

A pulsão catastrófica



Por **LUCAS POHL & SAMOTOMSIK**

O sistema capitalista como uma máquina de gozo com consequências catastróficas

A narrativa apocalíptica, provavelmente, vem sendo a mais difundida do que qualquer outra nos tempos atuais. Aparece de várias formas e influencia o caráter do presente momento histórico: há os sucessos de bilheteria de Hollywood, assim como os romances de ficção científica, os documentários de TV; além disso, há os videogames, as postagens em blogs, projetos de arte, reportagens jornalísticas e volumes inteiros dedicados ao tema.

Nas primeiras semanas após o início da pandemia da COVID-19, quando ela começou a dominar na grande mídia e no grande público, assim como nos debates políticos e na vida cotidiana em muitas partes do mundo, chegou aquele momento em que pareceu que o fim do mundo finalmente havia chegado. As imagens de hospitais transbordantes de gente na Itália, os bloqueios de subúrbios inteiros na Espanha, as filas em frente as lojas de armas nos EUA e as prateleiras vazias nos supermercados em todo o mundo – ou seja, imagens que a maioria das pessoas conhece por meio da cultura de repente começou a se espalhar por toda a imprensa diária e pelas mídias sociais as mais variadas. De repente, os cenários fictícios das histórias sobre o fim dos tempos, publicadas e difundidas pela indústria do entretenimento nas últimas décadas, pareceram finalmente se tornar realidade.

O “coronapocalipse” começou a correr e a se espalhar nas redes sociais e, assim, certamente captou o espírito desse momento. Ou seja, apresentou uma situação tão completamente desordenada que ficou difícil imaginar como as coisas poderiam voltar ao normal. Embora esses fatos tenham tido diversos efeitos colaterais inesperados, pelo menos por um momento pareceram corroborar o conhecido e questionado slogan atribuído a Frederic Jameson, segundo o qual “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”.

As primeiras semanas da pandemia demonstraram em princípio a validade desta estranha afirmação, ou seja, que é surpreendentemente fácil imaginar que o fim do mundo está chegando, sem conceber que o capitalismo está encontrando o seu fim.^[1] Mas os efeitos ambientais registrados do bloqueio temporário e das medidas econômicas adotadas pelo menos por alguns estados europeus também mostraram que o dogma neoliberal “não há alternativa” pode ser superado muito mais facilmente do que julga o imaginário capitalista atualmente vigente.

Um motivo-chave subjacente à imaginação apocalíptica é que o fim do mundo não significa apenas uma destruição da face do planeta, mas também e, talvez de modo mais proeminente, significa um fim “da vida social” e, portanto, da moralidade, da justiça e da razão. Se há uma lição a ser aprendida com todas essas histórias de apocalipses zumbis, as quais foram contadas várias vezes nos últimos anos, é que os verdadeiros “inimigos” não são os zumbis, mas os próprios seres humanos.

Claro, os zumbis são uma ameaça óbvia, um perigo externo, mas o que se afigura agora como mais ameaçador é um perigo secreto, uma ameaça interna que emana dos outros seres humanos. A premissa básica subjacente a esta narrativa é que o fim do mundo leva ao fim do Estado e do sistema legal e, portanto, confronta os homens com um retorno a uma espécie de “estado de natureza” hobbesiano, onde os humanos deixam de estar presos às restrições e às limitações da sociedade.^[2]

O apocalipse apresenta um mundo em que não existem leis, exceto as “leis da natureza”, um mundo dominado pela “guerra de todos contra todos”. Nas primeiras semanas da pandemia COVID-19, essa visão do fim da sociedade adquiriu uma

estranha realidade. Na verdade, uma das razões pelas quais era tão fácil imaginar o fim do mundo naquele momento foi que se podia testemunhar um certo desmoronamento do social.

