

O “RESSENTIMENTO DO GUERREIRO”: REFLEXÕES SOBRE CORPO E EDUCAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE THEODOR ADORNO E DA PSICANÁLISE

CONRADO RAMOS

Professor Titular de Psicologia Social da Universidade Paulista; Coordenador do CEPPE/UNIP (Centro de Estudos e Pesquisas em Psicologia e Educação da UNIP); Doutor em Psicologia pela USP; Psicanalista.

Resumo: A partir da Psicanálise e da Teoria Crítica, discute-se a dominação social do corpo. Sustenta-se que não há educação que não atue sobre as pulsões e que não se inscreva no corpo do indivíduo. As aulas de educação física são pensadas como espaço privilegiado para o aparecimento do “ressentimento do guerreiro” (T.W.Adorno), isto é, a desforra da força física, separada do intelecto e menosprezada na divisão social do trabalho. Propõe-se que compreender o ressentimento em questão como “memória” da dominação, dificulta o surgimento da violência como um *acting out* e permite a consciência da dominação do corpo.

Palavras-chave: teoria crítica; psicanálise; educação física; corpo; dominação.

THE “RESENTMENT OF THE WARRIOR”: REFLECTIONS ON THE BODY AND EDUCATION BASED ON THE WORKS OF THEODOR ADORNO AND THE PSYCHOANALYSIS

Abstract: From the Psychoanalysis and the Critical Theory, this paper reflects over the social domination of the body. It’s sustained that there is no education that doesn’t act upon the instincts and that doesn’t mark on the individual’s body. The Physical Education classes are a special place for the appearance of the “resentment of the warrior” (T.W. Adorno), the revenge of the physical force, disassociated of the intellect and underrated on the labour social division. Understanding the resentment as a “memory” of the domination hinders the appearance of violence as an *acting out* and allows the consciousness of the body domination.

Keywords: critical theory; psychoanalysis; physical education; body; domination.

Introdução

Nosso texto visa refletir, a partir dos referenciais da psicanálise e da teoria crítica, elementos da dominação social do corpo articulados à pulsão e ao gozo, segundo o que propõem, respectivamente, Freud (1911, 1915, 1920) e Lacan (1985, 1992, 1998).

Para Freud, o termo sexualidade não deve ser reduzido à sua expressão genital. O sentido amplo que este termo tem em psicanálise remete a todo e qualquer prazer proporcionado pelo contato corporal. A psicanálise, deste modo, se constitui como área de conhecimento devotada às compreensões e aos tratamentos dos conflitos proporcionados pela inserção de um corpo de prazer numa cultura de sacrifício. Esta inserção, no entanto, não se faz sem ambigüidade e, se a psicanálise pode representar uma via de resistência por dar voz a este corpo do prazer que a cultura do sacrifício insiste em calar, por não ter categorias atentas às formas de dominação desta cultura, a mesma psicanálise pode representar um aparelho de domesticação e apaziguamento das insistentes vozes daquele corpo.

É importante deixarmos claro que por “cultura do sacrifício” estamos entendendo o processo de construção histórica do indivíduo que, para Horkheimer e Adorno (1991), implica o afastamento dos estados imediatos e arcaicos como forma de diferenciação de um eu. Esta concepção traz a compreensão de uma suposta “simbiose mágica” (Gagnebin, 1993) com a natureza, da qual o indivíduo deve escapar para se tornar autônomo. Assim sendo, a história da civilização é a história da introversão do sacrifício.

Esta concepção dos frankfurteanos nos remete a Freud (1927), para quem a civilização está, necessariamente, fundada na renúncia ao prazer: “É digno de nota que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária” (p. 16). Na leitura de Freud, portanto, um recalcamento originário é fundamental para o esclarecimento das condições subjetivas necessárias à manutenção da civilização. É possível supormos, assim, que a introversão do sacrifício, de Horkheimer e Adorno, bem como o

recalque originário, de Freud, resguardadas suas diferenças teóricas e conceituais, abrem um campo de investigação da dialética entre o corpo do prazer e a cultura do sacrifício. É neste âmbito que justificamos, neste trabalho, a articulação entre a teoria crítica e a psicanálise.

Nesta relação corpo-cultura, através da qual Freud desenvolveu sua clínica e seu modelo de estrutura psíquica, podemos encontrar o ego como instância mediadora, o superego como representante introjetado da cultura e a pulsão como conceito-limite entre o somático e o psíquico. A pulsão é pensada como a energia que faz funcionar o modelo proposto por Freud e esta energia, como um conceito-limite, não pode ser reduzida ao corpo, mas também não pode ser dele separada. Ao propor a pulsão como a energia que articula o somático e o psíquico, Freud a diferenciou do instinto, cuja programação biológica e resposta “automática” retiram a autonomia pressuposta no conceito freudiano. A plasticidade da pulsão, no entanto, seu caráter muitas vezes parcial e errático – diante do qual seus objetos e suas vias de realização se tornam intercambiáveis e manipuláveis –, se por um lado libera o indivíduo da repetição própria à natureza, por outro o submete a condicionamentos externamente dirigidos. Neste processo de controle das expressões e dos usos das pulsões, a educação toma sua parte.

