**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

PAULO EMILIO PESSOA LUSTOSA CABRAL

ENSAIO SOBRE A PREGUIÇA

São Paulo
2015

PAULO EMILIO PESSOA LUSTOSA CABRAL

ENSAIO SOBRE A PREGUIÇA

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia

Área de concentração:
Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientadora: Prof^a Ana Maria Loffredo

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Cabral, Paulo Emilio Pessoa Lustosa.

Ensaio sobre a preguiça / Paulo Emilio Pessoa Lustosa Cabral; orientadora Ana Maria Loffredo. -- São Paulo, 2015.

231 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Preguiça 2. Psicanálise 3. Fantasia 4. Regressão 5. Polissemia
I. Título.

RC504

Nome: Cabral, Paulo Emilio Pessoa Lustosa
Título: Ensaio sobre a Preguiça

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo,
como parte dos requisitos para obtenção do
grau de Mestre em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de mestrado que possibilitou o desenvolvimento dessa pesquisa.

À minha orientadora, a Prof.^a Dra. Ana Maria Loffredo, pelos sábios comentários e argumentações. Sua acolhida calorosa e sua disposição para a leitura e acompanhamento do material, além de terem sido fundamentais para a construção desse texto, ensinam, para toda uma vida, a alegria de pesquisar. Muito obrigado

Ao Prof. Dr. Daniel Kupermann, pelos apontamentos que me ajudaram, nos idos de 2009, a delimitar e traçar os meus interesses, assim como por todo o trabalho desenvolvido desde então.

Ao Prof. Dr. Tales Afonso Muxfeldt Ab'Sáber, pela consideração ao convite e pelas indicações no exame de qualificação que ajudaram a dar forma ao argumento e à esta dissertação.

Aos meus pais, Eduardo e Raquel, pelas demonstrações de coragem que me serviram de exemplo e pela confiança inabalável nas minhas capacidades.

Aos meus irmãos, Luiz e Ana, pelos afetos e carinhos compartilhados.

A minha vó Lygia e à minha família de Leme, com quem eu aprendi a brincar.

A minha vó Any e à Inês sempre dispostas a discutir e aprender. À Bali pela revisão atenta desse texto.

Aos colegas do grupo de orientação, pelo apoio e reconhecimento das dificuldades. Todo o suporte e conselhos que fizeram essa pesquisa ter fôlego.

Ao João e ao Thierry, por uma história. Ao Danilo (e Ma!), Djaga e Yuri, por outra. Ao Caio, por várias!

Mori e Cris, que me acompanharam desde o início dessa pesquisa, e que estão juntos comigo no desenvolvimento da arte de viver.

Ao Victor, Marcio e Pedro pela energia e pela ousadia. Gus, Paulinha, e Mayra, seus fofos. Ao Zé Café, bravo viajante das conversas infinitas. Ao Ludu, por uma filosofia em Pinheiros! Ao Gordon, pelas fronteiras, pela crítica e pela poesia. Ao Danilo, pela sabedoria festiva. Ao Alan, pelo elogio à preguiça. E aos moradores de Zion, nova Zion e Babilônia, assim como a todos aqueles que me acolheram em seus lares.

Um agradecimento também ao pessoal do grupo de estudo de quinta-feira, ao grupo dos grafiteiros e ao Maduenho. Uma jornada rumo a formação!

Minha gratidão aos funcionários da biblioteca do Instituto de Psicologia da USP, e à todos os funcionários desse instituto que me explicaram os caminhos institucionais e me tranquilizaram em momentos de tensão! Um abraço especial ao Wanderley e à Tânia.

Aos meus pacientes, que me ensinam a grande arte do vislumbre e da surpresa.

E por fim, saúdo também a todos aqueles que, quando ouviram a respeito dessa pesquisa, sorriram.

Ainda há problemas, e tantos outros surgindo, mas eu não estou muito animado para encontrar soluções para eles, estou, acima de tudo, terrivelmente relutante em trabalhar, o que na vida burguesa, alguém pode chamar de preguiça. Eu estou, por assim dizer, me dando por satisfeito.

Carta de Freud à Ferenczi, 23 de outubro de 1926.

RESUMO

Cabral, P. E. P. L. (2015). *Ensaio sobre a preguiça*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O presente trabalho tem como objetivo a compreensão da temática polissêmica da preguiça a partir do referencial teórico da psicanálise. Com a articulação de algumas figuras específicas da preguiça – a preguiça-tristeza, a preguiça-heróica e a preguiça-onírica – busca-se identificar as relações e os elementos em comum desses fenômenos. Assim, nessa pesquisa confronta-se a preguiça com alguns temas que ajudam a compor o seu significado; a articulação dessa dinâmica em eixos específicos se constrói, ao mesmo tempo, sobre o fundo polissêmico da preguiça, de forma a compor o seu significado segundo as relações que podem ser verificadas da interação entre as figuras e o fundo. A preguiça-tristeza foi uma figura investigada em sua relação com o pecado capital do cristianismo – denominado até pelo menos o século XIII como acídia – e com a melancolia, tal como descrita na teoria freudiana. A preguiça-heróica, por sua vez, abre a articulação com o universo do trabalho e das utopias, na tentativa de mostrar a existência de uma noção de preguiça que não é avessa à criatividade e à vida, senão à servidão e ao trabalho forçado. Em ambas essas figuras, percebe-se a existência da repetição de dois elementos em comum na preguiça, identificados a partir do referencial teórico adotado, a saber, a fantasia e a regressão. No estudo desses recortes procura-se delimitar alguns conceitos psicanalíticos e a maneira que a psicanálise entende o desenvolvimento do sentido de realidade, de forma a tecer considerações metapsicológicas sobre o assunto. Nesse sentido, o estudo da fantasia e dos princípios do funcionamento psíquico se articulam com algumas considerações a respeito da noção de realidade e das maneiras pelas quais é possível alterá-la. Por último, observa-se a preguiça-onírica como a emergência do exagero cômico da ociosidade festiva, configurando-se como uma fantasia preguiçosa que só pode se formar em momentos de preguiça. Formulação esta, que, aproximada da articulação psicanalítica entre a necessidade do sono para a existência do sonho, possibilita a investigação a respeito do caráter regressivo da preguiça. Nesse último recorte, a regressão é discutida com um enfoque na sua aparição na clínica, no sentido de observar como a preguiça pode ser entendida e manejada nesse dispositivo. Apesar da tentativa de delimitação e do recorte do argumento, considerações pertinentes a uma figura ou eixo surgem nos demais e a forma ensaio é a tentativa de organizar, na forma de um texto, a variedade de significados que esse tema adquire.

Palavras-chave: Preguiça. Psicanálise. Fantasia. Regressão. Polissemia.

ABSTRACT

Cabral, P. E. P. L. (2015). *Essay on laziness*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This work has the objective to understand the polysemy of laziness from the psychoanalytic theoretical framework. Through the observation and description of three specific figures of laziness – sad-laziness, heroic-laziness and oniric-laziness – are identified the common elements that are present in each of these forms, as well as the relations between them. Therefore, in the present work, the confrontation of laziness with other themes is essential to build its meaning. The articulation of this dynamic in specific axis is made over a more general comprehension of the polysemy of laziness, in order to compose its meaning according to the relations that can be verified from the interaction between the figures and the background. The sad-laziness is a figure investigated in relation with the capital sin of Christianity – called until at least the end of the XIII century as *acedia* – and with melancholy, as described by Freud. In turn, heroic-laziness opens the universe of articulation between laziness, work and utopia, in the attempt to demonstrate the existence of a certain sense of laziness that is not antagonistic to creativity or to life itself, but to servitude and forced labor. Two elements are present in each of these figures: fantasy and regression. There is an attempt to delimitate some psychoanalytic concepts and the way psychoanalysis understands the development of the sense of reality in order to construct some metapsychological comments on this subject. In this sense, the study of fantasy and of the principles of mental functioning makes it possible to consider the ways and means by which someone can alter reality. Finally, with the oniric-laziness we observe the emergence of a radical and comic form of festive idleness that shapes itself as a lazy fantasy, which can only gain shape from a moment of laziness. This formulation, that is analogically similar to the psychoanalytic assertion that sleep is the condition to dream, guides the investigation of the regressive nature of laziness. This happens with a scope aimed for the problem of clinical regression, in the sense to observe how one can understand and handle laziness in the psychoanalytic device. Despite the attempt to delimitate and to organize the argument in three distinct figures, some comments that are relevant to one axis or figure may appear in the others, and the essay is the form chosen as an attempt to arrange such variety of meanings that laziness can acquire.

Keywords: Laziness. Psychoanalysis. Fantasy. Regression. Polysemy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. BREVE INTRODUÇÃO SOBRE A METODOLOGIA E OS OBJETIVOS DA PESQUISA	12
3. UM PASSEIO PELO TEMA.....	17
3.1. A preguiça e o tempo	17
3.2. A preguiça e o trabalho	28
3.3. A preguiça e a pesquisa acadêmica	36
3.4. A Preguiça e o ócio.....	39
4. ACÍDIA (ACEDIA), OU DA “PREGUIÇA-TRISTEZA”	48
4.1. Preguiça, acídia, tédio, melancolia, depressão.....	57
4.2. Melencolia, da relação entre a melancolia freudiana e a acídia patrística	58
4.3. A utilização do termo <i>preguiça</i> na obra de Freud	70
4.4. A gradual insatisfação com a realidade.....	85
5. A PREGUIÇA E O TRABALHO ALIENADO, OU DA “PREGUIÇA-HEROICA” ...	104
5.1. A religião do trabalho.....	104
5.2. Contra a sacrossantificação do trabalho	108
5.3. A preguiça-heróica.....	112
5.4. A ilusão sob a perspectiva da preguiça heroica.....	121
5.5. Preguiça e arte	129
5.6. Fantasia, fantasiar e imaginar.....	136
5.7. Fantasia, ou de novo a polissemia!.....	144
5.8. A Importância do fantasiar na prática da <i>ars</i> psicanalítica	159
5.9. Tédio, os limites para o ócio.....	170
6. A PREGUIÇA E O PAÍS DA COCONHA, OU DA “PREGUIÇA-ONÍRICA”	189
6.1. Uma breve descrição da cena da Cocanha.....	194
6.2. A suspensão do tempo.....	196
6.3. A Cocanha e o “perigo” do Carnaval.....	200
6.4. Regressão e técnica.....	204
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	214
REFERÊNCIAS.....	218

1. INTRODUÇÃO

Esse texto é fruto de uma pesquisa que se desenvolveu em três tempos diferentes. O *primeiro* deles foi o interesse despertado por um paciente, atendido na Clínica Psicológica Durval Marcondes, do Departamento de Psicologia Clínica (PSC) do Instituto de Psicologia da USP (IPUSP). Na época, o caso provocou um movimento de investigação e aprendizado centrados na questão da regressão, como compreendida pelo referencial psicanalítico. No entanto, na época o interesse também caminhava pelo campo da psicologia social e da sociologia, o que, em todo caso, direcionou a minha atenção até a questão da preguiça. No primeiro momento, do qual esse texto é também um resultado, foi muito importante a leitura do livro *Eros e civilização* de Marcuse (1968), que, paralelo à clínica, também me conduziu aos textos de Freud e me apresentou uma leitura da psicanálise que muito me interessou naquele momento. Em um *segundo* tempo, a pesquisa se transformou em uma iniciação científica¹ orientada pelo professor Daniel Kupermann (PSC-IPUSP), centrada no tema da preguiça, mas conduzida metodologicamente como uma pesquisa bibliográfica e teórica, e não mais relacionada diretamente com o caso de onde primeiro surgiu. E, no *último* desses tempos, a iniciação lançou-me ao mestrado – do programa da pós-graduação de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, no Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade (PSA-IPUSP) – sob a orientação da professora Ana Maria Loffredo (PSA-IPUSP), onde a pesquisa tomou a forma atual.

O trabalho de iniciação científica (Cabral e Kupermann, 2011) desenvolveu-se principalmente pela tentativa de delimitação do tema, que se articulava, na época, com uma tentativa de elogio à preguiça tecidos nos arredores da psicanálise e da teoria crítica de Marcuse (1968). A dimensão da sublimação era um fio condutor importante para a análise do tema. No entanto, com o fim desse trabalho percebemos que a tentativa de circunscrever o significado da preguiça tomou um relevo muito maior do que a tentativa de exame teórico do fenômeno. A especificação da palavra parecia necessária, mas a sua *polissemia*, assim como a não descoberta de um material que tratasse diretamente do assunto, dificultaram a definição e, conseqüentemente, a articulação desta com a teoria freudiana da sublimação. Apesar disso, os

¹ Vinculada ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), e desenvolvida no Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP (PSC – IPUSP).

resultados finais indicaram que havia uma zona fértil para que o pensamento e o trabalho de investigação prosseguissem.

No início do mestrado a intenção era realizar uma pesquisa teórica a respeito do conceito de sublimação em sua articulação com a noção de pulsão de vida (*Eros*) da psicanálise freudiana. No entanto, percebemos que o interesse pela preguiça ainda existia e até mesmo permeava secretamente as primeiras pesquisas desse tempo. O que aconteceu é que entre a conclusão da iniciação científica e do início do mestrado, a temática da preguiça recebeu uma tremenda, poderíamos dizer, alavancada. O já famoso ciclo de conferências *Mutações* de 2011 tratou exatamente sobre a preguiça! O livro resultado daquele ciclo de conferências, assim como as próprias conferências em si foram fundamentais para manter o meu interesse sobre o assunto, já que a preguiça foi diretamente tematizada. Até então, a pesquisa enfrentava uma certa carência de material a respeito do assunto e, sobretudo, dos meios para se chegar até eles. Esse ciclo foi importante para indicar caminhos e problemas, servindo também como uma forma adicional de respaldo teórico e político necessário para se investigar seriamente um tema que por vezes é tido como irrelevante ou insignificante.

Assim, ao mesmo tempo que ia desenvolvendo o projeto de mestrado e o estudo cada vez mais detido da sublimação, a preguiça permanecia secretamente e, de certa maneira, inconscientemente como a depositária de meus interesses de pesquisa. O livro do ciclo, *Mutações: elogio à preguiça* (2012) foi lançado quando eu já era ingresso do programa de pós-graduação (PSA-IPUSP) e, por volta de abril daquele ano, os esforços foram conscientemente redirecionados novamente para o estudo da preguiça, não mais sob a perspectiva de investigar a sua relação com a criatividade, apenas, mas de capturar as relações entre as diversas figuras que observamos e conseguimos recortar. A questão da sublimação tornou-se secundária e, por fim, acabou por aparecer muito pouco no decorrer da pesquisa e da redação desse material. Ela cedeu lugar a um ensaio teórico que tem como referencial a psicanálise.

A estrutura da dissertação a seguir ordena-se a partir daquilo que talvez seja a mais simples e, ainda assim, mais significativa descoberta do tema que é a sua polissemia: o estatuto multifacetado da preguiça. Os dois capítulos seguintes compõem a tentativa de ilustrar e organizar o nosso olhar para essa questão. O capítulo, *Breve introdução sobre a metodologia e os objetivos da pesquisa*, aborda as considerações metodológicas que

necessitavam ser esclarecidas devido à forma como foi decidido se abordar o tema. Nele, apresentamos a maneira pela qual compreendemos e conseguimos entender a polissemia da preguiça. Já no capítulo *Um passeio pelo tema*, tentamos ilustrar tal polissemia de significados do tema, ao mesmo tempo em que também introduzimos alguns dos eixos mais frequentes, a partir dos quais o fenômeno e suas figuras específicas se apresentam. Nos capítulos seguintes, a preguiça foi finalmente recortada em três figuras, mediante as quais tecemos algumas considerações psicanalíticas.

O capítulo *Acídia (acedia), ou da “preguiça-tristeza”*, apresenta a forma triste da preguiça. Trata-se aqui da preguiça do pecado capital do cristianismo e de sua articulação com a melancolia. No capítulo *A preguiça e o trabalho alienado, ou da “preguiça heroica”*, flagramos e analisamos aquilo que talvez seja a noção mais frequente ou comum que se tem corriqueiramente sobre a preguiça: sua relação com o trabalho. Perspectiva essa, que tem impacto também a respeito do que consideramos como saúde e doença, vide que o trabalho pode se apresentar muitas vezes como uma mazela e como ópio do povo. Com o capítulo *A preguiça e o país da Cocanha, ou da “preguiça onírica”*, adentramos o território imaginário do país da Cocanha. A inversão de perspectiva que essa terra utópica nos convida a imaginar norteia a articulação de uma preguiça relacionada com a relação entre sono e sonho. Por último, nas *Considerações Finais* estão assinalados os pontos importantes desse texto, assim como os possíveis encaminhamentos dos problemas aqui apresentados.

As obras de Freud traduzidas para o português foram consultadas na versão realizada pela editora Imago – a versão que ficou conhecida como *Standard* e que deriva diretamente da versão em inglês, feita por James Strachey – como também, quando possível, na versão realizada pela editora Companhia das Letras, organizada por Paulo César de Souza.

2. BREVE INTRODUÇÃO SOBRE A METODOLOGIA E OS OBJETIVOS DA PESQUISA

O método utilizado nessa pesquisa envolveu a estratégia da pesquisa bibliográfica e teórica, e teve como tática inicial a construção de uma *vizinhança temática* ao redor da preguiça. Por meio desse método estamos condizentes com a maioria das abordagens feitas pelos apresentadores e conferencistas do ciclo *Mutações: elogio à preguiça* (2012). Segundo Miranda (2012), a polissemia da palavra não foi desfeita em nenhum dos pensamentos do ciclo; ou seja, não se apresentou nenhuma solução sintética para a miríade de significados que o termo comporta. Longe de ter a sua polissemia reduzida, na maioria desses artigos a preguiça pareceu existir somente em contraposição à alguma outra coisa, em especial ao trabalho, daí a sensação de um conflito permanente, de um choque contínuo na leitura dos textos². Também reconhecemos que a maioria, se não toda tentativa de apreensão ou discussão da preguiça, realizada até o presente momento, e não somente nesse ciclo, sempre estabeleceu um jogo de *conflito* ou de *oposição*: como se ela obrigasse a articulação de outros temas ao seu redor para assim adotar um significado. Entre os temas que verificamos na articulação da preguiça, destacamos: preguiça e saúde (e doença); preguiça e pobreza; preguiça e tempo; preguiça e alienação; preguiça e trabalho intelectual; preguiça e esforço; preguiça e a doutrina dos sete pecados capitais da Igreja Católica; preguiça e arte; preguiça dos nativos americanos das terras brasileiras em contraste com a preguiça lusitana; preguiça e lentidão; preguiça e moral; preguiça e agilidade mental; preguiça e criatividade; preguiça e depressão; preguiça e apatia; preguiça e moleza; preguiça e sexo; preguiça e inutilidade; preguiça e prazer; preguiça e produtividade; preguiça e solidão; preguiça e a disposição corporal anatômica; preguiça e metabolismo etc.

Assim, ao decidirmos pensar a preguiça em sua polissemia, decidimos, concomitantemente, falar de uma pluralidade de noções que, tendo a preguiça como ponto em comum, articulavam uma *vizinhança temática* ou uma rede complexa de significados ao seu redor.

² Apesar disso, é preciso atentar que o texto escrito por Renato Lessa (2012) tenta abordar justamente uma preguiça em sua apreensão mais pura, mais metafísica, não articulada necessariamente ao trabalho, ou a qualquer outra “condição” ou referencial. Para ele é importante a ideia de uma preguiça abstrata e que se encerra no corpo preguiçoso, “privado e íntimo”. Assim, o filósofo pensa em uma “preguiça metafísica”, no lugar de uma “ontológica”, seguindo a chave do pensamento filosófico do padre Anselmo: “*uma preguiça além da qual não se pode pensar nada de maior*” (p. 276).

O termo “preguiça”, portanto, carece de uma definição singular e precisa, por meio da qual fossem satisfeitas todas as mais variadas formas que a preguiça assumiu enquanto objeto de estudo e de investigação até agora. Ela possui uma história longa e complexa, mas apesar disso não tem um estatuto conceitual, e não parece nem mesmo ter um lugar destacado nos interesses de pesquisa acadêmica – o que torna os seus contornos e suas definições sujeitas também à variabilidade linguística, aos costumes, às inflexões artísticas e à moral de cada época e localidade. Aliás, em se tratando de conceitos, é importante salientar que mesmo estes não são facilmente reduzidos à uma explicação simples e unívoca. Quando observamos as teorias das ciências humanas e a filosofia, a maioria dos conceitos são resultado da articulação de mais de um elemento, produto de sua própria história, e uma composição nunca originária (criado do nada). Deleuze e Guattari(1991) argumentam que um conceito não pode ser flagrado ou reduzido a uma definição única, já que ele é “uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Não há conceito de um só componente (...)” (p. 27). Se não pode-se esperar de um conceito uma delimitação específica, não devemos também esperar algo assim de um termo como a preguiça.

Assim, a estratégia de se atentar para uma articulação multifacetada da preguiça, com a utilização de mais de um assunto para se estabelecer seus contornos, se torna uma possibilidade metodológica interessante para se investigar esse fenômeno. Observa-se que estratégia semelhante ocorre no livro de Jordão (2000), *Macunaíma gingando entre contradições*, especificamente no capítulo “A preguiça – um novo feixe de encontros”. Como o livro é dedicado à obra e vida de Mário de Andrade, com atenção especial para *Macunaíma*, e, como uma das características mais marcantes da personagem é a preguiça – capturada, por exemplo, no famoso dístico “Ai! Que preguiça!” – a autora decide reservar uma parte do livro justamente para o tema. O seu plano nesse capítulo é abordar a temática a partir de suas *diversas* aparições, em variados momentos da obra de Mário, afim de, com isso, construir “uma perspectiva multifacetada (uma visão caleidoscópica da preguiça) (...)” (p. 155). A sua pesquisa claramente não é especificamente sobre esse tema, mas é significativo notarmos que ao se dedicar ao assunto a autora atenta justamente para a multiplicidade que a palavra comporta e, frente a isso, adota uma postura multifacetada para estudá-la.

É também bastante elucidativo o fato de que diversos dos textos de referência para essa pesquisa trocam, constantemente, a palavra preguiça por outros termos que guardam, direta ou indiretamente, semelhanças com ela. Um exemplo disso seria uma espécie de uso

“indiscriminado” de termos como o ócio, a ociosidade, a lentidão, a vagabundagem, a apatia, a desaceleração, a vagarosidade, o cansaço, o repouso, o sossego, a tranquilidade, a procrastinação, a contemplação, o desleixo, o tempo livre, a depressão, a acídia, o deleite, o relaxamento, o sono, a malandragem, o lazer, o tédio, a inércia, dentre tantos outros, no lugar, ou, para falar da preguiça. Ao invés de criticarmos esse uso cambiante na terminologia, consideramos a hipótese de que tal uso revela que a preguiça pode *reunir todas* essas noções, ao invés de excluí-las. Uma reunião que se comporta como a articulação de *figuras* em função de um *fundo* multifacetado. Dessa forma, apenas para citar um exemplo banal, a preguiça pode se referir tanto ao descanso culpado do desempregado, como pontua Chauí, no texto “Sobre o direito à preguiça” (2012), ou, como bem descreve Matos (2012), em “Educação para o ócio: da acídia à ‘preguiça-heroica’”, surgindo também atrelada ao ócio sossegado do burguês *far-niente*, ou até mesmo ao vazio apático e moribundo de uma certa tristeza existencial.

Assim, para revelar os diversos *tons*, ou as diversas *figurações* que a preguiça adquire, destacamos uma série de *eixos de articulação* envolvendo a preguiça com outras noções, tais como o trabalho e o tempo, por exemplo. Na linha da perspectiva gestáltica, a iluminação desses *eixos* (que ficarão destacados a seguir) se dá em um de pano de fundo temático que é a própria noção, ainda que geral, do que se entende por preguiça. Dessa maneira, as articulações entre os diversos elementos e eixos formam um *campo* (Loffredo, 1994), onde a preguiça pode se revelar a partir dessa complexidade multifacetada que a constitui; ou seja, busca-se com essa metodologia revelar os diversos tons que a preguiça adquire em função de uma variedade de *figuras* que emergem desse campo dinâmico – figuras que ajudam elas mesmas (visto que é o processo é interdependente) a comporem o *fundo*, que é, por sua vez, o que chamamos largamente de preguiça. Assim, ao mesmo tempo em que observamos preguiças “específicas”, esperamos preservar também uma noção geral, de forma a reunir um espectro capaz de comportar todo o feixe de cores e tonalidades que expressam o movimento polissêmico dessa palavra. Isso significa que cada figura, tomada isoladamente, restringiria essa multiplicidade evocada pela preguiça, reduzindo consequentemente tal objeto de investigação em seus desdobramentos para uma pesquisa teórica implicada com as complexidades e polissemia das palavras e dos conceitos. A ideia de partir de eixos pré-estabelecidos favorece a apreensão do que há de comum em cada uma das figuras, algo que escolhemos chamar de *vizinhança tematicada* preguiça: um território onde ela se apresenta de maneira diversa, em função da articulação entre os vários elementos dos eixos destacados.

Em analogia à perspectiva adotada por Loffredo (2012) em seu trabalho “Ensaio de investigação em psicanálise: nos arredores da sublimação”, e em estreita proximidade com os procedimentos vinculados a essa proposta – mas tomando a preguiça como objeto de investigação – esperamos, seguindo as palavras da autora, que os vários recortes possam tornar “passível de figurabilidade” (p. 245) o movimento multifacetado da preguiça. Dessa forma, espera-se que o método aqui escolhido crie condições para a teorização segundo o referencial psicanalítico, ao mesmo tempo em que sua escolha, dentre outras possibilidades metodológicas, torna possível preservar a pluralidade constitutiva da preguiça, escancarando os conflitos interdisciplinares que ela engendra a partir de sua larga fronteira temática.

Também é preciso salientar que o referencial psicanalítico, a proposta da psicanálise enquanto prática e pesquisa, também nos convida a pensar nos temas e nos fenômenos do dia-a-dia enquanto manifestações sobredeterminadas e *complexas*, de tal maneira que compreende-se que diversos elementos irão se sobrepor para formar o resultado observável. Ou seja, desataca-se aqui a necessidade de tratar os fenômenos enquanto complexos (de noções e concepções conflituosas), cujas articulações devem ser depuradas no intuito de observar as partes que o compõem. De acordo com Loffredo (1999), em “Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos: a questão em Freud, Stuart Mill e Lacan”, o método de trabalho adotado por Freud – grandemente influenciado por John Stuart Mill –, parte do pressuposto segundo o qual os fenômenos devem ser formados como compostos, de onde se deriva a necessidade de um procedimento de análise para assim estudá-lo no sentido de decomposição de suas partes, bem como das regiões em que se fundam as articulações entre elas:

(...) maneira de investigação, que orienta o trabalho inicial de Freud, [e que] permeará todo o seu percurso posterior. É assim que uma das características de seu procedimento com sonhos é de fragmentá-lo, isto é, o trabalho proposto pela interpretação, como explicita em 1900, é feito em detalhe, *não em massa*, pois está subjacente a ele que se considera o sonho um material composto (...). (p. 174)

Se acaso essa pesquisa não se centra em um material clínico específico, situa-se, no entanto, sobre a proposta e teoria psicanalítica, e reconhece que o disparador para a investigação bibliográfica atual foi a experiência clínica, que primeiro acenou para a multiplicidade de significados presentes na preguiça. Portanto, partimos da proposta psicanalítica para observar um tema que já faz parte do estudo de outros campos do saber, tomando as figuras desses outros campos como as preguiças a serem discutidas.

Assim, após dessas breves considerações metodológicas, iremos de início acompanhar um pouco da multiplicidade do tema afim de que a polissemia que estamos falando se torne evidente. Esse passeio ocioso pelo tema nos será útil para destacarmos três tonalidades, ou figuras específicas da preguiça, a partir das quais serão tecidos ensaios teóricos com vieses psicanalíticos. Assim, partindo da polissemia do fenômeno, ou seja, desse excesso de figuras indiscriminadamente reunidas sobre o nome de preguiça, temos o *objetivo final* de contribuir para a discussão do tema, adicionando ao debate algumas considerações da psicanálise. Esperamos igualmente contribuir para o campo psicanalítico, explorando um potencial da escrita psicanalítica, que como pontua o psicanalista Ab'Sáber, “não tem sido valorizado há algum tempo. Trata-se do valor de *especulação* da disciplina, uma dimensão do trabalho do conceito que se aproxima das possibilidades da *forma ensaio*, com a qual a psicanálise tem afinidade eletiva interior.” (2013, p. 5).

3. UM PASSEIO PELO TEMA

A seguir, pretendemos mostrar ao leitor diversas das tonalidades, ou das figuras, que a preguiça pode adquirir. Pretende-se assim realizar um passeio breve sobre alguns eixos escolhidos, a fim de expressar a multiplicidade do tema e permitir ao leitor se familiarizar com algumas das articulações por nós construídas. Dessa forma, veremos esboçada diversas noções que a palavra adquire e esperamos deixar evidente a característica polissêmica do termo.

3.1. A preguiça e o tempo

Uma questão decisiva e frequente no tratamento da preguiça é a sua relação com o tempo e com os diversos ritmos que compõem a sua manufatura. De início, chama a atenção uma questão etimológica, a saber, que a palavra preguiça, das línguas latinas, vem do termo *pigritia*, que deriva por sua vez do latim *piger*, conotando “lentidão” e “indolência” (Novaes, 2012, p.21) (Matos, 2012, p.52); uma espécie de *anti-valor*, dada a premência que as tarefas do dia a dia possuem, sobretudo na modernidade acelerada³. Contudo, é possível verificarmos que a lentidão e a recusa em sofrer as penas impostas pela labuta – *indolência* é, segundo a filósofa Olgária Matos (2012), um dos sinônimos da preguiça, indicando afastamento ou aversão à dor e ao esforço– teve valorização diferente, e, em diferentes épocas da história ocidental.

A figura lenta e ociosa do *flâneur* de Benjamin, ou do *dandy* de Baudelaire, por exemplo, que atravessam vagarosamente a cidade moderna e atribulada, aparecem como uma dessas figuras do preguiçoso, tal como aponta Agamben (2007a), no livro *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Arcaico e quase que complementar ao homem moderno apressado (Jordão, 2000), o “filho da natureza”, no seu passar sossegado e

³Iremos tratar da modernidade, mas não possuímos a intenção de discutir de maneira aprofundada sobre o assunto. Dessa forma, como é uma questão importante em diversos textos apresentados no livro *Elogio à Preguiça* (2012), apenas sugerimos a literatura a partir da qual estaremos situando o tema: *Modernidade líquida*, do sociólogo Bauman (2000); *A arte de viver para as novas gerações*, do poeta e crítico da cultura holandês Vaneigem (2002); *Eros e civilização* (1968) e *A Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1973), ambos de Marcuse; *Mal-Estar na Civilização*, de Freud (1930/2010); *Mal-estar na Atualidade: a Psicanálise e as Novas Formas de Subjetivação*, do psicanalista brasileiro Joel Birman (2003), *A Música do Tempo Infinito* do também psicanalista Tales Ab’Sáber (2013), além, é claro, da própria coleção de textos do ciclo *Mutações – elogio à preguiça* (2012).

contemplativo, confunde-se com a cidade, misturando-se com a grande agitação e o ritmofrenético da urbe (Matos, 2012). Seria aqui a concepção do artista como um ser mais próximo da natureza e da lentidão dos processos; avesso a agitação do cotidiano citadino e da massa, em uma existência saboreada na distensão e na curiosidade diletante tornadas possíveis pela ociosidade. Aspecto este também contemplado e cultivado por Mário de Andrade em um pequeno artigo chamado *Divina Preguiça* (1918), e, de maneira indireta, na rapsódia internacionalmente famosa, *Macunaíma* (1927/2001).

Pois, se a preguiça é, na tradição latina, aproximada da lentidão e da aversão a dor da labuta e, por isso, muitas vezes vista como pecado pelo cristianismo e como vício pelo capitalismo, nota-se também que ela é uma palavra que chegou, pelo menos na América, na esteira da colonização do novo mundo; empreitada econômica e religiosa, que teve início com as potências monárquicas da Península Ibérica no século XV. Os nativos americanos certamente não desconheciam muitos dos fenômenos aos quais nos referimos corriqueiramente como preguiça mas, com toda a certeza, desconheciam completamente a moral religiosa cristã e a vinculação da preguiça como algo desvirtuado, como um vício e pecado capital. Desconheciam, em outras palavras, essa forma específica da *dominação* que é o dogma cristão-capitalista. Assim sendo, é interessante destacar um valor diferente da preguiça, flagrado pela percepção sutil e pela mirada artística de Mário de Andrade – artista preocupado em resgatar a dimensão indígena da cultura brasileira.

Enquanto um artista envolto com os problemas modernistas, dentre eles a definição ou descoberta da identidade nacional, Mário de Andrade (2001) faz operar em seu livro *Macunaíma* um choque constante entre discursos, ou estilos de linguagem, distintos. Maria Augusta Fonseca (1994) destaca esse estilo de “chocar um gosto estabelecido, [de] desarticular certo pensamento congelado” (p. 67) como sendo produtor em Mário de Andrade de uma poética bastante própria, onde “a magia do novo” e o passado se chocam continuamente. Um exemplo bastante claro disso aparece em *Macunaíma* (2001): trata-se do capítulo IX, “Carta pras Icamíabas”, (utilizado pelo autor como um *intermezzo*), “momento único, artifício no fluxo narrativo, aquele em que o narrador-rapsodo enxerta um texto escrito de Macunaíma.” (Fonseca, 1994, p. 68).

Sabe-se que esse trecho é para pedir dinheiro para a Europa! Assim, não é à toa que certo estilo de escrita é adotado. Um estilo culto de linguagem, que se pretende clássico, com

o uso de um vocabulário português antigo soldado com expressões em latim, como *ad hoc*, e *curriculum vitae*, (Fonseca, 1994), e também com expressões populares (Proença, 1987). O resultado macarrônico do capítulo aplica não somente uma “bofetada” no linguajar erudito, mostrando “o artificialismo da linguagem anacrônica” e alienada, como pontua Proença (1987, p. 174), como marca ao mesmo tempo a submissão do herói ao discurso do dominador, pois é só através do pretensioso domínio da língua culta que o herói pode dar continuidade à sua aventura. Mario, a respeito disso, diz para Manuel Bandeira em carta:

Macunaíma como todo brasileiro que sabe um poucadinho, vira pedantíssimo. O maior pedantismo do brasileiro agora é o escrever português de lei (...) Que ele [Macunaíma] não sabe bem a língua acentuei pelas confusões que faz (testículos da Bíblia por versículos, etc., e o fundo sexual (...)). Escreve pois pretensiosíssimo e irritante. (citado por Proença, 1987, p. 174).

Uma espécie de submissão necessária – mas deveras pretensiosa – e que mostra uma identificação do colonizado com o discurso oficial, com a cultura e a linguagem violentamente imposta pelo colonizador. *Tensão destacada de maneira intencional* por Mário tanto no estilo como na construção do livro, seja na linguagem adotada, seja nos temas e nos assuntos destacados. O resultado disso é o estabelecimento de um jogo carnavalesco, ou seja, um trânsito entre os discursos que termina por empurrar a “linguagem de baixo”, ou popular, para o conflito com a “linguagem de cima”, ou oficial e culta; que mistura o português arcaico, o tupi-guarani e a linguagem popular, ao mesmo tempo em que mantém a atmosfera humorística e satírica, possibilitando o questionamento dos padrões europeus e a reflexão sobre as nossas influências regionais.

Tal proposta de Mário, que fica flagrante na própria estrutura da rapsódia, é também identificada por Fonseca (1988), no artigo “A Carta pras Icamíabas”, em uma única expressão de Mário-Macunaíma que, pode-se dizer, condensaria todo esse movimento estilístico e linguístico: a famosa expressão “Ai! Que preguiça!...”. A autora identifica nessa expressão uma significação muito mais complexa do que um simples desabafo regozijante, marca da indolência natural do herói da nossa gente. O “ai que” (ou aig, ou aique), que forma o início da expressão é, na verdade, a maneira como diversas tribos indígenas se referiam ao bicho-preguiça, o que faz, brilhantemente, com que Macunaíma, representante do nosso povo, aluda ao choque cultural de duas preguiças distintas, numa simples e única expressão: reunião antitética das linguagens e das culturas que compõe a nossa brasilidade:

Essa expressão popular reelaborada de forma poética, talvez a partir de um eco, de uma onomatopeia, empréstimo do som emitido pelo animal emblemático, totêmico e paradisíaco de Mário, reúne ao mesmo tempo a sua contrafação. De um lado o ai (*aig*) que se emaranha nas raízes primitivas do Eldorado de Pindorama. De outro a preguiça, importação europeia, traduzindo o ócio improdutivo (Fonseca, citada por Jordão, 2000, p. 165).

Por um lado, revela o pecado capital cristão ensinado ao índio pela catequese e, por outro, resgata o urro ancestral do animal que leva o seu nome; ambas noções reunidas nesse “bocejo sublime” (Andrade, 1918), nesse desabafo dolorido e lamurioso. Preguiça do herói sem caráter, marca do latino-americano; tentativa de representação de todo um povo em sua complexa miscigenação cultural. A preguiça configura aqui, a partir de *um outro paradigma que não exclusivamente o da perspectiva latina e cristã*, um elemento importante não só para o herói como também para o próprio poeta modernista. Essa preguiça que é também uma forma de expressão do novo, de um estilo único, de um caráter brasileiro, de uma miscigenação inaugural, marca, dentre outras coisas, o conflito inerente entre a ordem da civilização e a ordem do não civilizado, o choque do ocidental moderno com os ecos onomatopeicos de um passado totêmico e ainda tão atual. Esse bocejo sublime é também aquele “que predispõe o poeta a dar vida à arte, (...) [e que] também encontra ressonância no que Walter Benjamin entende como ócio-preguiça, conjugando-o à predisposição para ouvir e à distensão que antecede o gerar” (Fonseca, 1994, p. 75).

Nesse sentido, observando a preguiça de uma nova região, ela se eleva como a verdadeira patrona das artes, como a hesitação e o cansaço que precedem o advento do novo. Essa espera, habitante da zona do bocejo, é também uma via privilegiada para o contato com aquilo que escapa ou que foi ignorado pela civilização ocidental moderna, sendo que cabe ao *flâneur*, ou ao poeta, ou ao preguiçoso, completarem e superarem o movimento de seus contemporâneos. Nesse sentido, a preguiça do princípio de realidade lusitano se choca e subverte-se no contato com a preguiça do princípio do prazer do Eldorado americano: a expressão de dor testemunha não somente uma dificuldade existencial ou moralista, ela marca uma tentativa de inverter a lógica da preguiça tomada tantas vezes como pura improdutividade e mau uso do tempo.

É também a preguiça como entendida por Mario Quintana, outro poeta brasileiro. Uma preguiça que é, ao mesmo tempo, motivo, e método para o trabalho, pois, se acaso desautorizarem ou retirarem sua preguiça, estarão ao mesmo tempo interrompendo seu trabalho artístico e criativo. Seria somente através dela, e de seu caráter materno e

engendradora – como partida e caminho, como a “mãe do progresso” (Quintana, 2000, p. 6) – que o homem inventaria os instrumentos para viver melhor como, por exemplo, quando inventou a roda já cansado de andar, ou quando deixou de errar por saber esperar⁴. Uma preguiça entendida como fundamental para a criação.

Uma impressão que fica novamente em evidência quando lembramos da história de Chuang-Tsé, tal como relatada por Calvino (1990). Trata-se do caso do sábio chinês que, a pedido do rei, foi requisitado para a tarefa de lhe desenhar um caranguejo. Primeiramente, Chuang-Tsé pediu que fossem reservados para ele cinco anos, uma casa e todas as despesas pagas. Ao final dos cinco anos, refez o pedido e ainda requisitou por mais provisões. Sabendo da aparente falta de progresso do seu empregado, o rei pediu para ver em que ponto estava o trabalho, quando Chuang-Tsé, em um só movimento, rápido e desenvolto, desenhou o mais belo dos caranguejos, o mais perfeito que já se tivera notícia.

Gestos artísticos que se confundem com a magia, que parecem criar as suas obras sem esforço, como uma espera cirúrgica: precisa e ao mesmo tempo relaxada. Um gesto que, como ilustração, pode ser observado em outro famoso trecho de *Macunaíma*, quando a personagem de Mário de Andrade (2001) paralisa a “cidade do trabalho” transformando-a em uma espécie totêmica da preguiça: diz o herói ao atravessar o pico do Jaraguá: “Pouca saúde e muita saúva, os males do Brasil são... Enxugou uma lágrima, consertou o beicinho tremendo. Então fez uma caborge: sacudiu os braços no ar e virou a taba gigante [a cidade de São Paulo] num bicho preguiça todinho de pedra” (p.131). Um movimento que transforma o tabu em totem, que recupera a verdade do urro ancestral, dotando a animalidade de uma intenção graciosa, consciente e alegre. Um gesto dotado de “verticalidade” que se manifesta, novamente, sob a letra do poeta, quando se refere ao bicho-preguiça: “O que dá-se realmente entre esses animais sagrados é um conhecimento muito mais íntimo da vida e da relatividade da afobação”(citado por Jordão, 2000, pp.183-184). Os preguiças

(...) apenas tinham adquirido aquele andar da sabedoria em que o pensamento reconhece que o que faz a felicidade não é o gozo dos prazeres do mundo, porém a consciência plena e integral do movimento. E de fato creio que ninguém contestará que os preguiças se movem com bastante consciência. Cada gesto que fazem pode durar até sete horas, como observei muitas vezes, mas é feito com uma intensidade profunda, um ato em verticalidade, como agora se diz. É enfim o que no termo vulgar, diríamos como um gesto ‘gozado’ (p. 184).

⁴ “Compensação:/Suave preguiça que, do malquerer/E de tolíces mil, ao abrigo nos pões.../Por tua causa, quantas más ações/Deixei de cometer!” (Quintana, 2000, p. 7).

Gestos rápidos ou mágicos que se alternam com intervalos de extrema demora e ponderação; hesitações e interrupções que por vezes identificam o preguiçoso como alguém pouco trabalhador que, voluntariamente, como que por capricho, se nega a participar na construção da nação. Torna-se quase impossível não nos recordarmos aqui também da famosa fábula infantil “A cigarra e as formigas” (1621-1695) do fabulista Jean de La Fontaine. Como todos sabemos, tendo preferido se dedicar à *músicaa invés de trabalhar duro* durante o verão, a cigarra quase viu a sua existência encerrar-se prematuramente, não fosse a ajuda das trabalhadoras formigas que batalharam duro para acumular provisões para o inverno (sabe-se, no entanto, que esse é apenas um dos finais possíveis das inúmeras versões reproduzidas que em algumas delas as formigas simplesmente deixam a cigarra perecer).

Parece evidente que os estilo(s) preguiçoso(s), que essa(s) maneira(s) de habitar e lidar com as demandas pulsionais⁵ do organismo-psíquico, não é vista com bons olhos, que a preguiça é frequentemente depositária de injúrias e preconceitos (Chauí, 2012). Afinal, como é do que vive um preguiçoso? Como ele conseguiria sobreviver em um mundo que demanda incansavelmente o trabalho e o esforço? Seria ele uma erva daninha na sociedade, uma praga, pronto a tudo receber e com nada retribuir? Surge assim, rapidamente, a vinculação daqueles que, por qualquer motivo não podem, ou não conseguem trabalhar, com figuras de escárnio e de marginalização. E tais figuras são inúmeras. Para situá-las dentro do imaginário brasileiro, contamos com alguns preconceitos familiares, tal como a identificação do índio e do nordestino como indolentes e maus trabalhadores; dos moradores de rua como vadios; dos usuários de droga como vagabundos. Todos fortes e sãos, que poderiam estar trabalhando, mas acabaram escolhendo uma vida de roubos, de rede e de mendicância. Por essa óptica, a própria imagem do Jeca-Tatu, personagem criado por Monteiro Lobato, parece apenas reforçar o estereótipo: é “o caipira ocioso devorado pelos vermes enquanto a plantação é devorada pelas saúvas.” (p. 78). Afinal – e a pergunta não cessa – como vivem aqueles que não trabalham? Seria possível não trabalhar?

⁵ Para fins deste trabalho, iremos adotar a utilização mais comum, inclusive na tradição brasileira da psicanálise, e chamaremos a palavra *Trieb* de “pulsão”, e não “instinto”, tal como foi traduzida em algumas das obras aqui selecionadas. Assim, manteremos o termo “instinto” quando a citação utilizar esse significante, e remetemos o leitor para o livro *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*, de Paulo César Souza (2010), assim como para o *Dicionário Comentado do Alemão de Freud* (1996) e *A Teoria pulsional na clínica de freud* (1999), ambos de Luís Hanns. Neles poderá ser encontrada uma discussão pormenorizada das dificuldades e escolhas de tradução.

Mas, bem, o que significa trabalhar? Se o trabalho pode englobar de maneira abstrata todo o campo das atividades humanas, revelando-se, segundo o grupo de extrema esquerda denominado por KRISIS (1999), como uma noção autóctone, a preguiça caricatural surgiria como seu oposto radical, denotando a aversão a todo tipo de atividade, seja ela física, psíquica, emocional, criativa, biológica (quem nunca ouviu a expressão intestino preguiçoso?), etc. Uma concepção extremada, mas que revela a parcialidade que seria situar a preguiça como necessariamente o extremo oposto de todo trabalho e de qualquer atividade. Uma preguiça nirvânica, por exemplo, aludindo ao princípio de Nirvana criado por Barbara Low e aproveitado por Freud (1920/2010) no texto “Além do princípio do prazer”. Uma preguiça tecida na suspensão do tempo e de suas urgências e possível na percepção de que o esforço, ou qualquer trabalho de representação psíquica, seria totalmente dispensável para a conquista do prazer. Uma sensação de habitar um prazer eterno e imutável, fixo, paralisado como um lago congelado. Como se pudéssemos dobrar o fluxo do tempo envolvendo-o inteiramente sobre nosso corpo, tal como fazemos com uma rede: corpo em repouso estático ocupando a totalidade de sua própria existência, uma mônada solitária abastecida por si própria sem se preocupar com os incômodos ao redor – suspensão no ar pela força da própria falta de (in)tensão.