Ora, os consumidores tinham de lutar por papel higiênico; em certos países esse recusava ajuda médica aos doentes; populistas radicais como Bolsonaro ou Trump pressionavam por um retorno da atividade econômica tal como de costume. Eis que todos esses exemplos sugeriram que a guerra de todos contra todos não se achava num passado distante e fantasmático, mas que estava presente virtualmente aqui e agora. E essa realidade estava sendo intensificada na situação de crise.

Os desenvolvimentos mais recentes não são exceções; eles nos confrontam com o fim do social e com a ascensão do “associal”. Zygmunt Bauman capturou essa noção proto-hobbesiana do apocalipse com poucas palavras, afirmando que a sociedade é necessária porque, de outra forma, os humanos acabariam se preocupando apenas com seu bem-estar pessoal”. Ao acontecer, essa situação orientaria a conduta individual em direção ao deserto de associalidade; seria preciso, pois, que fosse restringida, ajustada e contrabalançada pelo poder ministrado e pela autoridade fornecida pelo “princípio de realidade”.

O pressuposto básico aqui é que a sociedade, como esfera do social, é necessária porque impede os seres humanos de se tornarem seres não sociais. Quando o reino da sociedade começa a perder seu controle da situação, tal como pareceu estar acontecendo ao longo das primeiras semanas da pandemia, isso leva à negação do social e abre o caminho para o “deserto da associalidade”.

A linha de argumentação de Bauman não apreende com muita precisão a doutrina neoliberal, tal como foi formulada pela famosa afirmação de Margaret Thatcher, de que “não existe sociedade”? Veja-se: o associal já não está aqui, no seio do social? Ele não está já nas próprias doutrinas econômicas que são violentamente implementadas e postas em prática ao preço da dissolução progressiva do social?

Para além desse ponto de vista, o associal não descreve apenas personagens e ações individuais, mas sim as tendências estruturais e os desenvolvimentos da própria ordem socioeconômica capitalista. Neste artigo, pretende-se examinar mais de perto a noção de socialidade que sustenta o capitalismo. Em contraste com a tendência de imaginar o fim do mundo acima delineada, esse caminho permitirá considerar o associal não como uma contraparte ou como algo “fora” da sociedade, mas como algo que desempenha um papel crucial “dentro” do próprio social. É somente por meio do associal que se pode entender adequadamente a sociedade atual – e por sociedade quer-se apontar para sociedade capitalista e para o modo como ela funciona.

Embora não seja difícil imaginar o apocalipse como uma espécie de catástrofe do tipo “big bang” que põe fim ao social, é mais difícil levar em conta as dimensões catastróficas que estão imanentemente em ação em nossa vida cotidiana capitalista. O capitalismo implica a produção pela produção e é assim que Marx argumenta. Ele aponta para a produção autossuficiente, que não serve a nenhum outro propósito senão o aumento do lucro. Por trás da aparência de utilidade, está o imperativo da inutilidade do trabalho dentro do capitalismo, e por trás da aparência do social, está a dimensão do associal.

Argumenta-se aqui que o capitalismo pode ser descrito como um modo de produção não social (ao invés de social) já que produz a “superprodução” à medida que ocorre a produção em seu próprio benefício. O capitalismo é um sistema que sempre e inevitavelmente compreende a negação do social e, portanto, incorpora o que Freud chamou de “pulsão de morte”. A seguir, extraímos as consequências desse argumento apresentando uma abordagem que visa compreender o fim do mundo como um “mais-produto” gradual do capitalismo, como o reverso da economia orientada para o crescimento e a autovalorização do capital.

Lições freudiano-marxistas

Freud introduziu pela primeira vez a noção de pulsão de morte em *Além do princípio do prazer*, em 1920. A noção fez muitos psicanalistas erguerem as sobrancelhas; além disso, dividiu profundamente a comunidade psicanalítica. Mas a “hipótese da pulsão de morte” pretendia cumprir uma dupla função. Por um lado, deveria explicar certos fenômenos psíquicos individuais, tais como a repetição compulsiva de eventos desagradáveis e traumáticos, a agressividade e a culpa neurótica, mas também o entrelaçamento peculiar de prazer e desprazer, tal como se mostra de modo notável no sadismo e masoquismo.