O processo de socialização age, inevitavelmente, sobre as pulsões, negando-as, transformando-as, redirecionando-as em seus objetos e em suas formas de satisfação, mas sem jamais as extirpar. Não há, pois, educação que não atue, de alguma forma, sobre o corpo, como não há determinação social do indivíduo que não se inscreva em seu corpo, quer por aquilo que dele exija ou que dele negue. O indivíduo, porém, jamais poderá estar conciliado com a sociedade enquanto aquilo que dele for negado – isto é, o prazer – não encontrar liberdade.

Esta conciliação precisa ser melhor esclarecida: o reencontro com o corpo do prazer não significa uma regressão a um estado primitivo ou natural e nem tampouco a reconciliação entre razão e natureza. Para Adorno (Freitag e Rouanet, 1993) a cultura conserva a contradição sem síntese. Isto significa que a reconciliação não é inteiramente possível, mas a emancipação depende da *ressurreição da natureza* (Habermas, 1993, p. 148).

Deste modo:

Essa contradição aparente nos indica que a ressurreição da natureza e o reencontro do corpo e do prazer, não é a síntese, mas a possibilidade de experimentar a cultura em sua existência e realidade contraditórias. Superar a negação da natureza não é de modo algum dominá-la por completo e nem reencontrá-la em sua forma original. É, em última instância, salvar a razão de suas pretensões totalitárias e a subjetividade humana de *'sua auto-afirmação selvagem'* (Ramos, 2004, p. 122-3).

De acordo com Freud (1929), a cultura depende, para seu desenvolvimento, da transformação sofrida pela energia que ela mesma nega. Diante do recalque, parte das pulsões é desviada de sua finalidade sexual para objetos dessexualizados. Esse processo pelo qual a pulsão sexual (inibida, proibida ou frustrada) é redirecionada para objetos socialmente valorizados é o que Freud chamou de sublimação. Geralmente compreendida como mecanismo de defesa – o que traz o risco da redução da sua dimensão objetiva e dialética a um mero epifenômeno particular – a sublimação é um processo de reciclagem pulsional que garante a energia necessária à curiosidade, ao gozo e à criação culturais. A conclusão que podemos extrair da dialética entre cultura e sublimação é que a sociedade é essencialmente repressora¹. Mas isto não quer dizer que ela deva ser opressiva. Na sociedade opressiva, a repressão não é condição de cultura, mas de barbárie; nesta situação, o objetivo da repressão não é o desenvolvimento das condições materiais de existência dos indivíduos para um posterior afrouxamento das proibições e um conseqüente aumento da fruição, mas a perpetuação das condições de dominação. Numa sociedade opressiva, negar o corpo, e com ele as pulsões, ou tomá-los como entes menores diante dos cuidados reservados à razão e à moral pela educação, é retirar da consciência dos indivíduos os mediadores mais profundos e materiais de sua relação com a totalidade².

Com este processo de recalque das mediações entre o indivíduo e a totalidade, contribuem toda política e todo sistema educacional que colocam a educação e as práticas ligadas ao corpo (e à arte) como secundárias ou complementares. Mas, de modo inverso, nos momentos em que os regimes autoritários ganham força, acentuam-se a disciplina

corporal e o esporte, como componentes sempre presentes nos padrões e objetivos de caráter nacionalista. Nestes casos, a fetichização do corpo não tem por finalidade a consciência e a liberdade, mas a força física e o controle explícito. É muito comum observarmos hoje em dia, ao menos no discurso das crianças de ensino fundamental de escolas públicas e tradicionais, a idéia de que as aulas de educação física e de artes são espaços de “brincadeira”, no duplo sentido desta palavra, isto é, as aulas em que encontram maior liberdade para serem crianças e, ao mesmo tempo, as aulas menos sérias, menos importantes. A sensação que parecem ter ao sair para um pátio ou para uma quadra é a de que os grilhões que as prendiam passivas, caladas e imóveis na carteira da sala de aula foram quebrados. Não à toa, é comum observarmos nos professores de educação física e de artes destas crianças a impressão de que elas se expressam com excessos generalizados: falam muito e ao mesmo tempo, falam muito alto, batem-se muito, são muito agressivas e dispersas, riem muito, correm muito, não sabem esperar a vez, perguntam muito e ao mesmo tempo etc. Curiosamente, ao menos nestes contextos, parece passar por nossas cabeças a idéia de que faltam limites quando, na verdade, os excessos podem estar dizendo que os limites já são demais e que os espaços que representam liberdade precisam ser aproveitados com a máxima intensidade. Nestes mesmos espaços podemos notar que, geralmente, as crianças mais adequadas em sala são as mais angustiadas fora dela. Estas já levam consigo seus próprios grilhões e, talvez por isso, são postas como bons exemplos. Para elas, mais “racional”, o próprio corpo parece ser algo estranho. Geralmente sofrem, nos esportes, a desforra da força física que é separada do intelecto e menosprezada na divisão social do trabalho.