Parece insustentável pensar que o ser humano pode se ver livre da necessidade de “fazer” e, na modernidade, de trabalhar. A promessa de fortuna e de ociosidade combinadas ficaria assim reservada aos *sonhadores* otimistas, aos pensadores *utópicos* e aos *mitos* de bonança e fartura. Segundo algumas considerações expostas por Freud em “O Mal-estar na civilização” (1930/2010), no texto metapsicológico “O Instinto e seus destinos” (1915a/2010) e no “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1976), a condição humana de descompasso frente aos desatinos e imposições de *Ananke*, a deusa da necessidade, e frente ao desamparo provocado pelos excessos das demandas pulsionais, parecem dificultar a concepção de uma preguiça tão radical e ao mesmo tempo “afortunada”; ou seja, uma preguiça avessa à qualquer tipo de atividade e, ao mesmo tempo, capaz de ser vivida com prazer e regalo. A nossa condição vivente supõe que um mínimo de trabalho psíquico esteja em operação; uma quota mínima necessária e correlata da própria faculdade de estar vivo – sendo que a atividade inconsciente, na verdade, nunca cessa. Constata-se, juntamente com isso, que é preciso modificar o ambiente para satisfazer uma vontade, um desejo, ou qualquer necessidade nova. A premência de silenciar o desprazer – entendido economicamente como acúmulo de tensão –, de encontrar um objeto satisfatório para a pulsão, enfim, de viver e

morrer à sua maneira, impõe ao ser humano que ele encare a realidade, que ele pratique uma ação em ordem a apacar com o crescente sofrimento que configura uma pulsão represada.

Mas algumas outras considerações são necessárias a esse respeito. Afinal, o próprio desamparo (enquanto fenômeno subjetivo) e a precariedade material para os quais somos lançados no mundo são corrigidos instantaneamente, e de maneira ativa, por aquelas pessoas (objetos) que compõe o ambiente que recebe o ser humano, tal como primeiro pontuou Freud, tanto no texto do “Projeto para uma psicologia científica” (1950 [1895]/1976) como no texto “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911/2010). Concepção essa brilhantemente investigada pelo psicanalista húngaro Sandor FÉRENCZI e, posteriormente, explorada e desenvolvida pelo psicanalista britânico Donald Winnicott. Se acaso nascemos despreparados e para sempre marcados pela necessidade de alterar o mundo, no início de nossa constituição esse trabalho foi em grande parte sustentado pelo ambiente. Dessa forma, nos atendo à dinâmica do princípio do prazer e à chegada do princípio de realidade descritas por Freud em 1911, verificamos que a instauração desse último acontece mediante uma crescente desmobilização da tendência à descarga pulsional, característica do processo psíquico primário e facilmente observado nos sonhos e nas alucinações. Com a chegada do princípio de realidade, “já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável.”. Freud (1911/2010) continua em uma nota de rodapé longa:

Tentarei complementar essa exposição esquemática com alguns detalhes. Com razão se objetará que tal organização, que se abandona ao princípio do prazer e negligencia a realidade do mundo externo, não poderia se manter viva por um tempo mínimo, de modo que nem chegaria a nascer. O emprego de uma ficção como essa se justifica, porém, pela observação de que o bebê, se considerarmos igualmente o cuidado materno, quase que realiza um sistema desse tipo. (p. 112)

Ou seja, Freud salienta a presença do cuidado materno como sendo capaz de sustentar tal ficção de se viver sob o domínio do princípio do prazer, muito embora não entre em detalhes acerca das peculiaridades e dificuldades de tal cuidado. Como pontua Ab’Sáber (2005), no livro *O Sonhar restaurado: formas do sonhar em Bion, Winnicott e Freud*, essa tarefa de pensar a complexa situação da adaptação ativa da família ao novo inquilino, o bebê, ficou a cargo de outros psicanalistas resolverem. Dadas a complexidade e a importância de tais questões, esperamos abordá-las em momentos diferentes no desenvolver do texto.

Por enquanto, trata-se apenas de deixar em suspenso a necessidade de estabelecer uma “visão de mundo” na psicanálise, mediante a qual torna-se possível uma concepção de que a

realidade é sempre sofrível, de que a frustração⁶ é sempre seguida de uma decepção, e de que o princípio de realidade é construído da mesma maneira, em contextos histórico e sociais distintos. O princípio de realidade atesta de alguma forma a nossa situação frente à um mundo que, como bem pontua Marcuse (1968), é um mundo histórico e em constante mudança. Assim, no “princípio de realidade está subentendido o fato fundamental de *Ananke* ou carência (*Lebensnot*), o que significa que a luta pela existência tem lugar num mundo demasiado pobre para a satisfação das necessidades humanas sem restrição, renúncia e dilação constantes” (p. 51). Mas essa carência material não é simples resultadológico de forças naturais incontroláveis, algo imutável; ela é, principalmente, como destaca o filósofo, organizada e distribuída por uma razão instrumental que prima pela manutenção da dominação a despeito do interesse coletivo. Assim, se acaso é necessário buscar os objetos de nosso desejo e, para isso, fazer um trabalho, uma atividade, também é igualmente importante *poder* sonhar *epoder* desejar tais objetos – ou seja, poder estabelecer projetos para um futuro ganho de prazer.

Além disso, a visão de que o trabalho é uma atividade necessariamente vinculada ao sofrimento e à dor é também uma noção que não se aplica à todas as culturas e nem mesmo a todos os indivíduos que vivem em uma mesma cultura. Sabe-se, por exemplo, que o próprio Freud considerava seu trabalho como algo prazeroso, tal como destaca Peter Gay (1989); em carta de 1910 para o seu amigo o pastor Pfister de Zurique, Freud diz: “Não consigo imaginar a vida sem trabalho como algo realmente confortável (...). Em mim, a fantasia e o trabalho coincidem; não encontro diversão em nada mais.” (citado por Gay, 1989, p. 156). Ou seja, o trabalho como uma coisa penosa e sofrida está longe de ser uma regra. Como iremos ver ao longo de todo esse texto, tal concepção é fruto de uma sociedade não só extremamente desigual e repressiva, como também é uma concepção do trabalho principalmente quando desvinculado das necessidades e vontades do povo e dos trabalhadores – um trabalho que tem como característica fundamental ser *alienado*. Em outros povos que não foram marcados pela insígnia do espírito do capitalismo europeu, nem pela moral cristã, por exemplo, observam-se formas de trabalho que não se articulam necessariamente com o sofrimento e o trauma. Muitas vezes, as organizações sociais indígenas do Brasil, por exemplo, dão testemunho de uma civilização na qual as tarefas do dia a dias são realizadas em ordem a aplacar uma necessidade, e não como penitência, ou como obrigação alienante. Trabalha-se pouco, pois

⁶Na sequência do texto serão apresentadas algumas concepções que esse termo adquire na psicanálise e na psicanálise brasileira.

precisa-se de pouco. E não só se trabalha pouco, mas também em ritmos completamente diferentes dos que estamos habituados em uma cidade grande.

Na verdade, não é nem sequer preciso um deslocamento do ponto de vista para outras sociedades para que isso se torne evidente. Basta ir para uma cidade com uma vida mais rural para se notar a grave diferença no ritmo e nas expectativas nas vidas dos indivíduos. O escritor e pensador estadunidense, Henry Thoreau (1854/2011), em seu livro *Walden*, deixa essa diferença em evidência, mostrando que um dos aspectos da sua estadia solitária nos arredores do lago Walden é aprender a viver com ócio, trabalho e simplicidade. Nas suas palavras:

Em suma, estou convencido, por fé e pela experiência, que se sustentar nesta terra não é um sofrimento e sim um passatempo, se vivermos com simplicidade e sabedoria, da mesma forma como as atividades de subsistência das nações mais simples continuam a existir como atividades de esporte mais artificiais. Não é necessário que um homem ganhe a vida com o suor do rosto, a não ser que ele sue mais do que eu. (p.77).

Não que ele suasse pouco! Seu ponto de vista transita entre a valorização do esforço braçal que sustenta as suas plantações e a preocupação em destacar que a experiência solitária da falta de distrações da vida simples proporciona a contemplação e a “renúncia à atividade” (p. 114). Assim, o escritor tanto repudia o ócio, considerando-o como uma oficina do diabo, como também declara que, perdido em devaneios juvenis, deixava-se levar pelos pensamentos, “dias em que o ócio era o trabalho mais atraente” (p.185). De qualquer forma, o que o trecho acima em destaque vem corroborar é que outras formas de trabalho são possíveis, desde que outras formas ou maneiras de encarar a vida sejam também viáveis⁷. Curiosamente, no prefácio para a edição utilizada, Eduardo Bueno diz que corria um boato de que Thoreau não possuía profissão nem trabalho, ao que ele respondia afirmando-se enquanto “‘supervisor das tempestades’, das ‘trilhas nas florestas’ e pastor de ‘animais desgarrados’.” (p.10). O que se passava com ele era uma outra relação com os afazeres que garantiam a sua sobrevivência (ao menos na experiência relatada em *Walden*), de tal forma que o livro mistura passagens de apreciação da natureza com passagens sobre o cuidado das plantações. Tal como se misturasse o ócio contemplativo com o trabalho braçal, conferindo um estatuto de

⁷É necessário termos em mente que as possibilidades de ação e de pensamento dependem diretamente da sociedade, e das bases materiais que promovem ou inibem novas formas de organizações e de relações produtivas. Como o próprio Freud (1921/2011) afirma logo no início do texto “Psicologia das massas e análise do Eu”: “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (p. 14).

dignidade e de poesia à labuta, desalienando-a assim da figura única do sofrimento e da expiação de culpa cristã.

Contudo, em se tratando da vida do cidadão comum que habita os centros urbanos ocidentais, para se ponderar a respeito da preguiça em sua relação com o tempo e com a relatividade dos afazeres, é necessário também uma atenção especial para uma dicotomia moderna: uma divisão organizada, que estabelece uma separação do tempo desperto entre o tempo dedicado ao trabalho e o tempo chamado de “livre”. Em um dos seus últimos livros, *Palavras e Sinais – modelos críticos 2*, Adorno (1995) deixa bastante evidente a impossibilidade de abordarmos a questão do tempo livre de maneira abstrata. Não só este tempo é “acorrentado ao seu oposto” (p. 70) e, dessa forma, condicionado pelo tempo do trabalho, como também é ele próprio um tempo do qual as pessoas não conseguem se apropriar subjetivamente. Um tempo que é condicionado pelos hobbies e pela indústria cultural, isso quando não atormentado pelo desemprego, pela miséria e pela ameaça angustiante de se tornar obsoleto.

No entanto, o próprio Adorno (1995) faz uma ressalva quanto as possibilidades de integração dessa dicotomia temporal. Ele se considera um dos poucos privilegiados,

(...) com a cota de causalidade e de culpa que isto comporta; como alguém que teve a rara chance de escolher e organizar seu trabalho essencialmente segundo as próprias intenções. Esse aspecto conta, não em ultimo lugar, para o fato de que aquilo que faço fora do horário de trabalho não se encontre em estrita oposição em relação a este. (p. 72).

Não é raro escutarmos pessoas que se consideram afortunadas, por terem tido a sorte e a honra de poder trabalhar com aquilo que gosta. A tal ponto de afirmarem sentir prazer exclusivamente com o trabalho, não havendo mais necessidade alguma para algo como tempo livre. O ponto significativo e que deve ser ressaltado é que isso não necessariamente obtura a divisão que o Adorno aponta; pelo contrário, muitas vezes revela somente uma equação inversa, onde o tempo livre foi de tal forma condicionado e modelado pela ética do trabalho, que chegou mesmo a desaparecer! Sua resultante mais ordinária são os empregos com jornada de trabalho móveis, onde o que conta não é mais o estrito controle do horário de entrada e de saída, mas sim as metas e os prazos.

Nos palcos dessa sociedade do espetáculo (Debord, 2003) reificada, que contempla a si mesma como mercadoria em uma performance global, descansar ou se esforçar são ambas arregimentadas pela dominação e pela administração. O que foge à regra e configura como

rara exceção são os espaços que conseguem retirar o sujeito da dinâmica do lucro, da utilidade e da servidão; espaços onde são abertas possibilidades para os sujeitos subjetivarem seu sofrimento cotidiano. Lugares e encontros que conseguem devolver ao indivíduo sua capacidade criativa e de decisão, para que então a sua preguiça ou seu esforço possam contemplar a velha questão moral destacada por Novaes (2012): “*o que devo fazer?*” (p. 12).

3.2. A preguiça e o trabalho

Assim, a questão do tempo nos dirige para uma das articulações que aparece com mais frequência no tema da preguiça, que é aponta-la em relação ao trabalho. Normalmente, para a concepção ocidental moderna, ela aparece como oposição, contradição ou negação deste, seja ele necessário, prazeroso, alienado, ou não.

Bem, nós já observamos as várias articulações da preguiça com o trabalho artístico, mas nunca é demais apontarmos que a palavra trabalho, tão presente e tão onipotente no nosso cotidiano ocidental – a ponto de, tal como destaca o grupo KRISIS (1999), servir para designar qualquer e todo tipo de atividade, psíquica ou física – é uma concepção moderna, tendo tomado essa sua significação atual a partir do final do século XVIII (Wolff, 2012). Segundo a filósofa Marilena Chauí (2012), os vocábulos *ergon* (em grego) e *opus* (em latim) “se referem às obras produzidas e não à atividade de produzi-las” (p.78). Seguindo os apontamentos da autora, a terminologia latina que dá origem à palavra “trabalho” é *tripalium*: ao que tudo indica, um instrumento de tortura romano composto por três pedaços de madeiras (três-paus), utilizado não só para amansar bestas ferozes, mas também para empalar escravos rebeldes. Por sua vez, a nada simpática palavra *labor* (também do latim, e algumas vezes utilizada como sinônimo de trabalho, ou labuta) indica pena, sofrimento, dor, fadiga e esforço implicados na atividade de se dobrar sob uma carga; ao mesmo tempo um fardo e um dever, um sofrimento e uma imposição (Wolff, 2012). Franco Jr. (1998a), em um dos seus livros a respeito da terra da Cocanha, o país dos preguiçosos – que abordaremos mais detidamente em outro momento do texto –, esclarece: “Travailler, surgido por volta de 1170 ou 1180, manteve até o século XVI seu *sentido original* de atormentar, penar, sofrer, referindo-se tanto ao esforço físico, como o de uma mulher que vai dar à luz, quanto ao esforço moral.” [itálicos nossos] (p. 85).

Segundo Matos (2012), “avessa ao esforço era a filosofia, cujo patrono Sócrates, não tinha pressa quando se sentava às margens do pequeno rio Ilisso (...)” (p. 53). Os gregos antigos não apenas desconheciam o trabalho moderno, como tampouco valorizavam as tarefas laboriosas impostas pela necessidade; para eles: “(...) o prazer do movimento tem por fim supremo o descanso feliz, a indolência afortunada. Nesse sentido, a vida contemplativa, é, por excelência, distensão do corpo e da alma. Fundando a democracia e a filosofia, Atenas garantiu o direito à vida contemplativa e ao ócio (*scholé*).” (p. 53). Viver, para Aristóteles, seria muito mais do que sobreviver; se acaso era cobrado um esforço, no sentido de resolver as necessidades da vida, no campo da humanidade deveríamos também considerar os acasos da fortuna (*tyché*). De tal forma que, nessas situações, haveria sempre de *se decidir entre fazer e não fazer*⁸.

De qualquer forma, as sociedades antigas certamente conheciam preguiças – e trabalhos – muito diferentes daquele que temos conhecimento hoje em dia. O significado do termo é também fruto e reflexo da sociedade na qual é enunciado. No entanto, se a preguiça pode ser relativa, Marcuse (1968), em *Eros e civilização*, aponta a existência de um elemento que persiste, no avanço da história ocidental, apresentando-se como algo comum e, enquanto falácia, tomado como algo inerente ao desenvolvimento da cultura e da civilização ocidental: a repressão⁹:

(...) a *distribuição* da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram *impostos* aos indivíduos – primeiro por mera violência, subsequentemente por uma utilização mais racional do poder. Contudo, não importa averiguar até que ponto foi útil essa

⁸ Mesmo que os gregos, por exemplo, não valorizassem o trabalho repetitivo e cansativo, nem tampouco exaltassem o negócio e as atividades que os afastavam dos amigos e da política, ainda assim essas atividades precisavam ser feitas. Então, ao ócio e à preguiça praticados e ansiados pelos cidadãos atenienses, por exemplo, havia em paralelo a mão-de-obra escrava a cuidar dos afazeres do diaadia. Marcuse(1997), em “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, verifica essa situação do mundo clássico de Platão e Aristóteles, no qual a conquista e fruição do bom e do belo eram privilégios de apenas uma pequena parte da sociedade, um luxo. O conhecimento dos antigos não lhes permitia vislumbrar um mundo no qual a natureza não fosse caótica; aliás, o elitismo cultural era em grande parte devido a essa crença constrangedora sobre o domínio feroz de *Ananke*. Para Marcuse, os antigos entendiam que era preciso garantir, antes de mais nada, as condições materiais para a existência humana; cumprido esse primeiro objetivo, o futuro deveria ser reservado para a felicidade e o prazer no usufruto do belo e do tempo de livre-arbítrio (*scholé*) (Matos, 2012). Somente o temor dos antigos, frente ao descaso, e a miséria, proporcionados pela natureza, é que os impedia de enxergar um mundo no qual o necessário e o belo coabitasse.

⁹ A discussão a respeito da utilização de Marcuse do termo repressão, e as relações (e diferenças) entre a repressão social, ou consciente, e a repressão inconsciente pode ser acompanhada no livro *Eros e civilização* (Marcuse, 1968), e não faz parte do nosso objetivo problematizar essa questão. Basta indicar, por agora, que procuramos deixar claro nesse texto qual repressão nos referimos cada vez que utilizamos o termo: no caso aqui apresentado, Marcuse refere-se à repressão social.

racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da *dominação*, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse da dominação. (p. 52)

Esse elemento, que na história ocidental foi algo comum, sofre hoje em dia um incremento em suas modalidades de expressão. Segundo Marcuse, viveríamos hoje sob a égide de uma “mais-repressão” (p.51) que garante o “*progresso* em dominação” (p. 91) e que culmina na debilitação do corpo e da alma, isto é, que ainda justifica a experiência laboral como pertencendo ao campo do traumático e da dor – algo frente ao qual nós devemos nos dobrar pelo esforço mortífero e por submissão ao medo do desemprego.

Sendo assim, é importante refletir a respeito da preguiça, quando inserida em um contexto de larga produção, tal como é o capitalismo avançado, ou seja, historicizá-la e contextualizá-la frente aos avanços culturais e aos motivos que ainda nos movem nessa direção. Será que o trabalho, *assalariado e tomado como atividade sofrida*, é ainda tão importante e necessário como o foi para a sociedade ocidental até então? Será que por acaso, seguindo um questionamento que vem desde Lafargue (1880/2003), mas que encontra reverberações em uma obra como *Eros e civilização* de Marcuse (1968), não poderíamos igualmente ter menos horas dedicadas para o trabalho, ou, dito de outra maneira, não seria possível eliminar ao máximo o dever de trabalhar? Tais perguntas envolvem uma indagação sociológica e psicológica da mais concreta relevância; afinal, como afirma Marcuse (1997), a evolução tecnológica ocidental, enquanto ideologia burguesa, deveria vir acompanhada de um desdobramento desse desenvolvimento para o campo da liberdade na exploração das nossas potências. Isso não inclui por acaso a exploração da preguiça, o direito a essa experiência? Por que essa insistente necessidade de trabalhar se, na maioria das vezes, essa atividade é atrelada ao sofrimento e se mostra incapaz de suprir algumas das vontades, ou mesmo necessidades mais básicas? Indo além dessa pergunta: por que trabalhamos tanto, e qual o destino de nossa produção? Nesse sentido, Malevich (1921), um artista russo, também conhecido por fundar o suprematismo, imagina a preguiça como o destino do homem tanto no capitalismo, como no socialismo. A preguiça sendo dessa forma, para ele, a verdade fundamental do homem, configurando-se como fim e como a direção do progresso da tecnologia e da ciência.

Assim, temos, nessa perspectiva específica, uma concepção do tema que atrela a preguiça, enquanto antônimo do trabalho *alienado*, configurando a prática da liberdade e a superação do trabalho extenuante, apressado, desordenado – e porque não traumático – do homem moderno (Matos, 2012). Uma preguiça não tão avessa a produção, mas, sim,

esclarecida quanto às necessidades e aos destinos dos trabalhos. Uma preguiça, que longe de destruir a civilização moderna, iluminaria um estado para além da alienação, onde haverá um melhor uso dos produtos explorados, das commodities produzidas e das tecnologias à disposição.

Para uma dessas preguiças que se chocam com a civilização ocidental moderna, e que desmantela o ídolo trabalho, Olgária Matos (2012) utiliza o adjetivo *heroica* – remetendo-se provavelmente à uma passagem de Benjamin (2009, p. 840). Tendo como referência, e inspiração, a noção de *scholé* exaltada pelos gregos antigos, e retomada por contemporâneos (sendo Lafargue um de seus mais famosos porta-vozes), ela aponta para a *preguiça-heroica* como o destino do homem libertado dos grilhões do trabalho laborioso. Um estado heroico, não por se remeter somente às “preguiças iluminadas” dos “filósofos helênicos” – a preguiça-ócio para a qual já aludia Mário de Andrade (1918) –, mas heroica, pois também é capaz de revelar ao homem a alienação presente no *trabalho assalariado*: aquele trabalho que conseguiu desvincular o operário do produto que ele próprio elaborou. Um heroísmo sinônimo de rebeldia, pois constata que é o excesso de trabalho sofrido (assalariado e alienado), e a sua noiva, o desemprego, que empobrecem o homem, e não a preguiça e a vagabundagem.

Certamente, o contexto de uma possível eliminação do trabalho alienado aponta para uma sociedade que controla democraticamente os meios de produção que, atualmente, forçam-na a trabalhar. Nessa perspectiva utópica, a preguiça é muitas vezes utilizada de maneira retórica. Uma medida estratégica e estilística, na medida em que se supõe que a eleição de um elemento diametralmente oposto ao trabalho seria capaz de iluminar alguns problemas atuais da divisão de classes e do nosso afã produtivista. O deboche iconoclasta é central nesse tipo de abordagem. No entanto, por mais que tais iniciativas ressaltem elementos importantes da preguiça, não a reduzindo ao morbo ou à piada, é importante destacarmos mais uma vez que a preguiça não necessariamente é o oposto do trabalho, já que, por exemplo, em outras sociedades, localizadas em outros espaço-tempo, o trabalho não necessariamente aparece vinculado à dor e à alienação. Em outras palavras – e os artistas parecem ser na nossa cultura os seus maiores porta-vozes – existem trabalhos nos quais estão incluídas características consideradas hoje, das maneiras mais diversas, como preguiçosas. Muitas vezes, o recurso ao deboche e ao choque pode acabar por esconder a polissemia da preguiça,

naturalizando a própria falácia que pretendem desarticular, a saber, que o trabalho sofrido e alienado é a única maneira possível de alterar e transformar a realidade.

Se realmente há uma polissemia de significados na preguiça, isso significa que um dos elementos que está sempre em questão é o contexto histórico e social onde ela é enunciada. E, nesse sentido, se o trabalho e, em especial o trabalho fabril e assalariado (alienado), passa a ser associado com as mais diversas mazelas, a preguiça surge, em seu estatuto moderno de antivalor, como um recurso vanguardista de certo pensamento (principalmente, mas não exclusivamente) de esquerda. Um elemento utilizado para revelar uma contradição do mundo social e da lógica produtivista do capitalismo, que longe de primar pela liberdade e pela superação do estado de alienação natural, se detém sobretudo na *manutenção* da divisão da riqueza, do monopólio da terra e dos meios de produção – esse a mais de repressão, em alusão ao que afirma Marcuse (1968).

Dessa maneira, e em franca oposição a essas ideias liberais de esquerda, há a opinião do empresário capitalista, que enxerga na preguiça o *vício* – a falta de vigor, e a danação. Antônio Ermírio de Moraes, industrial brasileiro, em opinião para o jornal Folha de São Paulo (1991), entende que a causa da pobreza e da decadência econômica brasileira da década de 90 era principalmენტe causada pela preguiça, manifestada através do excesso de feriados¹⁰. Brasil, “República da Preguiça”, diz ele, que preferiu o descanso à labuta e por isso chafurda na miséria. Folgar é gostoso mas, infelizmente, traria consequências funestas. Melhor que o lazer e as viagens para a praia se tornem tão raros quanto os feriados das repúblicas ricas, que conhecem o valor e os bons frutos do trabalho.

Bem, aqui a identidade nacional é também a preguiça, mas com um olhar bem diferente daquele imprimido por Mário de Andrade (2001). Dentre outras coisas, é quase impossível não notarmos, nesse tipo de opinião, resquícios de um espírito acético do capitalismo europeu típico da revolução industrial. Weber (2004), analisando o discurso intitulado *Advice to a young tradesman* de Benjamin Franklin, apontou e contextualizou

10 “Só neste ano, a República da Preguiça já folgou mais de 60 dias (...) Aí está. Trabalhamos 83 e folgamos 80! Quase um dia de descanso para cada dia de trabalho. É dessa forma que pretendemos sair da crise? O PIB brasileiro atinge cerca de US\$ 380 bilhões por ano. O país produz, grosso modo, US\$ 1 bilhão por dia - quando se trabalha. Ao folgar 25 dias este ano, já deixamos de produzir US\$ 25 bilhões. No ano passado o PIB encolheu 6,87% -US\$ 26 bilhões. Portanto, só nestes cinco meses de 1991 perdemos a soma de 1990. Cada brasileiro empobreceu aproximadamente US\$ 170. Que bom se tivesse sido o inverso. Folgar é gostoso... Mas custa caro para a nação!” (Moraes, 1991).

detalhadamente tal espírito, ou a racionalidade, e o *ethos* do capitalismo através da noção virtuosa conferida pela tradição religiosa protestante ao trabalho e à poupança. Nesse cenário, os preguiçosos seriam nada mais do que párias sociais; identificados como assassinos do tempo e do dinheiro, àqueles degenerados estariam reservadas as piores misérias e castigos¹¹. Um destino bem-merecido e já esperado para quem preferiu se divertir ou descansar ao invés de se dedicar à labuta, ao planejamento financeiro. A virtude e o sucesso estariam somente reservados aos escolhidos que trabalharam duro e gastaram com sabedoria, que souberam poupar e manter as aparências.

Todavia, esse é um capitalismo que, apesar de possuir elementos extremamente contemporâneos, não é exatamente o mesmo que observamos hoje em dia¹². O asceticismo puritano, o controle presente nas rotinas das fábricas, o “bater o ponto”, tudo isso parece estar dando lugar a algo novo, a uma sociedade que, segundo descreve Safatle (2012), assimilou e absorveu as críticas recebidas pelas manifestações de contracultura dos anos que seguiram o término da Segunda Guerra Mundial. A antiga rigidez “do tempo controlado, dos horários impostos, da alienação taylorista e da estereotipia de empresas fortemente hierarquizadas” (p. 398), cedeu lugar para outra situação, mais atual, onde o que tem mais valor é a capacidade de enfrentar riscos e a mobilidade, ou maleabilidade, ética e técnica, para contornar as mais diversas situações. Um novo mundo do trabalho, como bem pontua Ab’Sáber (2013), “*cada vez mais volátil*, embora sempre travado na idéia fixa do capital.”.

O asceticismo calvinista dá cada vez mais lugar ao hedonismo programado; os ambientes que antes manifestavam a efervescência de uma crítica cultural, como o contexto das festas eletrônicas *underground*, por exemplo, passa a ser circunscrito pelos mesmos mecanismos que o dia do trabalho:

Eles estão sincronizados, articulados e são complementares, como são as peças de um mesmo relógio. Há um canal secreto que liga a indústria da noite e suas formas programadas, impensáveis às crianças felizes que nelas se dissolvem, e a indústria do dia, com sua miséria submissa comum, impensável aos homens ociosos que nela se dissolvem: este fio desconhecido é simplesmente o mercado e sua quintessência, a forma mercadoria, *expandida*, como na velha fórmula, *ao grau total da imagem sua posse interior do self*. O sonho do capital. (Ab’Sáber, 2013, p. 18)

¹¹ Analisando um provérbio Mórmon, Weber (1920/2004) verifica que os preguiçosos e os mandriões não deveriam nem sequer ser considerados cristãos; eles deveriam ser expulsos da “colmeia” (pp.253-254).

¹² Essa mentalidade ascética, segundo o próprio Weber (1920/2004), já estava em decomposição enquanto escrevia o seu livro.

Poderíamos dizer que a lógica que rege estes dois mundos é aquela descrita por Marcuse (1973): fecha-se o universo da locução e consequentemente a capacidade de julgamento e de nomeação do negativo; a alienação se configura na forma de uma falsa consciência feliz e na destruição da experiência do inconsciente. Não só se torna difícil nomear o infortúnio e o sofrimento, como também fica igualmente constrangedor parar e desperdiçar de maneira gratuita o tempo – que deve ser administrado e otimizado até mesmo para experimentar a ociosidade das férias. Em uma sociedade que absorveu a cultura superior e que não se desvencilhou da dominação e da mais-repressão – garantidas pela ordem do lucro e da reificação do ser humano –, a felicidade é uma impostura e uma imposição, uma exigência de gozo superegóico. Há assim, uma impossibilidade cada vez maior de conquistar o prazer, de alcançá-lo e de transcender as decepções reais (no sentido de superá-las), uma vez que estão sendo vedadas, uma por uma, as possibilidades de subjetivação:

Para a expressão dessa outra ordem, que é transcendência dentro do mundo, a linguagem poética depende dos elementos transcendentais da linguagem usual. Contudo, a mobilização total de todos os meios de comunicação para a defesa da realidade estabelecida coordenou os meios de expressão até o ponto em que a comunicação de conteúdos transcendentais se torna tecnicamente impossível. O espectro que assombrou a consciência de Mallarmé – a impossibilidade de falar uma linguagem não-esbulhada, de comunicar o negativo – deixou de ser um espectro. Este se materializou. (Marcuse, 1973, p. 79)

“Preguiça para ir trabalhar” e “preguiça para ir dormir” são correlatos em um mundo no qual o sonho é sempre aquele do espetáculo do capital: o lucro e sua divisão programada. E certamente a consciência feliz, essa “positividade maníaca” (Ab’Sáber, 2013) generalizada e que permeia o universo do cotidiano administrado, do dia do trabalho e da noite da festa, não só transforma a preguiça em um antivalor, como também, em uma atitude distinta somente em aparência, a absorve e a anula em seu potencial subversivo e transcendente (heroico). Ou seja, transforma-a naquilo que habitualmente chamamos como “tempo livre”, diversão, lazer e até mesmo na malandragem (geralmente praticada como uma saída individual para um problema coletivo). Afinal, na nova moral ou falta de moral capitalista, um indivíduo não precisa trabalhar duro, isto é, desde que seja maleável e esperto o suficiente para cumprir com as metas de produtividade com a maleabilidade exigida. Na verdade, o que a positividade maníaca torna bastante difícil é um trabalho como aquele descrito por Freud quando se refere ao luto (1917b[1915]) e ao sonho (1900/2001), por exemplo; trabalhos que requerem tempo e um contato dedicado com os movimentos da realidade psíquica. Quem sabe a preguiça, em suas modalidades contemplativas, não indique a possibilidade de uma pausa, de uma desaceleração necessária para o resgate de uma potencialidade humana que encontrou

no *flâneur* de Benjamin (2009) uma de suas figuras mais contemporâneas. Para isso, todavia, deveria ser simultaneamente gratuita, no sentido de não gerar fruto, dividendo, lucro, nem qualquer espécie de resultado. Uma espécie de permanência na hesitação e na diletância.

Enfim, espera-se deixar cada vez mais evidente o “sem-número” de relações da preguiça com aquilo que chamamos modernamente de trabalho, um ponto de extrema importância para o tema e que será posteriormente revisitado aqui nesse texto. Porém, para resumirmos a questão e partirmos para o próximo passeio, digamos que, de um determinado ângulo, a preguiça aparece como causa *princeps* da miséria e da falência social e, inversamente, de outro ponto de vista, surge como protagonista da resistência à exploração capitalista, sendo também considerada, enquanto antivalor, considerada um recurso essencial que brota no seio da crítica à cultura moderna e ocidental. Uma divisão caricatural, mas ilustrativa, que pode se revelar novamente se, seguindo Matos (2012), constatarmos que habitam em uma mesma palavra (moderna), ao menos duas concepções gregas distintas: uma da preguiça tratada como *aergia*, relacionada à miséria, ou uma preguiça que produz mendicância; e outra, da preguiça tratada como *scholé*, relacionada ao ócio, e ao usufruto do livre-arbítrio e da gratuidade da ação.

Assim, atentamos principalmente para uma gradação de *tonalidade* na preguiça: oscilando entre concepções que a observam como algorebelde, contrária à alienação do trabalho assalariado e por isso virtuosa, ou simplesmente como uma moléstia, avessa ao esforço e à civilização, remetendo-nos até mesmo ao torpor e a languidez – como uma preguiça exagerada e nirvânica, quem sabe próxima do sono da morte, já que contrária à *toda e qualquer* tipo de atividade. Uma ponderação entre extremos que, por ser carregada de valorizações diferentes, nos lembra de uma pontuação sagaz de Stevenson (1877), um literato estadunidense: por acaso a terminologia “preguiça” não seria apenas uma *injúria* evocada para se referir ao conjunto de atividades pouco valorizadas pelas classes dominantes – incluindo aí a rara (se não, inexistente) valorização da improdutividade também? Uma dúvida pertinente, pois nos leva a pensar se seria possível conceber uma preguiça radical e permanente, a ponto de significar “nunca fazer coisa alguma”; um estado não apenas semelhante ao sono e à lassidão, mas, por ser eterna e avessa à qualquer atividade, também

próxima da paz trazida pela morte. Afinal, quem é preguiçoso está petrificado, a não fazer nada, ou apenas não faz o que é previsto?¹³

Também espera-se ter sido deixado em evidência, até aqui nesse passeio temático, a inflexão da moral (religiosa e capitalista) no juízo acerca da preguiça, assunto que inevitavelmente veremos com mais ênfase nos próximos capítulos. Esperamos, por enquanto, apenas conseguir salientar as diversas tonalidades que a preguiça adquire, de maneira a mostrar que *a sua valorização, ou repúdio, surgem vinculados ao contexto em que a opinião é emitida*. De maneira que vão ficando evidentes, por meio dessas oposições, os conflitos e as diversas concepções (por vezes, opostos irreconciliáveis) que conseguem se reunir em um mesmo vocábulo. A preguiça parece deixar alguns conflitos e algumas soluções tácitas em evidência!

3.3. A preguiça e a pesquisa acadêmica

Poderíamos arriscar dizer que, se o trabalhador tem a sua “preguiça heroica”, se o artista tem a sua “divina preguiça”, se o sambista tem a sua “preguiça malandra” (Kehl, 2012), se o empresário tem a sua preguiça detestável, e assim por diante, haveria também, ao menos uma preguiça no meio da Universidade.

No contexto social capitalista moderno, a Universidade recebe a forte inflexão das expectativas da sociedade, também ela capitalista. Tal pressão opera em diversos níveis, mas se torna particularmente destacada na crescente demanda por produtividade, entendida como publicação de artigos (*papers*) e encurtamento do tempo cronológico de desenvolvimento de pesquisas. Frente a essa não tão nova, mas crescente exigência, observa-se a emergência de um movimento político dentro do contexto acadêmico. Chamado de *Slow Science*, tal movimento é composto por cientistas e pesquisadores infelizes com o ritmo acelerado das cobranças por produtividade¹⁴. Observando o aumento do ritmo e da demanda por excelência

¹³ Nesse sentido talvez seja interessante a interlocução com um pequeno conto de Melville (2008) chamado *Bartleby, o escrivão*. Sabe-se que na história o escrivão chamado Bartleby se recusa a fazer qualquer coisa – “I would prefer not to” (eu prefiro não) e, em um “avanço negativo”, ampliando sua recusa, passa a um movimento de revolução constante: “Como escriba que cessou de escrever, ele é a figura extrema do nada de onde procede toda a criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação deste nada como pura, absoluta potência” (Agamben, 2008, p. 25). Esse ponto será recuperado mais adiante no texto.

¹⁴ Recomendamos a leitura do próprio manifesto *Slow Science* disponível online em diversos idiomas: <<http://slow-science.org/>> (acessado em 20 de Agosto de 2013 às 21:29 horas). (Sempre que no

e eficácia, o grupo começou a se questionar se os trabalhadores ligados às universidades (principalmente no corpo docente) não estariam sendo cobrados por um ritmo de produção por demais acelerado e descabido; um ritmo que valoriza mais a quantidade do que a qualidade da produção. Os manifestantes apontam que o pensamento se serviria muito bem de uma amenização das cobranças e dos prazos, principalmente no sentido de dilatar o tempo fornecido e esperado para a conclusão de uma pesquisa. Eles consideram até mesmo, e mais radicalmente, que a demora, a espera, e a lentidão, seriam partes integrantes da pesquisa científica; o que significa, dessa maneira, que sem o vagar e a hesitação não haveriam avanços significativos na ciência¹⁵.

Uma desaceleração desse tipo pode muito bem ser interpretada, como o fazem a maioria dos autores do livro *Mutações: elogio à preguiça* (2012), como sendo uma ação preguiçosa quando em um claro movimento de resistência cultural e de revalorização da lentidão em oposição à aceleração moderna e ao imediatismo do capital – tal como vimos antes. No entanto, ao ler o manifesto descobrimos que a intenção dos cientistas do *Slow Science* não parece ser exaltar essa preguiça; na verdade, quando o termo é usado¹⁶, ele surge para indicar exatamente o que o movimento *não pretende ser*: a pesquisa deve ter a liberdade para ser lenta e errante, mas – literalmente – não preguiçosa; como se esse adjetivo pudesse desvalorizar o manifesto, destituindo o mesmo de sua seriedade e importância. Assim, nota-se que, ao mesmo tempo que eles defendem o tempo para o lazer (*leisure*), para a divagação, e

presente trabalho houver citação de acesso à internet o horário da consulta é o horário de Brasília: UTC/GMT -3 hora).

¹⁵Silvana Tulesky (2012), Editora Geral de *Psicologia em Estudo*, também aponta o movimento *Slow Science* como uma reação à demanda excessiva de produção dentro das Universidades e como efeito da exploração fordista do trabalho do pesquisador. Uma situação que, além de prejudicar a qualidade dos trabalhos produzidos, coloca em risco a saúde dos cientistas e pesquisadores. Dentro desse universo de demandas por publicações, é interessante atentarmos, também, para uma “moda” (*trend*) que vem ocorrendo com alguma frequência, que é o “salami slicing”, ou “salami effect”, (respectivamente em uma tradução nossa: “fatiar como um salame” ou “efeito salame”), que consiste na prática de “fatiar” uma pesquisa em diversas (como se faz com um salame), de maneira a aumentar as quantidades de publicações de um pesquisador e de citações de outros artigos. Essa prática sendo tanto um efeito (Tedesco, 2011), como também uma maneira de burlar a grande necessidade de produção e de publicações – necessidade estampada na famosa expressão “publish or perish” (em uma tradução nossa, “publique ou pereça”). A prática do salame, além de aumentar a produtividade de cada autor, desperdiça o tempo do leitor – que acaba lendo muita coisa repetitiva, sem profundidade, e “pela metade” (fatiada) – e é considerada, além disso, falta de ética (Ferreira; Pardini; Torresi, 2008). É engraçado perceber que, por um ângulo específico, poderia se denominar a “prática do salame” como uma modalidade preguiçosa de produção que, por não se importar com a qualidade, produz qualquer coisa. Aqui seria o caso, enfim, da preguiça como malandragem

¹⁶No manifesto que está localizado no site francês o termo utilizado é “paresseux”; na tradução para o português é “preguiçoso”, e em inglês aparece o termo “lazy”.

para o erro paralisante, não colocam tais atividades como sinônimos de preguiça. É interessante, portanto, notar que ao mesmo tempo em que se clama pelo direito do “prazer de não fazer absolutamente nada”, a “preguiça” aparece no manifesto como algo ruim e que deve ser evitado! Talvez, como conclusão provisória, não tolerar a preguiça e, sabiamente, defender-se dela como injúria ou acusação, é um sinal sintomático de que o ambiente profissional das Universidades pode ter se tornado muito hostil e perigoso para esses trabalhadores, a tal ponto de que a simples possibilidade de que alguém não esteja produzindo é vista como um absurdo.¹⁷

Assim, é importante salientar aqui a existência de um pensamento contemporâneo que clama por uma mudança nas perspectivas de produção e de publicação dentro do universo acadêmico. Mas tal importância é apenas ilustrativa. Um manifesto político, elaborado por pessoas de dentro das Universidades, e que atenta para como certas características (lentas e, por que não, preguiçosas) são essenciais para o trabalho intelectual e de pesquisa, é um sinal de reação frente à aceleração cotidiana, mas talvez não seja muito mais do que isso. Compartilhando de uma sensação temerosa, a saber, de que tal manifesto possa ser interpretado como uma declaração preguiçosa, as suas ressalvas quanto ao uso da palavra e o tom demasiadamente harmônico indicam mais uma vez o quanto o termo é carregado de vergonha e desvalorização, e o quanto o cenário da Universidade parece se assemelhar com aquele que vive o empresário capitalista na década de 90. Nessas condições, lutar por uma desaceleração não parece soar tão absurdo como pleitear pelo direito à preguiça: sinal dos tempos!

Esse movimento valorativo da contemplação e da errância tem o seu surgimento no cenário atual estabelecendo-se ao lado de uma série de outras correntes “slow”, ou tendências similares, com filosofias semelhantes, tais como o *slow food*, *slow travel*, *slow church* etc. Manifestos políticos, muitas vezes totalmente enquadrados na própria lógica que criticam, mas que conseguem, bem ou mal, salientar a importância da experimentação, do divagar e do

¹⁷O manifesto sofreu alterações no seu texto original, de tal maneira que o manifesto consultado em agosto de 2013 não existe mais como antes. No lugar, encontramos um outro manifesto bastante semelhante, mas com algumas alterações, dentre elas o não aparecimento da palavra preguiça. De maneira geral, o tom do manifesto continua o mesmo: são oficiosos, na medida em que não se contrapõem ao ritmo atual, contentando-se em apenas solicitar um relaxamento. Uma solicitação que, se não enfrentar com mais força e vigor os motivos que acelerariam a ciência, não terá nunca uma força política capaz de alterar a situação. O manifesto foi conferido novamente em Janeiro de 2015 na sua versão eletrônica em <<http://slow-science.org/>>.

devagar, em contraposição à rotina e às demandas de produção alienada, claramente desinteressadas pela qualidade dos trabalhos e pela saúde dos trabalhadores. Movimentos que pregam por uma retomada da dimensão do viver bem, do viver de maneira diletante e, por isso, de um viver que inclua a possibilidade da demora, da espera e da contemplação vagarosa. Não apenas preocupados com obrigações, mas interessados a respeito dos caminhos e dos sentidos da atividade, esse movimento defende algo que poderíamos chamar como o *ócio*, no entanto, ainda bastante próximos de uma exaltação da dimensão produtivista deste. Certamente, na concepção de seus idealizadores, a preguiça é erva daninha e ameaça, devendo assim ser negada, acabando mesmo por desaparecer do corpo do texto do manifesto de 2013!

3.4. A Preguiça e o ócio

Estamos tomando consciência, a partir desse passeio temático, que ainda que existam movimentos que clamam pela necessidade de um tempo frutífero para o exercício da liberdade – como poderia ser o caso dos “movimentos *slow*” –, que a glorificação do trabalho é ainda mais frequente: “O trabalho produtivo é interpretado como virtude cardinal e, além disso, como potência ética e econômica que promove e assegura a conservação e o desenvolvimento da sociedade (...)” (Giacóia, 2012, p. 143). E, nessa perspectiva, tanto a ociosidade como o ócio são ameaçados de captura pela lógica da produtividade a serviço da dominação.

A suposta diferença entre ócio e preguiça é análoga àquela entre ócio e ociosidade. O ócio é uma denominação antiga para certas atividades e descansos que não estariam enlaçados, nem tampouco articulados com a dimensão da vida da labuta. Nesse sentido, resgatando uma concepção iluminista, Rouanet, em artigo para o ciclo *Mutações* (2012), delimita a seguinte definição da *ociosidade* e do *ócio*: ambos pertencem à esfera do lazer, com a diferença que a primeira é o

(...) mero reverso das estruturas da vida ativa. É um conceito negativo, puramente reflexo, uma privação, uma passividade, uma abstenção de agir, voluntária ou não, com relação à política e ao trabalho. Mais interessante é a segunda articulação do lazer, o ócio. O ócio não é o simples negativo da vida ativa, e sim um espaço próprio, positivo, de reflexão, de contemplação, de liberdade, de contestação, de criação artística e intelectual (...). (Rouanet, 2012, p.161)

Nesse texto não nos debruçaremos propriamente sobre o estudo do ócio, mas evidentemente não faria sentido evitar tocar nessa problemática que é tão importante para o nosso tema de estudo. Uma primeira constatação que a pesquisa bibliográfica revelou é que a

definição do ócio é bastante plural, sendo que as concepções são bastante variadas. Aquino e Martins (2007) afirmam, no artigo “Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho”, que a “compreensão do conceito de ócio surge na contemporaneidade, um pouco obscura, haja vista a amplitude que o termo possibilita pelos sentidos diversos que toma, de acordo com as realidades de abordagens e interesses intrínsecos.” (p. 483). Os autores prosseguem então afirmando que suas pesquisas os levaram a observar o ócio sendo empregado como sinônimo de liberdade, como uma “atividade que traz em si a própria razão do seu fim” (p. 491); como sinônimo de lazer e de tempo livre e, assim, também como sinônimo de uma atividade relaxante, confundindo-se, conseqüentemente, com o descanso e com a própria ociosidade.

Os estudiosos notam que houve uma inflexão significativa na concepção do ócio, já que, após a revolução industrial, o sentido antigo do *otium cum dignitate* latino passou a ser sinônimo do tempo livre da obrigação de trabalhar, coisa que hoje entendemos como compondo o universo do lazer ou simplesmente do “tempo livre”. Se anteriormente, para os italianos, o ócio também se contrapunha ao tempo do trabalho, principalmente dos trabalhos públicos (como os afazeres judiciais) – como fica claro no “Discurso em defesa del poeta A. Licinio Arquías” de Marco Tulio Cicerón (1974), escrito em 62 a. C. – ele era uma espécie de recurso importantíssimo para a formação humana e literária (referenciada na cultura grega), que compunha, inclusive, o substrato necessário para o trabalho e responsabilidade com as tarefas públicas e de cunho cívico. Uma esfera da vida onde o esforço e o relaxamento adquiriam tonalidades e inflexões não reguladas pela produção ou pelas finanças, mas sim pelo prazer advindo com o contato com a cultura, o conhecimento, e com as virtudes que compõem a própria base da sociedade (romana no caso). Aqui o ócio surge diretamente relacionado com a produção artística – mas não somente –, adquirindo o peso de uma ética – de um bom viver¹⁸.