Por outro lado, a pulsão de morte rapidamente se revelou uma ferramenta útil para interpretar as tendências destrutivas que sustentam a condição cultural capitalista, conforme foi posteriormente elaborada por Freud em ensaios como *A civilização e os seus descontentes*, em 1929. Com essa mudança do individual para o social, Freud propôs uma visão radical e bastante perturbadora da cultura, que aponta para um modo específico de satisfação da pulsão, “*die Wendung gegen die eigene Person*”, o ato de se voltar contra si mesmo.^[iv]

Parece bastante sintomático que a teoria das pulsões de Freud deu essa guinada dramática em um dos momentos mais críticos da história. O estudo que recebeu o nome de *Além do Princípio do Prazer* começou a ser desenvolvido em março de 1919, logo após a Primeira Guerra Mundial. Com esse tipo de guerra total, sem precedentes na histórica, assim como com outras características abertamente destrutivas da vida moderna, uma nova patologia começou a proliferar, a neurose traumática.

Também é significativo que o texto de Freud tenha sido escrito durante a maior pandemia do século XX. Causada por um vírus de gripe, que começou a se espalhar pelo globo na primavera de 1918, a pandemia causou a morte de cerca de 50 milhões em todo o mundo, incluindo a filha do próprio Freud, Sophie.^[v] Essa contextualização histórica e biográfica não pretende minimizar o peso dessa mudança inovadora no trabalho de Freud.

Mesmo dado esse nexo pessoal e político, o qual pode ter motivado pelo menos em parte a confrontação de Freud, levando-o a trabalhar com o impacto traumático da guerra, com a crise e com a morte, a parte mais interessante do diagnóstico de Freud está em outro lugar. A hipótese da pulsão de morte foi elaborada em uma época cuja atmosfera geral guarda semelhanças fantásticas com nossos tempos catastróficos.

Talvez de modo ainda melhor, antecipa o presente atual impulsionado pela crise, em que os desenvolvimentos destrutivos, como o colapso climático, a instabilidade econômica, o retorno do racismo e do sexismo no centro da vida política, a guerra global e, mais recentemente, a pandemia COVID-19, expõem o problema que motivou a obra posterior de Freud sobre o vínculo íntimo entre cultura e traumatismo ou, ainda de modo mais específico, o capitalismo como traumatismo sistêmico organizado, um sistema que é descontrolado.^[vi]

Embora o diagnóstico cultural de Freud tenha sido elaborado em uma condição histórica inteiramente diferente, em seus aspectos estruturais, ele se cruza com algo semelhante observado por Marx. Do ponto de vista psicanalítico, é significativo que o termo “*Trieb*” apareça sempre que Marx dá um passo importante em sua discussão da dinâmica das abstrações capitalistas (dinheiro, valor e capital) ou da contradição entre capital e trabalho.

A pulsão não entra em cena sob a forma de pulsão de enriquecimento (*Bereicherungstrieb*), pulsão de acumulação (*Akkumulationstrieb*), pulsão de autovalorização (*Selbstverwertungstrieb*) e mesmo “pulsão de extensão ilimitada da jornada de trabalho”? Com essa passagem do enriquecimento, daquele que ainda pode ser associado aos indivíduos, para a autovalorização do capital, que diz respeito diretamente à dinâmica imanente do valor, Marx chama a atenção para a contradição estrutural subjacente entre sociedade e subjetividade, por um lado, e as tendências da economia capitalista, por outro.

Ao contrário de seus colegas do campo da economia política, os quais pela primeira vista identificaram as paixões, as motivações e as forças motrizes operantes em assuntos econômicos – mais notavelmente Adam Smith com sua noção de interesse privado – Marx rejeita antecipadamente a visão simplista, segundo a qual a pulsão é característica psicológica dos indivíduos. Pode aparecer como tal na figura do avaro e do capitalista. Mas essa fachada pessoal não pode levar a ignorar que, ao contrário do avaro, o capitalista cumpre a tarefa de administrar socialmente as tendências estruturais do capital.