O “ressentimento do guerreiro”

Para o entendimento desse processo de “desforra da força física”, recorreremos ao pensamento de Adorno (1991), que compreende a história a partir da idéia de uma história natural: por um lado, o natural precisa ser compreendido historicamente e, por outro, é preciso entender em que medida o histórico, socialmente sedimentado, torna-se uma “segunda natureza” para o indivíduo. Na idéia adorniana

de uma história natural, portanto, o corpo, objeto de nossa investigação, adquire importância singular, conforme pretendemos demonstrar a partir do conceito de ressentimento do guerreiro. Ao nosso ver, o ressentimento do guerreiro pode ser entendido como a desforra da força física, historicamente menosprezada, sobre a razão, conforme apontamos acima. Assim, nas palavras de Adorno (1995):

Todas as crianças revelam afinal uma forte tendência a se identificar com 'coisas de soldados', como se diz tão bem hoje em dia; lembro apenas o prazer com que os meninos se fantasiam de cowboys, e a satisfação com que correm 'armados' por aí. Ao que tudo indica, eles reproduzem de novo, ontogeneticamente, o processo filogenético, que gradualmente libertou os homens da violência física (p. 102).

É, pois, a aula de educação física o espaço privilegiado na escola para o aparecimento do "ressentimento do guerreiro" ou da angústia gerada por sua negação. Mas este ressentimento é também a memória negada de um corpo que já teria sido menos negado. Deste modo, ele também se inscreve na relação que historicamente se estabeleceu entre um corpo de prazer e uma cultura de sacrifício. É por ser a memória de um corpo hoje negado que o ressentimento do guerreiro é menosprezado pela totalidade opressiva em tempos de menor tensão e resgatado, com vistas a incitar os guerreiros adormecidos, em tempos de guerra. Este princípio pode auxiliar na compreensão do papel sociológico de uma série de práticas corporais como o esporte e a educação física. Nós aqui sustentamos, apenas, que estas práticas precisam desenvolver maior sensibilidade na escuta e na lida com este ressentimento, pois não conseguem calar a memória que por ele vem, mas também não devem reeditar, mimeticamente, os guerreiros de outrora.

Segundo Crochík (2000), o mimetismo nega o tempo que há entre o objeto e sua imitação. Para Freud (1914), quando um sujeito não pode ou não consegue se lembrar de algo recalcado que insiste em retornar à consciência, ele expressa o recalcado na forma da ação. Isto é o que em psicanálise se costuma chamar de *acting out*. Ao compreender o ressentimento em questão como memória, o professor de educação física, entre outros profissionais que têm o corpo por objeto, não somente

dificulta o mimetismo, isto é, o *acting out*, como propõe uma assimilação diferenciada do objeto negado, ou seja, a experiência. Assim deveriam ser compreendidas as disputas esportivas, como nos lembrou Pociello (1995):

Os esportes coletivos permanecem como substitutos simbólicos da guerra, guerras eufêmicas de conquista e de defesa de território (que a recuperação dos nacionalismos não vai reduzir) e que conservam, em suas estruturas regulamentares e em sua inteligência de jogo, todos os esquemas táticos fundamentais da batalha (p. 119).

Deste modo, por mais que as práticas esportivas reforcem o individualismo e a disputa, convenientes à sociedade capitalista, servindo, muitas vezes, como “válvulas de escape” à violência reprimida, a recriminação e a supressão pura e simples destas práticas podem servir para reprimi-la ainda mais. Mas isto não significa que devemos meramente ampliar a freqüência destas práticas como forma de dar vazão à violência contida e acalmar os indivíduos recalçados, pois, como questionou Oliveira (2000), “uma vez que o indivíduo libera energias através de práticas competitivas, não estaríamos pressupondo um indivíduo justamente adaptado, uma vez que sua possível potência contestatória estaria devidamente controlada?”(p.15-6). Assim, quando as práticas competitivas não servem ao mimetismo destrutivo, contribuem com o escoamento do excedente energético capaz de perturbar a ordem estabelecida. Diante disso, talvez devêssemos investigar o porquê e o como as práticas esportivas servem de canal à expressão mimética do guerreiro ressentido. Por elas os indivíduos lembram em ato (*acting out*) o que não lhes foi permitido lembrar de outras maneiras. A tarefa mais importante, neste caso, talvez consista em buscar outras formas de expressão, menos imediatas, que possibilitem um contato mais racional com o que se esforça para ser lembrado, ou então em dar às práticas esportivas um novo caráter, isto é, tentar fazer delas processos de elaboração e não de mimetismo e extravasamento da violência negada. Em outro trabalho (Ramos, 2004), cogitamos o quanto, numa sociedade livre, a disputa esportiva poderia assumir novas formas não associadas ao excesso e ao sacrifício e nem dominadas pela lógica de um sistema competitivo:

Numa coletividade cooperativa, vencer não traz outras conseqüências que não a fruição lúdica e ser derrotado não pode ser tão ameaçador quanto a exclusão, que hoje significa. Ser melhor ou pior, numa competição, é um fato que hoje reflete, de modo particular, uma totalidade constituída de dominantes e dominados (p. 153).