Seja como for, os autores espanhóis (Aquino & Martins, 2007) afirmam que hoje em dia expressões como “tempo livre”, lazer e ócio são usadas de maneira indiscriminada,

¹⁸ Seria justamente o ócio do poeta grego Arquías, e a formação clássica que transmitiu à Cícero, que faziam daquele um cidadão romano: “Por acaso acredita que possuiríamos cotidianamente a mão tanto o que falar em tamanha variedade de assuntos, se não cultivássemos nosso espírito com os estudos literários, ou que nossos espíritos poderiam sobrelevar tão grande esforço se não relaxássemos com esses mesmos estudos? (...) Do que posso me envergonhar eu, que vivo tantos anos, juízes, de tal maneira que o ócio nunca me afastou, ou o prazer me apartou, ou, por último, o sonho me atrasou das circunstâncias ou do interesse de ninguém?” (Cícero, 1974, pp. 10-11).

inclusive por especialistas no tema. Fazendo coro aos apontamentos que vimos anteriormente com as considerações críticas de Adorno (1995), na sociedade industrial o ócio, por se confundir com a conquista da liberdade frente a necessidade do labor, pode ficar acorrentado com a dinâmica e com as expectativas do mundo do trabalho – que, por oposição, não seria um tempo livre nem divertido. Isso necessariamente retira certa atribuição antigamente depositada no ócio, que é o prazer com a formação cultural dita humanista, ou simplesmente apartada da esfera dos negócios.

O uso indiscriminado de tempo livre e de ócio revela, em última instância, que este último foi absorvido e transformado pela sociedade industrial e pós-industrial. Uma das formas dessa captura é o que Olgária Matos (2012) e Adauto Novaes (2012) identificam como sendo a negação do ócio: a sua transformação em neg-ócio. Albornoz(2008) é outra estudiosa que também faz coro à essa concepção, por meio da qual entende-se que o ócio é transformado em trabalho, tal qual o tempo livre é acorrentado no seu oposto, o tempo da labuta. Ou seja, que a sua prática é valorizada apenas na medida em que é concebida como uma utilização produtiva do tempo livre, como uma atividade geradora de dividendos que podem ser posteriormente utilizados no aprimoramento do indivíduo-empresa. Nesse sentido, as atividades do ócio não apenas funcionam para oferecer o relaxamento e o lazer necessários para a retomada da rotina do trabalho alienado, como também, passo a passo, diante dos nossos olhos, vão se convertendo nesse próprio trabalho e perdendo todo o caráter gratuito e pleno em si mesmo.

Assim, alguns estudiosos, de campos diferentes do conhecimento, como Giacóia (2012), e Mascarenhas (2005), criticam diretamente a concepção de um ócio enquanto restrito e condenado a essa faceta medonha do utilitarismo vulgar. Segundo a noção de “tempo livre” articulada à indústria do lazer, do esporte e do turismo, o ócio surge como uma espécie de excedente fruto da industrialização crescente, e que “não pode ser eticamente aproveitado senão por um viés negativo, como elemento residual – saldo a ser aproveitado, como sobra do tempo do trabalho.” (Giacóia, 2012, p. 150).

Tal como vimos anteriormente nesse passeio, o momento do ócio, ou o tempo livre, o tempo dedicado ao lazer, é um tempo muitas vezes submetido à lógica do trabalho, e assim, submetido à alienação e arregimentação presentes naqueles cenários. Nesse sentido, sob a lógica da assimilação do capitalismo, a “dinâmica de incorporação da sintaxe interna do

fetichismo da mercadoria à toda vida” faz o relaxamento desbotar em narcose e os frutos do ócio em commodities rentáveis (Ab’Sáber, 2013, p. 15). Se o lazer adquire cidadania em uma sociedade da “mais repressão” (Marcuse, 1968), ele se torna um bem raro, um luxo, pronto a ser explorado e mutilado. “Portanto, um imperativo que poderia ser expresso na seguinte fórmula: ‘Tu deves extrair do ócio o máximo possível’.” (Giacóia, 2012, p. 150). O pecado passa a ser o não aproveitamento do ócio enquanto um espaço de otimização.

Seguindo esse pensamento, a questão da diferença entre ociosidade e ócio modernos, fica dialogicamente articulada com o próprio movimento histórico do capitalismo. Willi Bolle (2009) no seu prefácio às *Passagens* de Walter Benjamin (1982/2009) aponta:

Neste arquivo temático, o “ócio” tradicional, aristocrático, criativo (o *otium* dos Romanos, o alemão *Muße*, o francês *loisir*, o inglês *leisure*) é confrontado com a ociosidade moderna (respectivamente *Müßiggang*, *oisiveté* e *idleness*). No sistema de valores burguês, baseado no “negócio” (de *nec-otium*, “negação do ócio”), o ócio dos antigos e da sociedade aristocrática – isto é, o privilégio de estar livre da obrigação de trabalhar – é visto como algo superado e depreciado como “ociosidade”, ou seja, “indolência” e “preguiça”. Por outro lado, a ociosidade moderna é um protesto contra a fetichização burguesa do trabalho. Nossa distinção entre “ociosidade” e “ócio” procura reproduzir a diferenciação entre *Müssigang* e *Musse*, tentando expressar, ao mesmo tempo, através da afinidade fonética, a dialética da mudança e da continuidade históricas. (p. 839)

A desvalorização da ociosidade e do próprio ócio (quando este é compreendido como tempo inútil, como economia de dissipação, como um luxo não aproveitável para o “indivíduo s/a” ou indivíduo empresa) é justificável quando observamos, junto com Giacóia Jr. (2012), que em uma sociedade capitalista seria impossível pensarmos em um corpo que age no sentido único da gratuidade da ação, sem finalidade produtivista. Assim, o espaço-tempo reservado para si próprio e para o cultivo prazeroso da cultura e da erudição é uma estância colonizada e petrificada pela perspectiva da produtividade como horizonte do ócio, e da vergonha como “presentificação” culpada com a ociosidade.

Uma imagem que ilustra essa otimização do ócio é a do *self-made man* estadunidense, que utiliza toda a sua existência para incrementar o trabalho, sempre se dedicando às tarefas e às pessoas com o olhar pragmático da extração de valor. Ao invés de termos abolido a necessidade de trabalho por intermédio da superação da divisão de classes, o que percebemos é uma acumulação de “tempo livre” servindo como a contraface burguesa da inutilidade de nossas profissões. E esse tempo deve ser capitalizado, aproveitado e rentabilizado, pois, afinal de contas, seria ali que uma vida liberta das máquinas e do chão da fábrica poderia existir. Como a alienação ainda se faz presente, ou melhor, persiste, o que subjaz essa repetição

deslocada da violenta obrigação de trabalhar é o controle administrado da consciência e dos corpos, tal como afirma Marcuse (1968, 1973). Nesse sentido nos deparamos com um problema, pois se acaso conquistamos cada vez mais tempo livre, se as jornadas de trabalho (ao menos nos países centrais e periféricos do capitalismo econômico) vão diminuindo gradativamente – cedendo lugar ao trabalho das máquinas –, teremos no futuro muito tempo de não trabalho e quem sabe nem tantos empregos para satisfazer a antiga necessidade de trabalhar! Uma situação bastante delicada e que é também constatada por Forrester (1996) no belo livro *O Horror econômico*: seremos por acaso no futuro todos desempregados, digladiando um contra os outros para agarrar as últimas ofertas laborais?

A diminuição das horas de trabalho se torna uma falácia, um engodo, já que o tempo supostamente livre deve agora ser utilizado para adicionar capacidades valorizadas no contexto da oferta de emprego – empresas, instituições, etc. Ter tempo livre e não fazer nada com ele é um luxo que nem mesmo empresários milionários, tal como o senhor Ermínio de Moraes (1991) já citado, podem bancar. Assim sendo, *o ócio só é valorizado quando o é para alguma outra coisa*, com algum outro fim que não ele próprio, tal como constata o matemático e filósofo inglês Bertrand Russel (2002), no seu livro dedicado ao elogio do ócio e da inutilidade. A inutilidade, a gratuidade, o excesso e o esbanjamento ociosos ainda são coroados como desatinos e devem ser evitados em favor das virtudes cardinais do *homo faber*. Dessa forma, por exemplo, como destaca Marcuse (1968), o descanso na perspectiva do ócio otimizado só pode ser aceito enquanto sono instrumental, restaurador do corpo, mas que engessa cada vez mais o trabalhador na sua rotina alienada. Um lazer e um descanso, que tornam possível o sofrimento cotidiano: uma espécie de solução de compromisso onde troca-se liberdade por doses homeopáticas de felicidade enlatada, já pronta para o consumo.

A narcose moderna, provocada pelo ritmo frenético, seria erva-daninha desse tempo livre e (apenas supostamente) destituído de significado a priori: é a imagem do cidadão entediado, que não consegue se debruçar em nenhuma atividade significativa para si próprio, mas que, ao invés de saborear a própria experiência subjetiva, seja do tédio, seja da desocupação mental, se enlaça em circuitos totalmente colonizados pela indústria. Adorno (1995) afirma que, nessa sociedade, o tédio é como uma consequência “da vida sob coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho” (p. 76). Uma afirmação que poderia ser, caso fosse retirada do contexto, mais uma apologia do produtivismo do que uma crítica da alienação. Dessa forma, contextualizando a afirmação, o que Adorno parece enfatizar não é

tanto a desvalorização do bobear (*Blödeln*), e do enfado (*ennui*) – que utiliza como sinônimos para o tédio – mas a incapacidade das pessoas decidirem a respeito de suas próprias vidas, o que faz com que adentrem no tédio da mesma maneira com que leem um *pocket book* ou assistem uma novela. Uma incapacidade rigorosamente administrada pela pseudocultura e pela pseudoformação.

O ponto principal, e que o sociólogo alemão enuncia em mais de uma ocasião, é justamente a crítica que faz à essa noção de cultura burguesa mutilada e destituída de suas próprias potências; uma “pseudocultura” bárbara que arrasta os indivíduos para o consumo insaciável de diversões e para a servidão. Assim, uma dimensão importante nessa crítica de Adorno é de apontar como os circuitos que regem esse espaço cultural do tempo livre são correlatos da própria dinâmica da racionalidade instrumental do capitalismo, de forma que é justamente a esfera do consumismo e da produtividade alienada que está no seu centro (Adorno & Horkheimer, 1985). Segundo os autores, a “indústria cultural”, assim como algumas formas de terapias psicológicas acabam por negar o sofrimento que tem como base as condições objetivas da sociedade; dessa forma, a própria (pseudo)cultura acaba por solidificar a alienação, uma vez que é do interesse do mercado que o povo permaneça acrítico e subserviente. O tédio apareceria aqui mais como um sinal da alienação, do que como o bobear diletante, ou desavisado do poeta ou do vagabundo.

Contudo, pensar sobre o tédio envolve também pensar sobre uma multiplicidade de fenômenos mais ou menos aparentados a ele. O próprio Adorno (1995), como vimos, quando fala do assunto, usa sinônimos, como o enfado de Baudelaire (*ennui*), ou o “bobear”. Assim, à guisa de exemplo, observamos o tédio também em sua dimensão subjetiva, e não somente sociológica. Em um momento ele aparece como uma “preguiça sem prazer”, quicá neurótica, tal como primeiramente analisado pelo psicanalista húngaro Sándor Ferenczi (1919/2011, p. 394). Ou até mesmo o tédio como uma distração ativa, vazia, e compulsiva, uma ociosidade extenuante, que se aproxima da melancolia medieval (Matos, 2012), da apatia e do desespero modernos, sendo a *acídia* uma de suas formas mais antigas – datando desde os tempos dos primeiros mosteiros cristãos, e mesmo antes, desde os gregos antigos (*akedia*). Além disso, também vemos outros autores, como Otto Fenichel (1951) e Adam Phillips (1993), (dois psicanalistas de gerações e contextos distintos), que enxergam não apenas a existência de diversas formas psicológicas do tédio, como também a presença de um tédio (*boredom*) normal e não patológico. Ou seja, este fenômeno não poderia ser entendido apenas como um

reflexo das condições materiais, e de sua administração, muito embora hoje em dia não possa ser destacado desse contexto econômico e social.

Assim sendo, podemos também extrapolar e radicalizar a crítica de Adorno e especulara maneira como a pseudoformação – a formação burguesa para as massas – e a indústria cultural impediriam a experiência normal e tradicional de se entediar, o que poderia inclusive, caso constatado tal influência, configurar um problema muito mais grave do que aquele proporcionado pelo próprio tédio. Se sentir-se enfadado pode ser uma consequência direta da divisão social do trabalho e do tempo, tal sentimento ainda configura uma manifestação possível de um sofrimento em si inaudito, como se o tédio fosse uma rebelião silenciosa, ou um “risco emudecido” – para utilizar uma das expressões de Phillips no livro *On Kissing, tickling, and being bored* (1993) – que erra de objeto e desiste da comunicação em uma tentativa nem sempre sucedida de descobrir *o que fazer*. Afinal, sentir tédio pode ser uma grande conquista em um tempo no qual não só é muito difícil parar como também, e principalmente, ficar esperando por nada: hesitando na beirada do precipício do limite pós-histórico da humanidade maníaca e estupefata.

O que parece mais assustador na experiência do tédio, para além da pergunta “o que devo fazer?”, é o medo de que ele não se dissipe, mas que apenas se torne neutralizado pela ação da positividade maníaca que inunda a indústria do lazer e do tempo livre (Ab’Sáber, 2013). Afinal, como afirma Fenichel (1951) haveria algo em comum no tédio dito normal e no patológico, a saber, *que algo esperado não ocorre*; e logicamente é difícil de se determinar quando o sujeito irá reagir com raiva, quando irá tolerar, ou quando se entediará com o mundo que impediu (frustrou) uma satisfação. Nós temos o direito (“*have the right*”), afirma o psicanalista, de esperar alguma espécie de ajuda do mundo externo para completar o circuito pulsional. Se isso não ocorre, ficamos, com justeza, entediados e chateados (*bored*) (p. 301).

A incapacidade para sonhar, *em parte* sustentada pelo sonho já pré-fabricado da “sociedade unidimensional” e pelo traumatismo advindo da experiência da labuta e da adaptação forçada a uma realidade doente, equivale em certa medida a uma crescente e preocupante incapacidade para parar e, por que não, para poder se entediar. Talvez no tédio, com seus contornos angustiantes e melancólicos, pudéssemos enxergar a rebelião contra a demanda constante por felicidade e realização. Dessa maneira, estar narcotizado na frente da televisão, prestando pouca atenção em tudo é, por mais solitária que seja, uma opção legítima,

muito embora não necessariamente consciente, para lidar com o nosso desejo mal ou nada satisfeito. Quem sabe a conquista do prazer não possa passar também por um recuo ou uma hesitação libidinal (no sentido de hesitar na escolha do objetivo ou do objeto da pulsão), uma reserva tediosa, ociosa, ou preguiçosa, mediante a qual se torna possível voltar a sonhar e a buscar o prazer. O problema parece ser mais a padronização e estereotipagem do modo de nos relacionarmos com o desejo e com os objetos que compõe as possibilidades de acesso à satisfação pulsional, ou seja, do tédio como consequência de uma amputação e adestramento da fantasia e dos ideais, como aponta Adorno (1995):

A falta de fantasia, implantada e insistentemente recomendada pela sociedade, deixa as pessoas desamparadas em seu tempo livre. A pergunta descarada sobre o que o povo fará com todo o tempo livre de que hoje dispõe – como se este fosse uma esmola e não um direito humano – baseia-se nisso. (p. 77).¹⁹

Nós iremos investigar detidamente essa questão no decorrer do texto, mas ela não deve agora nos desviar de nosso passeio. Afinal, o que gostaríamos de salientar é que, a partir de perspectivas diversas, a ociosidade, o tédio e a preguiça estabelecem uma *vizinhança* comum. Uma rede de significados e de fenômenos aparentados, e que resgatam uma potencialidade que vem sendo paulatinamente expropriada do ócio: a sua *gratuidade*. Mesmo nas suas formas, digamos, mal humoradas, ou fortemente desprazerosas, a ociosidade pode também (mas não sempre, nem em todo caso), preservar o que é obscurecido pela sobriedade sacrificial do trabalho alienado e, em certos graus, pode até mesmo configurar uma resistência política (como saída individual). A partir de certo ângulo, a incapacidade para sentir tédio pode ser uma consequência ainda mais brutal da arregimentação do corpo pela sociedade administrada, uma vez que seria legítimo nos entediarmos em um mundo que nos oferece tão poucas possibilidades de conquistarmos a satisfação.

A nossa postura de agora em diante nesse texto, será a de considerar a preguiça, no contexto de uma sociedade capitalista, como portadora não somente do *otium cum dignitate* romano (do qual falava Rouanet), como também da ociosidade passiva, seja ela prazerosa ou não. Isso porque a preguiça parece preservar, através de sua marca injuriosa e virulenta de pecado capital contra a ética capitalista, o que havia de mais potente no ócio, que era a liberdade de decisão e a gratuidade da ação, ou falta de ação. Além disso, é importante

¹⁹Com o seguimento do texto iremos distinguir com mais precisão a concepção que o termo fantasia adquire na psicanálise, posto que ele nem sempre coincide com a sua utilização na linguagem cotidiana, principalmente em se tratando de noções como fantasia inconsciente e realidade psíquica.

salientar que o recorte imprimido por esse passeio temático ajudou a situar a preguiça também em sintonia com a crítica à sociedade capitalista, de tal maneira que ela comporta a aversão e o deboche à imposição violenta do trabalho (alienado):

Nesse sentido, a preguiça é um recuo diante do cansaço, uma recusa do esforço e da pena, como se reconhece no diletante que se entrega à preguiça. *Dilettare* é, em italiano, deleitar-se, dar-se a algo por prazer. Gosto dos diferimentos, da tranquilidade, do descanso e do lazer, o *dilettare* se reúne ao *licere* latino, ao lazer que é “ter permissão”, e por isso o “lícito” é o “tempo para fazer o que bem se entender”. (Matos, 2012, pp.54-55).

Um estado preguiçoso que, visto por essas lentes, é também o direito de *perder o tempo com dignidade!* De também desfrutar da ociosidade. E isso é fundamental, ou seja, da experiência da preguiça poder preservar a gratuidade tanto na ação como no desperdício, de poder ser uma reserva e um direito, no sentido de podermos também decidir aproveitar o tempo da pior maneira possível – o que nós sabemos que é muitas vezes apenas uma questão de juízo de valor, como se preguiça fosse um atributo do povo e do pobre. Matos (2012), dessa forma, vê a preguiça como condição primeira de liberdade: um tempo despossuído da premência de lutar pela própria existência, ou pela sobrevivência; um tempo “presentificado”, tornado lento e sem outra finalidade que não a sua própria *confeção lúdica*. Desviando-se, ou realizando as atividades necessárias, o ser humano poderia então gozar de um tempo sem nenhuma outra finalidade que não o seu bem-estar e o cuidado no artesanato de suas potências.

4. ACÍDIA (ACEDIA), OU DA “PREGUIÇA-TRISTEZA”

A concepção europeia do trabalho vinculado ao sofrimento foi trazida ao novo mundo por via da colonização. Os efeitos da catequização, somados aos interesses exploratórios das antigas e novas potências econômicas, repercutem no imaginário social brasileiro de maneira marcante e decisiva. Certamente, um desses efeitos é a valorização da moral importada do estrangeiro civilizado, dentre eles a moderna valorização do trabalho. Acompanhando a delicada e profunda análise de Weber (1920/2004) a respeito da racionalidade europeia, e da vinculação da ética protestante (uma ética cristã) com o espírito do capitalismo, podemos afirmar que os efeitos da colonização repercutiram na valorização de certa racionalidade europeia e na condenação dos costumes e das culturas dos diversos povos nativos americanos. Dessa maneira, uma das primeiras coisas que nos chama a atenção, em um país de forte herança cristã como o Brasil moderno, é que a preguiça pertence à lista dos sete pecados capitais da Igreja Católica. Após a expulsão do paraíso, o castigo divino que caiu sobre o corpo e o espírito de Adão e de Eva foi o sofrimento ligado ao trabalho; para um, as dores do labor do parto, ao outro, o suor com o cuidado das necessidades de autoconservação:

Ao ócio feliz do paraíso segue-se o sofrimento do trabalho como pena imposta pela justiça divina, e por isso os filhos de Adão e Eva, isto é, a humanidade inteira, pecarão novamente se não se submeterem à obrigação de trabalhar. Porque a pena foi imposta diretamente pela vontade de Deus, não cumpri-la é crime de lesa-divindade e, por essa razão, a preguiça é pecado capital, um gozo cujo direito os humanos perderam para sempre. (Chauí, 2012, p. 77)

A preguiça parece surgir como pecado atrelada à imagem do sofrimento da labuta, do trabalho repetitivo e cansativo (*travaille*), que precisa ser executado rotineiramente com o perigo de provocar a ira divina, a danação eterna, e sobretudo a falência do corpo mortal e social. O esforço ligado ao trabalho está diretamente, por meio dessa tradição, relacionado com a autopreservação do indivíduo e da espécie, mas sobretudo com a alienação natural dos homens condenados ao sofrimento terreno com a intransigência da natureza: só terá alimento aquele que pagar com o suor.

Todavia um ponto importante ressaltado por Agamben (2007a), no livro *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, é que a preguiça, condenada pela Igreja Católica como vício menor, nem sempre constou na lista dos sete pecados capitais, nem na versão de São Gregório, nem na lista dos oito pecados capitais de Cassiano e da antiga tradição patrística. Até, pelo menos, o *De Malo* e a *Suma Teológica II* de São Tomás de Aquino (1266-

1270/2000²⁰), ou seja, até o século XIII²¹, vemos no lugar da palavra preguiça a presença da palavra *acedia* (acídia). Também é preciso dizer que a lista de oito pecados incluía a acídia e a *tristitia*, mas essa lista sofreu alterações de forma que a acídia da doutrina dos sete pecados capitais é uma condensação, é uma *tristitia-acedia*; o que significa que ela engloba essas duas dimensões, que antes na lista de Cassiano eram vícios distintos²².

Também chamada por Matos (2012) de “preguiça do coração”, “preguiça-tristeza”, “indolência espiritual”, e por Agamben (2007a) como *disidia*, ou *taedium vitae*, a acídia, ou *acedia*²³, é considerada por muitos padres e teólogos como a mais terrível das mazelas que pode se instalar na alma de um homem; um vício para o qual perdão algum é possível. Mais frequente entre os monges, praticantes das ascèses monásticas, e dos anacoretas exploradores espirituais dos desertos de Alexandria, a acídia é o perigo ameaçado pela proximidade do “demônio meridiano”, ou demônio do meio-dia, cuja influência se apossa da alma do monge, impedindo assim a elevação do seu espírito em direção ao bem divino. Ela é considerada por alguns como o sétimo pecado capital (Matos, 2012), mas para outros é traçada como sendo o quinto (Agamben, 2007a). De qualquer forma, o seu posicionamento na *Summa*, ou nos almanaques de épocas distintas, parece não alterar a importância que lhe era conferida.

Também é importante destacar que a quantidade de pecados é muito mais larga e abrangente do que a dos pecados *capitais*. A lista dos pecados “menores” é incrivelmente maior e muito mais variável do que a enxuta lista daqueles considerados como os principais vícios (*vitia capitalia*) pela Igreja Católica. Assim, atentando para essa diferença crucial, observa-se que o termo “capital” designa cabeça (*capite*, *caput*), e essa apresenta três significados na teologia de São Tomás (1266-70/2000): o primeiro é anatômico, é a cabeça

²⁰ Não se sabe exatamente quando as questões reunidas no opúsculo *Os Sete Pecados Capitais* foram elaboradas e redigidas. Segundo Lauand (2000), ele foi composto pela *Summa theologica*, e pelo *De Malo*, que foi elaborada ou em discussões realizadas em Roma entre 1266 e 1267, ou, segundo alguns críticos contemporâneos, em Paris entre 1269 e 1270. Para fins desse trabalho, tal discussão não tem relevância e por isso nos referiremos à data dessa obra englobando o período compreendido entre 1266 e 1270. Também nos referiremos à obra de Aquinate por intermédio da seleção, tradução e estudo organizado por Lauand, e, dessa forma, teremos como referência bibliográfica os escritos reunidos no livro *Sobre o Ensino (De Magistro). Os Sete Pecados capitais*. (1266-70/2000)

²¹ Solomon, em *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão* (2002), diz que a acídia cedeu lugar ao termo preguiça no século XIII, mas não aponta nenhuma razão, nem nenhum documento referente ao fato.

²² Tomás comenta: “A acídia como João Damasceno deixou claro (*De fide* II, 14) – é uma certa tristeza, daí que Gregório (*Mor.* 31, 45) por vezes empregue a palavra ‘tristeza’ em lugar de ‘acídia’.” (Aquino, 1266-70/2000, pp. 92-93)

²³ Acídia, ou *acedia*, ou mesmo *accedia* (Lauand, 2004), tem raízes no grego *a-kedia*, sendo que o seu significado geralmente indica negligência, lassidão e indiferença (Matos, 2012).

animal; o segundo segue a derivação “animal” aplicando-a para qualquer outro princípio, no exemplo de Aquino: “cabeceira dos caminhos” a serem trilhados; e, por último, cabeça significa chefia ou comando, posição de liderança, assim como a cabeça frente aos demais membros do corpo: “(...) tal como se lê em I Sm (15, 17): ‘És pequeno a teus próprios olhos, mas serás o cabeça das tribos de Israel’ (...)” (p. 75). O pecado capital, portanto, tem uma posição de *liderança*, de “cabeça princípio” (p. 76), o que significa que dele partem ou derivam diversos outros males. Esses são as “filhas”, ou “exército” do pecado líder²⁴.

Muito bem, a acídia representa sobretudo uma espécie de tristeza (espécie de *tristitia*) e não simplesmente de preguiça; ela é um *desânimo* que tem como objeto os bens interiores, os bens do espírito. Um agitação estranho e desordenado da alma, ao mesmo tempo que um abatimento do coração. Uma fuga, *para* e no próprio sujeito *de* um bem espiritual; um fenômeno marcado pela agonia e pelo tédio que impedem a acomodação corporal. Citando Agostinho, Tomás pontua: “Para a sua alma todo alimento é repugnante.” (Aquino, 1266-70/2000, p. 93). A sua manifestação é marcada por um polo que poderemos chamar de atividade, tendo como marca principal a inquietação, e um outro extremo que é uma apatia entristecida, ambas resultado do vazio infértil para o qual é lançado o acidioso. Citando Sancti Nili e João Cassiano, Agamben mostra-nos com mais detalhes o quadro fenomenológico dessa moléstia – segundo ele, uma das descrições mais apuradas do complexo fenomenológico que envolve o aparecimento e a manifestação da acídia. Assim, torna-se interessante citar o longo trecho a seguir:

O olhar do acidioso pousa sobre a janela e, com a fantasia, finge ser a imagem de alguém que vem visitá-lo; ao rangido da porta, ergue-se em pé; ouve uma voz, e corre para pôr-se à janela para olhar; contudo não desce para a estrada, mas volta a sentar-se onde estava antes,

²⁴A lista atual dos pecados capitais é: gula, avareza, inveja, ira (ou cólera), luxúria (ou impureza), soberba (ou orgulho), e preguiça (ou acídia); tal como fixado por volta do século XIII (Matos, 2012), (Lauand, 2004). De acordo com Lauand (2000), a doutrina e o estudo dos sete pecados capitais começaram como uma tentativa de se organizar diversas experiências antropológicas dos padres que vagavam pelo deserto, as quais tiveram início com João Cassiano e Gregório Magno. O primeiro fora uma espécie de padroeiro dos jornalistas; esse homem, por volta do ano 400 d.C., percorreu o Oriente Médio entrevistando e estudando a maneira que os primeiros monges cristãos viviam. Gregório Magno, por sua vez, foi um papa entre o Século VI e VII (sua morte em 604 d.C. é o fim do antigo período patrístico), e é considerado como um dos maiores gênios da pastoral. Estes dois homens foram os fundadores da doutrina dos pecados capitais, e Tomás de Aquino é reconhecido como aquele que imprimiu uma maior profundidade e clareza à doutrina, dando a ela a sua forma acabada. Durante o decorrer da História a Igreja trocou o nome do pecado *vaidade* para *soberba*, e o termo *acídia* caiu em desuso, sendo que é mais comum ouvirmos o termo *preguiça* no seu lugar. S. Tomás não incluiu a soberba na sua lista, pois considerava esta como sendo um pecado “supercapital”, um vício acima de todos os outros, a rainha dos outros pecados.

entorpecido e quase empalidecido. Se lê, interrompe inquieto e, um minuto depois, cai no sono; esfrega o rosto com as mãos, estica os dedos e, tirando os olhos do livro, vai em frente por algumas linhas, balbuciando o final de cada palavra que lê; e enquanto enche a cabeça com cálculos ociosos, conta o número das páginas e das folhas dos cadernos; e as letras e as belas miniaturas que têm diante dos olhos se tornam odiosas até que, por fim, fecha o livro e o usa como travesseiro para a sua cabeça, caindo num sono breve e não profundo, do qual é despertado por um senso de privação e de fome que deve saciar. [O relato continua, agora em Cassiano, enfatizando a incapacidade do acidioso se entregar à tarefa que tem perante si, como se ele estivesse em uma constante deriva para um lugar afastado]. Basta que este demônio comece a obsediar a mente de algum desventurado, que ele insinua nela um horror ao lugar em que se encontra, um incômodo com relação à própria cela e um nojo dos irmãos que vivem com ele, que agora lhe parecem ser negligentes e grosseiros. (...), [O monge] suspira e geme que o seu espírito não produzirá fruto algum enquanto ficar onde está; queixando-se, proclama-se incapaz de enfrentar qualquer tarefa do espírito, e aflige-se por ficar aí vazio e imóvel (...). Prodigaliza-se em exagerados elogios de mosteiros ausentes e longínquos e lembra os lugares em que poderia estar são e feliz (...), tudo que está ao alcance da mão lhe parece áspero e difícil (...). Depois, perto da quinta ou sexta hora, é tomado por uma languidez do corpo e uma raivosa fome de comida, como se estivesse extenuado devido a uma longa viagem ou a um trabalho duro, ou então houvesse jejuado por dois ou três dias. Então começa a olhar a seu redor, aqui e ali, entra e sai mais vezes da cela e fixa os olhos no sol como se pudesse atrasar o seu ocaso; e, ao final, desce sobre a mente uma enlouquecida confusão, semelhante à calota que envolve a terra, e o deixa inerte e como se estivesse vazio. (citado por Agamben, 2007a, pp. 22-24).

Essas descrições formam um relato bastante intenso e ao mesmo tempo apurado da acídia. Nelas pode-se encontrar não apenas diversos elementos que são centrais na discriminação fenomenológica desse vício capital, como também nos deparamos com o testemunho do desespero e da impotência dos padres frente a esse horror que abatia seus irmãos de monastério. Observa-se nesse relato, inicialmente, uma espécie de divisão no monge, que com a *fantasia* “finge ser a imagem de alguém que vem visita-lo”. Tal atividade fantasiosa gera suspeitas e inquietação, já que o mínimo dos barulhos é capaz de distrair o cristão. Se acaso tenta se concentrar na leitura, o cansaço e a deriva dos pensamentos o arrastam para longe de sua tarefa. A atividade que tem ao seu alcance parece-lhe incrivelmente detestável, provocando no padre um sono e um desânimo insuportáveis; se acaso tenta dormir o sono é pouco reparador e também ligeiro. Sua alma anseia por algo que ele tem dificuldade em descrever, e a sua atenção parece lhe escapar entre os dedos rumo à alguma estação ou mosteiro longínquo. O incômodo e a insatisfação com o próprio corpo e com os irmãos monásticos, testemunham a aflição que toma conta do espírito, essa sensação nauseante. O desespero se acumula elevando-se ao extremo da inquietude; o anseio pela distância e, a sensação de aridez que teima pela solidão, crescem exponencialmente até finalmente culminarem num torpor, numa prostração terrível e colérica. O sol no seu zênite (na sua quinta hora, ou meio-dia) teimando em não completar o seu caminho, e as horas que se arrastam demorando-se pela influência nefasta do demônio meridiano. A ânsia desesperada

já o envolve então, completamente. A insatisfação e a dor entediante dão por fim lugar ao vazio irreparável.

A tristeza da qual a acídia é espécie pronuncia-se tanto por uma inquietude como pelo torpor, ambos frutos do desespero frente à fuga paradoxal do bem interior. Como afirma Matos (2012) ao discorrer sobre o fenômeno, a acídia se pronuncia por:

(...) esse mal-estar do corpo e tentação de abandonar o lugar em que se encontra o eremita, arrastado pela deriva de pensamentos. Se *logismos* é o pensamento, o plural *logismoi* adquire um sentido pejorativo, pois a ele se sobrepõe a ideia de embaralhamento dos pensamentos, naturalmente bons, do homem, identificados ao demônio que os produz, fazendo o monge cair na tentação de desviar-se de Deus. (p. 62).

A acídia, como pecado capital, é seguida por um exército de males que dão forma e configuração ao fenômeno. Tomás de Aquino, na “*Summa theologiae*”²⁵, enumera as suas filhas como: o desespero, a pusilanimidade, o torpor, o rancor, a malícia e a *divagação de mente*. Todas elas decorrentes da tristeza, seja de forma a evitá-la, seja por que são arrastados pelo próprio peso desta (Aquino, 1266-70/2000, p. 94). Segundo Agamben (2007a), a lista de Tomás segue a de Gregório por considera-la mais sintética que a de Isidoro. Seja como for, a maioria dos autores pesquisados considera a divagação mental (*evagatio mentis*, justamente o *logismoi* a respeito do qual Matos se refere) como sendo, ao lado do triste desespero, a característica mais marcante da acídia. O mal dos pensamentos maus, o “pensamento pesado” (Matos, 2012) e em desordem, que não consegue se situar nem se deter em nenhum lugar. Segundo Agamben (2007a), uma *imaginação corrupta* que vagueia pelo ilícito e que não se contenta com nada, não obtendo satisfação ou prazer com aquilo que está nas mãos do monge.

Aliás, seguindo o relato dos padres, é justamente essa a descrição que mais salta aos olhos: uma espécie de perturbação concupiscente, que nas palavras de São Tomás de Aquino se observa como uma dificuldade do corpo se acomodar, de ficar reunido com os colegas (*rancor*), o que também reverbera na dificuldade mesma de se entregar ao sono (tendo este se tornado breve e pouco, ou nada, reparador). Definitivamente, uma experiência aflitiva e desprazerosa, que, muito embora possa coincidir com o relato de uma preguiça – segundo a noção europeia que a preguiça seria a ociosidade frente às tarefas religiosas, e frente aos exercícios ascéticos, como a leitura das Escrituras (da preguiça como *pusillanimitas*) – tem, no entanto, como marca distinta e definitiva o desespero fruto da divagação pelo ilícito:

²⁵“*Summa theologiae* II – II, q.35, a.4 – A acídia como pecado capital”

A acídia é a doença mental dos pensamentos incontroláveis e de suas provações. A essa *evagatio mentis*, a essa fuga das ideias, a esse lamento, Deus envia um anjo que tece os fios de uma corda, trabalho manual que é o modelo da atividade do santo, que ele deve alternar com orações. Mas fabricação de cestos, trancamento de cordas e tecelagem de junco não combatem a acídia – o trabalho manual é monótona repetição. Recusando essa arte o acidioso rejeita o humilde tecer, imagem da resignação cristã (...). Estado de desconsolo provindo do interior do próprio homem, a acídia é essa não coincidência do homem consigo e, por isso, “vício do espírito”. (Matos, 2012, p. 63).

Agamben (2007a) é enfático ao destacar que a acídia não é preguiça. Apesar das duas serem consideradas por ele como vícios *da imaginação corrupta*, a acídia, ao contrário da preguiça, é marcada pelo desespero, pela tristeza e pelo desprazer corporal. De certa maneira, parece que a atividade fantasiosa preguiçosa não necessariamente abre as portas para o desespero, para a ruminação triste, e para a deriva indefinida e infinita na divagação mental, tal como observamos na acídia, sendo essas características fundamentais na diferenciação realizada pelo filósofo italiano.

Em ordem a compreender essa diferente *tonalidade* da preguiça, que caracteriza a acídia, (ou preguiça-tristeza), é necessário entender primeiramente o que constitui a *fuga paradoxal de um bem interior* (e *para* um bem interior) que mencionamos acima. Assim, primeiramente, observamos que para Aquino, na *Summa* (1266-70/2000), os bens dos homens são triplos: há o bem da alma, “que é um bem imaginado, a saber a superioridade da honra e da glória”, os bens do corpo, “que diz respeito à conservação do indivíduo” tanto pelo alimento como pela conservação da espécie (p. 78), e os bens exteriores (para os quais se dirige o pecado capital da avareza, por exemplo). No caso da acídia presenciamos a fuga *no* próprio sujeito “quando um bem espiritual impede a acomodação ou o prazer corporal”, ou seja quando a tristeza frente a um bem espiritual (um bem interior) impede a realização de um outro. Além disso é coerente, e fundamental, afirmar que já mesmo para o entendimento do padre medieval, o “bem por natureza atraia o desejo” (p. 78):

Solução (e ad2 e ad3). Como já dissemos, vício capital é aquele do qual naturalmente procedem – a título de finalidade – outros vícios. E como os homens fazem muitas coisas por causa do prazer – para obtê-lo ou movidos pelo impulso do prazer –, assim também fazem muitas coisas por causa da tristeza; para evita-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E esse tipo de tristeza que é a acídia é convenientemente situado como vício capital (....) (p. 94)

A acídia, segundo o entendimento de Agamben (2007a), é o vazio infértil, aberto pelo desejo, que surge entre o homem e o bem com o qual ele está se interessando. A fuga *de* um bem é, paradoxalmente e simultaneamente, a fuga *para* um bem, já que o desejo se manifesta tanto pelo caminho da fuga e rebelião contra o bem em questão, como também pela tentativa

de entrar em contato e possuir, de maneira definitiva, esse mesmo bem. Segundo Aquino (1266-70/2000): “Assim quando um homem foge da tristeza opera-se o seguinte processo: primeiro foge do que o entristece e, depois, chega a empreender uma luta contra o que gera a tristeza.” No caso da acídia, “em que se trata de bens espirituais, esses bens são fins e meios. A fuga do fim se dá pelo *desespero*” (p. 94) e a fuga dos bens como “meios” se dá pela pusilanimidade, pelo rancor, pelo torpor, etc.

Dessa maneira, fica claro que o caminho até a posse do bem é que ficou obstruído e que a causa de todo o desconforto mental e corporal no acidioso é justamente o vazio constituído pela permanência em uma estância ou *topos* a meio caminho do bem. Uma paralisia inquietante e paradoxal, que o fenômeno revela ser fruto de um desejo impedido de alcançar aquilo do qual se fugiu; fuga por um lado e desejo de posse por outro. O *desespero* é assim a marca do desejo frente ao abismo (o fim), o atestado da impossibilidade e do desejo de possuir esse objeto espiritual inapreensível (de possuí-lo enquanto fim, de maneira definitiva). Segundo Agamben (2007a), as más interpretações da acídia, que a “confundem” com a preguiça talvez se devam ao aparente sono que o acidioso apresenta; como se essa fosse a causa da enfermidade. O cair do rosto, a inclinação da cabeça em direção ao travesseiro que o diabo oferece, não seria sinal do cansaço, mas sim do desespero: rolar o olhar por terra; “(...) o olhar como emblema da desesperada paralisia do ânimo diante da sua situação sem saída” (p. 31). A aparente sonolência é, assim, apenas uma das consequências da acídia, uma filha (torpor). Em nota da mesma página, o autor italiano especula que a transformação da acídia em preguiça pode ser fruto das medidas sanitárias da Administração da Saúde de Salerno, que recomendava que se evitasse o sono meridiano, identificando-o erroneamente como o culpado, como a fonte do mal da acídia.

Ainda que com uma abordagem argumentativa diferente, Matos (2012) também identifica uma grave diferença entre a acídia e a preguiça, sendo que o seu argumento pode ser descrito como uma tentativa de elogio à preguiça em seu estatuto heroico revolucionário, em oposição à “preguiça do coração”, à *acedia-tristitia*. Se tomarmos os excessos do *homo faber*, do homem moderno, considerando a sua loucura produtiva e a sua busca febril por coisas terrenas, como sinais da inquietação acidiosa, como frutos da tristeza e da *evagatio mentis*, a preguiça ou a recusa ao trabalho fabril alienado seria exatamente o seu contraponto: “(...) a preguiça se opõe à acídia, pois ela é seu duplo positivo, a paciência de existir...” (p. 65).

Para Aquino (1266-1270/2000), como vimos, a divagação da mente é uma consequência da *tristitia-acedia*. Por meio dela o homem “abandona o espírito” se dispersando no exterior (p. 94). Na acídia tal divagação está intimamente relacionada com a inquietação, com a falta de conforto, e com a atenção, digamos, desviada para o mundo externo e, nesse sentido, não é apenas uma inquietação mental, mas sobretudo psíquica no sentido em que envolve mente e corpo. Ela adquire uma pluralidade de formas que ilustram isso muito bem: é *importunitas mentis*, quando se dá pelo abandono da torre do espírito que se derrama no variado; é *curiositas*, quando em relação ao conhecimento insaciável, e *verbositas* quando em relação à fala desordenada e verborrágica; em relação ao corpo em sua inquietação é descrita como *inquietudo corporis* (os membros irrequietos indicando o dismantelamento do espírito); e por último *instabilitas*, que aparece como aquela insatisfação em relação ao lugar em que se está. Em todas elas está subjacente o desânimo e a inquietação frutos do desejo retesado e insatisfeito, da vontade à meio caminho da fuga e da posse do bem espiritual. Só que tais figuras da divagação mental, diferentemente do torpor e da sonolência, por exemplo, não se caracterizam pela quietude e contemplação (nem mesmo contemplação interior), mas por uma inquietação que faz o espírito se perder no variado, na diversão, no sentido de desvio incessante da atenção.

O pecado capital da acídia não se caracteriza pela quietude, nem pelo bem-estar afortunado que marca diversas figuras da preguiça (tal como vimos no passeio temático anterior), pelo contrário: seguindo a leitura que Lauand (2004) faz de *Summa* de Aquino, a acídia é oposta ao mandamento de se guardar o sábado, ou seja, ela se opõe ao mandamento de repouso! As peculiaridades da preguiça, mesmo em se tratando de uma possível vinculação com a *imaginação corrupta*, não se ligam necessariamente com as consequências nefastas que acompanham a acídia. O embaralhamento do pensamento (*evagatio mentis*), em específico, mediante o qual o espírito se perde e se aprofunda no desespero, é para o cristianismo a marca da tentação dos pensamentos maus, da alma obsedada pelo demônio meridiano e *incapaz de permanecer inativa*.

Dessa forma, uma concepção que toma a preguiça à acídia como sinônimos não satisfaz a complexa fenomenologia da última além de, sobretudo, incorrer no erro da condenação do descanso e da vagarosidade, que não teria qualquer conotação viciosa no cristianismo católico, afinal a “virtude, segundo São Tomás, consiste no que é um bem, mais do que naquilo que é difícil.” (citado por Matos, 2012, p. 59). Lembrando os apontamentos

iniciais desse capítulo, os padres medievais concebiam o trabalho como estando relacionado ao sofrimento e à punição divina, mas nem mesmo eles foram capazes (pelo menos até o século XIII) de chegar ao descabro de descartar a virtude advinda da inatividade e da dissipação da preocupação com o mundo material. Segundo Matos (2012), os romanos

(...) receberam a tradição grega, mas desconfiavam do “modo grego de viver”, da contemplação, preferindo o “ócio com dignidade”, laborioso e aplicado ao estudo, à leitura, à conversação, à correspondência epistolar. Já o mundo cristão reabilitará o tempo dedicado à meditação e ao “divino”, à especulação desinteressada com respeito à vida material imediata. (p. 54).

Dessa forma, percebe-se cada vez com mais nitidez, que se acaso a acídia for tomada como preguiça, que ela deve ser de uma *tonalidade* bastante específica, o que normalmente não é o caso. O que acontece é que a preguiça tomada como pecado capital normalmente obscurece todo o complexo formado pela acídia, em uma substituição que acaba também por transformar a preguiça em algo de pouca importância e a acídia em algo completamente esquecido em termos de vocabulário. Agamben (2007a) e Lauand (2004) vão destacar que nesse contexto a preguiça aparece com um fenômeno inocente, um “pecadilho” pouco sério, algo de pouco valor e até mesmo desinteressante ou inofensivo. Uma besteira qualquer quando comparado àquilo que foi considerado como o *pior dos males medievais*, muito mais destrutivo e avassalador que a fome e a peste que destruíam os vilarejos.

Dada a semelhança da acídia com a tristeza e até mesmo com a melancolia, é de se espantar que o significante que caracteriza esse quadro fenomenológico tenha sido completamente esquecido na nossa época! Mas se a palavra está praticamente morta, seu significado ressurgiu de várias maneiras tanto pelo uso espiritualizado que os artistas e pensadores vão fazer da ociosidade, da preguiça e do tédio – em especial Baudelaire e Walter Benjamin, que segundo Matos (2012), recuperaram o vocábulo antigo em sua rica complexidade –, como pela abordagem psicológica e psiquiátrica no exame dos quadros depressivos. Já os padres e o estudo das doutrinas eclesásticas estão mais frequentemente preocupados com o aspecto moral que causa a acídia, essa tristeza. Assim, dada a pluralidade e a contemporaneidade da questão, também é importante se verificar que os “sintomas” que caracterizam essa moléstia podem ser observados como provenientes de outras causas que não a moral, tal como afirma o professor Jean Lauand (2004). Para Aquinate (1266-70/2000), a fonte da acídia é especificamente o desvio do bem divino que advém da alma corrupta e triste, tentada pelo demônio meridiano. O quanto essa falha moral é determinante nas mais diversas tristezas é

um outro assunto; por enquanto, para o nosso objetivo, basta observarmos que para o pensador medieval também existem tristezas relacionadas com o vigor (*virtú*), já que a depressividade em si não seria necessariamente um pecado – só configurando um quando impedindo o alcance de um bem verdadeiro e a acomodação corporal:

Portanto, como são louváveis o amor, o desejo e o prazer referentes a um bem verdadeiro, e reprováveis, se referentes a um bem aparente, que não é verdadeiramente bem; assim, também o ódio, o fastídio e a tristeza em relação ao mal verdadeiro são louváveis, mas em relação ao mal aparente (mas que em si mesmo é bom) são reprováveis e constituem pecado. (p. 93)

4.1. Preguiça, acídia, tédio, melancolia, depressão

Mário de Andrade, em um manifesto já citado anteriormente, intitulado *Divina preguiça* (1918), atenta para a multiplicidade “enraizada” na preguiça. Feito como resposta a um outro artigo, escrito pelo psiquiatra Austregésilo de Athaide, Mário se coloca contra as ideias contidas “nas eruditas páginas de ‘Preguiça patológica’”, rechaçando uma tendência que ele via crescendo pela Europa com crescente assombro no período da Primeira Guerra Mundial.

