor ao amor sexual, direcionando dessa forma a energia psíquica para outras áreas que seja economicamente mais vantajosa. Ocorre que “a civilização se comporta diante da sexualidade da mesma forma que um povo, ou uma de suas camadas sociais, procede diante de outros que estão submetidos à sua exploração”. Levando, inclusive, o “indivíduo sexualmente maduro” à escolha de objeto apenas ao sexo oposto, pois as “satisfações extragenitais são entendidas como ‘perversões’, ignorando dessa forma “as dessemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos”, privando muitos da plenitude do “gozo sexual, tornando-se assim fonte de grave injustiça”. Prejudicando dessa maneira, a vida sexual do homem civilizado:

Dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função, tal como parece acontecer com nossos dentes e cabelos. Provavelmente justifica-se supor que sua importância enquanto fonte de sentimentos de felicidade e, portanto, na realização de nosso objetivo na vida, diminuiu sensivelmente. Às vezes somos levados a pensar que não se trata da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega completa e nos incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir (FREUD, 1996, p. 110 e 111).

Outro fator importante, que Freud (1996, p. 116) suscita, é a questão de amar o outro como a si mesmo, porém, para o psicanalista austríaco, ver como uma dificuldade sentir amor ao desconhecido, pois há diferenças em cada ser humano além de diferenças éticas. Ocorre que, de acordo com Freud (1996, p. 116), nem sempre “os homens são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas”, mas, ao contrário, são agressivos com o próximo e sempre propensos “a se satisfazer sobre ele a sua agressividade”, além de usá-lo como objeto sexual e explorá-lo através do trabalho sem a compensação devida.

Vale ressaltar que a civilização, segundo Freud, se vê sempre “ameaçada de desintegração” e buscando sempre se esforçar para “estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas”. Por isso que daí surgem as regras para relacionamentos amorosos, bem como restrições à vida sexual e o mandamento de amar ao próximo. (FREUD, 1996, p. 117).

Devido a tudo isso frisado acima, Freud (1996, p. 119) chega à conclusão que toda a imposição visando à construção da civilização acarreta vários transtornos, justamente devido a cultura ou a civilização produzir um mal-estar ao impor “sacrifícios tão grandes, não apenas à

sexualidade do homem, mas também à sua agressividade”, por isso, devido tais frustrações ao sacrificar suas pulsões, reside a grande dificuldade de se viver e ser feliz nessa civilização.

Freud é contundente ao afirmar que,

O homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. Não devemos esquecer, contudo, que a família primeva apenas o chefe desfrutava da liberdade instintiva; o resto vivia em opressão servil. (FREUD, 1996, p. 119).

Enfim, todos estes transtornos, colocados por Freud, para a construção da civilização acaba reverberando em mal-estares. Freud (1996, p. 147), assevera que a questão crucial para a espécie humana é até onde “seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”. Pois, os homens dominaram a natureza e com sua ajuda podem “se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade” (FREUD, 1996, p. 147).

Discorreremos no capítulo seguinte sobre a concepção de mal-estar na contemporaneidade, pois consideramos que o contexto de quando o psicanalista Freud, iniciou em suas análises, houve mudanças consideráveis na atualidade. E para destrinchar melhor essa questão nos utilizaremos da obra *O mal-estar da pós-modernidade* de Zygmunt Bauman que não se exime de dialogar constantemente com a obra freudiana *O mal-estar na civilização*.

### 3 BAUMAN E O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE

Zygmunt Bauman, inicia sua obra *O mal-estar da pós-modernidade*, fazendo um comparativo do mal-estar moderno e pós-moderno a partir da qual faz uma releitura do livro *O mal-estar na civilização* de Sigmund Freud. Bauman (1998, p. 7) chama a atenção que na realidade o livro de Freud é uma “história da modernidade”, muito embora o autor alemão preferisse utilizar o termo “*Kultur* ou civilização”.

Bauman frisa ainda o fato de que, somente a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da ‘cultura’ ou da ‘civilização’ e agiu sobre o autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão ‘civilização moderna’ é, por essa razão, um pleonasma (BAUMAN, 1998, p. 7). Bauman, continua com sua observação sobre a modernidade e cita os termos *beleza*, *limpeza* e *ordem*, utilizados por Freud e faz comparações, afirmando, todavia que vivemos numa sociedade em que:

Você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca alguma coisa: partiu daí a mensagem de Freud. Assim como “cultura” ou “civilização”, modernidade é mais ou menos *beleza* (“essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização”), *limpeza* (“a sujeira de qualquer espécie paremos incompatível com a civilização”) e *ordem* (“Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão”) (BAUMAN, 1998, p. 7 - 8).

Interpretando Freud, Bauman (1998, p. 9), afirma que a modernidade se caracterizava por uma regulação de vínculos entre si, mas que, todavia, exigia em troca um grande sacrifício às suas pulsões ou sublimação de seus instintos sexuais, ou seja, um grande sacrifício à liberdade. Portanto, “Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar” (1998, p. 9).

Todavia, a pós-modernidade, ou modernidade líquida, tem como característica a desregulamentação e intenciona fazer uma junção entre limpeza e ordem com “o reclamo de prazer”, Bauman afirma que:

Em sua versão presente e pós-moderna, a modernidade parece ter encontrado a pedra filosofal que Freud repudiou como uma fantasia ingênua e pernicioso: ela pretende fundir metais preciosos da ordem limpa e da limpeza ordeira diretamente a partir do ouro do humano, do demasiadamente humano reclamo de prazer, de sempre mais prazer e sempre mais aprazível prazer – um reclamo outrora desacreditado como base e condenado como autodestrutivo (BAUMAN, 1998, p. 9).