Enquanto catarse pulsional o esporte é violência e adaptação, concebendo as energias assim liberadas como algo estranho à natureza humana e capaz de corrompê-la. O esporte torna-se penitência e purificação da alma, a contraparte corporal da noção de virtude que há séculos o cristianismo vem inculcando na mentalidade ocidental como o atributo de tudo aquilo que faz oposição às paixões. Recordemos aqui as prescrições protestantes ilustradas por Weber (1996): “Contra as dúvidas religiosas e a inescrupulosa tortura moral, e contra todas as tentações da carne, ao lado de uma dieta vegetariana e de banhos frios, prescreve-se: “Trabalha energeticamente em tua vocação”” (p. 113). Trazendo para os nossos dias, poderíamos acrescentar: “*e contra o estresse, pratique esporte*”.

Ao propormos o esporte e outras práticas corporais como processos de elaboração das pulsões, estamos pensando, acima de tudo, não considerar as pulsões como estranhas à natureza humana. Imaginamos, para essas práticas corporais, o mesmo estatuto que, segundo Rouanet (1989), a arte, a filosofia e a literatura possuíam. Isto é, apesar de comportarem um momento de recalque na reconversão da energia pulsional não gratificada, o princípio do prazer continuava presente como nostalgia da felicidade e como reivindicação de uma harmonia futura. Reconhecendo-se como mediação, as práticas corporais não se colocariam como a recuperação momentânea de um estado de indeterminação imediata com a natureza. Tal como a arte, que se caracteriza como *mimesis* que reconhece o não-idêntico e, desta forma, tem consciência de seus limites de aproximação do objeto, as práticas corporais podem ser experiências que aproximem o indivíduo do que é negado, sem negá-lo, mas sem reproduzi-lo de maneira imediata. Tanto quanto a arte, o esporte pode ser a “rememoração da natureza no sujeito” (Horkheimer e Adorno, *apud* Duarte, 1993, p. 144).

O corpo dominado

Mas o que aproxima a arte e as práticas corporais tornando-as vias de acesso ao que é negado? Acreditamos aqui que podemos pensar esta proximidade fundamentada no conhecimento sensual, isto é, na experiência estética e na fruição corporal, enfim, na sensibilidade que é instrumento do encantamento artístico e dos prazeres do corpo. Para dar o verdadeiro alcance, dentro do pensamento de Adorno, do que estamos tentando desenvolver, recorreremos à diferenciação entre os conceitos de *mimesis* que Gagnebin (1993) localizou neste autor. Na primeira concepção, *mimesis* é compreendida como “pensamento mágico remanescente, falta de distanciamento crítico e identificação com o existente, impossibilidade de uma visão totalizante e, em lugar dela, um apego sentimental ao particular, em vez da mediação, uma falsa imediatividade”(p.79). Esta *mimesis* corresponde à expressão catártica do ressentimento do guerreiro, quer em sua forma violenta ou resignada. Na segunda acepção, presente na *Teoria Estética* segundo a autora,

a mimesis indicaria muito mais uma dimensão essencial do pensar, esta dimensão de aproximação não violenta, lúdica, carinhosa, que o prazer suscitado pelas metáforas nos devolve. Ela aponta para (...) uma aproximação do outro que consiga compreendê-lo sem prendê-lo e oprimi-lo, que consiga dizê-lo sem desfigurá-lo. Essa proximidade na qual o espaço da diferença e da distância seja respeitado sem angústia, esse conhecimento sem violência nem dominação (p. 84).

E mais adiante:

Ali, diz Adorno, o sujeito se deixa atingir, afetar pelo objeto, mas esse toque recíproco não produz feridas; o sujeito não apaga nem submete o outro a si mesmo num gesto prepotente. Experiência erótica e estética que também define, segundo o velho ensinamento platônico, a experiência do conhecer verdadeiro, isto é, da união entre Eros e Logos (p. 85).

Esta acepção corresponde ao *conhecimento* do ressentimento do guerreiro.

O contato mediado com o que é negado, ou seja, o conhecimento dessa negação, pode restabelecer a potência contestatória da energia física e pulsional que de outra forma é desperdiçada ou controlada.

No mundo administrado, no qual a racionalidade tecnológica – expressão formal da dominação material – visa atingir todas as esferas passíveis de resistência, as pulsões tornam-se alvos importantes, pois, além de representarem as paixões e os impulsos irracionais que ainda nos aproximam da natureza negada, compreendem o potencial energético que pode fortalecer e perpetuar a totalidade. O mais sutil mecanismo social de dominação do corpo, neste sentido, vai além da negação do mesmo e de suas vozes; no mundo administrado, isto é, na sociedade opressiva, o corpo e suas energias são expropriados e utilizados para a dominação do próprio indivíduo. A pulsão, segundo Adorno (1986), se torna repressiva e o indivíduo sofre não mais por não gozar, mas por gozar demais, sem que isto lhe traga qualquer satisfação. Compreendemos o gozo aqui não como uma satisfação corporal, mas ao contrário, como um prazer obtido justamente por meio da superação dos limites do corpo. O gozo é, então, a associação entre prazer e sacrifício, o que será esclarecido mais adiante. Por hora, basta-nos apontar o gozo como a conseqüência pulsional do que Horkheimer e Adorno (1991) chamaram de sacrifício para a autoconservação. Temos proposto (Ramos, 2004) que a compreensão histórica dessa dominação e expropriação do corpo precisa ser acompanhada de reflexões e investigações acerca do processo de desencantamento das paixões.