Essa tendência seria a observação parcial, de todos os fenômenos, reduzidos para a sua dimensão exclusivamente patológica e de apreensão técnica. Aparentemente, em um movimento desse tipo, de caráter não somente reducionista, mas também higienista, Austregésilo haveria condenado todos os preguiçosos a um mesmo caso de observação médica; todos eles seriam, na verdade, doentes, e precisariam de tratamento adequado.

A preguiça, que para uns fora dom dos deuses e para outros pecado mortal, ei-la reduzida a um morbo de nova espécie! Não poderíamos mais gozar dos nossos lazeres, agradecendo-os aos deuses, nem inculpar as nossas acedias preguiçosas, só remíveis no gradil dos confessionários!... Não, nem gozar com aqueles, nem sofrer com estes: a preguiça era nem regalo nem culpa, resumia-se a uma doença! Todos os preguiçosos seriam outros tantos doentes! (Andrade, 1918).

Mário de Andrade sentia que o crescente racionalismo europeu do início do século XX iria acabar transformando o homem em um “João-minhoca”. A tentativa de explicar todas as suas faltas e vícios estava seguindo um caminho reducionista e unidimensional, no qual a doença e a morbidade eram a conclusão final das investigações. Nesse manifesto, o autor se coloca a favor de uma visão que inclua tanto os lados ruins e nocivos da preguiça, quanto os lados bons e virtuosos. Afinal, a preguiça já teve muitos significados diferentes. Se, para o catecismo moderno identificada como uma das *capitas* dos pecados, esta já é uma preguiça

bem diferente da *scholé* dos gregos, do *otium* dos romanos, e mesmo da meditação necessária para a ascese monástica do cristianismo. Enquanto uma se refere à tristeza sem fim frente ao bem divino, ao abandono das lutas e das porfias, a outra, de maneira bem diferente, poderia ser coroada como uma verdadeira patrona das artes, do prazer e até mesmo da dedicação ao sagrado.

Aliás, segundo diversas leituras diferentes, e de campos diferentes, a acídia é considerada não como uma manifestação (ou sinônimo) da preguiça, mas sim, da melancolia (Agamben, 2007a), da depressão (Solomon, 2002), do tédio (Svendsen, 2006; Matos, 2012), e até mesmo da neurastenia (Bell citado por Cancina, 2004). Erroneamente identificada como fadiga, falta de vontade, ou recusa preguiçosa, a acídia dificilmente engloba o mesmo universo temático que vimos ocupar a preguiça, o que nos faz pensar na possibilidade de que as suas semelhanças se devem exclusivamente na sua relação com aquelas *preguiças entristecidas*, desesperadas, vividas com culpa e desânimo – que nem sempre são chamadas de preguiça, muito menos de acídia.

De fato, se a acídia pode se assemelhar mais com certos quadros mórbidos, isso se trata tanto de uma questão histórica da medicina dos humores, que vem desde as investigações medievais de compreensão mágica, quanto também do estado fenomenológico dessa aflição: um desespero advindo de uma atividade onde é preservado o desejo, mas onde o objeto parece ter ficado inacessível.

A seguir, vamos conferir a relação da descrição freudiana da melancolia com a descrição patrística da acídia, suas semelhanças, para então começar a investigar a preguiça pelo viés psicanalítico. Isto é, como (e se) ela foi tratada por Freud, e o que o método e a teoria psicanalítica poderiam oferecer para melhor compreendermos o caráter multifacetado da preguiça. Nos próximos capítulos serão vistos, 1) as comparações entre a melancolia, a depressão, o luto e a acídia, 2) como a palavra preguiça (e seus termos vizinhos) foi utilizada por Freud e, 3) como essas noções se articulam com a capacidade de examinar a realidade.

4.2. Melancolia, da relação entre a melancolia freudiana e a acídia patrística

A acídia é normalmente vinculada com a depressão, ou com humores depressivos, como o tédio, a melancolia, a depressão, a neurastenia, etc. Como todos sabemos a palavra

está em desuso, mas o quadro fenomenológico ao qual ela estava associada se faz presente a partir desses termos diversos. Para nós é de interesse verificar que no referencial psicanalítico aqui adotado nenhuma dessas palavras constitui um diagnóstico, mas sintomas ou expressões de sofrimento que podem ser encontradas em diversos diagnósticos distintos.

A respeito da grande variedade de fenômenos e etiologias que podem estar agrupadas sob o nome de depressão, ou no caso de Freud (1917b[1915]/2010), da “melancolia”, este autor afirma, logo no início do seu ensaio, “Luto e melancolia” a seguinte consideração: “A melancolia, cuja definição varia mesmo na psiquiatria descritiva, apresenta-se em variadas formas clínicas, cujo agrupamento numa só unidade não parece estabelecido, e das quais algumas lembram antes afecções somáticas do que psicogênicas.” (p. 171).

A nossa investigação a seguir não irá se deter sobre a problemática nosográfica, nem sobre a definição terminológica ou diagnóstica da questão. O que nos interessa é acompanhar as possíveis relações da acídia com a melancolia descrita por Freud, e propor uma articulação dessa discussão atual com os diversos significados que a preguiça pode adquirir para a psicanálise.

Para iniciar essa investigação é interessante atentarmos para a comparação feita por Agamben (2007a), que vai relacionar o fenômeno paradoxal de fuga, rebelião e de interesse presentes na acídia, com o fenômeno melancólico descrito por Freud. Segundo o filósofo italiano, as teorias de Freud guardam alguma relação com a teoria dos humores medievais:

A distância que separa a psicanálise dos últimos resquícios do século XVII da medicina humoral coincide com o nascimento e o desenvolvimento da moderna ciência psiquiátrica, que classifica a melancolia entre as formas graves de doença mental; não é, pois, sem alguma surpresa que encontramos na análise freudiana, do mecanismo da melancolia, traduzidos naturalmente para a linguagem da libido, dois elementos que apareciam tradicionalmente nas descrições patrísticas da acídia e na fenomenologia do temperamento atrabiliário, e cuja persistência no texto freudiano testemunha a extraordinária fixidez no tempo da constelação melancólica: o recesso do objeto e a retração em si mesma da intenção contemplativa. (p.43).

Pois para o italiano, ambas a melancolia e a acídia são resultado de um desinvestimento da libido objetal, onde não fica claro qual é o objeto que está sendo desinvestido, ou seja, o que foi perdido e que está sendo pranteado. Escreve Freud (1917b[1915]/2010), em “Luto e Melancolia”:

Apliquemos agora à melancolia o que verificamos sobre o luto. Numa série de casos, é evidente que também ela pode ser reação à perda de um objeto amado; em outras ocasiões,

nota-se que a perda é de natureza mais ideal. O objeto não morreu verdadeiramente, foi perdido como objeto amoroso (o caso de uma noiva abandonada, por exemplo). Em outros casos ainda, achamos que é preciso manter a hipótese de tal perda, mas não podemos discernir claramente o que se perdeu, e é lícito supor que tampouco o doente pode ver conscientemente o que perdeu. (pp. 174-175).

Pois, enquanto o luto seria uma reação frente à uma perda efetivamente experimentada, na melancolia o que parece perdido é de natureza mais incerta. Mesmo quando o melancólico sabe o que perdeu, parece ficar inacessível ao seu conhecimento consciente o que foi perdido junto com esse objeto. Segundo Freud (1917b[1915]/2010), o processo do luto “comporta o mesmo doloroso abatimento, a perda de interesse pelo mundo externo (...), a perda da capacidade de eleger um novo objeto de amor (...), o afastamento de toda atividade que não se ligue à memória do falecido.” (p. 173). Um comportamento que Freud considera similar ao da melancolia, com a diferença que esta seria marcada por recriminações e por um acentuado rebaixamento da autoestima: um empobrecimento do Eu fruto da ambivalência sentimental consequência, por sua vez, da regressão da libido para outras fases do desenvolvimento.

Tal empobrecimento, verificável na melancolia, é examinado por Freud segundo a interpretação de que as acusações que o melancólico dirige a si mesmo são na verdade recriminações dirigidas à um objeto amoroso (uma espécie de rebelião), e que, por conta da identificação narcísica, acabaram se voltando sadicamente contra o próprio Eu. Segundo o jogo de palavras feito por Freud, tais pessoas se queixam de si no sentido original de dar queixa: “Não se envergonham nem se escondem, pois tudo de desabonador que falam de si mesmos se refere, no fundo, a outra pessoa.” (p. 180). Assim, o melancólico ao se recriminar, ataca um outro objeto. Ao analisar essa situação em outros textos, como em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921), e “O Eu e o Id” (1923b), Freud vai reforçando a noção, segundo a qual, na melancolia o investimento objetal foi substituído por uma identificação do Eu com um objeto perdido.

Tal identificação revela a possível existência de uma escolha narcísica de objeto, que sustenta, por um lado, uma forte fixação no objeto amoroso e, por outro, uma “pequena resistência do investimento objetal” (Freud, 1917b[1915]/2010, p. 181). Em tais casos, a fragilidade paradoxal do investimento erótico é causada por conta do seu estabelecimento em uma base muito primitiva de escolha de objeto. Assim, diz Freud, quando o sujeito se vê frente a um problema, fica mais fácil regressar para o narcisismo do que enfrentar a realidade

da perda, o que ajuda a manter essa *relação paradoxal com o objeto perdido*: ao mesmo tempo em que se evita a despedida, o objeto é acolhido de maneira identificatória com o Eu sendo recepcionado com ódio e com um cortejo fúnebre de lamúrias.

Segundo Freud, o conflito do qual a melancolia é espécie, se daria no inconsciente entre o Eu identificado com o objeto perdido e a instância chamada de “consciência moral” (1917b[1915]), ou de “Ideal do Eu” (1921), ou mais tarde como “Supereu” (1923b)²⁶. O processo de regressão libidinal, que transforma a libido objetual em libido narcísica, faz com que o trabalho da melancolia fique marcado pela ambivalência sádico-anal, representada no conflito tópico da luta da instância Ideal contra o pobre do Eu. Tal ambivalência se manifesta de diversas maneiras, mediante as quais o amor e o ódio “lutam entre si, um para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição de libido contra o ataque” (Freud, 1917b[1915]/2010, p. 191). O que basicamente se aproximaria da intuição dos padres medievais a respeito da fuga ambivalente *de* um objeto e *para* esse objeto. Uma outra manifestação típica desse quadro mórbido são os distúrbios de oralidade, que também marcam uma relação de ambiguidade insolúvel e arcaica, na qual a devoração, ao mesmo tempo que destrói o objeto, também o incorpora.²⁷

O desinvestimento do objeto da libido é paradoxal, e poupa o psiquismo de enfrentar a sua perda; tal operação, que Agamben (2007a) denomina de perversa, revela por outro lado uma tentativa de incorporar e de possuir aquilo que aparentemente foi perdido. Havendo o amor escapado da eliminação, ele persiste no Eu na forma de libido narcísica, mas tal posicionamento tem um preço e, acompanhando o movimento erótico da pulsão, a pulsão de morte orquestrada pelo Supereu tirânico investe contra o Eu, identificado ao objeto perdido (Freud, 1923b/2011). O abatimento do quadro melancólico severo é assim correlato da força identificatória do Eu com o objeto idealizado. Freud (1917b[1915]/2010) em uma passagem famosa diz:

²⁶Esses termos entre aspas não são tomados como sinônimos dentro da psicanálise, e, além disso, cada um deles tem um estatuto conceitual complexo e próprio. A respeito das diferenças e semelhanças remetemos o leitor para a discussão desenvolvida por Laplanche e Pontalis (2001) e por Kupermann (2003).

²⁷A influência das pesquisas clínicas de Karl Abraham são determinantes para as considerações de Freud a respeito da melancolia, principalmente no tocante a relação da melancolia com a oralidade. A esse respeito sugerimos o trabalho de Delouya(2002), *Depressão, estação psique*, e de Magtaz e Berlinck (2010), com o artigo “Distúrbios da oralidade na melancolia: a acídia como estagnação”.

Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e a partir de então esse pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado. Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e o Eu modificado pela identificação.” (p. 181)²⁸.

Muito embora Freud não tenha ainda, naquele momento, suficiente confirmação advinda do trabalho clínico e dos estudos de casos, ele cuidadosamente cogita que parte do adoecimento da melancolia se relaciona com as escolhas de objeto que podem caracterizar melhor uma neurose narcísica do que propriamente uma neurose de transferência. Pois, se as identificações sempre participam das escolhas de objeto – sendo o seu “estágio preliminar” –, o investimento objetual nas neuroses de transferência é muito mais duradouro, sendo que ele “persiste e mostra influência” nas diversas sintomatologias obsessivas e histéricas, como também na própria transferência (Freud, 1917b[1915]/2010, p. 183). Já na identificação narcísica haveria o completo abandono desse investimento. Como uma passagem aberta, a regressão temporal da libido arrasta o Eu para o sítio de sua própria criação, para cenários primitivos, fossilizados, de um tempo mítico, inacessível, e poético – para a edênica Idade de Ouro ainda que sob a sombra do “deposto monarca” e devorador homofágico, Cronos-Saturno (Agamben, 2007a, p. 47).

Em dois textos, escritos alguns anos depois do ensaio “Luto e melancolia” (1917b[1915]), e após as formulações da existência de duas pulsões distintas, a melancolia já aparece na letra de Freud definitivamente como uma “psiconeurose narcísica” (1924a/2011), ou “distúrbio narcísico” (1923a/2011), marcada por um conflito entre o “Eu e Supereu” (1924a/2011) – tal como se lê em “‘Psicanálise’ e ‘Teoria da Libido’” (1923a), e “Neurose e Psicose” (1924a), respectivamente.

Indo por essa linha, Agamben (2007a) compreende que tanto na melancolia descrita por Freud, como na acídia dos padres medievais, há um recesso, uma regressão, *lato sensu*, tanto em relação ao objeto, como em relação à própria organização da libido. Mas a contribuição do filósofo italiano é a compreensão de que tal recesso não seria consequência de uma perda objetual, mas sim, o resultado de um desejo que ficou interrompido, ou a meio caminho da posse e da rebelião. Ou seja, o melancólico e o acidioso não sofrem da perda de um ideal ou de um objeto, eles sofreriam antes de um Eros melancólico que busca no próprio sujeito um objeto que *ele nunca de fato possuiu*. Assim, Agamben argumenta: “Freud não

²⁸ Com a correção de que este Eu, de que fala Freud, e que luta contra o Eu identificado, é depois referido como o Ideal de Eu.

esconde o seu embaraço diante da irrefutável constatação de que, enquanto o luto sucede a uma perda realmente acontecida, na melancolia não só falta clareza a respeito do que foi perdido, mas nem sequer sabemos se podemos de fato falar de uma perda” (p. 44). Como se a melancolia fosse, particularmente, uma condição de lamento que “precede e antecede a perda.” (p. 44). A analogia da melancolia com o luto tem um limite, que é justamente a natureza desconhecida dos objetos de escolha da libido. Uma escolha que é descrita, desde o ensaio “Introdução ao narcisismo” (1914c/2010), como sendo capaz de tomar o próprio Eu como objeto de enamoramento, naquilo que poderia ser chamado de idealização do objeto.

O *desespero* que se observa na constelação melancólica é a marca do desejo impossível de realização: a posse do objeto, sua dominação, o seu abraço, parecem ter sido interrompidos, mas através de uma posição, ou estância (*topos*), que legitima e torna possível o contato com esse bem que só existe enquanto inapreensível. Segundo Agamben (2007a), *“trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não quer o caminho que a ele conduz e ao mesmo tempo deseja e obstrui a estrada ao próprio desejo.”* (itálico do autor, p. 29). Nas diversas melancolias, com aparecimento sazonal na história da humanidade, poderia ser observado esse movimento duplo de retração do indivíduo para uma estância distante do mundo, mas também em direção a um objeto. Escreve o filósofo: “Na insistente vocação contemplativa do temperamento saturnino, continua vivo o Eros perverso do acidioso, que mantém o próprio desejo fixo no inacessível.” (p.38). Um recesso do mundo que manifesta “a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível.” (pp.44-45).

Na melancolia freudiana o aparecimento dessa ambiguidade é justamente o caráter paradoxalmente frágil, que vincula de maneira duradoura a libido ao objeto perdido idealizado (incorporado ao Eu) ao mesmo tempo em que abandona o investimento objetal e ignora o teste ou prova de realidade. Tal abandono evita e antecede uma possível perda tornando impossível o trabalho do luto. As lamentações autodegradantes são fruto do retraimento da pulsão de vida, e da pulsão de morte que vem no seu encalço, ambas em direção ao Eu e ao objeto “perdido”.

O enamoramento sempre traz uma parcela de idealização e de identificação com o objeto de amor. Freud em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921/2011), diz que tal objeto

(...) é tratado como o próprio Eu, que então no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. Em não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para a satisfação de seu narcisismo. (p. 71)

O apaixonamento por um ideal, por um bem supremo ou sublime, tem na acídia e na melancolia a sua contra face mórbida: a fuga paradoxal do amor e das identificações amorosas, que se manifestam na acídia por meio do entendimento que a *fuga de* um bem é ao mesmo tempo a *fuga para* um bem,

que se comunica com seu objeto sob a forma da negação e da carência. Assim como acontece com as figuras ilusórias que podem ser interpretadas ora de um, ora de outro modo, assim também cada traço seu desenha, na sua concavidade, a plenitude daquilo de que se afasta, enquanto cada gesto realizado por ela na sua fuga testifica a manutenção do vínculo que a liga a ele. (Agamben, 2007a, p. 32)

Dessa forma, a acídia e a melancolia seriam um movimento de retração capaz de configurar uma posse, ou uma relação com o objeto, tornada, por sua vez, viável apenas por meio da *fantasia* e da *alucinação*. Isso é elucidativo para se pensar o papel da fantasia na paixão, mas também nos chama a atenção para a natureza da comunicação com o objeto do enamoramento, já que o acidioso, desenhando uma dialética que testemunha a inapreensibilidade do objeto e que não o abandona, “dá testemunho da obscura sabedoria segundo a qual só a quem já não tem esperança foi dada a esperança, e só a quem, de qualquer maneira, não poderá alcançá-las foram dadas metas a alcançar.” (Agamben, 2007a, p. 32). E isso torna-se ainda mais significativo no contexto de um monastério cristão, lugar onde o corpo e o universo polimorfo e genital da pulsão estavam constantemente suprimidos e controlados. A partir do referencial da subjetividade burguesa moderna, poderíamos dizer inclusive que a acídia era como que uma espécie de rebelião ou subversão da disciplina e da ascese monástica. Uma falha moral e que se relacionava, desde o entendimento da renascença, com o amor e a paixão, tal como aponta Agamben no livro aqui já citado. O acidioso, guiado pela sua *imaginação corrompida* e, assim, distanciado da realidade material imediata, pode finalmente contemplar aquilo que é da ordem do impossível e do inapreensível, muito embora lhe fiquem vedadas as modalidades de posse de tal objeto. Segundo o ensaísta italiano:

a retração da libido melancólica não visa senão tornar possível uma apropriação em uma situação em que posse alguma é, realmente, possível. Sob essa perspectiva, a melancolia não seria tanto a reação regressiva diante da perda do objeto de amor, quanto a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível. (p. 45)

Para Agamben, a fenomenologia patrística da acídia, a intuição psicológica dos monges cristãos, coincide em muitos aspectos com a melancolia freudiana; em especial com a perda paradoxal do objeto de investimento libidinal, consequência do desejo pelo inapreensível. Mas o autor traça essa semelhança também no sentido de apontar como os renascentistas conseguiram recuperar, na forma da melancolia, todo um conhecimento a respeito da acídia e da depressão advindo da tradição católica, que recuperava ela mesma, segundo as suas perspectivas próprias, as teorias humorais dos gregos antigos, tal como Aristóteles. O quadro de Dürer (1514) *Melencolia I*, da figura alada que abandona os instrumentos de estudo, é o paradigma moderno dessa continuidade histórica e da fixidez extemporânea da *acedia-tristitia*. Quadro recuperado pelo trabalho de Walter Benjamin em íntima correlação com o estudo do “mal do século” e do dandismo de Baudelaire. Para Agamben (2007a) é possível traçar uma linha histórica da acídia até a melancolia moderna da qual Freud é herdeiro:

Certamente, quando o tipo iconográfico do acidioso e o do melancólico aparecem fundidos nas ilustrações dos calendários e dos almanaques populares no final da Idade Média, já deveria ter iniciado há tempo o processo, e só o mal-entendido da acídia, identificada com o seu tardio disfarce como “sono culpado” do preguiçoso, pode explicar a pouca importância atribuída por Panofsky e Saxl à literatura patrística sobre o “demônio meridiano”, na sua tentativa de reconstruírem a genealogia da Melencolia düreriana. (p. 37)

E mais adiante no texto:

A psicanálise parece ter chegado aqui a conclusões bem parecidas àquelas alcançadas pela intuição psicológica dos Padres da Igreja, que concebiam a acídia como recesso frente a um bem que não foi perdido e interpretavam o mais terrível dos seus filhos, o desespero, como antecipação do não-cumprimento e da condenação. Dado que o recesso do acidioso não nasce de um defeito, mas de uma excitada exacerbação do desejo, que torna inacessível o próprio objeto na desesperada tentativa de proteger-se dessa forma em relação à sua perda e de aderir a ele pelo menos na sua ausência (...). (p. 45)

O que o autor italiano ensaia, tanto na sua leitura da melancolia freudiana, como na sua análise da história do humor melancólico, é a tentativa de deixar em maior evidência o caráter potencial ou subversivo encerrado na acídia e na melancolia, que terminam por atestar uma dificuldade mesma do mundo ocidental em simultaneamente contemplar a verdade e possuir o objeto. À poesia a posse, ou apropriação sem consciência; à filosofia a compreensão, ou conhecimento sem gozo. No desespero melancólico a contemplação e a posse simultâneas do objeto são também da ordem do impossível, mas essa estanciada região abissal da alma de Cronos-Saturno nos revela uma sabedoria “em que o desejo nega e, ao mesmo tempo, afirma o seu objeto e, desse modo, consegue entrar em relação com algo que não poderia ser nem

apropriado, nem gozado de outra maneira” (p. 13). A intenção libidinal que na melancolia regride para pontos de fixação do desenvolvimento psicológico, e que difere nesse ponto do processo do luto, se volta para uma localização privilegiada para o advento de uma nova experiência sensível que tem o nada como o seu bem mais precioso. Uma estadia que, porventura, poderá ser compartilhada esteticamente com os outros da cultura, uma vez tendo a paralisia melancólica tenha cedido lugar à uma nova experiência subjetiva. O melancólico dá seguimento à impossível e importante tarefa do ser humano de se apropriar daquilo que deve permanecer inapreensível. Assim, tanto o filósofo italiano, como o estado-unidense Solomon, no famoso livro *O Demônio do Meio-dia* (2000), como o psicanalista Daniel Delouya no livro *Depressão, Estação Psique* (2002), assim como diversos outros autores e pensadores ocidentais, contemporâneos e antigos, deixam em evidência as relações complexas e evidentes que existem entre a genialidade e o humor atrabiliário. Uma tradição do pensamento ocidental que, segundo os autores aqui citados, vêm desde Aristóteles, no problema 30, quando identifica os grandes filósofos, poetas e políticos como seres melancólicos.

Ora, a permanência nessa estação psíquica, nessa localidade outonal que permite uma nova sensibilidade, uma nova apreensão da própria realidade e de sua transicionalidade, se assemelha em parte com a análise da depressão realizada por Delouya (2002). Semelhança verificada em que, também na análise do psicanalista, se verifica a possibilidade de acesso à uma nova sensibilidade, tornada possível através do retraimento do universo, do glaciamento da Terra. Uma entrada possível (e de nenhuma maneira garantida) na *topoi* transitória da que fala Agamben, também compreendida como o marco fundadore constitutivo da experiência humana, onde e quando o objeto falta sem nem mesmo existir, momento transitório e que é sabidamente atrelado à atividade poiética. Aponta Delouya (2002):

As cores da primavera, das folhas e flores, ou a ventania outonal que as ameaça, nos transpõem, vez e outra, para a experiência desta *transitoriedade* (Freud, 1917) por meio da qual atingimos algo que é, num e só tempo, *belo* (do objeto), *verdadeiro* (de si) e *triste* (relativo a este estado). O ver dentro (*insight*) – que é, ao mesmo tempo, um viver/ser – coloca em relevo o *antes* deste renascimento da consciência de si. Ou seja, o contato, com o espaço interno, a compartimentalização em relação ao outro e sua interioridade ressignificam, *après-coup*, o estado indistinto – fusional e/ou projetivo – que o antecede. A figuração de espaço *dá lugar*, portanto, ao *tempo* mítico da existência de um *antes*. A poiësis sazonal abre-se então sobre o mítico; o *mito-poiétic* é próprio do psiquismo. (pp. 20-21).

Todavia, embrenhado na tristeza melancólica, o indivíduo teria dificuldade em dissipar o seu estado miserável, não conseguindo ter acesso à essa dimensão estética da experiência. O que implica que, apesar de possível, a sensibilidade do melancólico nem sempre seria capaz

de captar a beleza própria da sensorialidade retraída – dessa “perda de interesse pelo mundo externo”.

Um artista renascentista em especial deixa isto claro. Marsilio Ficino foi um dos inúmeros pensadores do renascimento cultural que tratou de recuperar as virtudes associadas com a tristeza e a teoria dos humores do mundo antigo; porém, tão logo caía em suas crises de humor, esquecia toda a potência que outrora havia associado com a melancolia. Nessas ocasiões, ele tinha de ser lembrado pelos amigos e conhecidos das próprias ideias, e das benesses propiciadas pelo mal do qual ele mesmo padecia (Solomon, 2000). Fato é que, muitos daqueles que pronunciaram elogios à tristeza em seus diversos graus e classificações diferentes, também pronunciaram-se a respeito dos perigos que ela carregava. Vários deles, inclusive, eram, ou foram considerados, homens de gênio, melancólicos, e também loucos. Aliás, também desde Aristóteles, ficou marcado uma indelével associação da tristeza com a loucura, que também pode ser vista e entendida não só como genialidade, ou inspiração, mas também como a mania, o que levou pensadores e pesquisadores de épocas distintas a falarem em um mal cíclico, que alternaria momentos de vazio e de apatia, com momentos de vigor intelectual e disposição física. Quadro também verificado de maneira bastante clara na acídia.

Além disso, é preciso também salientar que, se há uma permanência mais ou menos estática da “constelação melancólica” durante os séculos, das maneiras como se observou e classificou a tristeza, tal como destacam Agamben (2007a) e diversos outros autores, a recuperação e análise desses humores é também devedora da época na qual eles (acídia, depressão, etc.) se pronunciam²⁹. Dessa forma, o *spleen* inglês, o “mal do século” da Paris de Baudelaire, e as diversas depressões discutidas por psicanalistas, psiquiatras e psicólogos modernos, diferem em muitos aspectos entre si, e entre outras formas históricas do humor saturnino – como a *acedia* medieval, o amor trovadoresco italiano do renascimento cultural, e as teorias humorais da bílis negra do mundo clássico. Pois, se a fenomenologia do temperamento dos filhos de Saturno tem uma constelação mais ou menos fixa no espaço-

²⁹ Diversos autores da psicanálise aprofundaram e tentaram imprimir uma diferença terminológica nas mais diversas crises de humor que podemos hoje tomar, grosso modo, como depressão – apenas para citar a palavra que é normalmente utilizada. A nossa intenção não é realizar um estudo da depressão, suas raízes históricas, como o faz Solomon (2002) e a possibilidade de definição específica de casos distintos (Kehl, 2009). Mas reconhecemos que estudos desse tipo existem e são conduzidos por psicanalistas desde há pelo menos um século. O estudo desses “mal humores” demandaria, por si só, um estudo exclusivo, o que não será o caso aqui nesse texto.

tempo, como pontua Agamben (2007a)³⁰, Maria Rita Kehl, no livro *O Tempo e o cão* (2009), também argumenta que a noção de sujeito – do que constitui um indivíduo na sua relação com o espaço de troca simbólicas – faz variar o enfoque, a valorização e a categorização dos diversos estados de abatimento dos ânimos. O sujeito do renascimento é, por exemplo, muito diferente do monge ascético do monastério cristão: é um indivíduo lançado aos mares nunca antes navegados, apoiado nos ombros de gigantes, cada vez mais distante de Deus e da sacralidade da Escritura, e cada vez mais abalado em suas certezas narcísicas. Em tal circunstância, como pontua Agamben (2007a) e Kehl (2009), a acídia, tão demonizada pela Igreja Católica, foi recuperada na sua dupla face milenar de *tristitia salutífera* e *tristitia mortífera*; a primeira, uma marca de vigor e virtude e, a segunda, marca do vício e do desespero – algo que como vimos, não foi ignorado pelos próprios padres medievais, ou pelo menos não por São Tomás de Aquino.

No entanto, as diferenças entre as concepções da tristeza nas mais diversas épocas não deve nos preocupar muito. O próprio texto freudiano, que é a nossa referência principal, apenas em parte se debruça na tentativa de discriminar a melancolia do luto; o nome do artigo, afinal, é luto e melancolia, não subentendo apenas uma divisão, mas também um emparelhamento dos dois fenômenos no que trazem de semelhança, de distinção, e, principalmente, de normal e de patológico. Dessa forma, não é necessário para esse texto uma discriminação nosográfica, ou compartimentalização da acídia, da melancolia, ou da depressão (e assim por diante), nem tampouco uma análise bibliográfica da evolução, ramificação e complexificação desses quadros na teoria psicanalítica; o que é de interesse e que merece destaque aqui são as articulações entre esses fenômenos no que possam revelar de entendimento para a noção polissêmica da preguiça.

Retomando então a nossa questão principal, percebe-se que a preguiça se assemelharia à preguiça-tristeza no tocante à atividade da *fantasia*, ou fantasiar, ponto que Agamben (2007a), acompanhando a Doutrina dos Sete Pecados da Igreja Católica, denomina como sendo a *imaginação corrupta*. O autor reconhece que Freud (1917b[1915]/2010), no texto “Luto e melancolia”, trata dessa atividade da imaginação apenas *en passant*, mas para a nossa discussão esse momento é de extrema importância. Vejamos.

³⁰ E há limites bem claro para tal pontuação, já que a própria variedade nosográfica dos diversos quadros depressivos envolvem a metodologia de observação e reunião de quadros mais ou menos aparentados, em categorias nosograficamente distintas.

No início do texto Freud destaca de maneira bastante delicada o sofrimento existente no luto, que segundo ele, é uma experiência completamente normal e ainda assim difícil de ser experimentada: uma verdadeira prova para o indivíduo. Em tais fenômenos, que muitas vezes se confundem com a melancolia – principalmente quando mal resolvidos, como aponta Kehl (2009) –, o Eu fica de tal forma abalado que, após o exame da realidade mostrar que o objeto não mais existe, surge uma terrível oposição contra a própria realidade material. A desarticulação da libido vinculada às memórias do objeto perdido imprime no sujeito um *distanciamento* do mundo material e um distúrbio significativo de uma importante capacidade do Eu, que é o exame de realidade – tal como Freud define em 1923, no texto “O eu e o Id”. Nesse processo, as lembranças e expectativas com as quais a libido estava ligada devem ser superinvestidas, para então serem desinvestidas, uma por uma, em um processo extremamente doloroso. No entanto, Freud confessa não saber porque esse processo é tão árduo; porque é tão difícil um ser humano abandonar uma posição libidinal, “mesmo quando um substituto já se anuncia.”? (1917b[1915]/2010, p. 173) Essa preguiça-inércia (*Trägheit*) da libido, essa oposição à mudança, pode ser tão intensa que em alguns casos produz não só um afastamento da realidade como também “um apego ao objeto mediante uma psicose de desejo alucinatória.” (p. 174).

Se na melancolia e no luto há um afastamento da realidade, em ambos, tal como sugere o texto freudiano, também há uma saída por meio da atividade da fantasia, que, a depender da relação do Eu com a realidade, e do ponto mais significativo de fixação da libido, pode se transformar em psicose de desejo alucinatória. O mais surpreendente é que a participação da fantasia, parece se abrir como possibilidade tanto para o luto como para a melancolia. Freud diz, logo em seguida, que o normal é que no luto vença o respeito à realidade. Mas, acrescenta ele, “a solicitação desta não pode ser atendida imediatamente. É cumprida aos poucos, com grande aplicação de tempo e energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto perdido se prolonga na psique.” (1917b[1915], p. 174). Tendo fim o trabalho do luto, que na nossa cultura ainda nos parece natural, o Eu fica desimpedido para dar curso à sua própria vida.

Aqui temos dois pontos importantes, a saber, a *atividade da fantasia* (fantasiar) que prolonga (ou inaugura) a existência do objeto (supostamente) perdido no aparelho anímico (no extremo, mediante a alucinação psicótica do desejo de possuir tal objeto), e a *lenta e trabalhosa* experiência de retirada, ou de desinvestimento da libido objetual – a característica

lentidão do trabalho do luto. Processo demorado e que se elabora com certa perda inicial da capacidade de examinar a realidade. Nos casos mais graves, nos quais a *regressão* temporal da libido for mais primitiva, esse jogo ambivalente de posse e fuga frente ao objeto, possibilitado pelo trabalho de desinvestimento da libido frente ao peso da realidade, revela-se como um apego ao objeto mediante alucinação psicótica.

A seguir, iremos investigar a utilização que Freud faz do termo “preguiça”, a fim de verificar a relação do termo com esse caráter lento ou pegajoso da libido que contribui para a dificuldade e lentidão do trabalho do luto. Posteriormente, iremos examinar a questão da instalação gradual do princípio de realidade, em ordem a examinarmos melhor a questão do *distanciamento* da realidade, e a atividade *fantasmática* que subjaz essa operação. Como veremos ao longo desse texto, *esses são dois elementos centrais* (fantasia e regressão) *e que se repetem nas três figuras principais que foram eleitas para a análise da preguiça*. Mas vamos por parte! Primeiramente, teria Freud feito alguma análise ou comentário a respeito da preguiça?

4.3. A utilização do termo *preguiça* na obra de Freud

O que realizamos foi uma busca pelo termo em português nas obras completas da Editora Imago e, também nos livros disponíveis na edição traduzida por Paulo César de Souza. Tal busca foi feita com o cotejamento simultâneo da palavra com as obras em inglês e em alemão disponíveis na plataforma eletrônica de psicanálise (PEP-Web)³¹. Dessa forma, situamos o nosso foco no uso da terminologia, primeiramente com uma atenção para as obras em português e inglês, e só depois a busca pelo correspondente em alemão. Uma vez tendo verificado a constância do aparecimento de certos termos alemães o processo foi repetido de maneira inversa, do alemão para o inglês, e depois para o português; o que vemos aqui é o resultado desse procedimento.

O termo buscado em português foi inicialmente “preguiça”, mas como esperamos ter deixado claro anteriormente, o seu caráter polissêmico torna a palavra volátil, o que significa que tanto o seu significado, como a terminologia empregada ficam sujeitas a muitas variações

³¹ Utilizamos aqui, e em toda outra referência, a versão online da *Gesammelte Werke*, disponível na PEP-WEB: GESAMMELTE WERKE, Imago Publishing Co., Ltd., London. E a versão online das *Complete Psychological Works*, disponível na PEP-WEB: *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.

e ao contexto no qual é utilizada. O recorte que tentamos estabelecer aqui foi um panorama geral da utilização dos termos: em alemão considerou-se as palavras *faul*, *Faulheit*, e *Trägheit* (e variações), em inglês *lazy*, *laziness*, *idle*, e *slothful*, e em português preguiça, ociosidade e ócio (ou ocioso). O início dessa busca se deu a partir do termo em português, “preguiça”, mas retornou na forma de um recorte que utiliza termos diversos, tal como veremos adiante.

Essa pesquisa terminológica é de relevância para esse texto não apenas para identificar quando Freud emprega a palavra, mas para observar também a maneira como ele utilizou. Ou seja, quais fenômenos ele capturou compreendeu sob o nome de preguiça. Tal utilização será primeiramente investigada no emprego do termo na sua obra, e posteriormente veremos essa situação em relação à sua vida pessoal, tal como capturada por algumas trocas de carta.

Assim, vamos começar pelo primeiro termo que nos chamou a atenção: *Trägheit*. Esse termo é visto pelos autores do *Vocabulário da Psicanálise* (2001), como estando relacionado à inércia, mais especificamente o identificando no princípio da inércia (neurônica), *Prinzip der Neuronenträgheit*, tal como aparece no texto freudiano “Projeto para uma Psicologia Científica” [1950(1895)/1976]. É o princípio segundo o qual a tensão do aparelho neuronal é descarregada na extremidade motora e levada ao zero de tensão ($Q=0$): o movimento arco-reflexo. É um mecanismo que, segundo Laplanche (1988) e Laplanche e Pontalis (2001), tem frouxamente relação com a física e com a biologia, sendo fruto direto da escuta freudiana do discurso de seus pacientes neuróticos³². A descarga ali descrita no *Projeto* se assemelha ao que seria posteriormente entendido como o processo primário do psiquismo, transparente de alguma forma na associação livre, e característico do trabalho do inconsciente.

No entanto, o termo *Trägheit* não aparece apenas associado à inércia desse princípio, como uma tendência “anti-biológica” e ativa do organismo retornar ao zero de excitação (como veremos com mais detalhe no próximo capítulo). Ele também surge como significando, 1) a viscosidade, ou elasticidade, da libido, 2) aparece de maneira a classificar o primeiro dos sonhos de desejo descrito em *A Interpretação dos Sonhos* (1900/2001), e 3) como a preguiça no seu sentido mais coloquial, e caracterológico (*faul*).

³² Segundo Laplanche (1988), Freud imaginaria no *Projeto* um organismo biologicamente inviável, recluso do mundo, e que tende naturalmente para a própria morte. Por intermédio de algum ato impensável e mágico, mitológico, o Eu se forma como uma Gestalt, garantindo a homeostase do indivíduo por meio da estabilização da energia até então completamente livre, sob regulação do princípio da inércia neurônica.

Quanto ao primeiro uso, a viscosidade seria a tendência da libido para a fixação em pontos de seu desenvolvimento e para o seu caráter adesivo em geral, remetendo assim não somente à dificuldade de se desprender dos objetos, como também a dificuldade de abandonar modos antigos de satisfação. Esse caráter viscoso ou adesivo é observado com nitidez, por exemplo: na dificuldade de desprendimento do investimento no processo do luto; na obtenção de satisfação pelas vias da sexualidade perverso-polimorfa; nas fantasias e na imaginação (*Phantasien, phantasy, imagination*) que ficaram atreladas ao polimorfismo infantil e aos pontos de fixação da libido; na introversão cotidiana e regular a outros modos de funcionamento; etc.

No verbete “viscosidade da libido” lemos a seguinte afirmação: “Podem encontrar-se nos textos de Freud diversos termos próximos para designar esta qualidade da libido: *Haftbarkeit* (adesividade) ou *Fähigkeit zur Fixierung* (fixabilidade ou capacidade de fixação), *Zähigkeit* (tenacidade), *Klebrigkeit* (viscosidade), *Trägheit* (inércia).” (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 529). Os dois últimos termos são os mais utilizados por Freud. Nessa utilização, o aspecto viscoso da libido, de ser semelhante a um líquido pegajoso, é uma característica que faz com que o indivíduo se “acostume” com certos pontos do desenvolvimento ou do investimento libidinal, e que deles só se desprenda com dificuldade – não chegando nunca a completar o desprendimento total. Segundo Freud (1916-1917/2014), nas “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, ela é descrita como sendo um aspecto constitucional da libido de cada pessoa, não passível de análise; então, nesse sentido, uma preguiça ou inércia inata da libido, caracterizada pela fixação a certos pontos de satisfação, tida como resistência constitucional não analisável pelo processo analítico.³³

A viscosidade (*Klebrigkeit*) é uma noção que se vincula com os entraves acidentais e normais do desenvolvimento da libido, no sentido desta nunca ser capaz de abandonar completamente os modos de satisfação do corpo erótico perverso-polimorfo. Dessa maneira, a viscosidade da libido também se vincula com o caráter não-instrumental desta³⁴, incapaz, em alguma medida, de ser transformada em energia sexual genital; e que acena, por intermédio de

³³Tendências maiores para a inércia, ou elasticidade da libido fariam as mudanças advindas do tratamento serem lentas, mas duradouras. A mobilidade extrema, por outro lado, tornaria os novos investimentos rápidos porém frágeis.

³⁴Referimo-nos aqui ao trabalho “Soberania do inútil” de Teixeira (2005), onde o autor trata da dimensão viscosa da libido como aquilo “que convoca o sujeito a interromper o encadeamento indefinido das coisas em seu projeto de transformação instrumental do mundo como realidade utilitária, trazendo-o de volta ao vínculo da participação íntima.” (p. 99).

seus estancamentos polimorfos, quiçá filogenética e biologicamente determinados (Loffredo, 2014), para um disparate entre a pulsão e sua capacidade para a satisfação plena. Isso significa que a sua domesticação para a produtividade, seja ela no sentido da reprodução da espécie, seja no tocante ao desenvolvimento da cultura (sublimação), estaria significativamente limitada por seu caráter inútil, estanque, e impossível de ser lavado de nossa constituição³⁵. O caso do luto e da melancolia é apenas um dos muitos quadros no qual essa dificuldade de desprendimento da libido fica evidente; neles, a dificuldade de desinvestimento da libido, a tenacidade da ligação que torna o processo demorado, se relaciona com a característica adesiva da libido. Se por acaso tomarmos o luto, pela sua demora e falta de ânimo como preguiça, então poderíamos nos referir à viscosidade da libido como uma *preguiça constitucional humana*, impossível de ser obturada, transformada, ou aproveitada: permanentemente inútil.

Assim, a viscosidade também parece se vincular por homologia à uma certa apreensão do que é a inércia (*inertia, Trägheit*) psíquica, ou daquilo que Freud, no texto “Além do princípio do prazer” (1920/2010), chama de tendência elástica da vida orgânica ao que é inerte: a característica demoníaca das pulsões. No texto “‘Psicanálise’ e ‘Teoria da Libido’” (1923a/2011), aparece o emprego do termo referido à essa qualidade geral da pulsão:

A Natureza dos Instintos. – A partir dessa concepção pode-se caracterizar os instintos como tendências – intrínsecas à substância viva – à restauração de um estado anterior, ou seja, tendências historicamente condicionadas, de natureza conservadora, e como que a expressão de uma inércia [*inertia, Trägheit*] ou elasticidade do orgânico. As duas espécies de instintos, o Eros e o instinto de morte, estariam atuando e pelejando entre si desde o surgimento da vida. (p. 308)

Em Freud (1937/1975), tal como aparece em “Análise terminável e interminável”, a utilização do termo *Trägheit* indica as resistências impostas pelo Id ao prosseguimento e andamento do processo analítico. Essa elasticidade, a tendência conservadora do corpo pulsional, aparece também no fenômeno da fixação da libido. No entanto, segundo Laplanche e Pontalis (2001), é preciso ter cautela para a utilização da expressão inércia psíquica para falar da fixação, já que aquela expressão seria um termo cunhado por Jung e utilizado em um sentido diferente daquele empregado pela psicanálise. Para o psicólogo suíço, a inércia teria um valor muito mais decisivo na etiologia das neuroses do que tem para Freud.

³⁵A respeito da relação entre a sublimação e o caráter perverso-polimorfo da pulsão, remetemos o leitor para o livro de Loffredo (2014), *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*, em especial para o capítulo “sua majestade, a sexualidade”.

Segundo Freud, tal como deixa claro na Conferência 22 das “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917/2014), a fixação é um processo de retenção de uma parcela da libido em algum estágio anterior do desenvolvimento. Processo esse que estará relacionado à regressão, posto que a libido “se verá levada a essa regressão quando o exercício de sua função – ou seja, o alcance de sua meta de satisfação – depara com fortes impedimentos externos, na sua forma posterior ou mais desenvolvida” (p. 453). A pré-disposição por fixação libidinal faz parte da etiologia da neurose, denominado como “fator interno predisponente” (p. 460), mas a qual deverá ser acrescentada outros fatores, de forma que o conjunto é chamado de “*séries complementares*” (p. 462). Nessa conferência observamos a seguinte afirmação: “os casos de adoecimento neurótico dispõem-se numa série, no interior da qual dois fatores – constituição sexual e vivências, ou, se quiserem, fixação libidinal e frustração³⁶ – encontram-se representados de maneira que, crescendo a participação de um deles, a do outro diminui” (p. 461). De maneira que, nos casos extremos, pode-se imaginar que pessoas com uma acentuada fixação libidinal adoeceriam não importante os obstáculos da vida e, de outro lado, que pessoas conseguiriam escapar da doença se suas vidas não os tivessem colocados em uma situação tão ruim. O mais comum, todavia, é que haja uma mistura complementar e inversamente sobredeterminada desses fatores.

A frustração provoca inicialmente um conflito, uma vez que a libido se vê forçada a buscar outros objetos e caminhos para obter a satisfação. Tais saídas despertam tamanho rechaço em uma parte da personalidade do indivíduo que são reprimidas, e dessa maneira, à frustração com a realidade externa soma-se uma frustração interior. Nessa mesma conferência, Freud pontua: “A frustração exterior retira uma possibilidade de satisfação; a interior deseja excluir outra possibilidade, e em torno desta irrompe, então, o conflito.” (p. 465). A libido insatisfeita procurará, incessantemente, por outras maneiras de obter a satisfação, e assim uma formação de compromisso é instalada. Dessa forma, o sintoma é compreendido como uma satisfação substitutiva da libido, e sentido, conscientemente, como um sofrimento por conta do seu caráter dissonante e conflitivo em relação às expectativas do Eu. Na conferência 23, desse mesmo ciclo de conferências, Freud (1916-1917/2014) destaca:

A libido é como que barrada e precisa fugir para algum lugar onde possa dar vazão à energia investida, conforme o princípio do prazer. Tem de subtrair-se do Eu (...). Enquanto a

³⁶No decorrer do texto será retomada e aprofundada o estatuto conceitual do termo frustração (*Versagung*) na teoria freudiana.

satisfação lhe acenava, ela era dócil, mas, sob a dupla pressão das frustrações exterior e interior, ela se torna rebelde e se lembra de tempos passados e melhores. (p. 477).