O autor permite inferir que, em relação à modernidade e pós-modernidade, que o frisado acima continua igual, apenas houve uma troca de lugar em relação às perdas e ganhos,

pois, “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade”. Causando, de certa forma, um mal-estar da pós-modernidade, pois, buscamos uma “espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (BAUMAN, 1998, p.10). Ou seja, uma busca sem limites ao prazer em detrimento da segurança individual.

Importante traçar, a partir de agora, alguns conceitos ou traços característicos do que podemos chamar de cultura pós-moderna, bem como determinados males que ela acarreta. De acordo com Bauman (1998, p. 13), “os grandes crimes, frequentemente, partem de grandes ideias”, com essa frase, inicia o autor, o primeiro capítulo (sonho da pureza) de seu livro *O mal-estar da pós-modernidade*.

Para Bauman, dentre as grandes ideias, a *pureza* tem uma posição privilegiada, e, oposto dela é o que está fora de lugar ou da ordem, quer dizer, impureza. Tem como finalidade a eliminação dos redundantes ou excluídos, pois estes seres humanos são obstáculos para a higiene preestabelecida e para a organização pretendida num ambiente, são os impuros e falhos para o mercado consumidor. O autor relembra o que era feito com os loucos no início da idade moderna.

Nos primeiros anos da idade moderna, como Michel Foucault nos lembrou, os loucos eram arrebanhados pelas autoridades cidadinas, amontoados dentro de *Narrenschiffen* (“naus dos loucos”) e jogados ao mar, os loucos representavam “uma obscura desordem, um caos movediço (...) que se opõe a estabilidade adulta e luminosa da mente”, e o mar representava a água, que “leva deste mundo, mas faz mais: purifica” (BAUMAN, 1998, p. 13).

Decididamente, para o pensador polonês, não há outra maneira de se pensar na pureza sem se imaginar uma “ordem”, ou “sem atribuir às coisas seus lugares ‘justos e ‘convenientes’ – que ocorrem serem lugares que elas não preencheriam ‘naturalmente’ por sua livre vontade”, pois às vezes há coisas que se tornam “sujas” por estarem em determinados locais ou em outros contextos, mas quando são colocadas em outros lugares elas se tornam “puras”. (BAUMAN, 1998, p. 14).

Bauman chega à conclusão que, dentro dos grandes centros comerciais, supermercados ou “templos consumistas” são impedidos a entrada de “consumidores falhos” e que são vigiados por câmeras, alarmes ou guardas armados. E assim procedem essas comunidades onde os afortunados desfrutam de “suas novas liberdades” (BAUMAN, p. 24). Para ele,

A modernidade viveu num estado permanente de guerra à tradição, legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto e novo, que substituísse a velha ordem remanescente, já asfaltada, por uma nova melhor. Ela devia, portanto, purificar-se daqueles que ameaçavam voltar sua intrínseca irreverência contra os seus próprios princípios (BAUMAN, 1998, p. 26).

Na modernidade, a “impureza” que mais inquietava “eram os *revolucionários*, que o espírito moderno tinha tudo para gerar: os revolucionários eram, afinal, nada mais do que os entusiastas da modernidade”. Todavia, a pós-modernidade vive numa permanente pressão para sair da interferência coletiva e entrar no individual no intuito de desregular e privatizar. Ocorre que, na versão pós-moderna, não são os revolucionários que estão classificados nessa categoria de impureza, “mas aqueles que ou desrespeitam a lei, ou fazem a lei com suas próprias mãos – assaltantes, gatunos, ladrões de carro e furtadores de loja, assim como seus *alter egos* – os grupos de punição sumária e os terroristas”. Estes últimos, sim, é que são “a mais odiosa impureza da versão pós-moderna da pureza” (BAUMAN, 1998, p. 26).

Para Bauman (1998, p. 26), enquanto “a busca da pureza moderna expressou-se diariamente com a ação punitiva contra as classes perigosas”, na pureza pós-moderna essa busca se expressava através da “ação punitiva contra os moradores das ruas e das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e indolentes”.

De acordo com Bauman, os estranhos existem em todas as sociedades, cada uma à sua maneira conforme o seu regime. Na pós-modernidade os estranhos se deslocam do mundo da ordem e vão para os guetos, pois,

Se os estranhos são as pessoas que não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo – num desses mapas, em dois ou em todos os três; se eles, portanto, por sua simples presença, deixam turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória; se eles poluem a alegria com a angústia, ao mesmo tempo que fazem atraente o fruto proibido; se, em outras palavras, eles obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas; se, tendo feito tudo isso, geram a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido – então a sociedade produz esses estranhos (BAUMAN, 1998, p. 27).

A temerosidade ao que é estranho na modernidade, surge como um reflexo da privação de liberdade em meio a exasperada busca da mesma. Como é citado por Freud e corroborado por Bauman, o indivíduo moderno se vê em uma constante entre o princípio de prazer e o de princípio de realidade. A vida “civilizada” é cerceada pela compulsão, regulação, supressão ou renúncia forçada, onde Freud e Bauman afirmam que são resultantes de “excesso de ordem”.

Bauman relembra a “memorável imagem de George Orwell da bota de cano alto pisando uma face humana”, pois captou bem a passagem de nosso século conhecido pelos “horrores e terrores”, por acontecimentos “sangrentos e tristes premonições”. Todos estavam sujeitos e tinham “motivos para temer a bota de cano alto feita para pisar no pó a face do estranho, para espremer o estranho do humano e manter aqueles ainda não pisados, mas prestes a vir a sê-lo, longe do dano ilegal de cruzar fronteiras” (BAUMAN, 1998, p. 27 - 28). O Estado proclamou que todos outros Estados de coisas são a desordem, e ao mesmo tempo “o Estado

que vestiu homens de uniformes” os instruiu para pisar, “e antecipadamente absolvidos da culpa de pisar”. Estado que se declarou “como a fonte, o defensor e a única garantia da vida ordeira: a ordem que protege o dique do caos” (BAUMAN, 1998, p. 28).