Não estamos aqui a propagar o abandono da disciplina e do recalque das pulsões. Estas são necessárias à constituição do eu que, como afirmaram Horkheimer e Adorno (1991), para se constituir precisa negar o que há de natureza em si mesmo. Hoje, é indiscutível que, para a formação e a manutenção da cultura, o sacrifício e o adiamento de certos impulsos sejam necessários. Sob a exclusividade do princípio do prazer não haveria cultura e a vida humana não seria possível ou prolongada. O problema da opressão social atual se dá quando a sociedade burguesa, fundada no sacrifício do particular em nome do todo, impõe um império do princípio de realidade, sob o qual o princípio do prazer é expulso das relações e do *telos* social. Neste contexto, enquanto as paixões que habitam os indivíduos estiverem caladas e esquecidas, a vida humana prolongada perde seu sentido e a coisificação imposta aos mesmos se torna possível e suportada, pois:

Nenhum ser humano poderia suportar internamente a tensão entre o valor próprio do trabalho e a liberdade da fruição: a desolação e a injustiça das relações de trabalho penetrariam vivamente na consciência dos indivíduos e tornariam impossível sua integração pacífica ao sistema social do mundo burguês (Marcuse, 1997, p. 186).

Sob esta perspectiva a fruição, as paixões, o prazer, a sensualidade, a sensibilidade, em suma, as vozes corporais, adquirem um caráter crítico e subversivo. Adorno (1992) afirmou que o sofrimento é físico, indicando com isso que a consciência infeliz do indivíduo burguês não pode ser compreendida como um desvio do espírito, mas como recordação, na sua forma negativa, da componente somática do espírito. É neste sentido que afirmamos que age sobre o corpo e as paixões uma mutilação, que lhes retira a liberdade, a fruição, a felicidade e, com elas, o próprio indivíduo, como objetivo do desenvolvimento social.

A razão “é natureza enquanto força psíquica que se diferenciou para fins de autopreservação; mas, uma vez autonomizando-se com relação à natureza e a ela contrapondo-se, transforma-se no seu outro” (Horkheimer e Adorno, apud Habermas, 1993, p. 140). Fetichizada pelos princípios dominadores que a têm acompanhado ao longo da dialética do esclarecimento, a razão perde-se da natureza e torna-se sua própria finalidade. O sofrimento e o sacrifício, cujo alívio deveria ser seu *ethos*, são içados, em seu nome, da condição de necessidade histórica ao estatuto de prova heróica de superação e dominação da natureza. Eis aqui, novamente, o ressentimento do guerreiro apropriado segundo os interesses da totalidade.

O gozo

“Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos” (Sade, s.d., p. 151), conclamou o Marquês de Sade, cujo desejo era uma sociedade de perversos, e cuja proximidade lógica com o sistema kantiano, demonstrada por Horkheimer e Adorno (1991) no excursus II de sua dialética do esclarecimento, reside, entre outras coisas, em associar o dever moral à superação do interesse e das inclinações patológicas (de pathos, paixão). Na sociedade de perversos à qual convidou Sade, a mediação entre os indivíduos não é dada pelo prazer,

como é fácil pensar numa primeira aproximação. Como demonstrou Lacan (1998), a mediação é dada pelo gozo, que é o prazer na perversão, isto é, o prazer obtido com a superação dos limites. É a ilusória reconciliação do princípio do prazer com o princípio de realidade, mas, em última instância, contra o prazer e apesar da realidade.

Com a separação extrema entre espírito e corpo e com a superação do princípio do prazer, uma nova modalidade de impulso passa a conduzir as relações entre indivíduo e sociedade. É uma forma de paixão que se caracteriza pelo excesso, pela oposição ao prazer homeostático – ligado ao corpo – colocando-se como vontade de transcender o próprio corpo. A expressão fenomênica do gozo, na clínica psicanalítica, é dada sempre pelo excesso. O excesso, por ser a transposição dos limites naturais e do domínio homeostático do corpo, é o próprio emblema da superação da natureza. É o *acting out*, a realização mimética do ressentimento do guerreiro, mas contra a natureza que ele representa. O sacrifício é percebido, em si mesmo, como um excesso. A dor e o cansaço, como marcas dos limites naturais do corpo, são as sensações orgânicas do excesso. Assim, o gozo é a satisfação que se obtém por meio do sacrifício, da dor e do cansaço. Quanto maior o gozo, maior o sofrimento e maior a adequação do indivíduo ao mundo administrado. O gozo como metafísica do prazer ou, como propõe Freud (1920), a satisfação inconsciente que se coloca além do princípio do prazer, é a satisfação sem corpo, é o impulso que sustenta a formalização fetichizada da racionalidade tecnológica. É a autonomização dos meios e o abandono dos fins. Mas, enquanto superação dos limites, o gozo, por ser impulso que se objetiva socialmente, é componente necessário à construção do humano. Quando aliado à dominação, expropriado do particular ou desvinculado da autoconservação, o gozo perde sua finalidade. Porém, ao construir um ideal abstrato de humano num corpo coisificado, o gozo perde suas origens: a natureza dominada.