O movimento de Marx que vai da fenomenologia da ganância individual para as tendências estruturais do modo de produção capitalista encontra a mesma compulsão encontrada em Freud e ele explica essa compulsão por meio de uma força impessoal pertencente às próprias abstrações e processos econômicos.

Ao fazê-lo, Marx empreendeu assim uma completa “despsicologização” da pulsão. Entendida como uma força estrutural e não psicológica, a pulsão questiona profundamente a liberdade e a autonomia assumidas dos sujeitos econômicos e, além disso, é responsável por uma ação compulsiva que domina vidas, mentes e corpos individuais, mas também relações sociais intersubjetivas.

No pano de fundo dessa decisão conceitual, Marx rompeu com a economia política clássica. Como já mencionado, Adam Smith formulou uma hipótese que só parece apontar na mesma direção. Essa hipótese, aliás, obteve um enorme impulso ideológico nas décadas do neoliberalismo, qual seja ela, a hipótese da inclinação natural do ser humano ao egoísmo. Para um olhar desatento, a noção de interesse privado de Smith poderia aparecer como uma espécie de predecessor conceitual da pulsão. Na verdade, é a sua mistificação.

Na apologética do capitalismo, a ganância desempenhou um papel ambíguo: por um lado, era considerada como uma força natural que refletia a luta humana pela autopreservação e, por outro lado, parecia uma força eminentemente cultural ou social, que era presumivelmente capaz de manter relações sociais estáveis. A ganância é um componente central do naturalismo capitalista, o ponto em que os defensores do capitalismo se esforçam para estabelecer o vínculo entre o capitalismo e a natureza humana.^[viii] Nesse aspecto, o capitalismo sempre se entendeu como aquela ordem social que está mais de acordo com as inclinações presumivelmente naturais dos seres humanos.

Essa psicologização da ganância ressurgiu em contextos psicanalíticos e econômicos que, de outra forma, são críticos do capitalismo, como em Otto Fenichel ou John Maynard Keynes. Ambos fizeram uma crítica ao impulso capitalista de enriquecimento e sua naturalização. No entanto, eles negligenciaram que Freud e Marx usam o conceito de pulsão a fim de passar da realidade psicológica para a realidade estrutural, do pessoal para o impessoal. Além disso, as análises históricas e formais de Marx já mostram como o impulso do enriquecimento, criticado desde Platão e Aristóteles, passa por uma metamorfose de longo alcance, uma vez que a invenção do mais-valor fundamentou a ordem socioeconômica moderna.

Jacques Lacan pegou as ressonâncias entre a psicanálise e a crítica da economia política, insistindo que há uma homologia fundamental entre a explicação de Marx sobre a função do mais-valor na pulsão do capital e a explicação de Freud da busca constante da pulsão por mais prazer (*Lustgewinn*). Para localizar essa homologia, Lacan cunhou o termo “mais-gozar” (*plus-de-jouir*). Ambos esses excedentes, nos campos do valor trabalho e da fruição, visam a objetivação de um “mais e mais” que torna a satisfação da pulsão uma tarefa praticamente infinita. A tese explícita de Lacan é que a mais-valia deve ser considerada como gozo sistêmico e, correspondentemente, o sistema capitalista como uma máquina de gozo com consequências catastróficas.

***Lucas Pohl** é professor na Universidade Humboldt, em Berlim.

***SamoTomsic** é pesquisador do laboratório interdisciplinar *Bild Wissen Gestaltung*, na Universidade de Humboldt, em Berlim. Autor, entre outros livros, de *The capitalism unconscious: Marx and Lacan* (Verso).