Os pontos de fixação³⁷ retêm uma cota da libido que fica atrelada a certas fantasias infantis, e algumas pessoas (os introvertidos) teriam uma tendência maior para regredir até esses pontos quando frentes à uma adversidade ou obstáculo. Pela via da regressão, a libido despertaria as fantasias inconscientes e fantasias de desejo, que passam a “cobrar” por realização; *mas até esse momento ainda não se formou um sintoma*. Nesse ponto da regressão é ainda possível satisfazer as fantasias sem entrar em conflito seja com o Eu, com a realidade, ou com o Supereu, de forma que o artista surge como um dos exemplos favoritos de Freud para se referir àqueles que conseguem tal feito. Como destaca Loffredo (2014), em *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*, o fator específico das neuroses, fundamental na destinação da libido, é exatamente a fixação, “determinada pela relação complementar entre a disposição herdada e as ocorrências infantis. O conflito e a frustração, correspondentes às experiências acidentais traumáticas da vida adulta, são, como complemento da fixação, apenas o fator desencadeante (...)” (p. 335).

Dessa forma, se os normais e os neuróticos todos passam por dificuldades, ou experimentam entraves e decepções com a vida e suas tarefas, *a “inércia psíquica” não poderia explicar sozinha porque uns adoecem e os outros não*, nem por que em cada caso a libido se fixa com mais tenacidade em uma ou outra fase do seu desenvolvimento (fase oral, anal-sádica ou fálica). Tal viscosidade apenas ajuda a compor a pre-disposição por fixação libidinal, funcionando enquanto uma disposição herdada e relativa aos fatores de constituição sexual e à idade, à qual irá se acrescentar as “ocorrências infantis” (idem). Para Freud, como aparece no texto “Comunicação de um Caso de Paranoia que contradiz a teoria psicanalítica” (1915c/2010):

Tal situação lança alguma luz sobre uma colocação de C. G. Jung, segundo a qual uma peculiar inércia psíquica, que se opõe à mudança e ao avanço, é a precondição básica da neurose. De fato, essa inércia psíquica é muito peculiar; não é geral, mas altamente especializada, mesmo em seu âmbito não governa sozinha, mas luta contra tendências ao avanço e à restauração, que ainda após a formação de sintomas da neurose não descansam.

³⁷Na conferência 23, Freud (1916-1917/2014) destaca: “A fixação libidinal do adulto, que introduzimos na equação etiológica das neuroses representando o fator constitucional, decompõem-se agora para nós em dois outros fatores: na constituição herdada e na predisposição adquirida na primeira infância” (p. 480). A causação da neurose se dá como resultado de séries complementares, na qual os elementos são sobredeterminantes. A viscosidade da libido é apenas um aspecto da libido, que pode ser mais ou menos acentuado, mas que tenderia a se agravar com o envelhecimento, tal como Freud (1937/1975) afirma em “Análise terminável e interminável”.

Investigando-se o ponto de partida dessa inércia especial, ela se revela como a manifestação de laços, há muito ocorridos e dificilmente desatáveis, de instintos com impressões e objetos nelas presentes, laços que detiveram a evolução desses componentes instintuais. Ou, dito de outro modo, essa “inércia psíquica” especializada é apenas uma expressão diferente, dificilmente melhor, para aquilo que na psicanálise estamos habituados a chamar de *fixação*. (p. 208).

Na verdade, essa “inércia psíquica” se refere a um assunto que foi marcado pelo desacordo, que culminou, por sua vez, na ruptura de Freud com o médico suíço. Essa desavença fica explícita em certo momento de tensão do texto “Contribuição à história do movimento psicanalítico”, quando Freud (1914b/1976) defende uma distinção entre as suas contribuições (psicanalíticas) e os desenvolvimentos da escola de Zurique:

Todas as modificações que Jung empreendeu na psicanálise derivam da intenção de eliminar o que é chocante nos complexos familiares, a fim de não reencontrá-lo na religião e na ética. A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato (...). Outras partes do material de ideias sexuais certamente sofrerão reinterpretações similares no decorrer do tempo. No lugar do conflito entre as tendências eróticas em desacordo com o Eu e afirmadoras do Eu, surge o conflito entre a “tarefa da vida” e a “inércia [*Trägheit*] psíquica”; a consciência de culpa neurótica equivale à repreensão por não cumprir sua tarefa de vida. (pp. 321-322).

Essa discussão vai ter implicações graves para a própria teoria psicanalítica, e para a posterior investigação do narcisismo – enquanto uma reunião das pulsões sexuais e de auto-conservação. Mas é central aqui no argumento de Freud que a neurose não seria fruto de um conflito entre as tarefas da vida e o Eu, mas sim entre o Eu e a sexualidade, em dependência direta com a realidade e com as tarefas impostas pela civilização sobre o curso dos instintos. Conflito este, que depois será, no texto “Neurose e Psicose” e “A perda da realidade na neurose e na psicose”, ambos de 1924, nomeado como um conflito entre o Eu e o Isso, de acordo com a nova organização da topologia do aparelho psíquico. O Eu reprime uma parcela da vida pulsional pelo fato de ela não se adequar à realidade ou aos seus ideais, mas a neurose não consiste apenas nesse primeiro momento, ainda em sintonia com as tarefas da vida e com a realidade material, mas sim e, principalmente, na adoção de medidas substitutivas para satisfazer, sintomaticamente e inconscientemente, a parcela do Isso que ficou insatisfeita. Além disso, tal como vimos acima, a determinação do adoecimento neurótico é a reunião de séries complementares, revelando que é a sobredeterminação de fatores que irá determinar o adoecimento, e não apenas um elemento isolado.

O fato é que a palavra *Trägheit* indica frequentemente uma inercia, como uma oposição às tarefas da vida, e desse modo pode ser facilmente substituída pelo termo *faul*, que no alemão é mais frequentemente associado com a nossa preguiça em português. Obviamente,

dado o contexto histórico burguês em que vivemos, e também de onde Freud se pronuncia, tal substituição da inércia pela preguiça marcaria um juízo de valor moralista sobre esta última, e consequentemente sobre os próprios pacientes, que passariam a ser taxados de preguiçosos, maliciosos, e assim isoladamente culpados pela própria miséria. Mas a responsabilização sobre o sintoma é entendido de maneira diferente por Freud. No caso que ficou conhecido como o homem dos lobos, “História de uma Neurose Infantil” [1918 [1914]/2010], ele afirma:

Seus sintomas então se encadeiam, como se partissem de uma tal cena primária. Ele teve que se decidir a refazer esse caminho de volta, porque deparou com uma tarefa vital que era demasiado *preguiçoso* para resolver, *ou porque tinha todas as razões para desconfiar de suas inferioridades* e com tais medidas acreditava se proteger melhor do menosprezo. [itálicos nossos] (p. 136)

Aqui fica evidente que a viscosidade e a tendência à fixação podem ser observadas pela ótica da preguiça. Mas é preciso sublinhar que é uma *preguiça bastante específica, entendida largamente como aversão ao esforço*. Parece, na verdade, que a utilização do termo “preguiçoso” seria mais um recurso estilístico, uma vez que o próprio Freud desconfia de sua afirmação: “ou porque tinha todas as razões para desconfiar de suas inferioridades”. Colocar muita ênfase na preguiça, ou na falta de vontade, ou na “inércia psíquica” pode terminar por obscurecer a existência de outros elementos decisivos na formação do sintoma e na própria composição da série complementar da fixação, dentre eles a importância crucial do complexo de Édipo, da sexualidade perverso-polimorfa infantil, e da formação das fantasias como resquíio da atividade masturbatória auto-erótica. A ressalva de Freud ilumina o fato de que a realidade psíquica é decisiva no entendimento que o sujeito constrói sobre a realidade, e que a preguiça, aqui, seria o resultado disso enquanto uma inibição mais ou menos grave para enfrentar a realidade.

Na psicanálise, entende-se que a dificuldade com a vida e suas tarefas, certa decepção com a “brutal” realidade externa depende da realidade psíquica individual – do otimismo e pessimismo, como, por exemplo, afirma Ferenczi no texto “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913/2011) –, pois a apreensão do que é real e do que é decepcionante se articulam intimamente com as nossas fantasias e com os nossos desejos conscientes e inconscientes, isto é, com a nossa realidade psíquica. Lê-se em “A negação” (Freud, 1925a/2011): “Julgar é uma continuação coerente da inclusão no Eu ou expulsão do Eu, que originalmente se dava conforme o princípio do prazer.” (p. 281). A novidade freudiana, inclusive, de situar a importância da fantasia na formação da crise histórica deixa

claro que a realidade externa é uma questão também influenciada pela realidade psíquica. Nós iremos retornar para essa questão quando discutirmos mais profundamente a noção que a fantasia adquire na psicanálise.

Por enquanto, retomando a investigação do termo *Trägheit* do alemão, vamos observar o seu segundo sentido. No livro *A Interpretação dos sonhos*, logo no início do terceiro capítulo, onde o sonho é vislumbrado como uma manifestação de desejo, Freud (1900/2001) fala em “sonhos indolentes” (p. 138), que em alemão é escrito “*trägheitstraum*” (p. 130), e em inglês “*slothful dreams*” (p. 124). A expressão é utilizada em um parágrafo no qual Freud comenta sobre os *sonhos de conveniência*, no qual o sonhador satisfaz uma vontade através do sonho e não da ação específica: sonha-se que está se satisfazendo uma necessidade, como acordar, ou matar a sede, e dessa forma não é preciso despertar. Na frase seguinte, tais sonhos são mencionados como indolentes. Como ilustração, Freud comenta o caso de um jovem colega médico que sonhou que estava dormindo na cama do Hospital: “‘Como já estou no hospital, não há necessidade de ir até lá’ – e virando-se para o outro lado, continuou a dormir. Desse modo, ele confessou abertamente o motivo de seu sonho” (p. 139).

Parece-nos que nesse caso o termo *trägheitstraum* é utilizado também de maneira estilística; afinal, ele é somente uma outra maneira de se referir ao sonho de conveniência, que por sua vez, é uma classe de sonhos simples, e que almejam a mesma coisa dos sonhos rebuscados e elaborados: a satisfação de um desejo e a manutenção do sono³⁸. O fato de o jovem médico desejar ficar dormindo ao invés de acordar para ir trabalhar é o que caracteriza o sonho como indolente, mas, de certa maneira, como todo sonho quer a manutenção do sono, todos eles seriam por essa ótica um pouco indolentes e preguiçosos! A título de curiosidade, na versão Standard inglesa lemos uma nota referente a esse pequeno sonho indolente: nela, o tradutor James Strachey assinala que, por meio desse sonho preguiçoso em particular, Freud vislumbrou pela primeira vez a sua teoria do sonho como satisfação de um desejo – o tradutor afirma isso com base em uma troca de cartas de 4 de Março de 1895 entre Freud e Fliess.

Fica novamente evidente que o termo *Trägheit* é utilizado, nesse sentido do sonho, como uma aversão ao trabalho, muito embora esteja também em evidência uma resistência em

³⁸No texto “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/2010) irá rever e retificar a afirmação de que todo sonho é uma realização de um desejo. A realização do programa do princípio do prazer passa a ser condicionado por um trabalho anterior, que fica impedido, por exemplo, quando de uma experiência traumática; é o caso dos sonhos traumáticos que não parecem realizar um desejo, mas sim repetir uma cena traumática.

se mudar de estado psíquico, do pensamento onírico do sono para o pensamento formal e atento da vigília. Seja como for, uma resistência à uma mudança ou à transformação dos processos psíquicos. Dessa forma, a preguiça também deveria ser entendida não apenas como uma distensão corporal apenas, mas também uma paralisia ou até como algo resistente e ativo, que poderia inclusive implicar em uma preguiça para ir dormir, por exemplo, além da comum preguiça para acordar. O que estaria em jogo aqui seria mais a resistência à mudança do investimento da libido, do que propriamente uma ou outra figura da preguiça. No entanto, compreendida dessa maneira, o complexo significado da preguiça se reduz ao da resistência.

Esse uso se repete algumas outras vezes na letra freudiana, através daquilo que chamamos como o terceiro uso do termo, que é a noção mais corriqueira de preguiça, tal como se verifica no texto “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci” (1910/2013). Na tradução de Souza o termo em português é “indolência”, e na versão da Standard em português é “preguiça”; em inglês aparece a palavra “laziness”. De qualquer forma, em 1910 ela surge quando Freud se refere às brincadeiras de Leonardo da Vinci, e como em uma delas, que acabou por enganar seus biógrafos, ele afirmara ter sido um engenheiro a serviço do “grão-vizir do sagrado sultão da Babilônia” (p. 206). Nessas cartas fictícias de Leonardo, ele se defende de uma acusação de indolência (*Trägheit*).

No texto “Observações sobre um caso de neurose obsessiva” (1909/2013), o termo novamente aparece com um uso semelhante, quando Freud descreve o medo que o homem dos ratos sente de ser punido pelo seu pai que, se acaso este estivesse vivo, o condenaria por conta de seu espírito não industrial: por ele ser preguiçoso (*laziness, trägheit*). E, por último, em outro texto, “A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial” (1926/2014), o termo é também utilizado para indicar indolência, ou aversão ao esforço – em inglês o termo é traduzido por *laziness*.

São esses os sentidos da *Trägheit* de Freud, que linguisticamente e pelo próprio uso feito por ele indicam geralmente uma *tendência a evitar o esforço, a mudança e a transformação*. Nós pudemos observar que inclusive há uma utilização cambiante com o termo *faul* do alemão que é normalmente traduzido por preguiça para o português. Assim, *Trägheit* se refere tanto a inércia como também a evitação do esforço em geral, a tendência à estabilidade e à permanência em determinado estado ou estação psíquica. Um uso que ressalta mais uma vez o caráter polissêmico da preguiça, mas que a identifica como um anti-valor,

uma resistência, ou uma característica mais geral de alguém irresponsável. Vamos então observar a seguir a utilização que Freud faz do termo *faul*, de maneira a procurar pela existência de outros significados atribuídos à preguiça.

Prosseguindo, no livro *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1976), mais especificamente na parte “Atos casuais e sintomáticos”, o termo “preguiça” aparece na fala de uma das personagens referentes a um caso relatado pelo Dr. B. Dattner. Trata-se aqui do uso do termo como injúria e ofensa. Na tradução inglesa o termo é *laziness*, e em alemão é *faulheit*. Esse caso reaparece na Conferência 3 das “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917/2014), com uma ligeira alteração, a saber, que a lapiseira da marca *Penkala* é substituída, nas conferências, por “lápiz” (p. 72).

No livro *O Chiste e sua relação com o inconsciente* (1905c/1977), o termo preguiça (com pequenas variações: “preguiçosamente”, “preguiçoso”) aparece duas vezes no mesmo parágrafo. Possui novamente caráter descritivo e ilustrativo, no caso, marcando a diferença entre um padre cristão e um padre protestante (!). O clérigo cristão trabalharia “preguiçosamente”, (pois não trabalha para o próprio lucro), enquanto seu colega protestante seria trabalhador, esforçado, e “não se permite ser preguiçoso” (p. 106). São exemplos de chistes baseados em caricaturas e com propósitos degradantes. Os termos em inglês são, *working lazily* e *lazy*, e em alemão lê-se, respectivamente, *arbeitet lässig* e *darf er nicht lässig sein* – esse último podendo ser traduzido para “ele não deve ser casual” ... ou “desleixado”, “relaxado” (p. 106). Esse exemplo aparece no final da sessão II, “A Técnica dos Chistes”.

Já no primeiro capítulo do mesmo livro³⁹, o termo em alemão *faul* (em inglês *idle*) é traduzido para o português por “ociosa”, e é novamente utilizado no contexto de fornecer um exemplo ilustrativo e descritivo. Nessa mesma seção do livro, a palavra “preguiçosa” surge também para se referir à uma pessoa estúpida que é cômica por lembrar uma criança que sente preguiça. Em inglês o termo utilizado é *lazy*, e em alemão *faules*. Com o intuito de uma breve explicação desse último caso, trata-se aqui da discussão da relação do cômico com o infantil: o cômico emerge estabelecendo uma conexão do pré-consciente com o infantil.

As palavras vizinhas da preguiça, como o ócio e a ociosidade, em alemão respectivamente *müßig* e *müßigang*, em inglês *idle* e *idleness*, são utilizadas de maneira muito

³⁹Na seção VII – “Os Chistes e as espécies do cômico”

genérica, indicando na maioria das vezes que não haveria utilidade em se discutir certos assuntos (que tal atividade seria ociosa e inútil). O uso desses termos adquire apenas um caráter pejorativo ou de anti-valor. Por exemplo, ele surge no Caso Dora (1905a[1901]/1996) para se referir aos benefícios secundários da doença (ou simplesmente benefício da doença), quando, por exemplo, um sujeito que ficou aleijado é “poupado” do dever de ter que trabalhar e pôde se acostumar com a indolência e o abuso das bebidas alcoólicas. Aqui seria a preguiça tornada possível mediante o ganho de prazer secundário e remetendo à dimensão da *resistência* na esfera da clínica, tal como Freud assinala na Conferência 24 das “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917/2014), no sentido de “que tudo o que contribui para o benefício da doença intensifica a resistência da repressão e aumenta a dificuldade terapêutica” (p. 508). Além desse caso, os termos surgem em mais de dez ocasiões distintas como indicativo de inutilidade, de uma tarefa ociosa que faz perder tempo e dificulta a comunicação e o trabalho.

Portanto, por meio desse recorte, fica claro que não há um enfoque detido de Freud sobre a preguiça, ao invés disso, seja como *faulheit*, como *müßig*, ou como *Trägheit*, ela surge para indicar uma característica geral, da libido, da pessoa, ou do organismo, sem uma precisão delimitada e sem um valor conceitual depurado. No entanto, isso não impede a pesquisa psicanalítica de se debruçar sobre os fenômenos da preguiça. Mesmo que Freud não tenha lhe dado uma atenção detida, a psicanálise é um método de investigação e de terapêutica, uma proposta de estudo do psiquismo, do social, e da cultura, que pode ser flexionada sobre os mais diversos temas e fenômenos observáveis. Assim, se a preguiça para Freud aparece vagamente como anti-valor e resistência, isso também se deve à uma apreensão mais específica do termo, resultado também do contexto social e cultural no qual vivia, e que, assim sendo, não poderia reduzir todo o campo polissêmico que é o atributo mais incontestável da preguiça. A utilização que Freud faz do termo é ainda muitas vezes de caráter acidentalmente poético ou simplesmente coloquial, como uma maneira de descrever uma qualidade ou característica que apenas por um certo ângulo poderiam ser tomadas como preguiçosas.

Freud, ele mesmo, reconhece que a utilização do termo preguiça se vincula à moral burguesa de seu tempo. Em carta para Ferenczi, em 23 de Outubro de 1926, isso fica em evidência: “Ainda há problemas, e tantos outros surgindo, mas eu não estou muito animado para encontrar soluções para eles, estou, acima de tudo, terrivelmente relutante em trabalhar, o

que na vida *burguesa, alguém pode chamar de preguiça*. Eu estou, por assim dizer, me dando por satisfeito.” [itálicos nossos] (Barbrant, Falzeder & Giampieri-Deutsch, 1993, pp. 286-287). Afirmação curiosa, mas que nos serve agora para reforçar a noção de que a palavra adquire uma entonação negativa em grande medida influenciada pela valorização burguesa do trabalho, e que o próprio Freud experimentou, e ficou satisfeito, com sua parcela de preguiça salutar!⁴⁰

E aqui será necessário ainda mais uma ressalva: o trabalho psíquico, o trabalho do sonho, o trabalho do luto, a elaboração, não se assemelham totalmente (e talvez de nenhuma maneira) com a noção burguesa de produtividade associada ao trabalho, nem, muito menos ainda, com a noção de trabalho alienado. Da mesma forma, o trabalho da associação livre, e o trabalho terapêutico e investigativo do tratamento psicanalítico não estão tão dissociados da preguiça, enquanto possibilitadora da imaginação criativa e de um certo afastamento necessário da realidade compartilhada e do trabalho instrumental da razão. Freud (1900/2001), no livro *A interpretação dos sonhos*, chega até mesmo a situar o trabalho de associação livre como um híbrido construído pelo encontro da faculdade da imaginação criadora e da razão analítica, melhor praticado, diga-se de passagem, no relaxamento. Segundo afirma a professora Loffredo (2007), em “Freud e Nietzsche: tragicidade e poesia”,

Quanto ao estado psíquico que a situação de análise pretende favorecer, por meio da regra técnica da disposição ao livre associar, seu parentesco com a criação produção poética é legitimado pelo próprio Freud, reportando-se ao poeta-filósofo Friedrich Schiller, que sustenta estar presente uma disponibilidade desse tipo como condição da criação poética. (p. 53)

Para Freud (1900/2001) o trabalho da criação da poesia, e da criação artística, tal como descrito por Schiller é análogo ao trabalho necessário para se analisar o próprio sonho. Seria necessário nesses casos, que a razão não reinasse sobre a imaginação, pois é prejudicial para a

⁴⁰Em carta para Fliess de 16 de Junho de 1896, lemos: “Eu retorno à uma sensação acentuada de bem-estar e tenho desde então sido muito preguiçoso [*lazy*], porque o montante de miséria essencial para o trabalho intensivo não retornará.” (citado por Masson, 1985, pp. 180-181). Em 7 de Junho de 1898 e 13 de Abril de 1899, também em cartas endereçadas a Fliess, Freud fala em uma preguiça confortável, e de nenhuma maneira próxima do seu significado como impeditivo para o trabalho (Masson, 1985). Em cartas para Jung, em 27 de Abril de 1911 (Mcguire, 1974), e para Ferenczi em 22 de Janeiro de 1924 (Barbrant, et al., 1993), a formulação preguiça em conjunto com a sensação de conforto é repetida. Nessa última carta, a preguiça, aliás, se comunga também com o trabalho: “No lado positivo, deve-se incluir o fato de que meu trabalho diário de seis horas não deixa traço de fadiga corporal ou mental, mas, pelo contrário, toda a vida é percebida como uma preguiça confortável [*comfortable laziness*]” (Barbrant et al., 1993, p. 118). O que indica que Freud conhecia muito bem a preguiça vivida com satisfação e bem-estar, e também que ele indicava sensações muito diferentes a partir da sua enunciação, o que, em todo caso, reforça o seu caráter polissêmico.

poesia que a razão tolha e suprima as ideias na medida que elas vão brotando no pré-consciente. Uma ideia pode parecer absurda, mas tolerá-la dá a oportunidade para que outra siga o seu caminho, de maneira que o conjunto composto pela série dessas ideias pode tomar um corpo mais coerente. O trabalho da “razão” só deve aparecer julgando a situação quando os pensamentos aparentemente absurdos tiverem ficado por algum tempo na mente do poeta ocioso. A duração da estada desses pensamentos na mente do criador é o que vai diferenciá-lo do sonhador.

Ora, no texto “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen”(1907[1906]/1976), Freud menciona uma passagem do romance de Jensen onde a atividade da imaginação, capaz de transgredir a repressão, também se vincula ao trabalho analítico e àquilo “que a situação de análise pretende favorecer”. Norbert Hanold, sujeito dotado de uma imaginação (*Phantasieren*) muito viva, que o “predispunha a tornar-se ou um artista ou um neurótico”, pertencente ao grupo “cujo reino não é deste mundo” (p.24), chega até as ruínas arqueológicas de Pompéia e começa a alucinar sob o sol escaldante do meio-dia. Movido por insatisfações internas que não sabia discernir, ressuscita o “passado com a própria imaginação” (p. 26). Freud então cita um trecho do romance de Jensen:

Mais tarde, à ‘cálida e sagrada’, hora do meio-dia, que para os antigos era a hora dos espíritos, quando os demais visitantes se haviam retirado e as ruínas jaziam desertas sob a luz do sol ardente, julgou poder transportar-se à vida que havia sido enterrada, mas não com o auxílio da ciência. Ela ensina uma concepção fria e arqueológica do mundo e faz uso de uma linguagem filológica e morta, que em nada contribuem para uma compreensão da qual participem o espírito, os sentimentos, o coração. Quem desejar atingi-la deve permanecer aqui, solitário, único ser vivente nessa calma abrasadora do meio-dia, entre as relíquias do passado, e ver, mas não com os olhos do corpo, e ouvir, mas não com os ouvidos físicos. E então... os mortos acordarão e Pompéia tornará mais uma vez à vida. (citado por Freud, p.25).

É impossível não notar aqui a intensa atividade da fantasia, ou da imaginação, (fantasiar), que ocorre sob a “calma abrasadora” do sol do meridiano (*mittagsgeisterstunde*)⁴¹. Na leitura por analogia de Freud, esse cenário que surge no enquadre específico do meio dia é o caminho não apenas para Hanold reencontrar o seu amor infantil – alucinado nesse momento como Gradiva –, mas também, no paradigma da clínica, a via de acesso ao inconsciente. É o momento da ressuscitação dos mortos, do levantamento do recalque, tornado possível pelo fenômeno da transferência e pela reatualização dos fantasmas na cena propiciada pelo dispositivo psicanalítico. O interessante é atentar aqui para o fato de

⁴¹*Mittagsgeisterstunde* em alemão, e *mid-day hour of ghosts* em inglês, é a hora dos fantasmas do meio-dia.

que o aparecimento desse fantasma híbrido (Gradiva-Zoe) acontece numa hora específica dentro do dia: uma hora que não apenas contrasta com o universo da lógica racional, mas que surge quando o movimento da estrela faz as sombras se derrubarem verticalmente sobre os objetos.

Bem, talvez possamos também pensar o *setting*, ou a situação psicanalítica, como esse horário de passagem ou de mudança, que ocorre no “meio do dia”, em meio à rotina corrida e apressada: a hora da vertical do estrangeiro (Fédida, 1991), da instauração de uma nova linguagem, sob a perspectiva onírica e, que difere da linguagem comunicacional e instrumental do cotidiano. Uma hora que também pode ser entendida como um afastamento da realidade (da realidade da cidade movimentada, da realidade das relações quebradiças, por exemplo), mas que possibilita um trabalho diferente do que acontece no cotidiano da labuta: o trabalho elaborativo (*Bearbeitung*) do psiquismo. Uma verdadeira hora da bruxaria, propícia para se ressuscitar o passado sob a influência da luz do presente – encenada, obviamente, na transferência. Observando de certa perspectiva, esse é também o horário da *preguiça*, no que diz respeito à contraposição desta com o mundo do trabalho alienado, da rotina apressada burguesa, e do cotidiano que nem sempre pode ser subjetivado pelo sujeito: a possibilidade de encontrar com os fantasmas por intermédio de uma interrupção na rotina, e da regressão onírica facilitada pelo dispositivo, técnica e perspectiva do trabalho psicanalítico. À acidiosa tarefa alienada do dia a dia, a contraposição da preguiça como a capacidade para sair dessa mesma rotina e se haver com o próprio desejo.

Mas, entenda-se bem, essa preguiça já seria de uma qualidade diferente da preguiça sinônima de uma apatia ou de uma resistência. Enquanto afastamento das tarefas alienadas do dia a dia, a preguiça que o paciente pode experimentar deitado no divã, pode ser considerada como propiciadora de uma *outra espécie de trabalho*, no qual o sujeito está implicado, seja com o esforço, seja com a distensão que experimenta na sessão. O distanciamento da realidade material, o relaxamento em sessão (quando é possível), são essenciais para o trabalho da associação livre, e para o sujeito poder adquirir consciência de seus conflitos inconscientes. Sob certa ótica é a preguiça como o completo oposto do trabalho alienado, sem configurar apenas uma desistência, ou falha moral, ou anti-valor. É um assunto que será discutido com mais atenção quando estivermos investigando a preguiça-heroica e a preguiça-onírica.

Por enquanto, ainda é necessário aprofundar no estudo sobre os processos do desenvolvimento que nos guiam para o contato com a realidade, e para o trabalho imaginativo. Só assim poderemos contribuir para um entendimento da preguiça que pode vir a se entrelaçar com o trabalho – não mais entendido como alienado –, e até mesmo poder hipotetizar a existência de uma preguiça que torna possível o trabalho do sonho. Nós partimos de um entendimento de que a psicanálise não é uma terapêutica que torna o sujeito mais adaptado em relação a realidade social, mas sim, que o torna capaz de enfrentar a dura batalha com essa realidade, o que significa ser capaz de experimentar a alegria e a preguiça ali onde elas forem possíveis. Se estas só puderem ser experimentadas durante o tratamento, o analisando tem o direito de ser preguiçoso e avesso ao próprio trabalho requerido para uma análise – que é, em primeiro lugar, a associação livre. O pior cenário seria a nossa arte terapêutica emular, em sessão, o cotidiano apressado e recheado de cobranças que é muito mais ilusório e ineficiente do que gostamos de considerar.

Dessa forma, vamos deixar essa discussão das preguiças em Freud, para retomá-las adiante, uma vez que tivermos um esclarecimento maior a respeito das dificuldades, e das vicissitudes que o indivíduo enfrenta para conseguir lidar com as decepções e com as tarefas que a vida lhe impõe. Há de se supor, que por tarefas da vida não entendemos apenas arrumar um emprego, ou ganhar dinheiro, mas também todo o campo que se abre da relação do indivíduo com o universo da alteridade, natural e social, e da constituição de seu narcisismo primário.

4.4. A gradual insatisfação com a realidade

No texto “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, Freud (1911/2010) inicia o assunto afirmando que, nas mais variadas afecções nervosas, psicóticas e neuróticas, nós identificamos um recuo da realidade, um afastamento de certo fragmento particularmente perturbador. Bem, do ponto de vista *econômico* do funcionamento psíquico, o que perturba é identificado pelo aparelho como desprazer, ou seja, como um acúmulo de excitação que necessita de descarga. Como o psiquismo tende automaticamente para a busca de um estado mínimo, ou estável de excitação (princípio da constância), a resposta automática é se afastar da fonte perturbadora. O arco-reflexo é o seu modelo inicial. Mediante a fuga, o estímulo perturbador cessa e o aparelho volta à tranquilidade – por vezes identificada como a homeostase basal, por vezes como o repouso, ou até mesmo com a paz do inorgânico. De

qualquer forma, em relação aos estímulos constantes que derivam do interior do organismo a fuga é mais difícil, quando não impossível. Em outras palavras, só fugir do desprazer não é compatível com a vida. Em um momento importante da história da psicanálise, situado entre os anos de 1914 e 1915, quando é construído o texto introdutório ao narcisismo e os ensaios metapsicológicos, Freud afirma que os estímulos pulsionais, gerados a partir do interior do organismo, não podem ser liquidados pelo automatismo do arco-reflexo.

Portanto, colocam exigências bem mais elevadas ao aparelho nervoso, induzem-no a atividades complexas, interdependentes, as quais modificam tão amplamente o mundo exterior, que ele oferece satisfação à fonte interna de estímulo, e obrigam o aparelho nervoso a renunciar à sua intenção ideal de manter a distância os estímulos, pois sustentam um inevitável, incessante acúmulo de estímulos. (Freud, 1915a/2010, p. 56).

Nesse mesmo texto, “Pulsões e seus destinos”, Freud (1915a/2010) caracteriza tal exigência, como a “medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo.” (p. 57) – a excitação interna do organismo⁴². Uma exigência do corpo animal que marca o conceito de pulsão como um “conceito-limite” entre o somático e o psíquico. Isso tem inúmeras implicações, dentre elas, a questão de que o “estar vivo” significa necessariamente estar sob influência do movimento pulsional; assim como, a compreensão da necessidade da existência de objetos, por meio dos quais é possível alcançar as metas de tais movimentos pulsionais – direcionadas, em sua tendência conservadora, da qual fala Freud (1920/2010) em “Além do princípio do prazer”, para o estabelecimento da satisfação (do ponto de vista estritamente econômico do entendimento).

Como vimos rapidamente no passeio temático, o infante recém-nascido é um exemplo de uma criatura que é incapaz de sobreviver sem a ajuda daqueles que o rodeiam e que cuidam de seu desenvolvimento, em outras palavras, que depende integralmente de seus objetos primários para a obtenção da satisfação. Essa ênfase é pronunciada por Freud inúmeras vezes, muito embora, como pontua Ab’Sáber (2005), ele nunca tenha se debruçado mais profundamente a respeito das alterações e eventuais falhas na instauração do ambiente – sem o qual a criança não vive –, de maneira a “considerar o campo ambiental de forma dada, de natureza fixa e realizando sempre o melhor para o bebê humano” (p. 301). A criança recém

⁴² Segundo Strachey (1996), em “Apêndice: O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud”, um texto introdutório ao artigo “As neuropsicoses de defesa”, Freud (1894/1996) já desde essa data percebe a necessidade de distinguir alguma coisa distinta das funções mentais: “uma carga de afeto ou soma de excitação” (p. 76). Ou seja, uma quantidade capaz de diminuição, crescimento, deslocamento e descarga. A teoria da ab-reação do período pré-psicanalítico traz implícita essa noção de carga ou quantidade que se soma às representações.

nascida é entendida pela psicanálise como alguém ainda incapaz de cumprir com as complicadas exigências da vida (*Ananke*) que se interpõem entre as suas crescentes demandas pulsionais e as possibilidades materiais de satisfação. Tomando como dado que tal criança será bem recebida e amada, o mecanismo que impera é o princípio do prazer, entendido como uma tendência dupla de busca do prazer e de fuga do desprazer. Tal busca, realizada de maneira bífida (pela fuga e pela atração), acontece independentemente da avaliação das condições reais para alcançá-lo; o seu modo operante é a alucinação de satisfação, por meio da qual o que é desejado é instantaneamente representado.

No entanto, esse projeto de simplesmente evitar o desprazer, no sentido de realizar uma fuga automática ou de alucinar o objeto de satisfação, está fadado ao insucesso. Isso porque certas exigências internas e externas complicam a satisfação da pulsão e a complexifica. Mas, em uma situação normal de maternagem, que é o modelo freudiano de investigação, o bebê é capaz de experimentar algo próximo daquilo que, no texto “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (Freud, 1911/2010), é hipoteticamente chamado de “abandono ao princípio do prazer” (p. 112), o que seria um sinônimo da não execução do teste da realidade material. Em outras palavras, tendo as suas satisfações imediatas cumpridas por terceiros, em especial pelo “cuidado materno” (p. 112), o infante pode alucinar a satisfação de suas vontades, e revelar o seu desprazer por descargas motoras, como o choro e o esperneio, que prontamente trazem satisfação – isto é, que trazem satisfação quando subentende-se que há uma oferta pontual e adequada de alimento e carinho.

Segundo o princípio de prazer, o que é desejado é imediatamente pensado e realizado (alucinado), e o sonho como manifestação de desejo é o seu modelo mais conhecido – é o que no texto “Totem e tabu” (Freud, 1912-1913/2012) se denomina “identidade de pensamento”, movimento característico da onipotência do processo primário, mediante a qual um vínculo ideal é tomado como real. No entanto, esse programa não dura muito, e, assim sendo, o organismo é forçado a abandonar o seu estado de repouso por intermédio da decepção que experimenta com a crescente insuficiência da alucinação de prazer. Segundo Freud (1911/2010), no texto “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”:

Apenas a ausência de satisfação esperada, a decepção, levou a que se abandonasse a tentativa de satisfação por meio alucinatório. Em vez disso, o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação. Com isso foi introduzido um novo princípio de atividade psíquica; já não se

imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável. (pp. 111-112)

Uma insatisfação que deve ser entendida como parte do desenvolvimento saudável e que acompanha a função de cuidado do ambiente; e que, portanto, ao invés de deixar a criança desamparada, cria bases para o seu desenvolvimento contínuo. Afinal, os objetos de cuidado não são capazes de atender para sempre os desejos da criança. Como medida para alcançar por conta própria e de maneira independente os objetos, ou os destinos para a sua pulsão, o princípio de realidade é então introduzido. Mediante a sua *instauração gradual* tal princípio sustenta um projeto mais seguro de satisfação; ele batalha contra o processo primário do psiquismo, característico do sonho, dos atos falhos, das fantasias, da imaginação criativa, e das neuroses, instaurando os processos secundários da atividade mental, como a atenção sensorial e cognitiva, o registro mnêmico, o julgamento e a capacidade de decisão (Freud, 1911/2010). Nas palavras de Freud, a adição do processo secundário, que entra em conflito contra a tendência natural para a descarga (energia livre), é “uma conversão dos investimentos livremente deslocáveis em investimentos fixos, o que foi alcançado ao se elevar o nível de todo o processo de investimento.” (p. 114). Dessa forma, o ato de imaginar, que antes era inconsciente e alucinado, passa a ser também regulado e enriquecido pela sensorialidade e pelo pensamento pré-consciente e consciente.

Do ponto de vista econômico, o princípio do prazer e o princípio de realidade são muito similares quanto aos seus objetivos: a busca última é a obtenção do prazer e a “poupança de gastos”. O princípio de realidade é entendido como um derivado direto do princípio do prazer, como um regulador deste, permitindo um adiamento da satisfação; uma espécie de “salvaguarda” (Freud, 1911/2010, p. 117), de proteção e de preservação do organismo e do maquinário regulatório do acontecer psíquico. *No final é o prazer que é almejado*. No entanto, é preciso se atentar para uma dificuldade conceitual na apreensão do que é prazer em psicanálise.

Monzani (1989), no livro *Freud, O Movimento de um pensamento*, marca a importância de distinguirmos o “prazer” do “princípio do prazer”. O primeiro seria, de acordo com o regime do prazer e da tendência conservadora das pulsões, mais próximo de um lago congelado, de uma satisfação conquistada e eternizada no instante; uma “tendência a extinguir totalmente o estado de excitação.” (p.210). Extinção que, como já vimos, não seria compatível

com a continuação da vida⁴³. Dessa forma, segundo a sua leitura, o princípio de prazer seria uma espécie de fusão entre as tendências de ligação reunidas na pulsão de vida e as tendências regressivas e silenciosas da pulsão de morte, não atendendo exclusivamente a nenhuma delas: nem “guardião da vida”, nem “lacaio da morte”; antes, uma síntese entre a atividade de ligação (*Bindung*) e o alívio completo da tensão pulsional.

Essa é uma síntese brevíssima da pesquisa do filósofo brasileiro, que pode até dar margens para o entendimento de que não haveria muita diferença entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Essa possível confusão deriva em parte da enunciação do princípio da constância⁴⁴ – fundamento econômico do princípio do prazer, e por consequência também do princípio da realidade –, que foi constantemente postulado de maneira ambígua por Freud (1950[1895]/1976), desde o “Projeto para uma psicologia científica”. A ambiguidade consiste no fato de seu significado remeter tanto à busca do organismo pelo mínimo de tensão, como também à busca da estabilidade tensional. Essa postulação dupla deriva, segundo Laplanche, em *Vida e Morte em Psicanálise*, de certo entendimento que Freud teve das teorias psicofísicas de Fechner quando na tentativa de articulá-las com o tratamento e o estudo psicológico dos seus pacientes neuróticos. Não nos importa tanto a miríade de complicações que isso traz e que foram muito bem trilhadas pelo estudo de Monzani (1989) e de Laplanche⁴⁵. Aqui é importante destacar que a ambiguidade na postulação de tal princípio revela uma dialética presente no conflito entre o princípio de prazer e princípio de realidade, e que *se articula de maneira intrínseca com a economia do próprio prazer*. Afinal, o mínimo ideal de tensão seria a tensão nula, própria dos objetos inanimados e da tendência mortífera do

⁴³ O desprazer advindo da fome insatisfeita não caminha para a descarga, por exemplo, mas sim para o excesso de estimulação e para a gradual degradação do organismo, que passa a tentar resolver a situação de maneira autofágica. Já os instintos sexuais revelam uma maior plasticidade quanto às suas possibilidades de satisfação, a tal ponto de Freud (1911/2010) afirmar, no artigo “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, que eles nunca se desvinculam de suas ligações com o “velho princípio do prazer” (p. 119).

⁴⁴ O princípio da constância não pode ser confundido ou utilizado como sinônimo do princípio do prazer sem com isso gerar uma enorme confusão. Segundo Strachey (1996), em “Apêndice: O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud”, esse termo aparece em Freud desde 1893, no texto “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência”, onde é postulado como uma tendência do organismo de responder com uma descarga motora quando frente a um aumento da soma de excitação pelas vias sensoriais. A expressão retorna no livro escrito junto com Breuer (Freud & Breuer, 1895/1974), *Estudos sobre a histeria*, no texto “Pulsões e seus destinos” (Freud, 1915a/2010), e também no texto “Além do princípio do prazer” (1920/2010). No entanto, a inspiração e o significado da expressão podem ser notados de maneira implícita ao longo de toda a obra do autor.

⁴⁵ Essa temática é abordada por Laplanche em mais de um texto. Não apenas no livro já citado de 1985, mas também no livro *Teoria da sedução generalizada* (1988), e, juntamente com Jean-Bertrand Pontalis no *Vocabulário da psicanálise* (2001).

organismo presente no princípio do Nirvana. Se o organismo caminha-se exclusivamente para a fuga do desprazer não haveria vida possível.

Alguns anos depois, no texto “Problema econômico do masoquismo”, Freud (1924b/2011) corrige alguns de seus enunciados anteriores, e tenta deixar mais claro o seu pensamento. Pedimos então licença para acompanhar *Herr Professor* na longa citação a seguir:

Será lembrado que entendemos o princípio que rege todos os processos psíquicos como um caso especial da *tendência à estabilidade* proposta por Fechner, e portanto atribuímos ao aparelho psíquico a intenção de reduzir a nada a quantidade de excitação que lhe chega, ou, ao menos, mantê-la a mais baixa possível. Barbara Low sugeriu para essa suposta tendência, o nome de *princípio do Nirvana*, que nós aceitamos. Mas apressadamente identificamos o princípio de prazer-desprazer com este princípio do Nirvana. Assim, todo desprazer deveria coincidir com uma elevação, e todo prazer com um rebaixamento da tensão devida a estímulos que se acham na psique; o princípio do Nirvana (e do prazer, supostamente idêntico a ele) estaria totalmente a serviço dos instintos de morte, cuja meta é conduzir a vida sempre instável à quietude do estado inorgânico e teria a função de advertir contra as exigências dos instintos de vida, da libido, que buscam perturbar o pretendido curso da vida. Mas tal concepção não pode ser correta. Ao que parece, sentimos o aumento ou decréscimo dos montantes de estímulo diretamente na série dos sentimentos de tensão, e não há dúvidas de que existem tensões prazerosas e distensões desprazerosas. O estado de excitação sexual é o mais claro exemplo de um aumento de estímulos assim prazerosos, mas certamente não é o único. Prazer e desprazer, portanto, não podem ser referidos ao aumento ou diminuição de uma quantidade que chamamos de tensão devida a estímulos, embora claramente tenham muito a ver com isso. Parece que não dependem desse fator quantitativo, mas de uma característica dele que só podemos designar como qualitativa. Estaríamos bem mais adiantados na psicologia, se soubéssemos indicar qual é esse traço qualitativo. Talvez seja o ritmo, o transcurso temporal das mudanças, elevações e quedas das quantidades de estímulos; não o sabemos. Em todo caso, devemos reparar que o princípio do Nirvana, que pertence ao instinto de morte, experimentou no ser vivo uma modificação que o fez tornar-se princípio do prazer, e de ora em diante evitaremos tomar os dois princípios por um. Não é difícil adivinhar de qual poder se originou essa modificação, se queremos prosseguir com esse raciocínio. Pode ser apenas o instinto de vida, a libido, que desse modo conquistou sua parte na regulamentação dos processos vitais, junto ao instinto de morte. Assim chegamos a uma pequena, mas interessante cadeia de relações: o princípio do *Nirvana* exprime a tendência do instinto de morte, o princípio do *prazer* representa a reivindicação da libido, e a modificação dele, o princípio da *realidade*, a influência do mundo externo. (p. 186 - 187)

Freud continua e complementa dizendo que nenhum “desses três princípios é realmente colocado fora de ação por outro” (p. 187), o que observamos é o *conflito permanente* entre os três, que reproduzem a tendência dupla e conservadora da pulsão. Assim, como aponta Freud (1911/2010) em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, princípio da realidade e princípio do prazer (entendido por vezes como sendo também o princípio do Nirvana) permanecem em contínua oposição dialética, sustentada, por sua vez, na busca cheia de desvios pela satisfação do desejo. Tal batalha dá a entender até

mesmo um rodízio simultâneo de reinados, em relações diplomáticas complexas de dependência mútua realizadas em um organismo que, lembrando o texto “Luto e melancolia” (1917b[1915]/2010), tem grande dificuldade em lidar com o abandono de uma posição de prazer.

Freud afirma repetidas vezes que é apenas a frustração e a decepção com a alucinação da satisfação que levaram ao fim o domínio do princípio do prazer, no entanto, é interessante se pontuar algumas coisas a esse respeito, de maneira a não ser sustentada aqui uma posição unidimensional de um problema mais complexo. Em primeiro lugar, é necessário apontar que o princípio de realidade não tem primazia absoluta e que o seu conflito com o princípio de prazer marca a existência de uma forte tendência a nunca se abandonar a busca do prazer. Um fenômeno, por exemplo, que figura na região do conflito permanente, e que estaria dessa maneira situado entre os dois princípios, é a nossa capacidade de figurar na imaginação um objeto que se ausenta. Uma habilidade adquirida por evolução, e que revela a nossa capacidade hipoteticamente infinita de lidar com a frustração para o bem da satisfação pulsional. Nas palavras de Freud (1911/2010):

Uma tendência geral de nosso aparelho psíquico, que pode ser relacionada ao princípio econômico da poupança de gastos, parece manifestar-se no tenaz apego às fontes de prazer disponíveis e na dificuldade em renunciar à elas. Com a introdução do princípio de realidade, dissociou-se um tipo de atividade de pensamento que permaneceu livre do teste de realidade e submetida somente ao princípio do prazer. É a atividade da *fantasia*, que tem início já na brincadeira das crianças e que depois, prosseguindo como *devaneio*, deixa de lado a sustentação em objetos reais. (p. 114)

Em segundo lugar, se a decepção e a frustração podem ser entendidas como decisivas no desenvolvimento do princípio de realidade, é também necessário afirmar que tais termos não implicam uma passividade do organismo, que supostamente seria tomado de assalto e rendido por uma realidade que mal quer saber dele – que por meio do choque e do susto traumático é forçado a se adaptar ou a morrer tentando. Talvez não haja um cenário mais adoecido do que uma adaptação tão subserviente e alienada a um mundo tão contraditório como o nosso! A decepção com o mundo externo é apenas uma das facetas da realidade; o cuidado ativo dos pais que mantém a criança viva e saudável é a outra cara dessa mesma realidade – por mais que ela não tenha sido tão explorada por Freud. O mundo externo é assim um mundo histórico, nem de longe estático; e ele é principalmente o resultado das relações estabelecidas entre os homens em sociedade. Uma realidade que também será acessada pela criança, mas apenas gradativamente, em doses pequenas – poder-se-ia mesmo

dizer *preguiçosamente*, viscosamente, como resultado crescente de uma série de tentativas e erros que acompanham o próprio desenvolvimento do corpo biológico e erótico (a sucessão das fases da libido, seus pontos de fixação, e as escolhas de objeto). Uma evolução que apesar de contínua, não é nem um pouco linear, tendo como característica essencial ser marcada, pela alternativa sempre aberta, para a tendência ao retrocesso e à regressão. O que não necessariamente implica em um adoecimento. Os gestos banais do dia a dia, os chistes, as fantasias que aparecem no brincar, a arte, os gestos supersticiosos, enfim, as situações mais cotidianas revelam o quão frequentemente regredimos para outras fases do desenvolvimento – sem que isso seja tomado como um comportamento doente, e nem mesmo como uma falha de adaptação.