Foi justamente esse sentido da ordem que os estranhos modernos não conseguiram se adaptar. Pois, quando há linhas divisórias separando fronteiras,

Tudo o que borra as linhas e atravessa as divisões solapa esse trabalho e destroça-lhe os produtos. A sob – e sobredeterminação semântica dos estranhos corrompeu divisões nítidas e arruinou balizas. Simplesmente por estar nas proximidades, eles se intrometeram no trabalho que o estado jurou realizar e desmancharam seus esforços por realizá-lo. Os estranhos exalaram incerteza onde a certeza e a clareza deviam ter imperado (BAUMAN, 1998, p. 28).

De acordo com Bauman, para a constituição de tal ordem foi necessária uma guerra de atrito contra os estranhos e os indiferentes. Para tal guerra foram desenvolvidas duas estratégias e aqui o autor se utiliza de conceitos de Levi-Strauss:

Uma era *antropofágica*: aniquilar os estranhos *devorando-os* e depois, metabolicamente, transformando-os num tecido indistinguível do que já havia. Era esta a estratégia da *assimilação*: tornar a diferença semelhante; abafar as distinções culturais ou linguísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a ordem nova e que tido abarca; promover e reforçar uma medida, e só uma, para a conformidade. A outra estratégia era *antropoêmica*: *vomitar* os estranhos, bani-los dos limites do mundo ordeiro e impedi-los de toda comunicação com os do lado de dentro. Era essa a estratégia da *exclusão* – confinar os estranhos dentro das paredes visíveis dos guetos, ou atrás das invisíveis, mas não menos tangíveis, proibições da *comensalidade*, do *conúbio* e do *comércio*; ‘purificar’ – expulsar os estranhos para além das fronteiras do território administrado ou administrável; ou, quando nenhuma das duas medidas fosse factível, destruir fisicamente os estranhos (BAUMAN, 1998, p. 28-29).

Bauman, ao se referir a tais estratégias, afirma ter sido um “entrechoque entre as versões liberal e racista-nacionalista do projeto moderno”. Pois de acordo com o projeto liberal “as pessoas são diferentes”, mas isso, devido à “diversidade das tradições locais e particularistas em que elas crescem e amadurecem. São produtos da educação, criaturas da cultura e, por isso flexíveis e dóceis” a serem transformadas. Todavia, de acordo com a opinião racista-nacionalista essa “reconstrução cultural tem limites [...] certas pessoas nunca serão convertidas em alguma coisa mais do que são [...] Não se pode livrá-las de seus defeitos: se pode deixá-las livres delas próprias, acabadas, com suas inatas e eternas esquisitices e seus males” (BAUMAN, 1998, p. 29).

No entanto, segundo Bauman, toda essa “aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente” na sociedade moderna, ele a denomina de *destruição criativa* onde tudo foi demolindo e construindo ao mesmo tempo. E assim, os estranhos viveram “num estado de extinção contida [...] uma anomalia a ser retificada”, uma presença temporária, coexistindo

“com o estranho e com o diferente” permanentemente. “E a pragmática de viver com estranhos, não precisaram ser enfrentadas à queima roupa, como uma perspectiva séria” (BAUMAN, 1998, p. 29-30). Pois, não haveria tal necessidade,

Enquanto a vida moderna continuasse nas mãos de um estado bastante ambicioso e bem-dotado para prosseguir na tarefa. Não é em toda parte, porém, que essas condições parecem, hoje, estar prevalecendo: é numa época que Anthony Giddens chama de “modernidade tardia”, Ulrich Beck de “modernidade reflexiva”, Georges Balandier de “supermodernidade” e que eu tenho preferido (juntos com muitos outros) chamar de “pós-moderna”: o tempo em que vivemos agora, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como a “nossa parte do mundo”...) (BAUMAN, 1998, p. 30).

Ocorre, de acordo com Bauman, que o projeto da modernidade tinha como promessa libertar o indivíduo da identidade herdada:

Não tomou, porém, uma firme posição contra a identidade como tal, contra se ter *uma* identidade, mesmo sólida, exuberante e imutável identidade. Só transformou a identidade, que era questão de *atribuição*, em *realização* – fazendo dela, assim, uma tarefa individual e da responsabilidade do indivíduo (BAUMAN, 1998, p. 30).

Para Bauman (1998, p. 31), a construção da identidade deveria ser edificada sistematicamente de tijolo a tijolo, calculada cuidadosamente em todos seus passos. Desse modo, obteria um vínculo firme e irrevogável entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última impensável sem a primeira. Assim, a sociedade moderna que comprometeu seus integrantes como principais atores de produtores e soldados, mas tal ajustamento e a adaptação indicavam apenas um único caminho: era a volúvel escolha individual que precisava inventariar sua vida, sem se agarrar a nenhuma âncora ou terreno estável. Portanto, de acordo com Bauman, “o mundo pós-moderno está-se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irredutível (BAUMAN, 1998, p. 32).

Diante do exposto, percebe-se, segundo Bauman, um mundo de incertezas que nos transmite tal mensagem carregada de grande poder de persuasão através dos meios de comunicação cultural. Mensagem, em especial, de indeterminação, pois, “neste mundo, tudo pode acontecer e tudo pode ser feito, mas nada pode ser feito uma vez por todas – e o que quer que aconteça chega sem se anunciar e vai-se embora sem aviso”. Por isso que são poucas as coisas no mundo “que se possa considerar sólida e digna de confiança” (BAUMAN, 1998, p. 36).