As transformações históricas do gozo devem ser investigadas em suas convergências com as transformações da razão na dialética do esclarecimento. Em sua própria dialética, gozo e razão correspondem às contrapartes subjetiva e objetiva de um mesmo processo: o da

formalização e da sistematização do mundo que, no esforço por desencantá-lo, acabaram por perdê-lo. Como disse Matos (1993), “tal como o objeto inexistente na melancolia, os entes geométricos têm natureza melancólica” (p.169). Defendendo-se contra a melancolia, a sociedade impõe o gozo como a satisfação que se obtém com a própria forma reificada. A razão nega o corpo e a natureza por representarem a repetição mimética, a indiferenciação, a irracionalidade, a barbárie e a regressão ao sub-humano. Mas o corpo e a natureza não se calam e sua “vingança” consiste, justamente, em reduzir a própria razão dominadora à repetição mimética, à indiferenciação, à irracionalidade, à barbárie, enfim, à regressão ao sub-humano. O gozo pode ser pensado como esta vingança: ao tentar extirpar o prazer, a razão torna-se, ela própria, o imperativo de gozo e o objeto do prazer negado. Por recalcar as possibilidades miméticas do indivíduo, a razão se torna mimética e o indivíduo adaptado se torna, mimeticamente, endurecido e insensível como o mundo opressivo em que está. Algo próximo a um guerreiro bárbaro do mundo contemporâneo. Apoiados na teoria crítica, propomos pensar o gozo como manifestação da razão regredida diante do retorno da natureza recalcada (Ramos, 1997, 2004), ou seja, aquilo que Horkheimer e Adorno (1991, p. 13) chamaram de “germe” ou “elemento regressivo” da dialética do esclarecimento.

Horkheimer e Adorno (1991) sustentaram que:

A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo, de maneira análoga ao surgimento do nojo, que teve origem, de acordo com a intuição genial de Freud, quando, com a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato, que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se objeto de um recalçamento orgânico. Na civilização ocidental e provavelmente em toda a civilização, o corpo é tabu, objeto de atração e repulsão (p. 217).

Da mesma forma que a compulsão à crueldade e à destruição, outras formas e vias de gozo também devem ser pensadas em função do retorno deste recalçamento orgânico. Do *workaholic* ao drogadicto; do adolescente que morre de inanição jogando na frente de um computador à adolescente bulímica; do onanista compulsivo ao casto

paranóico; do estóico ao hipocondríaco; para uns o corpo é esquecido (repulsão), para outros, é lembrado demais (atração), mas em todos estes sintomas, que bem sabemos o quanto estão socialmente presentes, a compulsão pela dor e pelo sacrifício, a compulsão pelos excessos em geral, precisam ser pensados sob a luz da dominação social do corpo.

Mas a compulsão também pode ser compreendida como a repetição desesperada das tentativas frustradas de reencontrar o objeto perdido. Sobre isso Horkheimer e Adorno (1991) escreveram:

Com a inibição, teve início a inútil repetição de tentativas desorganizadas e desajeitadas. As perguntas sem fim da criança já são sinais de uma dor secreta, de uma primeira questão para a qual não encontrou resposta e que não sabe formular corretamente. A repetição lembra em parte a vontade lúdica, por exemplo do cão que salta sem parar em frente da porta que ainda não sabe abrir, para afinal desistir, quando o trinco está alto demais; em parte obedece a uma compulsão desesperada, por exemplo, quando o leão em sua jaula não pára de ir e vir, e o neurótico repete a reação de defesa que já se mostrara inútil (p. 240).

O que podemos depreender deste trecho é que o gozo não é somente dever e vontade, é também defesa, isto é, excesso marcado pela repetição não para superar o objeto, mas para recuperá-lo. Este mecanismo dá sentido à citação de há pouco, de que o corpo é tabu, isto é, objeto de atração e de repulsão. Em outro contexto, Adorno (1995) definiu tabu:

Portanto utilizo o conceito de tabu de um modo relativamente rigoroso, no sentido da sedimentação coletiva de representações que, de um modo semelhante àquelas referentes à economia, já mencionadas, em grande parte perderam sua base real, mais duradouramente até do que as econômicas, conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais (p. 98).

Ao que tudo indica, ao dizerem que o corpo é tabu, Horkheimer e Adorno propuseram que sobre o corpo age uma repressão que, se já foi necessária um dia, não mais se justifica, isto é, perdeu sua base real, ou noutros termos, tornou-se “segunda natureza” (Adorno, 1991).

A consequência disto, segundo Adorno (1986), é que a angústia social é hoje experimentada como a reprodução da antiga angústia frente à aniquilação física. A angústia social segue sendo, em certa medida, memória da mutilação corporal. Neste aspecto, Adorno provavelmente se remeteu a Nietzsche:

Quando o homem considerou necessário fazer para si uma memória, tal coisa jamais se realizou sem sangue, martírios, sacrifícios; os sacrifícios e empenhos mais espantosos (entre eles os sacrifícios dos primogênitos), as mutilações mais repugnantes (por exemplo as castrações); as mais cruéis formas rituais de todos os cultos religiosos (e todas as religiões são, em seu derradeiro fundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem sua origem naquele instinto que soube adivinhar na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (Nietzsche apud Giacóia Jr., 2001, p. 64).