Freud (1917a[1915]/2010), no texto “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, considera o sono, por exemplo, como um dos movimentos mais claros desse retorno às origens, “à situação que foi o ponto de partida de seu [do indivíduo] desenvolvimento vital. Somaticamente, dormir é uma reativação da estadia no ventre materno, preenchendo-se as condições de repouso, calor e ausência de estímulos (...)” (p. 152). Nós regredimos tão frequentemente para essas atividades que é até mesmo difícil traçar a linha que separa a sobriedade atenta ao exame real do mundo, da imaginação contemplativa que enriquece a própria vida e dá sentido para a criação do novo. Nada indica que o simples atributo viscoso da libido e a tendência para regredir a formas antigas de satisfação sejam determinantes privilegiados no adoecimento. Como vimos anteriormente, algo deve ser acrescentado para que a decepção com o mundo leve a uma frustração e à sensação psicológica de estar desamparado.

Assim, em terceiro lugar, não é correto imprimir um atributo qualitativo no conceito de *Versagung* da teoria freudiana, o que geralmente acontece quando a traduzimos para o termo em português “frustração”.

Luiz Hanns (1996), no seu estudo *Dicionário comentado do alemão de Freud*, verifica que os termos *versagen*, *(Das) versagen*, e *(die) versagung*, frequentemente traduzidos como frustração na edição Standard das Obras Completas de Freud, remetem-nos antes a uma noção de proibição, fracasso ou privação. Ou seja, são concepções que evocam “somente um momento de decepção”, ou “bloqueio ao acesso, ou ausência do objeto” (p. 256), e que não aludem ao “sentimento que acompanha o fracasso ou proibição” (p. 252). O termo

“frustração” do português sugere a conotação de “estar frustrado”, como um sentimento longitudinal de tristeza e de desamparo: “Apesar do represamento de libido e do decorrente sofrimento provocados pela *Versagung* (impedimento ou bloqueio), a tradução por frustração introduz uma tonalidade de amargura e de tristeza existencial não presente no termo alemão” (p. 260).

A *Versagung* tampouco pressupõe uma situação de passividade, típica do trauma e da dor do desamparo, na qual o sujeito é apenas moldado pela obtusidade e violência do mundo externo. Na leitura de Laplanche e de Pontalis (2001), expressa no *Vocabulário da psicanálise*: “*Versagung* não designa de modo nenhum *quem* recusa. Em certos casos o sentido reflexo de *recusar-se a* (sair do jogo) parece ser o que predomina” (p. 204). Ou seja, isso implica que a frustração muitas vezes é decorrente de bloqueios e resistências internas, de uma fixação da libido, ou de qualquer outra particularidade que faz o sujeito recusar a satisfação ali onde ela seria possível. Para os autores franceses, a frustração está relacionada com a mudança de um estado conhecido para o sujeito, de uma relação que é modificada, “um certo equilíbrio que era simultaneamente função das circunstâncias exteriores e das particularidades próprias das pessoas.” (p. 204).

Assim, frente a uma situação decepcionante, o indivíduo não reage necessariamente com uma tristeza melancólica, ou com uma formação neurótica, podendo na verdade insurgir com a rebeldia do pequeno rei que não se sente satisfeito, capaz, como o faz o poeta-herói do texto “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921/2011), de transgredir a ordem do mundo com o poder das suas fantasias. Para tal, é preciso que ele se sinta dotado de um poder mágico, e de uma confiança que torna possível desafiar os obstáculos que a realidade externa lhe oferece. Os caminhos do luto e da melancolia, apesar de semelhantes em muitos aspectos, são um bom exemplo para marcar as diferenças na relação que o sujeito estabelece com aquilo que é normalmente tomado como realidade e como decepção. Nesse caso, a constituição do Eu enquanto instância psíquica será decisiva para o modo do indivíduo se relacionar com o mundo; e essa constituição é ela mesma um processo delicado e gradual de estabelecimento de fronteiras, da demarcação (sempre precária) de um interior e de um exterior, do estabelecimento de um roteiro fantasmático, e do exame de realidade capaz de discernir as possibilidades de relacionamento com os objetos. O que é sentido como realidade externa depende intimamente da realidade psíquica individual, sendo que, um trânsito fluído entre o amor próprio (narcisismo) e o amor aos objetos é a garantia de saúde. Freud deixa isso claro

em mais de uma ocasião, como por exemplo no texto “Uma dificuldade da psicanálise” (1917c/2010), ao declarar:

Portanto, atribuímos à pessoa um progresso, do narcisismo para o amor objetal. Mas não cremos que toda a libido passe, alguma vez, do Eu para o objeto. Um certo montante de libido sempre fica no Eu; um certo grau de narcisismo continua a existir, mesmo com o amor objetal bem desenvolvido. O eu é um grande reservatório do qual flui a libido destinada aos objetos, e ao qual ela novamente aflui a partir dos objetos. A libido objetal foi primeiramente libido do Eu, e pode transformar-se de novo em libido do Eu. *É essencial, para a plena saúde da pessoa, que sua libido não perca a mobilidade plena.* Para ilustrar essa condição, imaginemos um protozoário em que a *substância viscosa* lança pseudópodes, prolongamentos nos quais a substância somática se estende, mas que a qualquer instante *podem novamente retrair-se*, de modo que a pequena massa de protoplasma seja restabelecida. [itálicos nossos] (p. 244)

Mesmo que o processo de luto demande um tempo de hesitação, de demora e de aguardo, tão variável quanto possível – um retraimento, até mesmo doloroso e demorado, para longe da realidade objetal – não costumamos tomar o processo e sua lentidão como uma formação patológica. O que marca um possível adoecimento é, como vimos, justamente o que se soma à necessidade de se renunciar ao objeto, de aceitar o lento processo de desinvestimento libidinal e a transitoriedade como marca da própria natureza – e não a retração da libido, que segundo Freud (1916-1917/2014) na Conferência 23 do texto “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, marca apenas uma etapa intermediária e não decisiva do adoecimento neurótico. A dificuldade de desinvestimento aparece expressa no luto, com a diferença de que nele os problemas de natureza narcísica e de disposição devido à fixação da libido não estão presentes. A saída pelo princípio do prazer, expresso na perda relativa da capacidade do exame de realidade, que parece protelar a aceitação da perda do objeto, é parte intrínseca de nosso relacionamento com os objetos e com a alteridade. Pois nem sempre tivemos de lidar com o mundo e com as exigências da pulsão da mesma maneira; no início de nosso desenvolvimento havia a presença dos pais, o que aliviou o nosso contato com a realidade. Em outras palavras, não sentimos a pesada carga de responsabilidade e da brutalidade da alienação natural e social desde que somos pequenos; pode-se supor inclusive que já vivemos um sentimento real de onipotência, e de que tal sentimento persiste quando intervimos na realidade. Haveria assim, uma evolução gradual e uma relação sobredeterminada entre a realidade externa (material) e a realidade interna, que compõem a nossa realidade psíquica e o mundo das relações interpessoais, isto é, a sociedade.

Quanto a esse aspecto de evolução gradativa do senso de realidade, as contribuições de Sándor Ferenczi foram sem dúvidas pioneiras no estudo psicanalítico da passagem da

onipotência constitutiva do infantil sob o total domínio do princípio do prazer, para a implicação com a realidade no que ela tem de frustrante e de satisfatório. Em outras palavras, da aquisição dos recursos secundários da atividade psíquica, que impediram a alucinação positiva e negativa da satisfação, que são características próprias do funcionamento primário sob o reinado do princípio do prazer. Afinal, nas palavras de Ferenczi (1913/2011), “onde a criança adquiriu a audácia suficiente para assimilar pensamento e ação?” (p. 47). Dessa forma, vamos observar com mais atenção as suas contribuições.

No texto “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios”, Ferenczi (1913/2011) inicia a discussão tomando como interlocutor o texto freudiano “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911), e afirmando, junto com o mestre vienense, que a criança pretende alcançar todos os seus objetivos sem esforço, apenas mediante a alucinação da satisfação. Mas, acrescenta Ferenczi (1913/2011), tal modalidade de satisfação plena e sem mediação com a realidade se torna possível somente quando leva-se em conta os cuidados fornecidos por terceiros. Essa situação de domínio completo do princípio do prazer, que Freud (1911/2010) postula apenas de maneira hipotética, se torna realmente uma realidade possível quando observamos o bebê no útero materno. Nesse estado, o infante não precisa fazer nenhum esforço, já que todas as suas necessidades são prontamente satisfeitas pelo corpo da mãe. Ferenczi cogita que nessas condições a criança “deve ter, pela própria circunstância de existir, a impressão de que é realmente *onipotente*. Pois o que é onipotência? É a impressão de ter tudo o que se quer e de não ter mais nada a desejar.” (p. 48). Nada mais a desejar, pois também não se conhece mais nada: a satisfação possível, tornada viável pela ligação biológica e química da mãe com o feto, é o máximo que o bebê pode pretender, pois é isso que lhe é apresentado: ele já possui tudo para a satisfação de suas pulsões, “portanto, nada tem a desejar, é desprovido de necessidade.” (p.49).

Essa é a situação que Ferenczi descreve como o “*período da onipotência incondicional*” (p. 49). A onipotência era então uma realidade e não uma mera ilusão. Isso não significa que o feto ficasse estático, morbidamente sugando as energias vitais da sua hospedeira; a criança nesse estágio, como qualquer mulher que passou pela experiência da gravidez pode confirmar, é ativa e se move com um crescente ganho de desenvoltura. A questão é que tais ações não têm a intenção de alterar a realidade, elas servem apenas como mecanismo de descarga para a satisfação da pulsão. São ações motoras que trazem satisfação imediata, mas que não estão atreladas ao pensamento representacional, nem alucinatório. Por

experiência de onipotência incondicional subentende-se que o bebê pouco sabe a respeito da mãe que o alimenta, das suas dificuldades financeiras, dos seus problemas de amor, e dos seus complexos conflitos de adulto.

Nessa época intrauterina, a onipotência não só era uma verdade, como é também o que *normalmente* ocorre em uma gestação padrão que não sofre complicações graves. Em nota de rodapé, Ferenczi afirma que o advento de complicações relativas a doenças ou afecções com a mãe, ou com o cordão umbilical, são sentidas pelo feto como um desmonte da sua sensação de onipotência; uma disrupção que *força o infante a realizar um trabalho para o qual ele não tem a menor condição em termos de maturidade psíquica ou biológica*. Ferenczi acrescenta: “Esse trabalho pode consistir em inspirar o líquido amniótico em caso de ameaça de sufocação” (p. 49)⁴⁶.

Nesse período a existência do feto cabe inteiramente ao cuidado materno, e ele realiza menos trabalho do que um parasita, que ainda precisaria procurar por fontes de alimento no corpo do hospedeiro. Ele não precisa modificar a realidade de nenhuma maneira, pois tudo que pode querer lhe é garantido. Ao nascer isso muda. Ferenczi descreve que a primeira sensação de estar fora do útero é a do desprazer (não de desamparo), pois o bebê não consegue se adaptar imediatamente à situação nova. A necessidade imediata de respirar por conta própria, de sentir frio, e enfim, o impacto da realidade faz pressão nesse momento do nascimento, e os pais, de maneira natural, se interpolam contra o desprezo impessoal que a natureza tem pelo organismo singular.

(...) temos a impressão de que ele não está nada encantado com a brutal perturbação ocorrida na quietude isenta de desejos de que desfrutava no seio materno, e até mesmo que deseja, *com todas as suas forças, reencontrar-se nessa situação*. As pessoas que cuidam da criança compreendem instintivamente esse desejo e, assim que manifesta seu desprazer com choro e agitação, colocam-na em condições que se aproximam o mais possível da situação intrauterina. (pp. 49-50).

Os pais se posicionam como uma verdadeira barreira de proteção entre os estímulos do mundo externo e o bebê recém-nascido. Eles tentam preservar a experiência anterior da

⁴⁶ No decorrer de sua pesquisa a respeito dos progressos da técnica psicanalítica, Ferenczi vai ressaltar cada vez mais o caráter traumático que subjaz uma maturidade precoce. A sua alusão ao “bebê sábio” (1923/2011), que necessita “crescer” antes da hora, é resgatado na sua obra como exemplo de um efeito do trauma; segundo Kupermann (2011), em “A criança, o infantil, e o que o psicanalista (não) sabe”, tais casos revelam uma situação de precocidade onde a criança precisa assumir a “posição de cuidador do adulto, invertendo a lógica do amparo que sustenta o desenvolvimento emocional primitivo”

onipotência incondicional, mas nesse momento o infante já é obrigado a realizar uma tarefa: segundo Ferenczi, o “*reinvestimento alucinatório* do estado de satisfação perdido: a existência tranquila no calor e na placidez do corpo materno.” (p. 50). O infante é convidado a desejar e alucina estar novamente no corpo da mãe. Tal alucinação de satisfação do desejo corresponde com a obtenção real de prazer, uma vez que subentende-se que o narcisismo e o investimento dos pais no cuidado da criança emulam o país das maravilhas perfeito para que reine a “Sua Majestade o Bebe” (“*His Majesty the Baby*”) – uma expressão utilizada por Freud no ensaio “Introdução ao narcisismo” (1914c/2010, p. 37).

Como afirma Kupermann (2003), no livro *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*, “contraditoriamente, o desejo seria desejo de não-desejar, de rever nostalgicamente uma satisfação antiga, de acordo com a situação bíblica do paraíso perdido.” (pp. 97-98). Diante de qualquer situação desagradável, o recém-nascido reinveste de maneira alucinatória a satisfação obtida no útero, podendo se acreditar na posse de uma *verdadeira força mágica*. De acordo com Ferenczi (1913/2011), a experiência de onipotência incondicional dá lugar a esse “*Período da onipotência alucinatória mágica*”, que marca uma única diferença em relação ao anterior, a saber, que agora o infante deve, justamente, investir de maneira alucinatória o que deseja. Dele ainda não é requerido nenhum esforço adicional e os pais estão presentes sustentando toda a situação, que nada tem de sublime ou excepcional, mas que o faz experimentar uma verdadeira onipotência criadora. Nesse período, os objetos de cuidado ainda não são notados enquanto objetos fora da esfera do bebê, o que leva este a se imaginar na posse de uma força mágica capaz de “concretizar seus desejos com a simples representação de sua satisfação.” (p. 50).

Esse período é de extrema importância para o desenvolvimento psíquico e biológico da criança. A reprodução do repouso experimentado no útero é obtida novamente no *primeiro sono*: um descanso propiciador do desenvolvimento das funções biológicas e das capacidades da criança. Em outras palavras, entende-se aqui a existência de um primeiro sono restaurador e engendrador das funções que são indispensáveis para a vida. Ferenczi cogita que o sono posterior, tão obrigatório quanto a necessidade de oxigênio e de nutrientes, nada mais é do que uma regressão para essa fase do desenvolvimento da libido⁴⁷: “Uma regressão periódica e repetida ao estágio de onipotência alucinatória mágica e, por esse intermédio, à onipotência absoluta da situação intrauterina.” Ele prossegue referindo-se ao texto de 1911 de Freud:

⁴⁷ Como vimos anteriormente, esta é também uma afirmação freudiana.

Segundo Freud, cabe supor em todo sistema que vive segundo o princípio de prazer a posse de mecanismos que lhe permitem escapar aos estímulos da realidade. Parece que o sono e o sonho são as funções preenchidas por esses mecanismos, ou seja, os resíduos da onipotência alucinatória da criança pequena que subsistem na vida adulta. O equivalente patológico dessa regressão seria a realização alucinatória dos desejos nas psicoses. (Ferenczi, 1913/2011, p. 51).

O princípio do prazer se faz valer, nas mais diversas etapas do desenvolvimento da libido, como um tenaz apego à tendência do organismo de regredir para a situação de onipotência infantil, dos “bons tempos” onde havia “a impressão de ter tudo o que se quer e de não ter mais nada a desejar.”. Mas a essa tendência deve-se também acrescentar a esperança de encontrar-se mais uma vez na posse de uma onipotência criadora, capaz de resgatar uma situação antiga e que nada teve de ilusória. Nessa perspectiva, o primeiro sono se torna o paradigma de todos os demais sonos: o desejo de ir dormir se articula e torna possível o desejo de sonhar, pois é apenas durante o sono (esse estado de repouso para o qual todos regredimos) que se pode formar o sonho – e porque não, ter início a psicanálise. O cuidado parental é diretamente responsável pelo fato de o sonho ser uma experiência possível e real; um cuidado que se não é perfeito, tem de ser suficientemente bom (para utilizar a famosa expressão do psicanalista Donald Winnicott). Bom o bastante para que o desejo alucinadamente satisfeito possa ganhar corpo e inscrição no psiquismo enquanto experiência real de satisfação e não como desamparo traumático resultado de uma falha do ambiente.

Ferenczi descreve então uma sucessão de desencontros entre as ofertas de cuidado e os desejos investidos alucinatoriamente pela criança. Esses desencontros acontecem em parte porque o ambiente não consegue suprir a satisfação material, que deve ser encontrada para que a onipotência alucinatória seja experimentada. Mas esses desencontros são também ocasionados porque “a onipotência do ser humano está vinculada a ‘condições’ cada vez mais numerosas, à medida que aumenta a complexidade dos desejos.” (p. 53). Assim, a criança vai gradativamente aprendendo mais a respeito da realidade e suas decepções, sem, no entanto, abandonar totalmente o sentimento de onipotência antigo, característico do domínio do velho princípio do prazer. Ela é inevitavelmente obrigada a lidar com forças que estão além da sua influência representacional alucinatória, mas não reage a esse fato necessariamente com uma decepção triste.

Em uma situação adequada, ela vive um processo por meio do qual é convidada a atrelar a identidade de representação com a “identidade de percepção satisfatória”. Esse lento processo é realizado primeiramente através do uso de sinais mágicos, depois mediante a

utilização de gestos mágicos, por meio dos quais ela tenta exercer algum controle sobre o mundo. Aqui é o que Ferenczi chama de “*Período da onipotência com a ajuda de gestos mágicos*” (p. 52). Apenas a correta interpretação dessa linguagem gestual mágica da criança por parte dos pais, garante a sobrevivência da sua sensação de onipotência. Segundo a leitura de Kupermann (2003),

(...) o aumento da complexidade dos desejos exige do psiquismo um incremento correspondente das habilidades necessárias à realização das ações específicas que lhe são exigidas, agora pela força das pulsões e dos desejos cada vez mais complexos. O que essa aparente tautologia vem indicar é que a onipotência, como força motriz do movimento psíquico, não tem apenas uma direção, a de obter a falta constituída pela ausência do objeto de satisfação que seria responsável pelo próprio movimento desejante; a própria constituição pulsional humana é, também, criadora de uma *vontade* que faz com que o psiquismo não se acomode definitivamente a nenhuma aquisição já efetuada. (pp. 99-100)

Ou seja, não são apenas as modalidades de obtenção de satisfação, como a alucinação e os gestos mágicos, que vão ficando obsoletos. Também não é apenas o cuidado dos pais que falha e que não é perfeito o bastante para suprir a ilusão narcísica da Sua Majestade. Segundo esse autor, é o próprio desejo que caduca e que vai exigir a construção de novas saídas para a obtenção do prazer. Como vimos anteriormente, o princípio do prazer, que embasa o princípio da realidade, não deve ser confundido apenas como um emissário da morte; ele só é tomado como uma tendência a nada mais desejar, ao zero de tensão inorgânica, quando sob o nome de princípio do Nirvana. A sua outra face é a tentativa de obtenção de prazer por intermédio da ligação erótica da libido, investida na autoconservação do organismo e nos objetos que podem lhe trazer satisfação sexual. Se essa faceta expansionista do psiquismo é obliterada fica difícil responder por que um lactente não se deixa levar pelo caminho mais natural de retorno ao inorgânico, ao invés de desenvolver um organismo extremamente adaptado para a vida terrena – justamente a audácia do bebê para assimilar pensamento e ação que Ferenczi admirava.

De acordo com o enfoque inflexionado por Kupermann (2003), a onipotência, na letra de Ferenczi, seria portadora de uma “dupla face de Janus” (p. 96): uma face voltada para o desejo de não-desejar, em harmonia com a busca pelo estado edênico do útero, e a outra como portadora da força motriz e expansionista do psiquismo. Essa força motriz é correlata da exigência do movimento pulsional, que luta para fazer a vida e a libido prosperarem frente ao trabalho disruptivo da pulsão de morte. O autor acrescenta:

A pulsão, uma vez definida como exigência de trabalho feita ao psiquismo (FREUD, 1915), é responsável pela força expansiva que aumenta a complexidade das exigências de satisfação

para o sujeito, e que configura uma das dimensões da onipotência e do princípio do prazer formulados por Ferenczi. (p. 101)

Dessa forma, o que pretende se destacar aqui é que é que o sentido de realidade não se estabelece apenas mediante frustrações impostas pela realidade, “mas também (e talvez sobretudo) como efeito das aquisições promovidas pela busca de prazer própria à onipotência erótica infantil, responsável pela crescente complexidade das exigências do sujeito.” (p. 101). Afinal, é a onipotência uma ilusão, ou é a realidade que é normativa? Desde que se considere o cuidado ativo e dedicado dos pais, pode-se afirmar que a onipotência foi de fato sentida e experimentada. A onipotência enquanto uma defesa, ou enquanto apenas uma ilusão, é consequência de outros problemas, dentre eles o fracasso do ambiente em proporcionar o amparo necessário para o gradual ganho de realidade— isto é, do ambiente que falhou em proporcionar condições seguras para o reinado inicial do princípio do prazer. Ferenczi (1913/2011) pontua que dependeria também do acaso e da fortuna “conservar esses sentimentos de onipotência ao longo da vida e converterem-se em *otimistas*, ou irem engrossar o contingente dos *pessimistas*, que jamais aceitaram renunciar a seus desejos inconscientes irracionais (...)” (p. 57).

A realidade não é de imediato simplesmente frustrante, nem deveria ser necessariamente entristecida. Ela não pode ser plasmada enquanto uma realidade estática e exteriorizada, pois tem de ser situada enquanto também e, principalmente, uma construção individual e uma construção social em formação contínua. O princípio de realidade não supõe somente uma subserviência à percepção objetiva, ao exame racional logocêntrico e ascético, e à adaptação à moral religiosa e econômica que ditam o que é certo, o que é real e o que é ilusório. Ao invés disso, o princípio de realidade está em *conflito dialético permanente* com a demanda por prazer (ou evitação do desprazer) e com as exigências do dinamismo pulsional.

O filósofo Herbert Marcuse (1968), no seu livro *Eros e civilização*, argumenta que uma adaptação extrema à realidade material capitalista seria feita com bases no “princípio do desempenho” (p. 51), que é, por sua vez, uma forma histórica e determinada do princípio de realidade. Ele é sobretudo um princípio repressivo da realidade, e que se impõe enquanto abdições organizadas pelo *a priori* da dominação sobre o corpo perverso-polimorfo infantil. Nessa sociedade, muitas vezes a sublimação — que seria, grosso modo, a mudança da meta da pulsão para a construção da cultura e da sociedade — ocorre em detrimento da sexualidade e da onipotência criadora de sentido — é uma “sublimação repressiva”. Ou seja, o trabalho é

quase sempre um *trabalho alienado*, e o ganho de realidade e a construção da razão são correlatos da arregimentação de *Eros* e do prazer perverso-polimorfo. Nessas condições, a sexualidade genital surge como a expressão administrada do prazer, podendo assim, uma vez codificada e organizada, ser vendida nos shoppings e supermercados. Ela se forma negando a verdade ancestral da onipotência e da unidade perdida do corpo perverso-polimorfo infantil – da promessa de possibilidade de obtenção do prazer – assim como o conflito estabelecido entre a sexualidade e a realidade social.

A psicanálise enquanto prática e teoria veio justamente revelar a primazia da atividade pulsional e a importância de se atentar para a verdade encerrada nas fantasias, e que entram em completo desatino com essa civilização moderna. Freud deixa essa tensão explícita em mais de uma ocasião, como por exemplo no texto “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (1908d/1976), e na brilhante análise de “Mal-estar na civilização” (1930/2010). O importante é destacar que, muito embora a realidade material e social exija um trabalho de modificação dos modos de satisfação do desejo, que o ser humano é também o organismo mais bem adaptado no sentido de modificar e recriar aquilo que é considerado realidade. A sua constituição pulsional exige isso.

Não somente isso, mas como vimos antes, a humanidade nunca seria capaz de abandonar completamente os seus modos de satisfação narcísicos, perversos e onipotentes, sendo que no campo da sexualidade e da imaginação encontramos o testemunho de tal impossibilidade. A busca por prazer, e as exigências viscosas da libido – certa preguiça constitutiva, como vimos antes – forçam-nos constantemente a abandonar o exame detido e objetivo do real, de tal maneira, que normalmente nos vemos regredindo formalmente para outros modos de comportamento: pode ser um enrolar dos cabelos, acender um cigarro, uma coceira preguiçosa na barriga, um cochilo despropositado, um devaneio pré-consciente com o olhar perdido na janela de um ônibus, etc. Comportamentos que são expressão de uma resistência individual, nem sempre consciente, contra uma realidade material por vezes muito estéril e com uma dosagem a mais de repressão sobre o corpo pulsional.

Baseado no referencial adotado, poder-se-ia afirmar que o corpo perverso-polimorfo da sexualidade infantil, que encontra expressão nas mais diversas figuras (patológicas e normais), não é o corpo que pode ser admitido dentro de uma fábrica. O organismo fabril é o corpo genital, sério, objetivo, produtivista, que conseguiu protelar ao máximo a obtenção de

prazer e que subjugou a atemporalidade do princípio do prazer, assim como condenou a onipotência infantil e a atividade da imaginação (*das Phantasieren*) à categoria de ilusão. A razão logocêntrica e instrumental, que configura supostamente o auge do princípio de realidade, condena ao descaso ou à categoria de patologia qualquer comportamento que divirja da norma ilusória de arregimentação do prazer e da falsa consciência feliz. Não seria de se espantar que, nessas condições, o luto, por exemplo, devido à sua lentidão e tristeza característicos, possa ser categorizado como uma patologia pelos manuais psiquiátricos, passível de tratamento químico e da culpabilização forçada. E a preguiça também, pois é muitas vezes entendida como infantilismo e uma formação de compromisso, ao invés de ser considerada como uma recusa em agir conforme o padrão da abdicação e da adaptação à ordem decepcionante da realidade social. São sobretudo manifestações de distanciamento da realidade da fábrica e do trabalho alienado, e não distanciamentos de toda e qualquer realidade.

O processo do luto não encarcera o sujeito em uma estância deslocada da realidade; ele só se completa enquanto experiência na sua elaboração e consequente reerotização do mundo objetal – afinal, segundo Freud (1917c/2010), é a “mobilidade plena” da libido do Eu para a libido do objeto que constrói a noção de saúde, e não o seu encarceramento em um modo ou outro de relação. Da mesma forma, mesmo frente a uma qualidade como a inércia (*Trägheit*) da vida psíquica, o adoecimento e a patologia são consequências de outras disposições da libido à fixação. A amarração biológica do aparelho psíquico exige que um destino seja encontrado para a resolução pontual do dinamismo constante e incessante das pulsões.

Segundo essa leitura até aqui apresentada, a patologização da preguiça é uma escolha. Escolhe-se atribuir um caráter de preguiça à uma morbidez de outra ordem, muitas vezes extremamente mais complexa e sobredeterminada, tal como a própria psicanálise vem demonstrando há mais de cem anos. Faz-se isso com a acídia, com a neurose (que, em certa leitura, é entendida como consequência do caráter introvertido e preguiçoso de certos indivíduos), e em breve poderia se fazer o mesmo com o luto. O que até agora pudemos constatar a respeito da preguiça é que ela se opõe, em um primeiro momento, às tendências progressistas do organismo pulsional, sendo inclusive considerada por isso uma resistência à análise. Ao mesmo tempo, ela também configura uma tendência natural do organismo em busca do descanso e da recompensa pela via da fantasia, que se mostram como alternativas

sempre presentes ao organismo pulsional na difícil tarefa de determinar o que é real. Desse modo, a preguiça faria parte das tendências de regressão aos modos de funcionamento infantil.

No entanto, acompanhando o nosso recorte e a constatação inicial da polissemia da preguiça, é necessário investigarmos mais a respeito da natureza do trabalho e das exigências da realidade. O desenvolvimento não linear do sentido de realidade, o dinamismo composto entre o regime da consciência e o inconsciente, a dialética presente entre os princípios do funcionamento psíquico, encontram na atividade da fantasia uma de suas expressões mais interessantes e especialmente pertinente para o assunto da preguiça, tal como recortado aqui nesse texto. A hipótese é que poderíamos observar a preguiça a partir da ótica da superação do trabalho alienado, afirmando-se dentre as possibilidades potenciais da onipotência criadora; uma noção que será investigada a partir do viés teórico da psicanálise, mas que encontra subsídios também nas articulações a respeito da utopia de Marcuse. Seria possível uma sociedade da preguiça entendida como ócio?

5. A PREGUIÇA E O TRABALHO ALIENADO, OU DA “PREGUIÇA-HEROICA”

Nessa parte do texto será buscada primeiramente uma contextualização da discussão a respeito da preguiça e do trabalho, incluindo uma perspectiva que desloca o seu significado encolhido à noção pejorativa de aversão às tarefas da vida. Trata-se de buscar em textos que tematizaram a evolução do capitalismo e o contexto cultural no qual ele se desenvolvia, elementos que reduziram a preguiça para a noção de pecado contra a ética capitalista. Posteriormente, iremos abordar a questão da fantasia, e como certa noção de preguiça será importante para o ofício do artista e do psicanalista. Por fim, traremos a questão do tédio, de maneira a impor um limite ao que muitas vezes é um elogio hiperdimensionado do ócio em detrimento da ociosidade.

5.1. A religião do trabalho

É importante frisar a questão da *sacrossantificação* do trabalho no capitalismo, pois tal constatação abre a possibilidade de vislumbrar a preguiça enquanto um “pecado virtuoso”, justamente por atentar contra a religião do deus Progresso “filho mais velho do Trabalho” (Lafargue, 1880/2003, p. 29): um “dogma desastroso” que seria a causa *princeps* do sofrimento e da miséria que assolava o operariado francês do século XIX.

Pois, afinal, se o esforço e a dor associados ao trabalho são considerados como uma maldição ou punição pela Igreja Católica, o que aconteceu para que ele passasse a ser valorizado enquanto virtude? O que pode ter acontecido para que o ócio, tão valorizado antigamente – na “época em que se pisava o mesmo chão e se respirava o mesmo ar que Aristóteles, Fídias, Aristófanes” (p. 21) –, pudesse ser visto como falha e vício, sendo necessário negá-lo e transformá-lo em seu contrário, em *neg-ócio*? (Albornoz, 2008; Chauí, 2012; Giacóia, 2012; Matos, 2012; Novaes, 2012). Desde quando as “palavras *honestus* e *honestiores* deixaram de significar os homens livres e passaram a significar o negociante que paga suas dívidas?” (Chauí, 2012, p. 79). Porque, afinal, a estranha glorificação e idolatria do labor, daquilo que era símbolo da penitência no Cristianismo?

Weber (1920/2004)⁴⁸, em um famoso escrito sociológico, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tenta responder a algumas dessas perguntas, atentando para as “afinidades eletivas” que haveriam entre a ética da religião protestante e o espírito do capitalismo. Nessa obra, que é um clássico da sociologia alemã, o autor argumenta, dentre outras coisas, que o capitalismo sempre existiu, mas que foi impulsionado e alavancado pelo pensamento religioso fruto das reformas religiosas iniciadas por Lutero. De acordo com o entendimento de Chauí (2012), nesse livro Weber explora a racionalidade específica do capitalismo, conseguindo relacionar diversos elementos da religião protestante, principalmente do calvinismo, com o espírito que guia e faz proliferar o referido sistema econômico, a saber, uma hipervalorização do trabalho e do ascetismo intramundano condensados na “ideia nova” de vocação (*beruf*) – da profissão como dever e sinal de salvação (Weber, 1920/2004, p. 47). O trabalhador, e aquele que não desperdiçar o tempo com ociosidade, luxos e prazeres carnavais, sabe-se eleito para advir ao paraíso. Caricaturalmente, do lado oposto, os gastadores, preguiçosos e libertinos estavam condenados a serem párias da sociedade: “Ócio e prazer, não; só serve a *ação*, o agir conforme a vontade de Deus inequivocadamente revelada a fim de aumentar sua glória. A *perda de tempo* é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados.” (p. 143).

Ainda na esteira das reflexões de Chauí (2012), observamos que, para Weber, “tornou-se regra moral o dito ‘mãos desocupadas, oficina do diabo’” (p. 79). Por intermédio cada vez mais especializado da sistematização e do controle sobre a espontaneidade e a gratuidade da ação e da fruição do tempo, o trabalho transformava-se em princípio ético a ordenar a razão e, conseqüentemente, os ideais de conduta e de vida em sociedade. Nesse contexto, aquele que se dedicar a sua vocação (*beruf*) – entendida como atividade profissional –, que souber acumular dinheiro, honrar suas dívidas, e disfarçar os seus erros, terá o sucesso na terra: espelho de sua predestinação. Dessa forma, o trabalho, entendido como *postura e atitude profissional*, é alçado à categoria de virtude; através dele, e *somente dele*, o homem pode se identificar como um dos eleitos à salvação. Tal princípio é transformado gradativamente em um modo operante a guiar toda a vida, que passa a ter no trabalho profissional o apogeu do seu modelo de funcionamento. Uma valorização do dever operada por uma doutrina religiosa

⁴⁸Escolhemos a data da última revisão; segundo a *Apresentação* de Antônio Flávio Pierucci (2004) para a edição consultada: “Chamemos então de versão *original* aquela publicada na revista *Archiv [Archiv für Sozialwissenschaft]*, em duas partes e em dois momentos consecutivos, 1904 e 1905. E chamemos de versão *final* a edição de 1920 (ano também final da vida de Weber), aquela que se permite dizer as coisas numa linguagem mais precisa na forma e mais segura na atitude (...)” (p. 9).

que, nas palavras de Weber (1920/2004), conseguiu “eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida” (p.108). Nessa nova ética e racionalidade, um único erro bastaria como sinal de danação:

A práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano de conjunto e sistematicidade e convertida num método coerente de condução da vida como um todo (...). Pois só com uma transformação radical no sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do status naturae rumo ao status gratiae. (p. 107).

Uma doutrina que, tomando de assalto a vida tradicional e o usufruto do tempo – também utilizado para o ócio, para a ociosidade, e para a “*conversa espontânea*” –, prega uma racionalidade segundo a qual o trabalho deve permear todo o contexto das atividades humanas, de maneira a gerar mais trabalho e mais lucro. Uma concepção da dedicação profissional como dever ético e como sinal de virtude: “a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização é capaz de assumir” (p.72). Em outras palavras, todo o conjunto das atividades é transformado em trabalho. Uma vez que é por sua prática contínua e pela ascese que se comprova a predestinação, perder tempo, ou agir de maneira inútil, espontânea, improdutiva ou gratuita, é condenar ao purgatório toda uma vida de sobriedade. Nesse cenário, além da diminuição dos feriados santos (e dos festejos populares) e do aumento das jornadas de trabalho assalariado, a *preguiça* ficava condenada aos mais baixos dos círculos do Inferno. Segundo o sociólogo alemão, “*Sloth* {preguiça} e *idleness* {vadiagem} são pecados assim eminentemente graves (...). Chegam a ser considerados por Baxter como ‘destruidores do estado de graça’. Eles são exatamente a antítese da vida *metódica*.” (p. 254). Eliminado os prazeres da vida em nome de uma sobriedade rígida e intolerante, a nova ética impulsionou a empresa capitalista a um outro patamar, nunca antes visto.

Em tal contexto de hipervalorização do trabalho e da ascese – dessa nova racionalidade burguesa e puritana –, qualquer atitude que não estivesse direcionada à vocação profissional, era vista como um vício, uma fraqueza moral, que traria a peste e a desgraça não somente ao indivíduo – que sucumbirá na miséria ou na prisão –, mas também para toda a sociedade. Tal concepção fica evidente na análise empreendida por Weber sobre um escrito de Benjamin Franklin, chamado *Advice to a young tradesman* (1748 citado por Weber, 1920/2004): uma ótima expressão desse novo *ethos*, no qual o trabalho surge como um “poderoso racionalizador da atividade econômica geradora de lucro” (Chauí, 2012, p. 80).

Nessa perspectiva, *perder tempo* é trabalho subtraído em direção à glória de Deus, um atentado que se reflete como desatino para a racionalidade puritana e para a racionalidade capitalista. Nessa referência a Benjamin Franklin, tal postura ética da condenação da “antiga cadência de vida pacata” (Weber, 1920/2014, p. 60), surge fundida com o espírito capitalista de acumulação e reinvestimento de renda, nas palavras de Franklin:

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essas despesas; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. (citado por Weber, 1920/2004, p. 43).

O espírito capitalista se funde aqui com a ética protestante da ascese intramundana. Romper, ou não seguir com essa ética, é uma falta não apenas religiosa, como passa também a ser condenada socialmente e racionalmente. O trabalho profissional ganha um estatuto de *virtú* e de ordenador da economia que jamais havia possuído e que, infelizmente, manteve muito depois das mudanças que seguiram as novas transformações do capitalismo. Segundo Weber:

Ora, esse processo de racionalização no plano da técnica e da economia sem dúvida condiciona também uma parcela importante dos “ideais de vida” da moderna sociedade burguesa: o trabalho como objetivo de dar forma racional ao provimento dos bens materiais necessários à humanidade é também, não há dúvida, um dos sonhos dos representantes do “espírito capitalista”, uma das balizas orientadoras de seu trabalho na vida. (p. 67).

Assim, como ressalta Chauí (2012), a percepção do trabalho metódico como operador da vontade divina foi importante não apenas para o desenvolvimento vertiginoso do capitalismo – para Weber, enquanto coincidência histórica –, como também, “teria sido decisiva para a construção da racionalidade capitalista ocidental moderna, dando ao ócio um aspecto mais terrível do que tivera até então.” (p. 80). E o que dizer do pecado capital da preguiça?! Sabe-se, por exemplo, ao menos desde os escritos de Marx e Engels, que a associação entre a preguiça (ociosidade) e a mendicância levou muitas pessoas para a prisão e para a morte nos trabalhos forçados⁴⁹. A exaltação do trabalho não inclui somente o sucesso na vida privada do novo indivíduo burguês, ele passa também a regular a sociedade como um índice moral e legislativo, como padrão de conduta, de sobrevivência, e posteriormente de saúde, sendo a sua negação condenada com a pena capital.

⁴⁹Também é de conhecimento geral que nos portões de ferro de Auschwitz, durante a época da Alemanha nazista, havia uma reveladora inscrição: “o trabalho liberta”.

Bem, a questão é que Weber se recusa a aceitar a ideia do determinismo econômico e da luta de classes enquanto motor da história. Segundo Chauí, isso talvez o tenha impedido de vislumbrar que, se essa doutrina já era “esquisita” para o empresário médio, imagine como era absurda e aviltante para os camponeses recém-emigrados dos campos para os burgos e para os milhares de operários – crianças e mulheres inclusos – que trabalhavam de 12 a 15 horas por dia por um salário de fome, que mal supria as suas necessidades⁵⁰. É como se houvessem trocado a miséria e a garantia de uma vida futura de prazeres no paraíso pela labuta na fábrica e pela incerteza do futuro. Portanto, a dúvida inquietante é saber: como tal ética e racionalidade se tornaram aceitáveis para o exército de operários explorados, levando-os até mesmo a lutar pelo *direito ao trabalho*? De acordo com a autora brasileira, é justamente disso que se trata o manifesto de Lafargue.

5.2. Contra a sacrossantificação do trabalho

Lafargue foi um marxista francês, neto de uma mulata de Santo Domingo por parte de pai e de uma índia caribenha com um judeu de origem francesa por parte de mãe. Nascido em Cuba, Lafargue muda-se para Bordeaux, França, ainda quando criança, lugar onde irá se formar como médico. Na verdade, o término de sua graduação só vai acontecer em Londres, pois foi expulso de Paris “depois de propor, num congresso de estudantes contra o Segundo Império de Luís Napoleão, a supressão das cores oficiais francesas e sua substituição por uma bandeira e fitas vermelhas.” (Chauí, 2012, p. 82). Foi na Inglaterra que se encontrou pela primeira vez com Engels e Marx, cuja filha, Laura, iria desposar anos depois.

Assim sendo, Lafargue foi o principal responsável por disseminar as teorias marxistas na França⁵¹, e, como ressalta Chauí (2012), sendo colaborador direto do sogro e de Engels,

⁵⁰ “Na Inglaterra do início do século XIX, a jornada de trabalho de um homem adulto era de quinze horas de duração. Algumas crianças cumpriam, às vezes, essa jornada, e para outras a duração era de doze horas. Quando uns abelhudos intrometidos vieram afirmar que a jornada era longa demais, foi-lhes dito que o trabalho mantinha os adultos longe da bebida e as crianças afastadas do crime (...). Lembro-me de uma velha duquesa exclamando: ‘O que querem os pobres com esses feriados? Eles deviam estar trabalhando.’. Hoje em dia as pessoas são menos francas, mas o sentimento persiste, e é fonte de boa parte de nossa confusão econômica.” (Russel, 1935/2002, p. 29).

⁵¹ Em nota para o artigo “Os fundamentos da ideologia burguesa à luz do Marxismo” (1884), o tradutor de uma das edições de *O Direito à preguiça* diz: “Lafargue desempenha um papel importante na divulgação do Marxismo na França” (Simões, 1977, p. 127), referindo-se a uma série de artigos publicados entre 1884 e 1893.

ajudou também na elaboração e redação do programa do Partido Operário Francês⁵². Em 1880, ele publica na “revista guedista L’Égalité” (Chauí, 2012, p. 84) uma série de artigos que depois serão reorganizados de forma a compor o famoso panfleto revolucionário *O direito à preguiça*.

Antes de mais nada, é preciso ressaltar a escolha do termo “preguiça” feita por Lafargue, uma vez que ela não é simplesmente um reflexo de sua postura ateia, ou anti-cristã. Inicialmente, o autor queria nomear o seu panfleto como o direito ao ócio ou ao lazer, mas no final decidiu-se pela palavra “preguiça”, de forma que o primeiro nome dado ao manifesto foi *O direito à preguiça*, com o subtítulo, *refutação da religião de 1848*. Chauí (2012) ressalta que Lafargue escolhe esse termo conscientemente, de maneira a se contrapor àquilo que identifica como sendo a *religião* do trabalho, isto é, o credo burguês utilizado para controlar a mente dos proletários, tornando estes por sua vez, como nomeia Olgária Matos (2003), idólatras e subservientes do deus Progresso. Dessa forma, a escolha do vocábulo “preguiça” é feita no sentido de configurar uma crítica debochada da moral religiosa, no caso, da *religião* do trabalho capitalista (trabalho assalariado). Escreve Lafargue: “(...) os padres, os economistas, os moralistas sacrossantificaram o trabalho. Homens cegos e limitados, quiseram ser mais sábios que o próprio Deus deles; homens fracos e desprezíveis, quiseram reabilitar aquilo que até mesmo o Deus deles amaldiçoara” (1880/2003, p.19).

Uma escolha que Chauí (2012) indica como “duplamente consistente” (p. 86). Primeiramente, a escolha desse temática é condizente com os estudos que Lafargue realizava na época, a respeito das origens das religiões. Naquele momento o pensador se questionava, indignadamente, porque o ser humano aceitava de bom grado o domínio da razão e da ciência na transformação da natureza, mas não tolerava qualquer explicação racional para a realidade social e histórica. A única explicação para tal desatino é que a razão aplicada à História e à economia elucidaria os problemas sociais – algo nada vantajoso para a iniciativa capitalista –, sendo mais interessante, nesses assuntos, permanecer nas trevas do dogmatismo religioso do que questionar as reais condições e direções das políticas econômicas e sociais.

⁵² No discurso do funeral de Paul e Laura Lafargue, em 3 de Dezembro de 1911, Lênine destaca a importância de Lafargue para o socialismo marxista: “(...) os operários conscientes e todos os sociais-democratas da Rússia aprenderam a estimar profundamente Lafargue como um dos mais dotados e profundos divulgadores do marxismo (...)” (citado por Simões, 1977, p. 9).

Nessa religião do Deus Progresso, haveriam dois deveres principais: “o dever de renúncia e o dever de trabalhar.” (Lafargue, 1886-1887/1977, p. 155). Renunciar o direito à terra, renúncia da propriedade sobre o trabalho e renúncia do próprio corpo e da própria existência, uma vez que “a partir do momento em que passo a porta da oficina, já não me pertencem, sou o objeto do patrão” (p. 155). Uma “religião” que prolongou a Quaresma para todo o ano, restringindo todas as necessidades da carne e as aspirações do espírito, eliminando grande parte dos feriados e celebrações e encarcerando o homem numa rigidez monolítica.