São essas algumas das dimensões da incerteza pós-moderna, alerta Bauman (1998, p. 37), “viver sob condições de esmagadora e auto-eternizante incerteza é uma experiência inteiramente distinta da de uma vida subordinada à tarefa de construir a identidade, e vivida

num mundo voltado para a constituição da ordem”. Desse modo, o pensador polonês enfatiza que o colapso entre realidade e simulação se apresenta a “diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem — o familiar e o estranho, "nós" e os estranhos”. Bauman, conclui que “os estranhos de hoje são subprodutos, mas também os meios de produção no incessante, porque jamais conclusivo, processo de construção da identidade” (BAUMAN, 1998, p. 37).

Nesta conjuntura, Bauman frisa que em diferentes épocas e situações sociais, algumas fronteiras são mais vistas que outras, portanto, em nossa época pós-moderna as fronteiras que são mais fortemente desejadas e mais despercebidas são a de uma justa e segura posição na sociedade em que as pessoas possam planejar sua vida com um mínimo sem que as regras mudem da noite para o dia, pois,

É característica muito difundida dos homens e mulheres contemporâneos, no nosso tipo de sociedade, eles viverem permanentemente com o "problema da identidade" não-resolvido. Eles sofrem, pode-se dizer, de uma crônica falta de recursos com os quais pudessem construir uma identidade verdadeiramente sólida e duradoura, ancorá-la e suspender-lhe a deriva (BAUMAN, 1998, p. 38).

Pois, segundo Bauman (1998, p. 38), consiste numa desvantagem do que uma qualidade a própria pessoa *fazer* uma identidade, *ter* uma identidade solidamente fundamentada e resistente a interoscilações, tê-la “pela vida”, isso devido a pessoa não ter o controle suficiente de seu itinerário de vida. O autor completa afirmando que isso é característica dos nossos tempos, por isso, “a angústia relacionada com os problemas da identidade e com a disposição para se preocupar com toda coisa ‘estranha’ — sobre a qual a angústia possa concentrar-se e, ao se concentrar, dar-lhe sentido —, é potencialmente universal”.

Bauman ressalta que não podemos medir nossa própria liberdade em termos absolutos, mas apenas medi-la relativamente, pois a liberdade depende de quem é mais forte e causticamente afirma que,

Quanto menos as pessoas controlem e possam controlar as suas vidas, bem como suas fecundas identidades, mais verão as outras como viscosas e mais freneticamente tentarão desprender-se dos estranhos que elas experimentam como uma envolvente, sufocante, absorvente e informe substância. Na cidade pós-moderna, os estranhos significam uma coisa aos olhos daqueles para quem a “área inútil” (as “ruas principais”, os “distritos agitados”) significa “não vou entrar”, e outra coisa aos olhos daqueles para quem “inútil” quer dizer “não posso sair” (BAUMAN, 1998, p. 40 e 41).

Vale inferir, de acordo com Bauman, que o estranho da mesma forma que o viscoso, é odiado e temido, todavia esses estranhos são as pessoas que você paga pelos serviços que elas prestam e pelo direito de terminar com os serviços delas logo que já não tragam mais prazer (BAUMAN, 1998, p. 41).

De acordo com Bauman, socialmente, a modernidade trata de três questões fundamentais que são: padrões, esperança e culpa. Padrões porque fascinam ou incitam e sempre promete que o dia seguinte será melhor que o de hoje. Buscando sempre manter tal promessa viva fazendo uma mescla esperançosa de alcançar a terra prometida ao mesmo tempo que joga a culpa de não caminhar depressa o suficiente, portanto, “a culpa protege a esperança da frustração; a esperança cuida para que a culpa nunca estanque”. Quanto à questão psíquica, a modernidade cuida da identidade, igualmente como os outros padrões, a identidade tem que permanecer à frente e é “preciso correr esbaforidamente para alcançá-la”, porém, esta corrida em busca da identidade, é o mesmo que fugir da defeituosa e ilegítima realidade do presente. Pois, na verdade, moderno não é o intuito em retardar o contentamento e sim a impossibilidade de ficar contente (BAUMAN, 1998, p. 91).

Bauman é contundente ao afirmar que a modernidade é a incapacidade de permanecer fixo, pois ser moderno carece de estar sempre em movimento, todavia,

Não se resolve necessariamente estar em movimento — como não se resolve ser moderno. É-se colocado em movimento ao se ser lançado na espécie de mundo dilacerado entre a beleza da visão e a feiúra da realidade — realidade que se enfeiou pela beleza da visão. Nesse mundo, todos os habitantes são nômades, mas nômades que perambulam a fim de se fixar. Além da curva, existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois de cada curva surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas (BAUMAN, 1998, p. 92).

O pensador polonês afirma que onde quer que cheguem e por mais que queiram permanecer, os nômades descobrem que são arrivistas. Bauman, denomina estes nômades de arrivistas, ou seja, alguém que já está no lugar, mas, não inteiramente no lugar, não passam de um aspirante a residente sem permissão de residência. A permanência dos arrivistas deve ser declarada temporária, de modo que a permanência de todos os outros possa parecer eterna. Porém, de acordo com Bauman, um arrivista necessita de um outro para que não se sinta um arrivista, parecendo dessa maneira, que sua residência pareça segura. Sendo assim “a única maneira por que podem fixar o tempo que se recusa a permanecer imóvel é marcar o espaço e proteger as marcas para que não sejam apagadas ou deslocadas. Pelo menos, tal é a sua desesperada esperança” (BAUMAN, 1998, p. 92-93).

Bauman (1998, p. 98), lembra que a revolução moderna terminou em parricídio, pois tais filhos da modernidade só poderiam expressar sua lealdade se tornando os seus coveiros. Por isso o autor concebe a modernidade como uma forma de vida marcada por tal desarticulação, como uma condição social sob a qual a cultura não pode servir à realidade senão minando-a. Bauman lembra que na Índia o sistema de castas o pária era um membro da casta mais baixa e às vezes não pertencia a nenhuma. Foi desse modo que a modernidade se tornou

uma esperança para o pária, todavia, este apenas poderia deixar de ser um pária somente se se tornasse um arrivista e ainda assim teria que conviver com o permanente medo de deportação (BAUMAN, 1998, p. 99 - 100).