Toda legislação penal, que busca manter na memória as obrigações e as proibições vigentes em uma organização social, tem nas suas formas mais primitivas os “instrumentos auxiliares desta bárbara mnemotécnica” (Giacóia Jr., 2001, p.64). Também para Freud a gênese da moral, na forma do sentimento de culpa, devia ser pensada pela violência e pela mutilação física:

Conhecemos, pois, duas origens do sentimento de culpa, aquela a partir da angústia perante a autoridade e a posterior, a partir da angústia perante o superego. A primeira constrange a renunciar às satisfações pulsionais, a outra compele, além disso, à punição, pois que não se pode ocultar do superego a permanência dos desejos proibidos. (Freud, apud Giacóia Jr., 2001, p. 75)

O que temos aqui senão a violência sobre o corpo como, num primeiro momento, um fator de memória e, num segundo, de esquecimento? Se o corpo deve padecer para que o indivíduo se lembre das proibições, o mesmo corpo deve padecer também para que ele retire da consciência seus desejos pelo proibido. O que queremos indicar é que a sociedade totalitária parece ter superado esta divisão entre memória e esquecimento para a manutenção da moral. A moral contemporânea pode ser, cada vez mais, associada à imposição da satisfação, quer pela via do consumismo, ou pela via do individualismo: Compre! Faça! Tenha! Use! Seja! O eu acima de tudo!

Esconde-se, atrás da imposição de gozo, a impossibilidade do prazer; sustenta-se, por baixo da exaltação do eu, o fato de que talvez já não haja eu algum. A moral, que opunha os deveres e as obrigações às vontades e satisfações, impondo a recordação das primeiras e o esquecimento das segundas, agora inverte seu intuito e busca nos fazer crer que nossos sacrifícios são, justamente, a expressão das vontades e satisfações outrora negadas. Sobre isso vale a pena citarmos um trecho de Žižek (1999):

Longe de nos impor um conjunto rígido de normas que devem ser seguidas, o senhor totalitário suspende o castigo moral. Sua injunção secreta é 'você pode'. Ele nos diz que as proibições que regulam a vida social e garantem um mínimo de decência não valem nada e não passam de artifício para manter à distância as pessoas comuns. Nós, por outro lado, estamos livres para nos soltar, para matar, violar e saquear, desde que sigamos os passos do mestre.(...) A obediência ao senhor autoriza você a transgredir as regras morais cotidianas (...) É ao oferecer este tipo de pseudolibertação que o superego suplementa a textura explícita da lei simbólica social (p. 5).

O princípio do prazer, antes negado, é agora dominado pelo princípio de realidade. A satisfação, antes subversiva, agora se torna repressiva, pois age contra o próprio indivíduo. Ao corpo do prazer, numa sociedade opressiva, é imposta uma lógica autodestrutiva.

Conclusões

A opressão do corpo já não é necessária, mas sua libertação não pode ocorrer sem transformação social. As práticas corporais que se esquecem disso correm sérios riscos de se tornarem ideológicas. Mas aquelas que se lembram se arriscam, no entanto, a caírem na impotência e na solidão. Difícil tarefa esta de acolher o ressentimento do guerreiro e de transformá-lo, de um corpo de gozo, num corpo de prazer, isto é, de fazer da cultura do sacrifício uma cultura de fato.

Mas em sociedade em que o corpo é tabu, refletir sobre o corpo já é fazer crítica social. Podem contribuir com esta crítica as práticas corporais que agem, consciente e refletidamente, no sentido contrário à dominação social do corpo. Assim, enquanto o corpo é expropriado

pelo cotidiano opressivo, os trabalhos de consciência corporal, de atenção aos limites e às vozes do corpo, dão ao mesmo um pouco de sua dimensão perdida de individualidade; enquanto o corpo é endurecido e mecanizado pela repetição diária dos gestos no trabalho e pelas constantes ameaças que enfrenta, as práticas, que buscam no corpo as formas miméticas já esquecidas ou recalçadas de expressão dos sofrimentos, recuperam a dimensão comunicativa e a possibilidade da experiência corpórea do cotidiano; enquanto o corpo é medido, pesado, fragmentado e examinado em seus mínimos componentes como uma máquina cujo bom funcionamento (isto é, a saúde) é necessário à manutenção da produção, as práticas que buscam no corpo o humano para além do vital resgatam a dignidade que o biologismo coisificante lhe retirou para melhor controlá-lo e preservá-lo para os interesses da totalidade; enquanto a indústria cultural produz e manipula modelos de corpo, segundo as conveniências econômicas do momento, as práticas que valorizam as diferenças, não de maneira competitiva, mas promovendo o respeito e a tolerância diante do outro (mas não a submissão), resistem à coisificação das relações, à construção de estereótipias e à massificação de características corporais; enquanto o corpo serve de *out door* aos signos da identidade social de diversas “tribos urbanas” espiritualmente esvaziadas, o trabalho coletivo com as possibilidades de criação, comunicação e expressão do corpo, além de construir sentido e substância às identidades em questão, retiram o indivíduo do plano da mera imitação consumista ao gerar, nos grupos, um espaço respeitado de autoria. O desafio que estamos propondo aos profissionais responsáveis pelas práticas corporais, em resumo, é transformar as práticas apoiadas na catarse do ressentimento do guerreiro em práticas capazes de torná-lo consciente, tanto quanto a negação que o gerou; trata-se de transformar a *mimesis*-catarse em *mimesis*-conhecimento sensual; transformar a vontade de gozo em desejo de prazer; o corpo, de sede das paixões proibidas, em fonte daquilo cuja libertação deveria orientar o esclarecimento. Somente se pensada junto com a dignidade humana e com a possibilidade real de satisfação (fruição) do indivíduo, a saúde corporal se distancia da mera preservação e manutenção da força de trabalho.