Em segundo lugar, Chauí (2012) destaca que a escolha do vocábulo “preguiça”, ao invés do termo “ócio” ou “lazer”, é também consistente (e Lafargue a expõe no prólogo do seu panfleto) “na conjuntura histórica” de seu tempo (p. 87). Mais especificamente, por conta do *uso deliberado da religião cristã pela burguesia* em alguns momentos decisivos da história francesa do século XIX. No caso, o marxista cita o discurso de Sr. Thiers, de 1849, que queria tornar a “influência do clero todo-poderosa, pois conto com ele para propagar esta boa filosofia que ensina que o homem está aqui para sofrer” (Lafargue, 1880/2003, p. 15). Chauí (2012) também menciona um caso parecido, ocorrido em 1872, quando McMahon – referindo-se ao uso da religião feito pela burguesia no “dia seguinte à grande derrota operária de 1871” (p. 87) – colocou a França, e a empresa capitalista, sobre a proteção do Sagrado Coração de Jesus, protegendo a República e a unidade nacional contra a ameaça da “gangrena” socialista.

De acordo com os apontamentos da filósofa brasileira, haveria no texto de Lafargue a exaltação, ou elogio da preguiça, no sentido de ela ser capaz de promover a conscientização de classe dentre os operários, expondo a burguesia em seus costumes, escancarando a mentira e a alienação que existe por trás do trabalho assalariado. Portanto, a preguiça aparece como um recurso retórico, utilizado para flexionar uma denúncia e um deboche contra essa religião do trabalho, no sentido de revelar como a sua moralidade servia tão somente para sustentar a alienação, o sofrimento do proletariado e os interesses da classe burguesa. A reivindicação pelo direito à preguiça revela que o lucro capitalista nada mais é do que *trabalho não pago*, sendo a pobreza a consequência direta da exploração da força de trabalho do operário. Em outras palavras, *o indivíduo não seria pobre porque é preguiçoso, ou vagabundo, ou mal trabalhador; ele é pobre pois é forçado a vender a sua força de trabalho*. Tendo de abrir mão do seu “saber-fazer” e do seu corpo, é forçado pelo movimento exploratório a abdicar também de sua liberdade e dos produtos que ele mesmo produziu. Não deveríamos nos envergonhar

pela improdutividade ou pela tendência ao repouso; o que prejudica a vida é a exploração e a necessidade de vender a mão-de-obra.

Nas palavras de Olgária Matos (2003): a luta pelo direito à preguiça é uma luta pela conscientização dos operários, no sentido de mostrar-lhes quão “fracos e desprezíveis o são todos os que desfiguraram sua natureza ociosa, a do paraíso, tornando-se industriais e dóceis” (p. 7). Afinal, que “estranha loucura” é essa que faz o homem aceitar o *dogma* exploratório da valorização do trabalho assalariado; algo que só lhes trouxe desgraça e morte? Lafargue é enfático ao pontuar o seu assombro com o obscurantismo irracional de seus contemporâneos:

E dizer que os filhos do Terror se deixaram degradar pela religião do trabalho ao ponto de aceitarem depois de 1848, como uma conquista revolucionária, a lei que limitava a doze horas o trabalho nas fábricas; proclamavam, como um princípio revolucionário, o direito ao trabalho. Que vergonha para o proletariado francês! Tão-somente escravos teriam sido capazes de tal baixeza. Seriam necessários vinte anos de civilização capitalista para um grego dos tempos heroicos para conceber tal aviltamento. (Lafargue, 1880/2003, p.27)⁵³

Pois é o trabalho que deixa o operário fraco e vulnerável aos desmandos do empresário capitalista: “Trabalhando, fazem crescer sua própria miséria e sua miséria nos dispensa de impor-lhes o trabalho pela força da lei” (Lafargue, 1880/2003, p.35). O autor recusa-se a aceitar o credo segundo o qual o homem deve sofrer na labuta; para ele, o trabalho na sociedade capitalista – portanto, *o trabalho alienado*, o trabalho explorado, mal ou não pago, e que por isso consegue gerar lucro para o proprietário dos meios de produção – “é a causa de toda degeneração intelectual, de toda deformação orgânica” (p. 19).

Nesse panfleto habilmente arquitetado, Lafargue apela para que o trabalhador banhe suas angústias e feridas no bálsamo da preguiça, reformando assim o seu corpo esgotado e deformado pelos grilhões da exploração capitalista⁵⁴. Pois, se “o proletariado, traindo seus ‘instintos’, esquecendo-se da sua missão histórica, deixou-se perverter pelo dogma do trabalho” (p.23), era preciso acordá-lo desse pesadelo servil. Ao exortar a classe operária o

⁵³ Chauí (2012) destaca alguns paralelos entre essa obra de Paul Lafargue e o *Discurso da servidão voluntária* de La Boétie (1548), principalmente no tocante à indagação: de onde os algozes retiram as forças para escravizar as massas se não delas mesmas? No tocante à tradição sociológica que o antecede, diversos dos questionamentos de Lafargue tiveram como inspiração alguns trabalhos de seu sogro, como os “*Manuscritos econômicos de 1844*, sobre o trabalho alienado; de outro, a análise do trabalho assalariado, no primeiro volume de *O capital*.” (Chauí, 2012, p. 91). Como notamos anteriormente, Lafargue muito provavelmente teve contatos com as ideias de Marx, até mesmo antes de elas serem publicadas.

⁵⁴ Chauí (2012) ressalta a habilidade literária de Lafargue apresentada nesse panfleto, apontando a sua destreza no uso das ferramentas da retórica. Além disso, menciona alguns estudos que o apontam como o precursor da crítica literária marxista, dando início à estética marxista.

autor revela à mesma quão desastrosa fora a loucura de proclamar pelo direito ao trabalho, de lutar pelo direito a se empobrecer, de sua loucura religiosa e subserviente. Não seria preciso apenas acabar com o capital e os capitalistas, mas, principalmente, com a consciência servil dos trabalhadores (Matos, 2003).

5.3. A preguiça-heroica

A noção corriqueira faz por vezes da preguiça uma covardia moral, ou uma exaustão do corpo, um torpor da mente, uma espécie de abatimento do espírito que se verifica na letargia ou na recusa indiscriminada e irresponsável em agir. Por essa ótica talvez não aja movimento menos revolucionário do que aquele que defende a preguiça. Levada ao exagero, a covardia moral, ou a recusa frente a uma ação necessária e à participação na vida política é extremamente repudiada pela racionalidade ocidental. Ou pelo menos por uma parte significativa do pensamento filosófico, tal como aponta Giacóia Jr. e Rouanet, ambos em artigos para o livro *Mutações, elogio à preguiça* (2012). De qualquer forma, é frequente, como medida de esclarecimento, dividir o problema da valorização da preguiça em duas dimensões, isto é, em ócio e ociosidade. Um posicionamento possível, desde que esclarecido o que está sendo chamado de vida ativa e vida inativa.

Segundo Rouanet (2012), como vimos anteriormente, o descanso no ócio é completamente diferente do retiro na ociosidade; enquanto o primeiro é entendido como uma atividade, como uma tomada de posição e de postura, o segundo é um apassivamento e um recolhimento frente aos obstáculos da realidade material e social. Seja como espaço da política, como campo da reflexão filosófica não mediada pelo relógio, como espaço em branco prestes a ser preenchido pela ação criativa e intelectual, o ócio é comumente vinculado como uma área ou momento para o cultivo do corpo e dos bens superiores, tais como a inteligência, a beleza, e a literatura. Ele é uma reunião de práticas que não retiram o sujeito da vida política, sendo muitas vezes tomado por alguns pensadores como pressuposto para a prática da democracia. Ele frequentemente se opõe à noção de trabalho manual e comercial, muito embora esse entendimento tenha sido mais comum antes do Renascimento. A ociosidade, por sua vez, seria um tempo adoecido, marca do corpo que não é mais capaz de arbitrar sobre as suas necessidades; que não tem outra alternativa a não ser seguir as decisões que deixou de tomar. Por essa divisão, a ociosidade seria quase que o oposto do ócio, muito

embora ela não se confunde, necessariamente, com o tempo do trabalho assalariado ou dos negócios.

Grosso modo, o estatuto que o trabalho e a vida ativa adquirem também complexifica e transforma os significados tradicionalmente atribuídos ao ócio e à ociosidade (Rouanet, 2012). Como vimos anteriormente, Walter Benjamin (2009) explora o interjogo e a rede de significados abertos pela organização moderna do tempo do não-trabalho em negócio e ociosidade. Nos seus escritos reunidos no livro *Passagens* aparece a seguinte afirmação: “Na sociedade feudal, o ócio do poeta é um privilégio reconhecido. É somente na sociedade burguesa que o poeta é considerado como alguém que vive na ociosidade” (Benjamin, 2009, p. 842). Para Benjamin, o capitalista desconhece o ócio antigo e valorizado enquanto território e práticas voltadas para o cultivo de si e para o estudo (*scholé, otium*), só conhecendo a sua negação, seja ela na forma do negócio, seja como ociosidade. Não que exista por parte do literato alemão uma valorização incondicional, ou simplesmente formal, do ócio como elemento preferível à ociosidade; a questão é qual o significado que adquirem na sociedade burguesa:

Pode-se deixar em suspenso a questão de saber se e em que sentido o ócio é determinado pela ordem de produção que o torna possível. Em vez disso, deve-se procurar elucidar o quão profundamente arraigados na ociosidade estão os traços da ordem econômica capitalista em que ela viceja. – Por outro lado, a ociosidade na sociedade burguesa – que desconhece o ócio – é uma condição da produção artística. E frequentemente é a própria ociosidade que marca aquela produção artística de forma drástica com os traços que evidenciam seu parentesco com o processo de produção econômico. (p. 845)

Se a sociedade burguesa conhece a preguiça ela reúne não apenas a condenação da ociosidade, mas também do ócio: “a preguiça – para usar uma palavra de Marx – tinha deixado de ser ‘heroica’” (p. 840). Olgária Matos (2012) pontua que no arquivo “(m) Ócio e ociosidade” de *Passagens*, “Walter Benjamin aproxima a *scholé* grega do dândi e do *flâneur* moderno, do estudante, do poeta e do jogador, personagens que trazem valores de uma civilização passada em meio a uma sociedade que se esforça em destruí-los” (p. 52). Se o burguês valoriza a pressa e a eficiência, o andar vagaroso do *flâneur* é aquele do corpo atraído por uma outra ordem de valores que não a da moderna glorificação do trabalho e da produtividade. A figura do poeta *dandy* e do *flâneur* encontram na ociosidade o que antes estava reservado ao ócio, que é o negativo da vida ativa burguesa – e não da vida ativa de modo geral.

Assim, é necessário marcar que a ociosidade não é somente desvalorizada (juntamente com o ócio), como também é arregimentada e capitalizada pela ética capitalista. Como já vimos anteriormente com o texto “Tempo livre” de Adorno (1995), a ociosidade possível no tempo livre, por exemplo, é ela mesma incapaz de romper com o universo do trabalho, de tal forma, que aparece amarrada com a lógica interna do capitalismo. Ou seja, no julgamento de Adorno, a preguiça também correria o risco de perder a sua dimensão *gratuita* podendo ser rentabilizada ou utilizada de maneira produtiva: o descanso do final de semana prepara para o trabalho, e o tempo livre é “gasto” em atividades de consumo da indústria cultural do turismo, do esporte e do entretenimento em geral. Segundo a feliz expressão do poeta situacionista Raoul Vaneigem (2006), no texto *In Praise of Refined Laziness*, por essa ótica a preguiça está constantemente ameaçada de virar a “meretriz” do trabalho. A própria nomeação do que é a preguiça passa a ser guiada pela perspectiva do que fazer para melhor aproveitá-la.

Como afirma Giacóia Jr. (2012), o que subjaz à isso é a vergonha e a culpa com a improdutividade, já que, tanto o nosso tempo como o nosso corpo, foram submetidos à lógica da rentabilização. Portanto, administrados segundo a lei da otimização generalizada, o fato de não produzir, ou de não rentabilizar uma qualidade individual, é sinônimo de infantilismo e irresponsabilidade. No extremo do desemprego, por exemplo, aquele que não tem trabalho está condenado a viver na pobreza e na vergonha com o seu tempo tornado falaciosamente livre: os que não seguem o fluxo rápido e incessante da produção são descartados como detritos (Forrester, 1996). Quando consegue ser readmitida na lógica do capital, a preguiça se torna atividade lucrativa sendo pautada e gerida, como qualquer outra *commodity*, pela indústria do lazer: uma preguiça otimizada, instrumentalizada; uma preguiça que é

a folha de rosto da mentalidade ascética que identifica trabalho e virtude, sinonímia que Max Weber soube dimensionar com inteira precisão, na equação entre a ética protestante do trabalho e o espírito do capitalismo moderno. Desse modo, o ócio e o lazer só podem ser legitimados quando criativos – criatividade entendida como sinônimo de algo economicamente produtivo, gerenciável, jamais como *economia de dissipação*. (Giacóia, 2012, p. 150)

Nesse sentido, Marcuse (1968) aponta no livro *Eros e civilização*:

O progresso além do princípio do desempenho não é fomentado mediante o aperfeiçoamento ou a suplementação da existência atual por mais contemplação, mais lazes, através da propaganda e prática de “valores superiores”, e através da elevação pessoal ou da vida de cada um. Tais ideias pertencem ao patrimônio cultural do próprio princípio de desempenho. As queixas sobre o efeito degradante do “trabalho total”, a exortação para que se apreciem as coisas boas e belas deste mundo e do mundo futuro, são em si mesmas atitudes repressivas, na

medida em que reconciliam o homem com o mundo do trabalho, o qual deixam intacto. (p. 144)

Em outras palavras, a negação do ócio e a sua transformação em ociosidade e neg-ócio é acompanhada por uma mudança gradual que o universo do trabalho assalariado vai adquirindo, enquanto modelo formal para a condução da vida ativa. Valorização que, como vimos, aponta para uma estreita vinculação do espírito do capitalismo com uma paulatina condenação dos modos de vida tradicionais, não organizados pelo relógio ou pelos ditames da racionalidade da obtenção do lucro. Assim, o ócio perde também a sua antiga valorização e independência do universo do trabalho manual e comercial, pois só se torna possível valorizá-lo e usufruí-lo pelo modelo da rentabilização do tempo, que transforma a lógica da sua prática na lógica do próprio trabalho profissional – deixado, por sua vez, intacto. Nessa perspectiva, tempo livre seria uma falácia, pois é “gasto” e não se opõe ao universo das práticas laborais, no sentido em que também é regulado pela perspectiva econômica e produtivista. Se acaso nos lembrarmos do texto de Benjamin Franklin estudado por Max Weber (1920/2004), lá não se trata de simplesmente condenar o ócio, mas sim todo o tempo que não é voltado para o trabalho! *Ócio e ociosidade se reduzem a uma mesma questão, pois carregam na sua história a oposição com a dimensão do trabalho*, isto é, são reassimilados pela lógica capitalista: crime e pecado para a preguiça dos pobres, ociosidade e lazer para os investidores burgueses.

Lafargue, extremamente contemporâneo nesse sentido⁵⁵, aposta na virtude daquilo que é tratado como vício pela catequese cristã Moderna e, que coincidência ou não, também é temida e convenientemente desprezada pelos *ditames da produtividade* e de boa parte da racionalidade instrumental burguesa⁵⁶. O caso do esquecimento do termo acídia, por exemplo, enquanto a antiga denominação do mais sério dos males da antiga lista patrísticas dos sete “pecados capitais” da Igreja Católica, talvez seja a prova mais retumbante do desprezo moderno e ocidental pela preguiça que, como face jocosa (um “pecado pouco sério”), serviu

⁵⁵Segundo os apontamentos de Cristina Freire no curso Teoria e Crítica da Arte contemporânea, ministrado no MAC-USP, o que é contemporâneo não precisa ser atual, podendo ser um resgate do passado tal como foi a recuperação do trabalho de Duchamp, com *A fonte* (1917), por exemplo, como paradigma da arte contemporânea. É uma concepção que tem como referência a tradição de pensamento na qual se inscrevem Baudelaire, Walter Benjamin, e Giorgio Agamben, bem como algumas das principais linhas da crítica de arte e das criações artísticas atuais. A esse respeito indicamos o texto “O que é o contemporâneo?” de Agamben (2014).

⁵⁶Iremos tratar da racionalidade instrumental enquanto, nas palavras de Chauí (2012), aquela razão que se julgou definir a Razão como um todo. Nesse sentido, nos situamos também dentro da crítica desenvolvida pelos pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente por Adorno, Horkheimer e Marcuse.

muito bem para tapar a tenebrosa aparição do demônio do meio dia. Assim, na sua desvalorização e menosprezo a preguiça não é apenas cooptada pela lógica da assimilação do discurso capitalista, ela permanece como uma “ferida mal cicatrizada”, como um incômodo polissêmico brilhantemente explorado por diversos artistas e pensadores anti-modernos. Inúmeros autores apontam, por exemplo, para a atualidade do fenômeno acidioso que fica obscurecido pelo entendimento unilateral da preguiça como pecado contra o capitalismo; tal como os já citados: Agamben, no livro *Estâncias* (1977); Lauand, na Introdução (2001) ao texto de Tomás de Aquino *Sobre o ensino (de Magistro) e Os Sete Pecados Capitais* (1266 – 70); e Olgária Matos no texto “Educação para o ócio: da acídia à ‘preguiça heroica’” (2012). Além disso vale a pena também incluir aqui a análise de Pieper (2010), no livro *Las Virtudes Fundamentales*, que deixa ainda mais destacado esse movimento:

Não há provavelmente um conceito da ética que tenha se “aburguesado” tão notoriamente na consciência do cristão médio como o conceito da “acedia”. (Parte da culpa é, certamente, da tradução por “preguiça” [*pereza*]), a qual corresponde em certa medida a um sentido imediato da palavra grega *akedia*, mas sem dar mais que uma ideia incompleta e imperfeita do conteúdo conceitual autêntico). A noção que se tornou popular do pecado da preguiça gira em torno do dito “a ociosidade é a mãe de todos os vícios”. A preguiça, segundo esta opinião, é o contrário da diligência e da laboriosidade, é quase sinônimo de negligência e falta de aplicação. Desse modo a “acedia” se converte quase que em um conceito da vida industrial da burguesia. E o fato de a contabilizarem como um dentre os sete “pecados capitais” parece que é, por assim dizer, uma confirmação e uma sanção religiosa da ordenação capitalista do trabalho (p. 382)

A preguiça não é somente a forma “degradada” ou desvalorizada do ócio, ela reúne e esconde com a sua face menosprezada também o mais terrível dos pecados capitais. Isso significa que o desprezo pelo assunto, a sua desvalorização e a sua condenação *a priori* é marcante nessa sociedade em específico, *que valorizou e ainda valoriza a lógica da produtividade enquanto instrumento de racionalização do uso do tempo*. Assim sendo, a intenção de Lafargue com o seu manifesto foi exatamente a de questionar a ordenação capitalista do trabalho, e não a valorização irracional (ou incondicional) da preguiça que só poderia contribuir para a desvalorização da temática e para o empobrecimento da discussão.

A preguiça é tão variável quanto os interesses que subjazem a sua enunciação. E muitas vezes a linha que separa o trabalho e o ócio da preguiça é traçada com parâmetros preconceituosos. Segundo Rouanet, por exemplo, a preguiça é muitas vezes condenada a partir de um ponto de vista elitista e classista: “moral do trabalho para o povo e moral do ócio

para as camadas superiores” (2012, p. 173)⁵⁷. Para Lafargue (1880/2003), o problema é que a preguiça da burguesia é possível apenas com a ajuda dos operários e de seu “exército de servidores” – prestadores de serviços retirados das fileiras operárias. Uma ideologia que sustenta a riqueza dos capitalistas, que, apoiados nos corpos daqueles dobrados sob o peso do trabalho (*labor*), conseguem aproveitar da ociosidade e da fartura. Assim, nesse manifesto de 1880, Lafargue, ao mesmo tempo que enfatiza as virtudes da preguiça, entendida como a antítese do trabalho alienado, também olha e exclama com revolta contra uma preguiça elitizada da classe burguesa. Segundo Chauí (2012): “o proletariado é um superprodutor faminto e miserável, doente, vivendo em condições que nem mesmo animais aceitariam, enquanto o burguês é o não produtor superconsumidor, ocioso e farto (...)” (p. 97).

Mas não parece haver uma condenação moral da preguiça, o problema é a irracionalidade que subjaz o clamor pelo direito ao trabalho. Para o socialista francês, ao invés de duelar contra as máquinas na busca ensandecida por emprego, o operário deveria começar a reivindicar, antes de mais nada, pelo *direito à preguiça*, ou seja, pelo consumo da fartura e da emancipação advinda da produção tecnicizada. Porque, afinal, isso seria apenas um luxo burguês? Nesse sentido, a preguiça, ou o ócio deixariam de ser capitalizados tornando-se um direito de todo o povo. Uma linha de pensamento que não estava longe do ideário da Ilustração; segundo Rouanet (2012), no texto “Ociosidade e ócio no pensamento na Ilustração”: “Se nas condições de época não se podia imaginar a generalização do ócio para a sociedade como um todo, essa generalização, que o tornaria acessível a todos os seres humanos estava inscrita no horizonte da Ilustração como uma virtualidade utópica.” (p. 173).

É necessário pontuar, que o que está em jogo para Lafargue é mais a concepção de liberdade frente à necessidade de trabalhar, do que a valorização de toda e qualquer

⁵⁷ Aqui se trata de uma possível mudança, que ocorreu de maneira gradual na postura acética no *ethos* do capitalismo. Além do ócio ser entendido como o oposto do trabalho profissional, muitas vezes ele também passou a ser visto como um complemento justo e digno, desde que saboreado, como tudo o mais, com moderação e inserido nas coordenadas da prática vocacional – o que em todo caso não recupera o seu caráter de oposição ao trabalho e de gratuidade, tal como esperamos ter deixado claro. Weber (1920/2004) também identifica a permanência dessa “forma concreta de pensamento e de vida ‘racionalis’ da qual resultaram a ideia de ‘vocação profissional’ e aquela dedicação de si ao trabalho profissional – tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudemonistas – , que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista” (p. 69). Se o “comer bem” não estava presente na origem do espírito do capitalismo, o mesmo já não pode ser dito do capitalismo tardio, muito embora certos elementos centrais do seu espírito ainda permaneçam extremamente atuais, como por exemplo, a *dedicação à produtividade e o repúdio generalizado contra o inútil e o supérfluo*, com a condenação moral da preguiça e do ócio transformado em ociosidade ou negócio.

preguiça– muito menos quando entendida como a ociosidade burguesa, o tédio ou a passividade conservadora! Antes de exaltar ou complexificar a preguiça, a questão para o socialista francês é: como garantir que o operariado possa ele também se dedicar ao cultivo de seus ócios e do cuidado de suas próprias necessidades? Para Lafargue, a medida seria de tom pedagógico: como o amor do proletário pelo trabalho é ainda muito intenso, e as condições flexionadas pelo desemprego ainda são horríveis, seria necessário um procedimento intermediário, tal como a limitação da jornada de trabalho para três horas diárias, durante apenas metade do ano. Para Chauí (2012), uma “redução perfeitamente viável porque, de um lado, há abundância de matéria-prima e de produtos e, de outro, máquinas. Se isto for feito, não só haverá pleno emprego, pois todos terão trabalho, e os operários não lutarão entre si por trabalho”, como também começarão a praticar as *virtudes da preguiça* (p. 98).

É preciso que os trabalhadores conheçam que a valorização da labuta é recente e que não condiz, em nenhuma hipótese, com seus interesses de classe. Deixando subentendido que haverá também uma logística produtiva capaz de suprir as necessidades e vontades, o trabalhador desocupado poderá, enfim, conhecer a verdade que a tempo lhes escondem: a de que “um cidadão que dá o seu trabalho em troca de dinheiro degrada-se ao nível dos escravos” (Lafargue, 1880/2003, p. 83). A aposta é que, experimentando as virtudes que a preguiça possibilita – como diz Chauí (2012): “o prazer da vida boa” (p. 98), com fartura, e ócio – o proletário poderá afinar a sua reflexão, medida que o levaria a compreender a sua situação e o que seria necessário fazer para sepultar esse dogma econômico capitalista. A autora continua:

Ao proporcionar aos operários um tempo em que estão livres do controle do capital, livres do poderio da burguesia, a preguiça gera virtude, isto é, o fortalecimento do corpo e do espírito da classe operária, preparando-a para a ação revolucionária de emancipação do gênero humano. A principal virtude da preguiça é ensinar a maldição do trabalho assalariado e a necessidade de abolí-lo. (Chauí, 2012, p. 98)

Assim, a preguiça descrita por Lafargue é denominada por Olgária Matos como a *preguiça-heroica*, aquela que surge de maneira dupla. Por um lado, configura a aversão e a recusa ao dever do trabalho, sendo capaz de flexionar um deboche contra o dogma religioso do capitalismo: ela revelaria as mazelas advindas *especificamente* do trabalho assalariado, elucidando a consciência operária para o seu estado alienado de idolatria. Por outro, enquanto potência revolucionária, descortina o destino utópico que a humanidade ascenderia uma vez liberta da exploração capitalista, configurando assim uma espécie de conquista do ócio e do

livre arbítrio. Em outras palavras, é uma preguiça estratégica, que restaura o vigor cognitivo do operário (a sua faculdade crítica), e que desponta também como o ideal utópico da sociedade emancipada do trabalho capitalista. Uma preguiça heroica, não só porque, como recusa, incita à crítica e à revolta, mas também por que o faz esteando-se na valorização antiga da “preguiça”, àquela que segundo Benjamin, Marx aludiu como sendo “heroica”. Um ideal preguiçoso específico, que Lafargue constrói ao recuperar sua formação clássica.

No seu entendimento, ao invés do operariado se entregar ao trabalho fabril moderno, deveria aproveitar os luxos produzidos e se dedicar à prática daquilo que, grosso modo, pode ser entendido como o ócio antigo. Um entendimento da preguiça que o marxista identifica de maneira mais geral como a sábia rejeição das culturas pagãs ao trabalho manual, isto é ao labor. Como ressalta Lafargue (1880/2003): “os filósofos discutiam entre si sobre a origem das ideias, mas eram unânimes quando se tratava de abominar o trabalho.” (p. 81). Para Matos (2003), a preguiça heroica é a maneira “como Lafargue compreende os usos do tempo e procede ao elogio dos gregos, inventores da ciência contemplativa, para os quais ‘pensar é o passeio da alma’. Estado de bem-estar e tranquilidade, a preguiça é o presente que coincide consigo mesmo.” (p. 51). Lafargue (1880/2003) escreve:

Para os espanhóis, entre os quais o animal primitivo não está atrofiado, o trabalho é a pior das escravidões. Os gregos da época do esplendor também desprezavam o trabalho: só aos escravos era permitido trabalhar; o homem livre só conhecia os exercícios físicos e os jogos de inteligência. Era igualmente a época em que se pisava o mesmo chão e se respirava o mesmo ar que Aristóteles, Fídias, Aristófanes: era a época em que um punhado de bravos esmagava em Maratona as hordas da Ásia que Alexandre iria dentro em breve conquistar. Os filósofos da Antiguidade ensinavam o desprezo pelo trabalho, essa degradação do homem livre; os poetas cantavam a preguiça, esse presente dos Deuses: *O Meliboe, Deus nobis hoec otia fecit*. Cristo, em seu sermão na montanha, pregou a preguiça: ‘Contemplai o crescimento dos lírios dos campos: eles não trabalham nem fiam, e não obstante, digo-vos, Salomão, em toda a sua glória, não se vestiu com maior brilho’. (p.21).

Para Lafargue, interessa atacar o dogmatismo religioso que se encontra por trás do sucesso da iniciativa capitalista, o espírito “sem espírito” do capitalismo (Matos, 2003). Para isso ele convoca os proletários: “Proletários, embrutecidos pelo dogma do trabalho, escutem a linguagem destes filósofos, que estão sendo escondidos de vocês com cioso cuidado: um cidadão que dá o seu trabalho em troca de dinheiro degrada-se ao nível dos escravos, comete um crime que merece anos de prisão.” (Lafargue, 1880/2003, p. 83). Se a hipocrisia cristã se aliou ao projeto capitalista e passou a sustentar a moral do sofrimento na profissão, haver-se-ia então de resgatar a tradição pagã grega e romana, de maneira que fosse possível medir a

alienação atual⁵⁸. Isto é, uma vez sendo a preguiça alçada ao patamar da *scholé* grega e do *otium* latino, ela se inscreve como pecado específico para a moral capitalista, e não representa uma letargia, ou uma ociosidade também tipicamente elitista⁵⁹.

Na medida em que esse manifesto exprime uma intenção revolucionária e socialista, que tenta reanimar a consciência narcotizada do operariado francês de sua época, a preguiça é utilizada de maneira estilística e retórica. E, dado a constatação da polissemia do termo, talvez não houvesse como ser diferente disso. Ou seja, ela é um elemento bastante importante da composição estética do manifesto, mais explorada por sua capacidade de provocar um susto, ou um choque, e que por isso também seria capaz de torcer o discurso capitalista, afetando a consciência e ascendendo a chama revolucionária do desejo. Com essa perspectiva, é mais fácil entender porque Lafargue condena a ociosidade burguesa, ao mesmo tempo em que evoca aquilo que podemos entender como sendo o ócio para formatar o novo horizonte da humanidade. Por um lado, trata-se de reivindicar um direito que foi privilegiado, isto é, o privilégio de não precisar vender sua força de trabalho. Mas por outro lado, a preguiça é também associada com a noção delimitada que Lafargue recupera do ócio e não deve ser compreendida como uma fraqueza moral. Ela é a aversão ao trabalho alienado, e se mistura com o horizonte do trabalho emancipado da lógica religiosa do espírito capitalista:

⁵⁸Weber (1920/2004) destaca que o catolicismo, compreendeu a necessidade de “trabalhar” de diversas maneiras diferentes. São Tomás de Aquino, por exemplo, enxergava a necessidade do trabalho como efeito de uma regra natural, portanto, na ausência de necessidade (*causae naturales*) ele perdia a sua importância. Dessa forma, uma pessoa rica poderia usufruir da “preguiça” principalmente quando entendida como contemplação, atitude esta que correspondia com os mandamentos católicos de dedicação ao divino. Aquino se vê obrigado a “interpretar a máxima paulina: ‘quem não trabalha não coma’ no sentido de que o trabalho, que no fim das contas é indispensável *lege naturae*, foi imposto aos homens enquanto espécie, mas não a cada indivíduo particular.” (p. 195). Ou seja, trabalha-se para viver, e não o contrário. Obviamente, tal como vimos no texto, essa postura católica foi radicalmente transformada com o advento da Idade Moderna, principalmente nas doutrinas cristãs que surgiram após a reforma Protestante, em especial com o Calvinismo.

⁵⁹Como expõe Olgária Matos (2012) e Sergio Rouanet (2012), ambos para o livro *Mutações, elogio à preguiça*, não há qualquer espécie de consenso ou de generalização que consiga abarcar os inúmeros significados e valorizações imprimidas no termo “ócio” – e tampouco na *scholé* grega. Os sentidos para aquilo que se convencionou chamar de ócio variam ao longo do tempo e dos interesses de quem o utiliza; um fenômeno similar ao que acontecem com a ociosidade e com a preguiça que estão à ele historicamente vinculadas. Talvez seja até mesmo impossível destaca-los de maneira precisa fora do contexto cultural no qual existiram. Da mesma forma, a valorização ou repúdio desses termos dependem, de maneira intrínseca, da noção que fazemos do que é “trabalho”, “compromisso” ou “dever” social. Segundo o entendimento específico de que a causa da pobreza e da miséria do povo reside no trabalho forçado e alienado (normalmente realizado em circunstâncias insalubres), o exercício da liberdade deveria ser separado do elogio ao trabalho. E é a partir dessa ótica que a preguiça é exaltada.

Platão e Aristóteles, esses pensadores gigantes, cujos calcanhares os nossos Cousin, os nossos Caro, o nossos Simon só podem atingir pondo-se nas pontas dos pés, queriam que os cidadãos de suas repúblicas ideais vivessem na maior ociosidade, porque, acrescentava Xenofonte, “o trabalho tira todo o tempo, e com ele não há nenhum tempo livre para a República e para os amigos”. Segundo Plutarco, o grande título de Licurgo, “o mais sábio dos homens”, para admiração da posteridade, era ter concedido a ociosidade aos cidadãos da República proibindo-os de exercer qualquer trabalho (Lafargue, 1880/2003, p. 83)

Para o autor, cabia perfeitamente exaltar certo desprezo que as tradições greco-romana e católica tinham pelo trabalho manual e laboral, não importando se tal rechaço pode ser denominado de ociosidade ou de ócio. Por mais que esse recorte seja extremamente tendencioso, ao fazer o elogio dos antigos, Lafargue estaria também convocando os seus interlocutores a se perguntarem a respeito dos motivos que os levam a trabalhar. E essa é a preguiça heroica de Lafargue; *é essa preguiça específica que o permite botar em questão o uso do tempo e a necessidade obscurantista e “religiosa” de trabalhar*. Para ele interessa incitar o pensamento de que outras relações de trabalho e de vida em comunidade são possíveis para fora do regime capitalista. Assim, o elogio aos antigos é marcado pela reflexão acerca das novas possibilidades modernas, que tornariam o trabalho sobre a natureza, e o trabalho manual tão raros quanto possíveis. Pois, se os gregos antigos ainda precisavam conviver com a escravidão, por que nós, mesmo possuindo a tecnologia necessária para contornar a bruteza material da natureza não eliminamos de uma vez por todas com a necessidade de estabelecer relações exploratórias de trabalho? Por que a necessidade de trabalhar? Ao questionar a realidade industrial de seu tempo, Lafargue acabou por realizar uma crítica da razão e dos próprios ideais da sociedade capitalista. Olgária Matos (2003) destaca:

O direito à preguiça constitui a forma originária de uma teoria crítica da sociedade e do moderno; não dá voz a reivindicações econômicas ou estreitamente políticas, pois nasce da necessidade de uma vida diversa, autônoma, liberada da tirania do mercado e do Estado capitalista. Paul Lafargue encontra-se na raiz da transformação do cotidiano (...). (p. 13)

5.4. A ilusão sob a perspectiva da preguiça heroica

O argumento de Lafargue (1880/2003) no tocante à uma possível substituição do trabalho alienado pelo uso de máquinas é bastante criticável. Sua fantasia utópica de que o ser humano pudesse se ver livre da labuta, não parece ter sido alcançada. Na verdade, a tecnologia está cada vez mais sendo usada no sentido da administração do próprio corpo e das

vontades da população⁶⁰. Por não ser acompanhado de uma nova ordenação econômica que ainda está centrada na ideia do lucro para uma minoria, o avanço tecnológico ofereceu-nos um excedente de tempo – de tempo fora do trabalho (“tempo livre”) – que foi praticamente colonizado pela indústria do lazer, do esporte e do turismo, a tal ponto de a tão sonhada redução da jornada de trabalho ser aproveitada para benefício exclusivo dos negócios e do consumo de bens.

A primeira questão é ter claro que, como afirma Giacóia Jr. (2012), para Lafargue a preguiça coincide exatamente com a emancipação do homem das relações de trabalho atuais e dos costumes da “religião de Jó”. *A sua preguiça heroica não pode ser dimensionada fora de um outro contexto que não o da revolução socialista*, pois pensar sem essas condições pode abrir margens para outros significados da preguiça que não são diretamente defendidos ou sequer pronunciados pelo autor. Da mesma maneira, ela só se opõe ao trabalho alienado e sofrido, não ao trabalho, ou às atividades em geral. Dessa mesma forma, a sua preguiça flerta com o significado que costumeiramente atribuímos ao termo, a saber, de configurar uma oposição ao trabalho e à vida ativa, mas, na medida em que ela também engloba o ócio, supera seu significado de aversão ao esforço, ou de falta de vontade generalizada. Em segundo lugar, a utopia de Lafargue pode ser questionada em sua dimensão pouco pragmática, ou com pouca sustentação nos projetos e na “realidade” econômica, mas isso não invalida a verdade do seu argumento, nem as suas denúncias contra a glorificação do capitalismo.

Afinal, o panfleto *O Direito à preguiça* de Lafargue (1880/2003) ainda continua a ser mencionado e lembrado, mesmo 130 anos após a sua publicação, revelando o forte teor revolucionário e político que possui, enquanto manifesto crítico e inspirador. Boa parte da validade e da potência do argumento advém justamente da sua capacidade de comover e de persuadir o interlocutor, de fazê-lo atentar não para as reais possibilidades econômicas desse plano preguiçoso, mas para a existência de outros modelos de sociedade e de racionalidade. E é graças à habilidade de escrita do autor, à sua finura literária, e, como pontua Chauí (2012), a seu uso extremamente consciente e estratégico da retórica e da escolha dos elementos estruturais do texto, que este ganha destaque como panfleto crítico, capaz de questionar não apenas o projeto econômico do capitalismo, mas de desnudá-lo enquanto uma ilusão religiosamente construída:

⁶⁰Esse é um ponto que pode ser aprofundado a partir de alguns trabalhos específicos do filósofo Marcuse, nos livros *Eros e civilização* (1968), *A Ideologia da sociedade industrial* (1973), e no texto “A obsolescência da psicanálise” (1998).

Com astúcia, escolhe como tática uma estrutura discursiva tal que seu texto surge como violenta paródia dos sermões religiosos, seguindo as mesmas regras retóricas que estes últimos seguem. Eis por que *O direito à preguiça* começa com um prefácio ou exórdio sobre a religião do trabalho (com o qual substitui a leitura do Evangelho, que precede o sermão eclesiástico) e termina com uma oração (substituindo o *oremus*, com que termina o sermão eclesiástico, por uma invocação à deusa Preguiça), intercalando entre o início e o fim uma exposição e uma amplificação que trazem um ensinamento novo, outra “boa nova”, que permitirá encerrar o texto contrapondo o calvário do proletariado à felicidade que este erguerá com suas próprias forças. (p. 91)

De acordo com a filósofa, a intenção de provocar a plateia, de convocar a atenção do seu interlocutor é realizada por um “escritor exímio, que domina com requinte os instrumentos da retórica e é capaz de segui-la com sofisticação” (p. 90). Fazendo uso do drama, do paradoxo, do absurdo e do cômico, Lafargue imprime uma postura espirituosa e artística ao texto, decisiva no sentido de ter conferido a esse panfleto a sua marca na história. Um legado não apenas estético, mas também crítico, cujos ecos, de acordo com Matos (2003), podem ser identificados nos trabalhos de alguns dos mais importantes pensadores e críticos da cultura ocidental moderna, tais como Weber (2004), na sua crítica à ética religiosa que acompanha o espírito do capitalismo; com Walter Benjamin (2009), na descrição do andar ocioso do *flâneur* que protesta contra a religião do capitalismo – “A ociosidade do flâneur é um protesto contra a divisão do trabalho” (Benjamin, 2009, p. 471); e também pelo grupo denominado Situacionistas – articulados por Guy Debord (2003), autor do livro *A sociedade do espetáculo*, e composto por outros artistas e pensadores, como Raoul Vaneigem (2002), com o belo livro *A Arte de viver para as novas gerações*⁶¹.

Portanto, em vez de um simples ou desocupado atentado à moral, um elogio irresponsável à preguiça, ou mesmo antes de configurar um planejamento coerente e sistemático de uma economia renovada, o intuito de Lafargue foi o de imprimir uma crítica à falácia capitalista, a seus costumes passados de geração em geração, e ao significado que o trabalho adquiriu enquanto operador da lógica do sacrifício e da noção de *produtividade* a ela associada. Uma reivindicação para que o operariado comece a se recusar a viver na dor e na miséria, que, especificamente na Europa, estiveram intrinsecamente vinculados à noção de trabalho. Um ataque crítico contra a fetichização do trabalho alienado, mas com enfoque no

⁶¹No prefácio para o livro *O Direito à preguiça* (2003), Matos escreve: “Paul Lafargue encontraria uma posteridade em Guy Debord e nos Situacionistas (1968). O movimento situacionista – que nasceu e cresceu a partir da revista *Internacional Situacionista* (publicada entre os anos 1958 e 1969) – é o legado mais radical e coerente de *O direito à preguiça*. Guy Debord, diretor do periódico e protagonista carismático do movimento subversor de códigos, comportamentos e hábitos de pensamentos, profetiza o Maio de 68 em Paris com *A Sociedade do Espetáculo* (1957) (...)” (p. 10)

espírito servil que é alimentado pela racionalidade instrumental e religiosa – no julgamento de Lafargue, a verdadeira irracionalidade.

A crítica de Lafargue é capaz de promover o embate de classes e de complexificar os pensamentos dos seus interlocutores. Na medida em que é pouco congruente com a realidade econômica de seu tempo, ele não se preocupa em se ajustar à racionalidade governamental, a “*Farsa Eleitoral*” (Lafargue, 1880/2003, p. 73), ou em contornar as dificuldades intrínsecas a esse modelo de produtividade burguesa. No entanto, a ilusão de Lafargue não conduz à servidão e à idolatria, seu sonho preguiçoso é combustível para a revolução socialista, construindo-se na exigência de um homem frustrado com a realidade social e com o espírito subserviente de seus contemporâneos. A aposta na preguiça, como elemento utópico fundamental para a estruturação discursiva do texto, reflete-se na criação de uma paródia da moral do sofrimento, dessa ilusão cristã específica.

A verdade ilusória da preguiça heroica milita contra uma realidade que em muitos âmbitos ainda sofre dos mesmos problemas flagrados pelo socialista francês do século XIX. Nesse sentido, iremos aproveitar a atualíssima discussão que Marcuse estabelece em *Eros e civilização* (1968), na qual salienta que a produtividade é um dos mais “rigorosamente protegidos valores da cultura moderna” e atual. Pedimos licença ao leitor para inserir a longa citação a seguir:

Essa ideia talvez expresse mais do que qualquer outra a atitude existencial na civilização industrial; impregna a definição filosófica do sujeito em termos do ego transcendente. O homem é avaliado de acordo com a sua capacidade de realizar, aumentar e melhorar as coisas socialmente úteis. Assim, a produtividade designa o grau de domínio e transformação da natureza, a progressiva substituição de um meio natural incontrolado por um meio tecnológico controlado. Contudo, quanto mais a divisão do trabalho foi engrenada para a utilidade pelo sistema produtivo estabelecido, em vez de o ser para os indivíduos — por outras palavras, quanto mais a necessidade social se desviava da necessidade individual — tanto mais a produtividade se inclinava a contradizer o princípio de prazer e a converter-se num fim em si mesma. A própria palavra acabou por ter um sabor a repressão ou à sua glorificação fanática: *reflete a noção de uma rancorosa difamação do repouso, da indulgência, da receptividade — o triunfo sobre as “profundezas vis” da mente e do corpo, a domesticação dos instintos pela razão exploradora.* A eficiência e a repressão convergem: elevar a produtividade da mão-de-obra é o sacrossanto ideal do capitalista e do stakhanovismo stalinista. Essa noção de produtividade tem os seus limites históricos: são os do princípio de desempenho. Para além do seu domínio, a produtividade tem outro conteúdo e outra relação com o princípio de prazer; ambos são previstos nos processos de imaginação que preservam a liberdade, em face do princípio de desempenho, enquanto sustentam a reivindicação de um novo princípio de realidade. [itálicos nossos] (p. 143)

“Por que eu, *trabalhador*, deveria pagar imposto para sustentar um preguiçoso?”. Na esteira da crença na meritocracia capitalista e individualista, acredita-se também que as políticas de cuidado com a sobrevivência e com a distribuição de renda (ditas políticas sociais, como se houvesse uma política a-social) fazem o povo ficar acostumado, relaxado! Logicamente, a difamação da ociosidade insere-se nos jogos de interesse, tratando-se aí da corriqueira relação da preguiça como a oposição, em especial do pobre, ao trabalho forçado. Mas consideramos aqui nesse texto, que noções tão atuais como esta, repetida *ad nauseam* pela mídia marrom e pelo discurso da moral da produtividade, configuram um apontamento bastante significativo no sentido de uma permanência da mentalidade associada ao asceticismo burguês dos séculos anteriores, principalmente no tocante ao espírito produtivista e individualista próprio do capitalismo.

A preguiça heroica não se opõe à produção, mas sim à produtividade, que é fruto do trabalho deslocado dos interesses dos trabalhadores. Uma vez que na utopia de Lafargue ela corresponde à uma transformação radical nas relações de trabalho, ela pressupõe uma *recusa* apenas em relação à *realidade específica da fábrica e do trabalho assalariado*, organizados principalmente pela dimensão do desempenho, do rendimento e da abdicação.

Ao exigir que o trabalho seja lavado da sua conotação alienada e devotada, a determinação utópica é a de que possamos superar o projeto capitalista. Logicamente, como vemos, o entendimento da preguiça como operadora dessa emancipação tem outros intuitos, digamos, mais retóricos ou estilísticos, do que realmente pragmáticos. Da mesma forma, Lafargue não explica como a preguiça irá operar uma revolução da divisão do trabalho na sociedade capitalista, apesar de situá-la como uma espécie de veículo para isso. Mas a eleição desse termo revela uma liberdade poética que, ao mesmo tempo que traz a preguiça para o centro do debate político, também a “limpa” de suas conotações religiosas e mórbidas. A distância que a preguiça-heroica estabelece em relação à realidade capitalista e seus ideais de eficácia e produtividade é a medida de sua capacidade de retornar à fábrica e libertar o trabalhador da servidão, não configurando de nenhuma maneira uma preguiça rancorosa e culpada, um retraimento sintomático para longe realidade. A sua potência subversiva é a de revelar uma nova perspectiva para o homem: o paradigma do *homo ludens* em substituição do já caduco *homo faber* (Matos, 2012). O elogio à preguiça como portadora da “boa nova” é um argumento que se torna possível hoje em dia, assim como antes, somente quando permeado pela liberdade poética, e, no caso de Lafargue (1880/2003), vislumbra-se uma intersecção

interessante e promissora da arte com a esfera da política, o que revela os limites e os alcances de uma utopia e da preguiça enquanto território privilegiado para o exercício da fantasia e do lúdico num futuro emancipado das demandas capitalistas.