Bauman chama a atenção o fato que na pós-modernidade os objetos que antes eram construídos para durar agora são substituídos por produtos “projetados para imediata obsolescência”. E o mesmo acontece com as pessoas num mundo como esse, pois as identidades são descartáveis e que podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. Devido a isso, o autor salienta “que no jogo da vida dos homens e mulheres pós-modernos, as regras do jogo não param de mudar no curso da disputa”. (BAUMAN, 1998, p. 112 – 113). Por isso infere que a melhor estratégia é manter curto cada jogo, pois,

Manter o jogo curto significa tomar cuidado com os compromissos a longo prazo. Recusar-se a "se fixar" de uma forma ou de outra. Não se prender a um lugar, por mais agradável que a escala presente possa parecer. Não se ligar a vida a uma vocação apenas. Não jurar coerência e lealdade a nada ou a ninguém. Não *controlar* o futuro, mas *se recusar a empenhá-lo*: tomar cuidado para que as consequências do jogo não sobrevivam ao próprio jogo e para renunciar à responsabilidade pelo que produzam tais consequências. Proibir o passado de se relacionar com o presente. Em suma, cortar o presente nas duas extremidades, separar o presente da história. Abolir o tempo em qualquer outra forma que não a de um ajuntamento solto, ou uma sequência arbitrária, de momentos presentes: aplanar o fluxo do tempo num *presente contínuo* (BAUMAN, 1998, p. 113).

Destarte, Bauman afirma que agora a dificuldade não é mais descobrir, inventar ou construir uma identidade, mas sim impedi-la de ser demasiada firme e se fixar rapidamente ao corpo. Pois esse não é o eixo estratégico da pós-modernidade, o de se deter, mas evitar que se fixe. (BAUMAN, 1998. p. 114).

Bauman se utiliza da figura de turistas e vagabundos como metáfora para ilustrar quem são os heróis e as vítimas da pós-modernidade, afirmando que o turista é a síntese de tal evitação elucidada acima. Para Bauman, há um sonho de nostalgia que faz com que os turistas viajem e isso está acima das realidades da casa. Mas, não são todos os viajantes que estão em movimento por preferirem ficar em movimento a estar em seu lugar. Alguns viajam porque foram impelidos por traz por uma força misteriosa e poderosa. Para estes viajantes, estar livre significa não ter de viajar de um lado para o outro. Ter um lar e ficar dentro dele. Tais viajantes são, metaforicamente, “os vagabundos, luas escuras que refletem o brilho de sóis brilhante, os mutantes da evolução pós-moderna, os refugos inaptos da brava espécie nova. Os vagabundos são o resto do mundo que se dedicaram aos serviços dos turistas” (BAUMAN, 1998, p. 117).

Importante frisar que, segundo Bauman (1998, p. 117-118), enquanto os turistas viajam por prazer e que acham o mundo demasiadamente atrativo, os vagabundos, sabem que não são bem-vindos em nenhum lugar, além de saberem que ficarão por pouco tempo, ademais,

se movem necessariamente “porque acham o mundo insuportavelmente inóspito”. Ou seja, os turistas viajam porque querem; os vagabundos, porque não têm nenhuma outra escolha. Estes últimos são denominados, por Bauman, de turistas involuntários.

Portanto, Bauman conclui que em nossa sociedade pós-moderna ou líquida, todos estamos em movimento; “nenhum de nós pode estar certo de que adquiriu o direito a algum lugar uma vez por todas, e ninguém acha que sua permanência num lugar, para sempre, é uma perspectiva provável”. Pois, onde quer que paremos, estamos, no mínimo, “deslocados ou fora do lugar”. É, portanto, desse modo, de acordo com Bauman, que se encerra o que há de comum na nossa situação e começam as diferenças. Por isso que “a oposição entre os turistas e os vagabundos é a maior, a principal divisão da sociedade pós-moderna”, sociedade tal, marcada por um tempo espaço flexível, em permanente mudança, onde a prioridade é a habilidade de se mover (BAUMAN, 1998, p. 118).

Após discorrermos, em capítulos anteriores, sobre um pouco de contextualização tanto histórica e conceitual da modernidade, e, logo em seguida também o fizemos sobre a questão do mal-estar, tanto pesquisando a concepção de mal-estar na modernidade através de Freud, como também o fizemos se utilizando do que o pensador Bauman analisa sobre essa questão na contemporaneidade. No capítulo seguinte faz-se mister analisarmos que implicações ou inferências desses dois pensadores, Freud e Bauman, contribuem para o pensar contemporâneo.

## 4 IMPLICAÇÕES DO MAL-ESTAR FREUDIANO E BAUMANIANO PARA PENSAR A CONTEMPORANEIDADE

Buscaremos neste capítulo dar uma contribuição mostrando a atualidade dos estudos que Freud fez quando publicou a obra *O mal-estar na civilização* nos anos de 1929-1930. Tal contribuição à contemporaneidade será feita em diálogo com Bauman por meio do conceito de *modernidade líquida*. Para tal intento, levaremos em consideração, principalmente, alguns capítulos da obra baumaniana *O mal-estar da pós-modernidade*, este, sempre em consonância com a obra de Freud, muito embora, Bauman considere a atualidade muito diversa da época do psicanalista austríaco.