Notas

1. A idéia de "repressão" aqui é adotada num sentido mais amplo do que o conceito de recalque. A repressão não implica necessariamente em fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável (o que define o recalque), pois, refere-se mais à inibição de um conteúdo ou afeto do que ao seu desaparecimento. No entanto, é possível considerar o recalque como uma modalidade especial de repressão (Laplanche e Pontalis, 1988). Além disso, vale lembrarmos que ambos os conceitos são adotados, em geral, como mecanismos de defesa do ego, mas nosso uso aqui não se reduz a essa acepção.
2. Devemos esclarecer que não compreendemos totalidade de uma maneira abstrata, estática e a-histórica. A totalidade aqui não deve ser concebida a partir de uma significação metafísica. A totalidade abrange a realidade objetiva com suas mediações e contradições históricas. Além disso, totalidade deve ser apreendida por sua dialética com o particular, ou seja, o indivíduo mediado objetivamente.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. (1986) Acerca de la relación entre Sociología y Psicología. In: ADORNO, T. W. e outros, *Teoría Crítica del Sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (1991) La idea de historia natural. In: *Actualidad de la filosofía*. Espanha: Paidós.
- _____. (1992) *Dialéctica negativa*. Madri: Taurus.
- _____. (1995) Tabus acerca do magistério. In: *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CROCHÍK, J. L. (2000) A corporificação da psique. *Educar em Revista*, 16: 27-41.
- DUARTE, R. A. P. (1993) *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola.
- FREITAG, B.; ROUANET, S.P. (1993) Introdução. In: HABERMAS, J. *Habermas*. São Paulo: Ática.
- FREUD, S. (1911/1981) Los dos principios del funcionamiento mental. In: *Obras completas*. Espanha: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1914/1981) Recuerdo, repeticion y elaboracion. In: *Obras completas*. Espanha: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1915/1981) Los instintos y sus destinos. In: *Obras completas*. Espanha: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1920/1981) Mas alla del principio del placer. In: *Obras completas*. Espanha: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1927/1987) O futuro de uma ilusão. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, vol. XXI.

_____. (1929/1981) O mal-estar na civilização. In: *Obras completas*. Espanha: Editorial Biblioteca Nueva.

GAGNEBIN, J. M. (1993) Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas*, 16: p.67-86.

GIACÓIA JR., O. (2001) Esquecimento, memória e repetição. *Psicologia & Sociedade*, 13(2): 58-91, jul./dez..

HABERMAS, J. (1993) Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: *Habermas*. São Paulo: Ática.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (1991) *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (1985) *O Seminário, livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1992) *O Seminário, livro 17*: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1998) Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. (1988). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

MARCUSE, H. (1997) Para a crítica do hedonismo. In: *Cultura e sociedade*, vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MATOS, O. C. F. (1993) *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense.

OLIVEIRA, M. A. T. (2000) Educação Física escolar: formação ou pseudo formação? *Educar em Revista*, 16: 11-26.

POCIELLO, C. (1995) Os desafios da leveza: as práticas corporais em mutação. In: SANT'ANNA, D. B. (org). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade.

RAMOS, C. (1997) *A autodestruição da crítica e o gozo inconsciente na dialética do esclarecimento: uma articulação entre os pensamentos de Adorno e Lacan*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo/IPUSP, São Paulo.

_____. (2004) *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta / FAPESP.

ROUANET, S. P. (1989) *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SADE, D. A. F. (s.d.) *A filosofia na alcova*. São Paulo: Círculo do Livro.

WEBER, M. (1996) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12 ed. São Paulo: Pioneira.

ZIZEK, S. (1999) O superego pós-moderno. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 mai. Caderno Mais!: 5-8.

CONRADO RAMOS

Universidade Paulista: Diretoria do ICH/CEPPE – R. Dr. Bacelar, 1212 – 04026-002 – Vila Clementino – São Paulo/SP

tel: (11) 5586-4204

e-mail: conrado.ramos@unip.br

recebido em 13/08/04

versão revisada recebida em 24/05/05

aprovado em 21/02/06