Tradução: **Eleutério Prado**

Trecho do livro *Imagining apocalyptic politics in the anthropocene* (Routledge)

Notas

[i] Dada a natureza mutável da situação em que se está aqui escrevendo, parece apropriado adicionar para contextualização que este artigo foi escrito em abril de 2020. Ademais, discorre-se sobre o tema a partir de uma perspectiva da Europa Ocidental.

[ii] Uma cena clássica de um filme de zumbis seria aquele em que a protagonista escapa de um ataque de zumbis com a ajuda de um estranho aleatório que, de repente, aparece do lado de fora ou do nada. O estranho leva o protagonista ao seu esconderijo e lhe oferece comida, assim como um lugar para dormir. Logo depois que o protagonista começa a se sentir seguro novamente, ele percebe que as coisas não são o que pareciam. De repente, as verdadeiras intenções do estranho são reveladas e o verdadeiro horror começa. Assim, a lição básica a ser aprendida com o apocalipse zumbi não é como sobreviver apesar dos ataques desses mortos-vivos, mas como sobreviver apesar dos outros humanos. No apocalipse zumbi, os sobreviventes aprendem que “seu vizinho não é apenas uma fonte potencial de ajuda ou mesmo um objeto sexual, mas também alguém que tenta satisfazer a sua agressividade subordinando-os, que procura explorar sua capacidade de trabalho sem nada lhes pagar, usá-los sexualmente sem consentimento, confiscar os seus bens, humilhá-los, causar-lhes dor, torturá-los e matá-los”.

[iii] Bauman formula uma linha pensamento recorrendo à famosa tese de Freud sobre o antagonismo entre as pulsões e a cultura (isto é, a sociedade): “Freud apresentaria a coerção socialmente exercida e a limitação resultante sobre as liberdades individuais como a própria essência da civilização. A civilização sem coerção seria impensável já que o “princípio do prazer” (ou seja, o desejo constante de buscar gratificação sexual ou a inclinação inata dos humanos para a preguiça) guiaria a conduta individual em direção ao deserto da associalidade se não fosse restringida, reduzida e contrabalançada pelo poder ministrado e pela autoridade fornecida pelo “princípio de realidade”. Na leitura de Freud que aqui se apresenta, propõe-se corrigir essa perspectiva: o conflito entre o princípio do prazer e o princípio da realidade é interior à “cultura”. E, de fato, o que é interessante em Freud é que ele permite detectar as tendências antissociais no interior do social, isto é, dentro do capitalismo.

[iv] Em inglês se pensa usualmente que tal destino ou pulsão (*Triebbschicksal*) como algo que “recai sobre o próprio sujeito” (Freud 2001: 126). O que se perde nessa tradução é certa ambiguidade do termo alemão “*gegen*”. Se significa basicamente “contra”, pode também significar “para”. Apesar dessa ambivalência, a principal preocupação de Freud é chamar a atenção para a contradição entre a satisfação da pulsão e a autopreservação do indivíduo.

[v] O filho de Sophie desempenha um papel proeminente em *Além do Princípio do Prazer*. Trata-se da criança que brinca com o jogo do “*fort-da*” (lá fora) para preencher a ausência da mãe. Freud eventualmente evoca o “estar fora” permanente de Sophie.

[vi] Em seu *Civilização e seus descontentes*, Freud dá um importante passo adiante nesse terreno controverso. A data de sua publicação (1930) coincide novamente com uma realidade social e econômica desestabilizadora, a grande depressão, em que a contradição entre as tendências do capitalismo e a autopreservação da humanidade apareceu outra vez em toda a sua brutalidade. Processos estruturais de longo prazo, como as crises econômicas ou a emergência climática, os quais trazem a um patamar inteiramente novo a contradição entre a reprodução do capitalismo e os interesses da humanidade, só aumentam a relevância de Freud como pensador da crise.

[vii] É preciso lembrar de uma observação de Marx em *A ideologia alemã* segundo a qual as instituições da burguesia são consideradas como naturais enquanto que as instituições feudais são tomadas como artificiais.