Vale reiterar que antes de Freud, Marx já colocava em seu *Manifesto Comunista* que o projeto da modernidade não era nada sólido, desde o princípio foi “desenraizador”, pois “derretia os sólidos e profanava os sagrados” (PALLARES-BURKE, 2004, p. 322), e isso ficou bem claro quando Marx já afirmara, na época, que tudo que é sólido desmancha no ar. Muito embora Bauman acredite que numa sociedade líquida, a solidez se desmancha na liquidez e não mais no ar. Desta maneira, a modernidade desde o seu nascedouro já se estabelecia mediante um processo de liquefação. Pois, toda solidez é feita hoje para ser desfeita amanhã, tudo é temporário, pulverizado ou dissolvido, “reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas” (BERMAN, 1986, p. 97).

Esta temporalidade se acentua muito mais na modernidade líquida, pois é caracterizada pela velocidade com que tudo acontece, gerando incertezas e por viver nesse mundo incerto, o indivíduo se percebe diante da dependência da lógica de mercado onde tudo pode acontecer e desaparecer da noite para o dia. Pois agora, diferente da modernidade sólida, os intervalos dos acontecimentos são bem mais curtos e as coisas não são feitas para durar muito tempo. Devido a isso foi que Bauman sugeriu o conceito utilizando-se da metáfora de “liquidez”, caracterizando assim,

O estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes” (PALLARES-BURKE, 2004, p. 322).

Portanto, o que Bauman se propôs, através de seu livro, *O mal-estar na pós-modernidade*, foi demonstrar, principalmente, que o mal-estar continua, que a incompatibilidade ainda ocupa o seu espaço quando o indivíduo se depara com a convivência no coletivo ou na comunidade, conforme anunciava Freud em sua época.

Todavia, o mal-estar contemporâneo abrange outras especificidades em relação à sociedade sólida. Pois, na sociedade moderna, a característica fundamental era a regulação de vínculos entre as pessoas, o que exigia um sacrifício às suas pulsões ou instintos sexuais, ou seja, prevalecia um total sacrifício à liberdade, de acordo com Freud. Cabe reiterar que não poderia existir civilização com a predominância de uma liberdade individual, todavia com sua restrição possibilitou aos homens viverem em comunidades ou em grupos. Já na pós-modernidade ou modernidade líquida se caracteriza pela desregulamentação, descentralização, também pela individualização, dentre outras características, e, tem o intuito de agregar a limpeza e a ordem com a busca de prazer, intensificando a liberdade individual.

Bauman (1998, p. 9) chega à conclusão que na estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade representa menos mal-estar, por outro lado, numa civilização onde a estrutura escolhe limitar a liberdade em nome da segurança, quanto mais ordem maior será o mal-estar. O autor infere que houve apenas uma troca de lugar, pois os mal-estares da modernidade “provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual” (1998, p. 10), enquanto que na pós-modernidade os mal-estares surgem a partir de uma espécie de liberdade de procura de prazer que tolera uma segurança individual muito pequena.

Portanto, quanto à questão de felicidade, percebe-se, de acordo com os dois pensadores, a desagregação do indivíduo quando da busca de alcançá-la, pois segundo Freud, se para construir a civilização dependia da renúncia ou repressão ao instinto, impondo desse modo sacrifícios à sexualidade e agressividade do ser humano, para Bauman prevalece, na atualidade, a satisfação e não mais a renúncia, bem como a instantaneidade, pois temos que aproveitar o aqui e o agora ou corre-se o risco de perda de oportunidade sem justificativa plausível por não ter aproveitado.

Contudo, fica evidenciado que na atualidade líquida-moderna, segundo Bauman, prevalece a lógica do consumo, a partir da qual somos constantemente estimulados e seduzidos através dos meios de comunicação para satisfazermos nossos desejos. E, nesses desejos está embutido à promessa de felicidade, além do indivíduo se sentir realizado cada vez que compra algo. E aquele que não tiver condições de ser um consumidor poderá ser discriminado e excluídos da vida econômica e social, é o que Bauman denomina também de refugos ou redundantes para o mercado capitalista, ou melhor, são os consumidores falhos. O pensador polonês enfatiza que:

Se o consumo é a medida de uma vida bem-sucedida, da felicidade e mesmo da decência humana, então foi retirada a tampa dos desejos humanos: nenhuma quantidade de aquisições e sensações emocionantes tem qualquer probabilidade de trazer satisfação da

maneira como o "manter-se ao nível dos padrões" outrora prometeu: não há padrões a cujo nível se manter — a linha de chegada avança junto com o corredor, e as metas permanecem continuamente distantes, enquanto se tenta alcançá-las (BAUMAN, 199, p. 56).

Para Bauman as pessoas sempre procuraram ser felizes, e essa felicidade somente seria exequível juntando a segurança e a liberdade que não se harmonizam ou são incompatíveis tanto em se tratando de uma sociedade moderna como em uma sociedade pós-moderna. Porém, numa modernidade líquida, o autor infere que há tal possibilidade de compatibilidade de obtermos felicidade ou liberdade junto com segurança através do consumo. Em entrevista a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, Bauman afirma o seguinte:

Podemos dizer que, como um pêndulo, nos movemos de tempos mais felizes para tempos menos felizes e de menos felizes para mais felizes. Hoje temos medo e somos infelizes do mesmo modo como também tínhamos medo e éramos infelizes há cem anos, mas por razões diferentes. A modernidade sólida tinha um aspecto medonho: o espectro das botas dos soldados esmagando as faces humanas. Virtualmente todo mundo, quer da esquerda quer da direita, assumia que a democracia, quando existia, era para hoje ou para amanhã, mas que uma ditadura estava sempre à vista; no limite, o totalitarismo poderia sempre chegar e sacrificar a liberdade em nome da segurança e da estabilidade (apud PALLARES-BURKE, 2004, p. 323).

A questão da liberdade, para Bauman, sempre foi levada em consideração para a vida contemporânea, pois a ideia de liberdade sempre cimentou as discussões, além de alimentar os desassossegos da modernidade líquida. Sobre isso, Bauman asserta que a liberdade individual, em nossos tempos, seja apenas uma sensação de liberdade, ou seja, uma pseudoliberdade. Pois concebe-se uma liberdade fluida, isso porque tudo é uma troca, pois se antes numa modernidade sólida sofríamos repressão a algumas tradições ou instintos, na sociedade líquida as condições mudaram e as possibilidades de felicidade ou prazer paga-se o preço do sentimento devastador de insegurança, inquietação e indeterminação, dessa forma a única solidez são as incertezas, pois os medos são muitos e estão cotidianamente ao nosso lado e não serão abandonados com facilidade.

Vivemos uma sociedade sem fundamento, no sentido estrito do termo, mas também, em um sentido coloquial que em nosso país adquire a expressão para algo “entontecido”, “destalentado”, afirma o professor titular de Filosofia da Universidad de Zaragoza, Juan Manuel Aragüés Estragués em seu livro *De la vanguardia al cyborg –Aproximaciones al paradigma posmoderno* (2012). De acordo com Aragüés Estragués (2012, p. 62), nos sentimos, fundamentalmente, como se estivéssemos sem estarmos pisando em chão sólido, pois:

Sin fundamento por cuanto la multiplicación de fundamentos culturales nos hace dudar sobre dónde mejor reposar nuestros pies. Son tantos los fundamentos que pasan bajo ellos, y a tal velocidad, que, de querer pisarlos todos, nuestro cuerpo parecería interpretando un baile frenético. ¿Dónde pisar para argumentar? ¿Qué mirar para vivir? La solidez del suelo moderno se licúa bajo nuestras plantas. Es la Modernidad líquida de la que nos habla Bauman<sup>69</sup>, en la que, a diferencia de lo que ocurría en la Modernidad

sólida, la pregunta ya no se dirige a los medios para alcanzar fines predeterminados, sino a los fines mismos, lo cual cuestiona constantemente nuestras vidas: “Ya no se trata de evaluar —sin completo conocimiento— los medios (aquéllos disponibles y los que se consideran necesarios y deben conseguirse) para lograr el fin deseado. Se trata más bien de considerar y decidir, ante los riesgos conocidos o supuestos, cuál de los muchos fines «al alcance» (es decir, los que pueden ambicionarse razonablemente) resulta prioritario, dados los medios disponibles y tomando en cuenta sus magras posibilidades de utilidad duradera. En estas nuevas circunstancias, las probabilidades son que casi todas las vidas humanas transcurrirán atormentadas ante la tarea de elegir los fines, en vez de estar preocupadas por encontrar los medios para conseguir fines que no requieren reflexión”<sup>70</sup>. Sin duda, Bauman se deja llevar por un eurocentrismo inconsciente, pues la mayor parte de la humanidad continúa sumida en un fin prioritario al que subordina todos los medios, la supervivencia; sin embargo, su descripción de las sociedades enriquecidas resulta convincente, sin alcanzar el cinismo que denota Sloterdijk: “Si se ha abierto el suelo bajo nuestros pies es porque estamos obligados a elegir entre catorce tipos de salsas diferentes para sazonar la ensalada”<sup>71</sup> (ARAGÜES ESTRAGUÉS, 2012, p. 62 - 63).<sup>2\*</sup>

É neste sentido acima que Bauman, em seu livro *Modernidade líquida* (2001, p. 239), parafraseia o escritor, filósofo e poeta estadunidense Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882), quando afirma que vivemos como se estivéssemos sobre uma fina casca de gelo, se pararmos ela racha e quando ela racha você se afoga, pois nesse caso, “a nossa segurança está em nossa velocidade”. Mas, correr para onde? Questiona Bauman, pois andar devagar significa ficar para trás, no caso do gelo, se você diminui a velocidade você se afoga, “portanto, a velocidade sobe para o topo da lista dos valores de sobrevivência” (2001, p. 239).

Muito embora, a obra baumaniana, nos deixe um pouco desencantados ou angustiados em relação ao presente e ao futuro, Bauman (1998, p. 101), não vê necessariamente o fim da modernidade. Pois a modernidade ainda está muito presente conosco sob outro aspecto: “o da esperança, a esperança de tornar as coisas melhores do que são — já que elas, até então, não são suficientemente boas”.

---

<sup>2</sup> Sem fundamento, porque a multiplicação de fundamentos culturais nos faz duvidar de onde é melhor repousar nossos pés. Existem tantos fundamentos que passam debaixo deles, e tão rápidos, que ao quisermos pisar sobre todos eles, nossos corpos pareceriam interpretar uma dança frenética. Onde pisar para argumentar? O que buscar para viver? A solidez do solo moderno se liquefaz sob nossos pés. É a modernidade líquida da qual se refere Bauman, que, ao contrário do que aconteceu na Modernidade sólida, a questão não é mais direcionada aos meios para alcançar fins pré-determinados, mas aos próprios fins, que constantemente questiona nossas vidas: “Não se trata mais de avaliar – sem completo conhecimento – os meios (aqueles disponíveis e os que se consideram necessários e devem ser conseguidos) para ter êxito ao objetivo desejado. Em vez disso, trata-se de fins “dentro do alcance” (ou seja, aqueles que podem ser razoavelmente buscados) é uma prioridade, dados os recursos disponíveis e tendo em conta suas escassas possibilidades de utilidade duradoura. Nestas novas circunstâncias, as probabilidades são de que quase todas as vidas humanas serão atormentadas diante da tarefa de escolher os fins, em vez de se preocuparem de encontrar maneiras para conseguir fins que não exigem reflexão. Sem dúvida Bauman é levado por um euro centrismo inconsciente, pois a maioria da humanidade continua submersa em um objetivo prioritário ao qual ela subordina todos os meios, a sobrevivência, no entanto, sua descrição de sociedades enriquecidas é convincente, sem atingir o cinismo que denota Sloterdijk: “ Se há aberto o chão sob nossos pés é porque somos forçados a escolher entre quatorze tipos de molhos diferentes para temperar a salada”. (Tradução minha).

Destarte, o autor anseia que o trabalho seja realizado, pois apenas deixaram que tais ferramentas caíssem por já se encontrarem inúteis e buscaram outras para que ainda possam realizar a tarefa. Conclui afirmando que “pode-se dizer que ainda concordamos em que a felicidade conjugal é uma coisa boa; somente já não apoiamos a opinião de Tolstoi de que todos os casamentos felizes são felizes da mesma forma”. (BAUMAN, 1998, p. 102). Por esta razão, Bauman vê a pós-modernidade ainda como uma condição pois,

Se mantém eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi* (ou seja, no seu esforço de modernização compulsiva, obsessiva), mas que está desprovida de antigas ilusões de que o fim da jornada estava logo adiante. É nesse sentido que pós-modernidade é, para mim, modernidade sem ilusões (apud PALLARES-BURKE, 2004, p. 321).

Pertinente se faz encerrar este capítulo, conforme também o fez Aragüés Estragués (2012, p. 292) ao terminar o livro citado acima, com o seguinte poema do poeta e ensaísta argentino Roberto Juarroz (1925 – 1995) que retrata o vazio e o desamparo humano dentro de um contexto, tanto individual como coletivo, em que todas suas respostas tradicionais são simplesmente insatisfatórias. Tal poema, pois, nos serve de alento para o momento atual:

Ni siquiera tenemos un reino.  
Y lo poco que tenemos  
no es de este mundo.  
Pero tampoco es del otro.  
Huérfanos de ambos mundos,  
con lo poco que tenemos  
tan solo nos queda  
hacer otro mundo.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Nós nem sequer temos um reino.

E o pouco que temos  
não é deste mundo.  
Mas também não é do outro.  
Órfãos dos dois mundos,  
com o pouco que temos  
somente nos resta  
fazer outro mundo. (Tradução minha).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Achamos oportuno estudar a questão do mal-estar que inicialmente foi estudada no âmbito da psicanálise através de Freud e depois foi considerada na contemporaneidade por Bauman, sociólogo polonês, radicado na Inglaterra. Portanto, acreditamos na importância do tema ao estudarmos neste TCC o mal-estar também no campo da filosofia contemporânea.

Optamos, pois, inicialmente em traçar uma contextualização ou panorama histórico sobre a modernidade e pós-modernidade, ou modernidade líquida como assim denominava ultimamente Bauman. Destarte, nos utilizamos tanto da obra *O mal-estar na civilização* de Sigmund Freud e *O mal-estar da pós-modernidade* de Zygmunt Bauman, sem, no entanto, deixar de consultar outras obras como por exemplo: *Tudo que é sólido desmancha no ar* de Marshall Berman, *As origens da pós-modernidade* de Perry Anderson além de outros pensadores não menos importantes. Ressaltamos, todavia, que o fascinante ao ler Bauman é que ele não deixa de dialogar com a literatura, pois os literatos através de suas narrativas conseguem compreender melhor do que ninguém a substância das experiências humanas. E tais experiências não seriam possíveis dentro do muro acadêmico, mas fora deles “os romancistas desfrutam da liberdade que é negada, por exemplo, aos sociólogos profissionais, que têm seus trabalhos avaliados pela conformidade com os procedimentos que definem e distinguem a profissão, e não por sua relevância humana” (PALLARES-BURKE, 2004, p. 319).

A questão do mal-estar na sociedade contemporânea, segundo Bauman, traz impactos relevantes e diferenciados do mal-estar moderno estudado por Freud. Bauman, denuncia uma racionalização que controla indivíduos, bem como, uma forma de opressão em seu cotidiano. Alerta, todavia, chamando à atenção e buscando compreender a lógica do mercado que se encarna para uma sociedade de consumidores desenfreados, aliada ao crescimento tecnológico que retrata um individualismo que tornam as pessoas descartáveis e sem identidade fixa. E que, ao mesmo tempo, levam esses indivíduos à construção de uma pseudo imagem social, ou seja, conclui que tais atores objetivam apenas uma satisfação aos desejos pessoais, à busca da felicidade, mesmo diante da impossibilidade de tal realização.

Felicidade esta, que no passado freudiano, foi trocada por uma possibilidade de segurança para que fosse concretizado o projeto civilizatório, causando desse modo, no indivíduo, uma repressão às suas pulsões. E que agora Bauman, percebe uma troca de lugar relacionados às perdas e ganhos, pois os pós-modernos “trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (1998, p. 10). O autor polonês

detecta, todavia, a impossibilidade de harmonia entre liberdade e segurança, causando desse modo um mal-estar aos homens e mulheres na modernidade líquida.

Por isso percebemos a importância de tal tema também ser estudado, pesquisado e analisado na filosofia. Pois possibilita-nos entender melhor algumas crises e mal-estares que ocorrem em nosso tempo, sejam crises na educação, seja em problemas éticos e políticos, bem como problemas de relações interpessoais e ao mesmo tempo melhor compreender essa lógica de mercado competitiva com sujeitos cada vez mais neoliberalizados. Pois, de acordo com Bauman, as preocupações éticas não mudaram, todavia, é mister que tais problemáticas sejam vistas de uma forma diferente, pois assim pode haver possibilidades transformadoras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. De Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J. M.: *De la vanguardia al Cyborg. Aproximaciones al paradigma postmoderno*. Zaragoza, Editorial Eclipsados, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Claudia Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar – Uma aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Cia. Das Letras.1986.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Obras completas. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago editora, 1996. V. 21.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Entrevista com Zygmunt Bauman*. Tempo soc. v.16 n.1 São Paulo jun. 2004, In: Disponível em:

<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/bauman/announcement/view/8>.