Marcuse (1968) aponta para a utopia enquanto a participação do fantasiar na dimensão política – fantasia, imaginação, “*das Phantasieren* = fantasiação” (p. 132). Com o termo fantasia, Marcuse refere-se principalmente ao estatuto da fantasia elaborada por Freud⁶² e que é definida em 1911, no texto “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, como um fenômeno, ou uma operação, que ficou resguardado do teste da realidade e do princípio da realidade, mais aproximado do princípio do prazer e de fenômenos como os sonhos e os processos inconscientes em geral. Na leitura que estabelece, o filósofo aponta para o fato de que a aproximação, estabelecida por Freud (1911/2010), da consciência com as pulsões do Eu e da fantasia com as pulsões sexuais é uma “dicotomia insustentável”

(...) não só tendo em vista a ulterior formulação da teoria do instinto (que abandona os instintos independentes do ego), mas também por causa da incorporação da fantasia na consciência artística (e até na normal). Contudo, a afinidade entre fantasia e a sexualidade continua sendo decisiva para a função da primeira. (Marcuse, 1968, p. 133)

O fato de que imaginação possuiria um valor cognitivo próprio, “com suas próprias leis de funcionamento”, e que se manifesta com mais desenvoltura nas atividades lúdicas e nas artes, não era uma novidade em si⁶³. Freud enxerga nesse fenômeno uma espécie de ponte entre o processo inconsciente (primário) sob o registro do princípio do prazer, com os mais elevados produtos de nossa cultura: o contato do “sonho com a realidade” (Marcuse, 1968, p. 132). Ou seja, da importância da fantasia enquanto uma operação e um fenômeno capaz de trânsito, ou de construir comunicação entre as camadas do aparelho psíquico⁶⁴. No entanto, no entendimento de Marcuse, se a fantasia possui um valor cognitivo ela geralmente é menosprezada pela racionalidade instrumental (supostamente objetiva) como algo completamente dissociado da realidade externa e do mundo político-econômico e, assim, por

⁶²Iremos adiante definir com mais precisão a possível variação entre os termos fantasia, fantasiar (fantasiação) e imaginação na obra de Freud, assim como a sua relação com a realidade.

⁶³O poeta e filósofo alemão, Friedrich Schiller aponta justamente para essa questão, remetendo-se, por sua vez, à filosofia de Kant. Tal discussão pode ser vista em *Cartas para a educação estética do homem* (Schiller, 1795/1989). Em todo caso, Freud (1900/2001) é ele também um herdeiro de certa noção que se tem da imaginação, o que fica explícito na sua referência em *A interpretação dos sonhos*, quando nos remete exatamente ao poeta-filósofo Schiller, para descrever a atitude necessária para a interpretação dos sonhos.

⁶⁴Iremos retomara esse ponto a seguir, salientando tal característica como o estatuto de “mestiço” da fantasia, descrito por Freud (1915b/2010, p. 132) em “O Inconsciente”.

consequente, irrelevante. De maneira idêntica, a utopia não teria um lugar mais digno que o da fantasia, apesar de também encontrar expressão cultural na intersecção reservada à liberdade poética.

Para o filósofo, a imaginação/fantasia (fantasiação) é considerada irrelevante, pois é portadora de uma outra verdade que não corresponde àquela da realidade prometeica, que naturalizou e glorificou noções como a de desempenho e dominação. Uma leitura que apesar de enveredar pela tentativa de inserir o pensamento de Freud no “jogo” político (Birman, 1998), tem respaldo em diversas outras leituras de psicanalistas ou de outros pensadores, especificamente, no tocante ao entendimento de que a fantasia não se encontra completamente apartada da realidade. Em um cenário que não estivesse regulado pelo princípio do desempenho, o fantasiar não apareceria como mera fantasia (no sentido de desatino e inverdade), divagação, ou brinquedo; a verdade imaginativa seria capaz de alterar os próprios mecanismos que transformam o trabalho em labuta. No entendimento de Marcuse (1968), o ressurgimento da sexualidade e do prazer (*Eros*) no campo da operação de sublimação da pulsão estaria em relação direta com a presença do registro da imaginação nas práticas laborais – o que pressupõe que aí não haja labuta, mas uma prática lúdica e condizente com a distribuição racional da escassez material (*Lebensnot*).

Segundo Lagache (1993a) a imaginação teria meios de conhecer a verdade que a própria razão desconhece. Na visão de Marcuse (1968), ela até mesmo possuiria uma capacidade privilegiada de compreensão dos fatos, já que, na sua vinculação maior com o princípio do prazer, preserva a verdade sub-histórica, não tanto influenciada pela moral burguesa-religiosa e pela realidade normativa. A fantasia não se relaciona apenas com o passado edênico e histórico – este último, pessimamente conquistado –, mas também com o futuro: “as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a *realidade* histórica.” (Marcuse, 1968, p.138). A função crítica da fantasia residiria justamente nesse *gaudium*, nessa posição ou estação, que se recusa em “esquecer o que pode ser” (p. 138). O fato de que as proposições da imaginação artística e criativa sejam inverdades, e consequentemente excluídas do universo racional e político, é uma consequência da própria essência da verdade dessas proposições.

Segundo o entendimento desse autor, a fantasia “retém a estrutura e as tendências da psique anterior à sua organização pela realidade, anteriores à sua conversão num ‘indivíduo’,

em contraste com outros indivíduos.” (p. 134). Nesse sentido, o bocejo-sublime, ou o urro onomatopeico da preguiça de Macunaíma de Mário de Andrade (1927/2001) – “ai que preguiça” –, seria *a exclamação de dor e de cansaço que liquida o tabu do trabalho forçado e da miséria administrada, “rememorando” e fantasiando o território potencial e engendrador da onipotência infantil*. Também uma recusa, no sentido de configurar um protesto contra essa realidade frustrante do princípio do desempenho, que não se fascina apenas pela imagem congelada de uma Idade do Ouro perdida, mas que amplia o universo da crítica e da construção da cultura.

Assim, reconhecemos que, apesar de ilusórias, as propostas de Lafargue (1880/2003) têm um impacto que ultrapassa o julgamento econômico capitalista: ainda que a racionalidade econômica atual tenha a sua eficiência no exame das condições materiais, boa parte dos julgamentos traçados são, eles mesmos, contingenciais à própria lógica operatória do sistema e, apenas por conta da dominação e da ideologia passaram a exprimir o que entendemos como sendo a realidade, sobretudo no âmbito das relações econômicas.

Contemplando em eco a recusa presente no manifesto de Lafargue, Marcuse (1968) também vislumbra que o primeiro pré-requisito para a conquista da liberdade seria a redução, ou *eliminação completa do trabalho alienado*. Segundo Kupermann(2003): “O tempo de trabalho, que ocupa grande parte da existência dos indivíduos, passa a ser um tempo no qual o sujeito, ao desempenhar uma tarefa socialmente útil, abre mão da sua própria gratificação e do seu prazer.” (p. 78). O trabalho alienado postulado como útil e necessário é antes uma forma de perpetuar o sistema e a divisão de lucro atuais, não configurando a forma principal mediante a qual as necessidades seriam satisfeitas. Em outras palavras, ele é o trabalho do princípio do desempenho, não do princípio de realidade: é a “labuta”, que corresponde a uma tarefa realizada em detrimento da imaginação e da saúde, em alguns sentidos em detrimento da sexualidade polimorfa e erótica (*Eros*) e, que apenas de maneira secundária, relaciona-se com as tarefas necessárias para a vida em comunidade. A sua necessidade enquanto dever social é uma mentira construída com fins de dominação e perpetuação da divisão de classes.

Ao contrário do trabalho árduo, a preguiça heroica revelaria a possibilidade de um futuro *trabalho prazeroso*, executado em consonância com o princípio do prazer e com a sexualidade, tal como Freud compreende o trabalho artístico e lúdico – como destaca em “Escritores criativos e devaneios” (1908a[1907]/1976) –, e a atividade “livremente escolhida”

(p. 36) – como afirma em “Mal-estar na civilização” (1930/2010). A utopia de um futuro ocioso seria capaz de resgatar uma parcela, ou faceta, da verdade do projeto da Razão, que ficou obscurecida por uma vida instrumentalizada e que é mutilada em sua concorrência desleal com o ritmo das máquinas e da tecnologia. Se a preguiça é uma das grandes mazelas da modernidade, ela é também uma de suas muitas feridas e, em certo sentido, surgindo como ócio, é também uma dentre as muitas formas de vida que foram assimiladas e destruídas pela investida capitalista.

5.5. Preguiça e arte

O movimento revolucionário das ideias de Lafargue não se descola solitariamente dos enredos discursivos da sua época nem da tradição que o precede, de tal forma que elas nos remetem imediatamente a outras expressões culturais com “temas” e abordagens muito semelhantes. Por exemplo, o caso de Kazimir Malevich (1929), o artista fundador do suprematismo russo do começo do século XX na Rússia, que dizia que a preguiça era o horizonte final da humanidade. Ele não argumenta com base na ciência ou no estudo detido ao redor da noção moderna de trabalho e das políticas oficiais sobre a economia; seu intuito e sua contribuição, em “Laziness as the truth of mankind”, vão no sentido de apostar na preguiça como o destino do esforço e do projeto econômico capitalista, continuado e superado pelo advento do socialismo. Em vez de pecado ou de ser tomada como a “mãe de todos os vícios”, ela é secretamente aquilo que todos nós desejamos: o regalo e o usufruto com a conquista do controle sobre a natureza. Há aí uma tentativa de resgatar os motivos pelos quais trabalhamos, e de sublinhar a ênfase exagerada que foi depositada nas virtudes do trabalho e, sobretudo, na necessidade de ordenar a vida pela ótica da sacrossantificação da produtividade. Para o artista, se há um esforço, se há porque retificar a inconstância material é para que possamos superar o estado de penúria atual.

Como vimos anteriormente com Walter Benjamin (2009), com Mário de Andrade (1918, 1927/2001), com Mario Quintana (2000), e como pode ser certamente identificado e constatado na letra de inúmeros outros artistas – dos quais trataremos a seguir – a preguiça ou o “ócio-preguiça” (Fonseca, 1994) é identificada como elementos disparadores da criação artística. Trata-se aqui justamente daquilo identificado por Mário de Andrade (1918) como o “boejo sublime” e inspirado do poeta, perdido como um aprendiz em meio à preguiça bucólica e paradisíaca do Eldorado do Pindorama. A rejeição imediata do esforço necessário

para permanecer vivo é o que permite também que o intelecto e a imaginação se combinem numa união mais dialógica do que seccionada. A atração apaixonada que ela desperta em Valéry, em Baudelaire e Mallarmé, ou o próprio projeto de Montaigne, de “viver em repouso, longe das agitações do mundo, retirar-se da pressa do mundo” (Novaes, 2012, p. 13), para então aproveitar o ócio no sentido que lhe conferia Sêneca; são todas apropriações da preguiça em sua vinculação íntima com o ócio e com a prática das artes (*ars* poética, filosófica, matemática, política). Trata-se aqui da preguiça sendo enunciada como técnica ou pré-requisito para o trabalho artístico, ou para a revolução – configurando em tais casos uma preguiça estratégica –, ou da preguiça enquanto um tema, ou um objeto para o qual os artistas e os pensadores lançam o seu olhar: Preguiça-técnica, preguiça-objeto, preguiça-inspiração, etc. Vejamos então com mais detalhes essas facetas.

Como aponta Coli (2012) em “Sexo, preguiça e *bonheur*”, a preguiça foi tema e objeto das artes não somente na Modernidade e no Iluminismo, mas também na Idade Média e no período clássico. Do ponto de vista da moral religiosa cristã, ela é muitas vezes retratada como uma moléstia ou um pecado, como nas pinturas de Brueghel (1567) a respeito do país imaginário da Cocanha, a terra da preguiça e da gula. Dada a sua relação com o corpo relaxado ou no regalo concupiscente, ela é também retratada como expressão de volúpia, encarnando-se soberana no “paraíso das carnes femininas” (p. 200), tal como aparece em Bosch (1480), em *Os sete pecados capitais*, em Dürer (1498), com *A tentação do preguiçoso*, ou *O sonho do doutor*⁶⁵, e também em pinturas diversas do século XVIII e XIX, notadamente com as imagens femininas de Gustave Courbert. Como indica Coli, a preguiça é flagrada muitas vezes como a sedução feminina, a possibilidade de penetração em uma porta “de arcanos profundos, entrada para as delícias internas do corpo” (p. 204), para mistérios de impacto vertiginoso: “O gozo, a imobilidade, a plenitude, e também, como sugeriria Courbert, o elemento úmido, se associam numa percepção profunda, intuitiva, do prazer oferecido aos homens pelas mulheres, do retorno ao estado orgânico primordial, do nirvana de um *far-niente* acomodado, uterino, aquático” (p. 205).

⁶⁵A respeito de Bosch e Dürer, escreve Coli (2012): “Erwin Panofsky sugere que a obra, por vezes intitulada *O sonho*, ou *O sonho do doutor*, deveria ser chamada de *A tentação do preguiçoso*. O demônio sopra o sonho do mal em que Vênus surge voluptuosa, num gesto de convite. Preguiça e carnes femininas, fartas, sensuais, impudicas: tal representação, na cultura moderna do Ocidente, é constante. Mulher, sexo, preguiça: trindade que se amalgama para tornar-se uma e vampirizar as forças morais, viris e ativas.” (p. 201). Já Agamben (2007a) critica a visão que Panofsky tinha da acídia, apontando como o autor a confunde com o sono culpado do preguiçoso, “*somnus meridianus*” (p. 31). Pode-se compreender, portanto, que a tentação à qual sucumbiria o preguiçoso é inflexionada pelo demônio meridiano, catalizador da acídia, ou da preguiça-tristeza.

Nesse sentido de sedução pecaminosa, a preguiça é também vista como a possibilidade afortunada de adentrar um Nirvana paradisíaco ou pelo menos em uma realidade mais próspera que o universo da carestia e da quaresma religiosa cristã. Agamben (2007a) também destaca essa questão, enfatizando justamente o fato de que a preguiça surgiu diversas vezes no Ocidente como um verdadeiro emblema daqueles que se opõem à loucura moderna da produtividade e do útil – uma questão que em muitos sentidos passa pela eleição maniqueísta e misógina do homem como o ser produtivo e racional, e da mulher, como passional, pecaminosa e, por isso, improdutivo:

A poesia de Baudelaire está dominada do início ao fim pela ideia da *paresse* como sinal de beleza. Um dos efeitos fundamentais que Moreau buscava realizar na sua pintura era “*la belle inertie*”. A obsessiva presença, na sua obra, de uma emblemática figura feminina (marcada especialmente através do gesto hierático da sua Salomé) não pode ser entendida se prescindirmos da sua concepção da feminilidade como criptografia do tédio improdutivo da inércia (...). (pp. 26-27).

Afirmar que tudo isso se trata da “preguiça” é em grande parte uma consequência da polissemia do termo, assim como da complexidade dos assuntos os quais ele toca (moral religiosa, universo do trabalho, psicologia da motivação etc.), o que permite tanto que consideremos como preguiça uma série de fenômenos distintos (e pronunciado em termos variados, como tédio, improdutividade, inércia, ócio etc.) como também que possamos falar da preguiça de muitas formas diferentes (como doença, aversão ao esforço, lentidão, regalo, etc.). Uma vez que essa polissemia é em boa parte uma consequência do papel marginal e desvalorizado que a preguiça ocupa no ideário moderno, sua vastidão de significados abre um campo bastante profícuo para o questionamento da sociedade e da moral religiosa em que ela está ancorada. O que passa a unir muitas dessas críticas e explorações artísticas é o questionamento do estatuto do trabalho e da produtividade, também em suas implicações com o estatuto das obras de arte enquanto mercadorias e das práticas artísticas enquanto fazeres industriais e estereotipados. Além disso, abre-se também a questão importante de dimensionar a preguiça não apenas enquanto um assunto tratado pela arte oficial e marginal – como uma figura específica, ou um tema que ela aborda –, mas também na sua intersecção e paralelo com a própria atividade de criação.

Agamben (2008) explora uma figura que poderia ser chamada de preguiçosa, no seu sentido de preguiça-tristeza, mas observando-a a partir do seu elemento de testemunho da existência de uma potência que só se configura na *hesitação*. Dessa maneira, a preguiça também surge como elemento importante de crítica da sociedade e de certos modelos da

racionalidade utilitarista, não apenas por sua ligação com o ócio, ou com a contemplação inspirada da natureza, mas também com aquilo que escapa da cadeia da produtividade e da criação inspirada. Em “Bartleby, ou da contingência” (2008), a respeito do conto *Bartleby, o escrivão*, do escritor estadunidense Herman Melville (1853/2008), Agamben aponta como a personagem Bartleby é uma figura que pode ser explorada em sua potência, uma vez entendido que o avanço da sua recusa frente à qualquer espécie de trabalho ou de decisão, antes de negar e se rebelar contra os seus algozes, deixa em suspenso ambas a decisão e o repúdio, tornando possível o paradoxo de ser um escrivão que não escreve. Tal personagem não se torna potente no sentido de sua preguiça configurar um território para a produção ou para a negação, mas sim por que é apenas na medida do “nada”, nessa estação no meio do caminho entre a afirmação e a negação, que o seu gesto recupera e se reapropria da dimensão da inoperosidade – regulada pelo avesso, como vimos, pela própria apropriação capitalista da ociosidade e do ócio. A “fórmula” de Bartleby compõe uma roda em movimento contínuo e sem fim, segundo Agamben um “experimento de *contingentia absoluta*” (p. 35), pesquisando não apenas a própria loucura produtivista e acinzentada do capitalismo moderno, mas revelando em negativo a potência escondida na hesitação: “I would prefer not to...I would prefer not to... prefer... not to prefer... not to prefer not to...prefer...”. A famosa frase de Bartleby (a sua fórmula), “prefiro não”, repetida com insistência, é na língua inglesa conjugada de tal forma – “I would prefer not to” –, que a indefinição do objeto sugere um movimento cíclico e infinito (típico também da acídia, na variação mania – depressão), que torna viável a permanência no “abismo da possibilidade” – daquilo que se abre como possibilidade infinitamente contingencial (Agamben, 2008, p. 25)⁶⁶.

Apesar de Agamben entender que “Bartleby não consente, nem sequer simplesmente recusa, e “nada lhe é mais estranho do que o *páthos* heroico da negação” (p. 27), a sua figura abre margens para se pluralizar ainda mais a relação da preguiça na sua relação com a criação,

⁶⁶Uma abstenção em todo caso resgatada por Agamben (2008) pelo viés da potência, e que também é tematizada por Martí Peran (2014), só que em relação aos *rotoreliefs* de Duchamp (1935) - em conferência intitulada: “Como Converter a Fadiga numa Exposição de Arte?” realizada no Instituto de estudos avançados da Universidade de São Paulo, na Faculdade de Economia e Administração da USP. Peran aborda a questão da negatividade de Bartleby inserindo-a no contexto do questionamento que a arte passou a inflexionar sobre o estatuto da produtividade. A imagem dos *rotoreliefs*, das rodas giratórias de Duchamp, sugere uma reflexão semelhante, no qual a produtividade é, também ela, situada enquanto uma atividade cíclica, improdutiva, ilusória, e hipnótica. No entanto, a reflexão central de sua conferência seria em como pensar uma exposição, um trabalho de curadoria, que conseguisse transformar a própria fadiga em tema, sem com isso abandonar esse fenômeno. Isto é, como permanecer na fadiga, ou na preguiça, ou na hesitação e mesmo assim não sucumbir a ela?

quando não imediatamente plasmada na figura do ócio iluminado e criativo – o que certamente coloca em jogo a própria dimensão da produção e de produtividade.

Giacóia Jr. (2012), por exemplo, no seu artigo “Sim ao ócio ou ‘viva a preguiça’”, aponta como alguns pensadores antimodernos, ou extemporâneos, resgataram a preguiça inserindo-a justamente na corrente de valorização da inoperosidade e do desperdício; ou seja, daquilo que se acredita ser dificilmente instrumentalizado, e que se contrapõe ao fanatismo produtivista moderno. Um elogio da dissipação pura, que de acordo com Giacóia pode ser identificado tanto na obra do filósofo francês George Bataille, quando trata do sacrifício inserido na lógica da abundância, e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, quando se debruça na crítica aos seus contemporâneos, especialmente quanto à sua preocupação com o “último homem” e na sua crítica à filosofia ocidental.

Isso sem contar os inúmeros trabalhos de artistas plásticos e de arte de performance que passaram a questionar o fetichismo da mercadoria “arte” em um processo de crítica estética e política – o que configura certamente uma das marcas mais importantes da história da arte do século XX. Sendo a produção de Duchamp um dos paradigmas possíveis para o novo estatuto da arte contemporânea (Freire, 2012)⁶⁷, a questão da *fabricação da obra* é problematizada; de tal maneira que não apenas o público é convidado a participar do “ato criador”⁶⁸ como também *o próprio artista recusa o trabalho comumente associado com a prática artística e a produção estética*. Assim, a criação passa a ser principalmente a atribuição de um novo sentido sobre um objeto já produzido (um olhar, um apontamento, o destaque conferido pelo recorte e pela mirada artística) e escolhido dentre o cotidiano espetacularizado dos objetos de uso comum, do que a criação de algo materialmente novo. Acompanhando esse redimensionamento, a arte também começa a surgir articulada juntamente com a denúncia e a exposição crítica daquilo que é negado ou ignorado pela sociedade, o que pode culminar, por exemplo, com a inserção da arte na política, como foi o caso com o projeto *Tucumán Arde* realizado na Argentina sob o regime ditatorial de Onganía⁶⁹.

⁶⁷Referimos aqui ao curso Teoria e Crítica da Arte Contemporânea, ministrado no Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC-USP) por Cristina Freire.

⁶⁸ Nome da apresentação proferida por Duchamp em 1957, na Convenção da Federação Americana de Artes, realizada nos Estados Unidos da América.

⁶⁹*Tucumán Arde* foi um projeto artístico da década de 60 que questionou a política social da ditadura de Onganía na Argentina, centrando-se na denúncia da experiência de austeridade econômica que

De todo modo, a verdade encerrada na fantasia imaginativa do artista passa a ser o questionamento do estatuto estético da obra de arte enquanto obra ofensiva, industrial (Adorno & Horkheimer, 1985) e um elemento poderoso para a sustentação do projeto do capitalismo e das políticas de desmantelamento da poesia e de destruição do universo polissêmico das palavras e dos objetos. O espaço do museu deixa de deter de maneira privilegiada, ou pelo menos não mais solitariamente, a verdade oficial do movimento artístico. A própria história da crítica e da criação artística passa a se misturar com o questionamento da posição burguesa que a arte decorativa e invisível adquire enquanto obra, ou trabalho (*work*) fetichizado e inserido na dinâmica dos câmbios e das trocas comerciais. Abstenção de agir, permanecer na fadiga, decidir por hesitar, habitar a contradição do que é a criação, explorar os redutos da acídia e da sua relação com o dandismo e a *flânerie*; manifestar, enfim, por meio da arte contra o espírito da produtividade e da própria produção.

Por esse viés contemporâneo, a arte é convocada a se repensar e a questionar o fato de que a sua liberdade poética e de crítica seria também um reflexo de sua falta de influência nas decisões práticas. O que é parte constituinte do circuito ideológico que ela mesma ocupa enquanto uma produção supostamente descolada dos movimentos da sociedade. Assim, pela ótica do tema da preguiça, a produção artística não apenas elege as diversas figuras da preguiça como tema, ou objeto da sua intenção – como o vem fazendo há mais de sete séculos –, mas também, *sob o seu signo, realiza uma recusa, ou ao menos um questionamento, do fazer artístico tradicional cooptado pelo mercado*. Poderíamos dizer, inclusive, que o gesto ocioso do artista vislumbra a ociosidade enquanto um horizonte para a sua prática, tomando-a de maneira variada, seja como fonte de inspiração produtiva e técnica, seja como objeto de seu ofício e da sua investigação metalinguística e política. Por esse caminho, a arte contemporânea acaba também por encontrar na preguiça uma figura privilegiada para a crítica

vivia a região de Tucumán com a chegada mais incisiva do neoliberalismo capitalista. *Tucumán Arde* rompe com algumas lógicas da produção artística oficialista e despolitizada, trazendo a crítica política e a denúncia da miséria social para o centro da exposição. Como afirma um dos participantes do projeto, Gramuglio (1968), em “Tucumán Arde”: “O reconhecimento desta nova concepção levou um grupo de artistas a definir a criação estética como uma ação coletiva e violenta destruindo o mito burguês da arte individual e do caráter passivo tradicionalmente conferido à arte”. A respeito desse movimento e de suas implicações nas correntes de relações com o universo da crítica e da História da arte, recomendamos os artigos reunidos no livro *Conceitualismos do Sul/Sur*, organizado por Cristina Freire e Ana Longoni (2009), em especial os artigos de Freire “Arte conceitual depois da arte conceitual”, de Longoni “Dilemas pendentes. Perguntas frequentes à recuperação dos conceitualismos dos anos 1960”, e de Carnevale “Algumas questões sobre arquivo”. Além é claro do próprio arquivo de *Tucuman Arde* reunido na forma de testemunhos e de documentação das exposições.

ao *status quo* capitalista, sendo ela, na sua polissemia, incorporada à vanguarda estética e à crítica aos costumes.

Nesse sentido, se a recusa em participar do trabalho alienado é considerada como um vício, ou efeito de uma morbidade, essa própria morbidade (e desatino) é invertida e explorada pela imaginação criativa. Afinal, existe cada vez mais a noção de que a atribuição de uma falta de valor para a improdutividade é efeito direto da noção moderna que plasmou o trabalho e o uso do tempo com o projeto e a lógica econômica burguesa: viver pelo relógio; competir com as máquinas; correr para alcançar o novo e não perecer na obsolescência; ser reduzido, nas palavras de Mário de Andrade (1918), a um “João-minhoca”. Por diversas óticas, sobretudo flagradas pelos artistas de vanguarda (especialmente dos séculos XIX em diante), a preguiça é também uma aliada da cultura e da criação, isso quando não configura, no exagero da hesitação e da inoperosidade inerte e abismal (por vezes, curtida na despreocupação), um elemento potente para se criticar a alienação moderna e o estatuto privilegiado que a arte possui, enquanto mera apaziguadora dos ânimos e restauradora do sistema de exploração econômica. Assim, sob o ponto de vista de outros modelos de sociedade ou de produtividade que não o capitalismo, diversas formas de comportamento e fenômenos que chamamos hoje de preguiça são inclusive o combustível, o pressuposto, e muitas vezes um reduto para a criatividade crítico-poética.

Esperamos, por meio desses apontamentos, ter deixado claro que a questão da vizinhança temática da preguiça não configura uma simples dicotomia entre saúde e doença, nem se encerra no âmbito do certo ou do errado do moralismo burguês, ou da técnica do especialista da economia. A recuperação multifacetada que dela é feita revela como o assunto é promissor no sentido de possibilitar um questionamento da realidade e dos modos de se habitar o tempo. Nesse sentido, retomando as conclusões parciais da nossa análise da preguiça-tristeza e verificando a grande vinculação da preguiça com a prática e a produção artística, será interessante explorar com mais profundidade a relação que a preguiça estabelece com a *fantasia*. Um assunto que já verificamos estar presente na nossa análise da preguiça-tristeza e que também desponta como importante para o estatuto heroico da preguiça de Lafargue (1880/2003). Se na acídia percebemos que havia um certo distanciamento da realidade material por meio da imaginação fantasiosa – da alucinação – ou um prejuízo mais ou menos significativo da capacidade para o exame da realidade; na preguiça heroica consideramos que acontece um fenômeno análogo, apesar de qualitativamente diferente.

5.6. Fantasia, fantasiar e imaginar

Ao se comparar as obras completas de Freud no alemão, *Gesammelte Werke*, (disponível no acervo eletrônico de psicanálise, a plataforma PEP-Web) com as suas traduções para o inglês, realizada por James Strachey, e para o português, percebe-se que não foi estabelecida uma tradução padronizada no uso do termo fantasia, e que tampouco há um uso homogêneo e constante por parte de Freud, na utilização dos termos *Tagtraum*, *Phantasie* e *Phantasieren* – que poderiam ser traduzidos respectivamente por devaneio, fantasia e fantasiar (fantasiação, ou ainda imaginação). O título do artigo de 1908, por exemplo, traduzido pela coleção Standard em português como “Escritores criativos e devaneios”, é denominado em alemão como “*Der Dichter und das Phantasieren*”, e em inglês por “Creative writer and daydreaming” (sendo que o último termo, *daydreaming*, equivale ao devaneio, ou literalmente, ao sonho diurno). A fantasiação, ou fantasiar (*Phantasieren*), aqui sugere uma capacidade criativa ou imaginativa do poeta, como o controle da fantasia nas suas manifestações conscientes e pré-conscientes, o que é normalmente nomeado como devaneio, sonho diurno e também como imaginação. Em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), um uso cambiante dessas palavras também ocorre, e fica claro também que a fantasia corresponde em diversos aspectos não apenas à imaginação, ou ao ato de fantasiar, nem tampouco apenas com o caráter subliminar ou pré-consciente do devaneio (do qual o sujeito pode tomar consciência do conteúdo na hora, ou posteriormente); sendo que a fantasia também se situa no sistema inconsciente (*Ics*) em uma relação estreita com o sonho noturno, o desejo latente e os sintomas.

Em todo caso, o verbete “fantasia”, tal como aparece no *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis (2001), aparece identificado em alemão pela palavra *Phantasie*, que na linguagem corrente designa *também* a imaginação. “Não tanto a faculdade de imaginar no sentido filosófico do termo (*Einbildungskraft*), como o mundo imaginário, os seus conteúdos, a atividade criadora que o anima (*das Phantasieren*). Freud retomou estas diferentes acepções da língua alemã.” (p. 169). Marcuse (1968), por sua vez, enxerga na imaginação retratada por Freud, ou na fantasiação/fantasiar (*das Phantasieren*), um papel semelhante ocupado pela imaginação na filosofia de Kant; tal como ele mesmo aponta em *Eros e civilização*, e como ressalta Sergio Rouanet (2001) em *Teoria crítica e psicanálise*. Um papel semelhante na medida em que a imaginação permitiria um contato entre as faculdades inferiores e eróticas com as faculdades superiores (logocêntricas), restaurando uma possível unidade perdida entre

o Eu e o objeto e entre *Eros* e *Logos*. Separação esta operada pela construção da cultura ocidental centrada na imagem do indivíduo como um dominador violento da natureza.

A ponte entre a noção de *Phantasieren* em Freud e a imaginação em Kant se deve, dentre outros motivos, primeiramente ao fato de que Freud é ele mesmo um herdeiro da filosofia e do pensamento de sua época. Diversos termos utilizados por Freud têm assim sua origem não apenas na filosofia, ou no vocabulário psiquiátrico de sua época, mas também da linguagem corriqueira e são, assim, herdeiros de seu uso nas artes e na cultura, tanto erudita quanto popular. A utilização do elemento da *imaginação* para descrever o *trabalho* de interpretação do sonho, aliás, surge da referência de Freud (1900/2001, p. 118) ao “grande poeta e filósofo Friedrich Schiller”, que também é uma referência importante no texto de Marcuse (1968), desempenhando neste último um papel fundamental para a proposição da imaginação como a faculdade mental capaz de reestabelecer o interjogo da verdade estética, como valor cognitivo da sensualidade (*Sinnlichkeit*) (as faculdades inferiores), com o princípio da realidade dominante (o chamado princípio do desempenho, ou princípio de realidade atual, ancorado na razão instrumental). O menosprezo com que é tratada pela ciência e pela filosofia, fez com que a sensualidade/sensorialidade⁷⁰ encontrasse refúgio na teoria da arte, e em todo caso é justamente nesse reino da cultura que Freud busca a inspiração para descrever o ofício da interpretação psicanalítica dos sonhos.

Influenciado pelo híbrido poeta-filósofo, a tentativa em *A Interpretação dos sonhos* (1900/2001), era de descrever a “atitude de espírito necessária perante ideias que parecem surgir “por livre e espontânea vontade”, bem como o abandono da função crítica que normalmente atua contra elas” (pp. 117-118). Trata-se, portanto, de assimilar essa disposição ou atitude encontrada no “auto-observador” do sonho com a postura do poeta criador, sendo Schiller a referência estética para ilustrar tal comparação.

Freud agradece à Otto Rank pela descoberta das cartas entre o poeta-filósofo e Körner que tornaram possível a ilustração do método de interpretação do sonho. Nessas cartas o poeta

⁷⁰ Marcuse (1968) esclarece essa dupla função do termo, assim como a sua relação com a arte: “A sensualidade, conceito intermediário, designa os sentidos como fontes e órgãos do conhecimento. Mas os sentidos não são exclusivamente, nem sequer primordialmente, órgãos cognitivos. A sua função cognitiva está con-fundida em sua função apetente (sensualismo); são erotogênicas e governadas pelo princípio de prazer.” (p. 164). E mais adiante: “A arte desafia o princípio de razão predominante: ao representar a ordem da sensualidade, invoca uma lógica tabu – a lógica da gratificação, contra a da repressão. Subentendido na forma estética sublimada, o conteúdo não-sublimado transparece: a vinculação da arte ao princípio de prazer.” (p. 165).

e filósofo alemão tenta elucidar o porquê do seu interlocutor estar com uma produtividade prejudicada; a referência citada é a seguinte:

O fundamento de sua queixa parece-me residir na restrição imposta por sua razão a sua imaginação. Tornarei minha ideia mais concreta por meio de um símile. Parece ruim e prejudicial para o trabalho criativo da mente que a Razão proceda a um exame muito rigoroso das ideias à medida que elas vão brotando – na própria entrada, por assim dizer. Encarado isoladamente, um pensamento pode parecer muito trivial ou muito absurdo, mas pode tornar-se importante em função de outro pensamento que suceda a ele, e, em conjunto com outros pensamentos que talvez pareçam igualmente absurdos, poderá vir a formar um elo muito eficaz. A Razão não pode formar qualquer opinião sobre tudo isso, a menos que retenha o pensamento por tempo suficiente para examiná-lo em conjunto com os outros. Por outro lado, onde existe uma mente criativa, a Razão – ao que me parece – relaxa sua vigilância sobre os portais, e as ideias entram precipitadamente, e só então ela as inspeciona e examina como um grupo. – Vocês, críticos, ou como quer que se denominem, ficam envergonhados ou assustados com as mentes verdadeiramente criativas, e cuja duração maior ou menor distingue o artista pensante do sonhador. Vocês se queixam de sua improdutividade porque rejeitam cedo demais e discriminam com excessivo rigor. (citado por Freud, 1900/2001, p. 118)

Como destacamos anteriormente em referência ao trabalho de Loffredo (2007), essa Menção à Schiller é paradigmática para a *ars* psicanalítica, servindo de modelo por analogia para explicar o “estado psíquico que a situação de análise pretende favorecer” (p. 53). O estado de espírito para se adentrar no mundo e no clima da associação livre e do processo primário se destaca pela liberdade da imaginação e da fantasia, que não pode ser imediatamente influenciada pela censura crítica. Tal processo inicial é que possibilita o exame posterior e racional, capaz de rearranjar criativamente o conteúdo fantasiado. Além disso, é importante para iluminar a questão da preguiça destacar que tal atitude do observador do sonho se reflete também em uma nova disposição do corpo, ou na postura geral da pessoa, identificada como uma espécie de *relaxamento*. Freud (1900/2001), em *A Interpretação dos sonhos*, menciona que o que está em questão, “evidentemente, é o estabelecimento de um estado psíquico que, em sua distribuição da energia psíquica (isto é, da atenção móvel), tem alguma analogia com o estado que precede o adormecimento”, e a hipnose (p. 117). Curiosamente, ele destaca, entre parênteses, que nós costumamos “atribuir esse relaxamento à fadiga”, quando na verdade entende-se que é justamente o contrário o que acontece: ao invés do cansaço, trata-se aqui do estabelecimento uma nova disposição e esforço, necessários para iniciar uma *outra espécie de trabalho* (parecida com a atividade criativa descrita por Schiller), no qual a atividade psíquica (corporal e mental) envolvida é qualitativamente diferente da atividade da reflexão (por exemplo), sendo esta última marcada pelos “olhares tensos e o cenho franzido (...) em contraste com a expressão repousada de um auto-observador” (p.117). A mensagem aqui é clara: o corpo confortável, repousado e quase adormecido ainda assim é

pleno de atividade e a suposta comparação com a fadiga é apenas fruto de uma observação parcial, que entende que um corpo parado deve estar cansado ou “sem vontade”, exausto e incapaz de produzir. Pelo contrário, entendemos que a posição semionímica e relaxada do “auto-observador” do sonho é cronologicamente e geneticamente o primeiro e *mais adequado método* encontrado para se trabalhar na clínica psicanalítica. A atribuição equivocada de tal postura como fadiga sugere ainda que o trabalho psicanalítico se faz na contramão da vertente produtivista e laboral que costumeiramente atribuímos ao termo trabalho, de forma que o processo e a produção se desenrolam em sintonia com os sujeitos envolvidos e sua eficiência não é medida pelo cansaço produzido.

Tal disposição para a associação livre é o modelo clássico da análise. Nela a fantasia (imaginação do paciente e do analista) e o repouso aparecem exercendo funções fundamentais. Dessa forma, ao invés de Freud verificar nesses fenômenos do fantasiar e do recostar-se uma perda de tempo, ou uma aversão ao esforço, é justamente neles que encontra os pré-requisitos iniciais da investigação do inconsciente. Não se trata aqui nesse texto de priorizar o *setting* clássico – em possível contraste com a clínica desenvolvida em outras condições ambientais –, mas de apontar como muitas das novidades trazidas pela psicanálise se estabelecem desde cedo na oposição, ou na crítica a certas noções familiares da ciência e da moral. Como aponta Loffredo (2008), no artigo “Psicanálise e poesia”, a incidência da clínica foi, em todo caso, determinante para que Freud começar a lenta e gradual ruptura com o modelo médico-psiquiátrico do século XIX. Foram as

demandas provenientes do exercício clínico, que resultaram no delineamento inicial do campo psicanalítico. De tal forma que investigação, terapêutica e criação conceitual formavam um todo indissociável, desde os primórdios da psicanálise, fundando o campo transferencial que aloja o núcleo da pesquisa em psicanálise. (p. 35)

Na discussão do caso de Srta. Elisabeth Von R., no livro *Estudos sobre a histeria* (1895/1974), fica claro o quanto a psicanálise começa a se diferenciar de outras práticas clínicas e científicas, não apenas pelo seu inovador método de tratamento e de investigação, mas também, em especial, na sua forma peculiar de *transmissão* do conhecimento, em um processo de escrita que mais se assemelharia a um relato romanceado do que a um estudo de caso tradicional e “sério”. O papel da atividade da fantasia (fantasiar) do pesquisador clínico, a sua “veia poética”, surge como fundamental para o ensino da nova disciplina:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e *ainda me causa estranheza que os relatos de casos*

que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, falte-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos, me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção. [itálicos nossos] (pp. 209-210)

O objeto da psicanálise, “inventado” e “descoberto” por Freud determina e reflete os modos pelos quais podemos observá-lo e entendê-lo. Loffredo (2008) afirma que a existência de uma “poética psicanalítica” (p. 35) não é, dessa forma, algo dispensável ou puramente instrumental, entendendo que tal característica seria, antes, um dado epistemológico da teoria e prática psicanalítica, indispensável, portanto, para a construção e desenvolvimento da disciplina. Nesse sentido, a fantasia não se opõe diretamente à realidade, mas ajuda inclusive a construí-la. No artigo “Freud e Nietzsche: tragicidade e poesia” (2007), a autora acrescenta que “a vertente poética se delimita como verdadeira condição de checagem da teoria, sendo que ambas as vertentes se realizam através do método fundante da situação analítica, no qual encontram seu espaço de convivência” (p. 53). Dada a intersecção com a poesia, a fantasia se faz consequentemente fundamental também no nível da *pesquisa* e do *ensino* da psicanálise, indissociáveis do nível da *prática*. No entanto, é necessário apontar e explicitar melhor como a fantasia aparece na prática e na teoria da psicanálise.

Segundo Laplanche e Pontalis (2001), e segundo Lagache (1993a, 1993b) em dois artigos reunidos no livro *The Works of Daniel Lagache: selected papers*, a fantasia, apesar de fundamental para o edifício teórico e político da psicanálise (como instituição e disciplina), teria um emprego muito extenso, deixando ainda pouco clara sua dimensão tópica, de tal maneira que ela é identificada, em contextos diferentes, como sendo ora inconsciente, ora consciente ou pré-consciente. Uma observação que aparece nos mais diversos dicionários e vocabulários enciclopédicos dessa disciplina.⁷¹

⁷¹ A relação dos trabalhos consultados e que exprimem esse uso largo do conceito de fantasia é a seguinte: o livro *Fantasia originárias, fantasias das origens, origens da fantasia* de Laplanche e Pontalis (1988) – além do já citado *Vocabulário da psicanálise* (2001); o *Dicionário internacional de psicanálise* de Roger Perron, Robert D. Hinshelwood e Sophie de Mijolla-Mellor, e organizado por Alain de Mijolla (2002); o *Dicionário de psicanálise Larousse* organizado por Roland Chemana (1995); o *Vocabulário contemporâneo de psicanálise* de David Zimmerman (2001); o *Dicionário crítico de psicanálise* de Charles Rycroft (1975); e o *Dicionário de psicanálise* de Elizabeth Roudinesco e Michel Plon (1998).

Alguns autores como Daniel Lagache e Susan Isaacs (Laplanche & Pontalis, 2001, 1988; Lagache, 1993b), propuseram a realização de distinções na grafia do termo, em ordem a tentar solucionar o que poderia caracterizar um uso indiscriminado do conceito. A tentativa de Lagache não parece tão radical quanto aquela adotada por Susan Isaacs e por parte da escola kleiniana da Inglaterra, que propuseram que a *phantasia*, inconsciente, objeto próprio da psicanálise, fosse distinguida da fantasia consciente (do devaneio diurno), de tal forma que a primeira deveria ser escrita por *phantasy*, utilizando, portanto, o “ph” no lugar do “f”. Tanto Lagache (1993b), no artigo “The capricious woman in the house: structure, processes, and products of fantasy”, quanto Laplanche e Pontalis (1988, 2001) criticam a abordagem de Susan Isaacs na tentativa de distinção da fantasia em *phantasia* e fantasia. Os autores em questão apontam que a autora subestima um aspecto importante da fantasia: seu caráter de transição, ou de *mestiçagem*, característica que indicaria que ela é capaz de transitar pelos mais variados sistemas do aparelho psíquico, não se reduzindo, enquanto objeto de estudo e de referência da clínica psicanalítica, exclusivamente à dimensão inconsciente.

No entanto, os autores franceses também entendem que existe um problema ou uma confusão em potencial com o uso do termo fantasia, na medida em que esta palavra estaria bastante impregnada pela influência do seu uso coloquial, podendo assim ser compreendida como significando uma inverdade ou algo irreal ou pouco sério. Todavia, Freud não fez uma diferença gráfica no uso diverso das fantasias, optando por aproveitar inclusive do seu uso coloquial, quando assim julgava necessário.

Lagache (1993b) aponta que: “No Francês contemporâneo, o significado de fantasia tem sido empobrecido. Ele significa pouco mais do que uma ideia bizarra, fantástica, transitória, um capricho, uma arbitrariedade, ou uma ideia qualitativamente excêntrica e irrestrita, ou mesmo a disposição para tais ideias” (p. 284). O resultado é que na França, também segundo Laplanche e Pontalis (2001) e Roudinesco e Plon (1998), o termo utilizado por Freud, *Phantasie*, é normalmente traduzida por *fantasme* ou até *phantasme*. Uma tradução que segundo Laplanche e Pontalis(2001) não preserva o significado de fantasia como imaginação, que está presente no termo alemão, mas que teria a vantagem de deixá-lo mais “carregado de ressonâncias psicanalíticas do que o seu homólogo alemão” (p. 169), atitude que, portanto, ressalta o seu caráter inconsciente e organizado. Todavia, os mesmos autores apontam que a tradução francesa, por mais que tenha um aspecto mais psicanalítico e menos

coloquial do que o termo alemão *Phantasie* utilizado por Freud, ainda permite a indefinição quanto à topologia e característica consciente ou inconsciente da fantasia.⁷²

Todos esses autores concordam que o aspecto mais importante da fantasia é sua capacidade de transitar, ou de aparecer nos mais diversos sistemas do aparelho psíquico; seu caráter de *mestiço*, já mencionado nesse texto. Dessa forma, a leitura da obra de Freud, em especial dos textos compreendidos entre os anos de 1905 e 1909⁷³, revela que o uso extenso e pouco homogêneo da fantasia, utilizada também para designar criatividade e imaginação (e não apenas o produto final da fantasia) é o mais comum.

Assim sendo, a sua utilização pouco homogênea, extensa, ou indiscriminada, também aponta para o fato de que o aspecto consciente da fantasia não se separa ou se torna independente da dimensão inconsciente da fantasia – e isso é extremamente importante. Alguns autores, como Laplanche e Pontalis (2001), apontam que “Freud parece mais preocupado em insistir nas ligações entre estes diferentes aspectos do que em estabelecer essa distinção” (p. 171) e, nessa medida, a fantasia aparece como um fenômeno estranho (estrangeiro) nos mais diversos sistemas do aparelho psíquico: no fluxo do processo primário, que é a marca do inconsciente, ela se distingue de todo o resto por manter uma unidade e coesão fundamental (um roteiro ou estrutura lógica) na própria articulação da realidade psíquica; já no pré-consciente e na consciência, diferencia-se do pensamento racional e crítico gozando de maior liberdade de manifestação e de uma vinculação direta com a lógica da satisfação sexual e da gratificação visada pelo princípio do prazer. No texto metapsicológico de 1915 “O Inconsciente”, Freud (1915b/2010) destaca exatamente esse aspecto de trânsito da fantasia, identificando-a pelo termo “mestiço”. Pedimos licença para destacar o longo e

⁷² Aqui também é preciso se destacar que o *Dicionário de psicanálise* (1998) pontua que o termo *Phantasie* é traduzido no Brasil por “fantasma”, o que não parece ser sempre o caso, sendo que tal uso se faz mais presente dentre os que fazem referência a obra de Jacques Lacan, e à psicanálise francesa como um todo, não representando uma tendência geral, nem muito menos unânime, de todos os psicanalistas brasileiros. De qualquer modo, a tradução do termo no presente texto será “fantasia”, por considerarmos que a polissemia é mais uma aliada do que uma maldição, e que o uso ou a discriminação do estatuto (descritivo, topológico e dinâmico) da fantasia pode ser facilmente resolvido com a adjetivação dessa mesma. Trata-se aqui de uma postura também congruente com a maneira pela qual abordamos o estudo da preguiça, também carente de uma precisão, muito embora não tenha uma função de conceito como é a “fantasia” na psicanálise.

⁷³ Especificamente os textos: “Análise da fobia de um menino de cinco anos” (1909d), “Romances familiares” (1909b[1908]), “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade” (1908b), “Algumas observações gerais sobre ataques histéricos” (1909a[1908]), “Sobre as teorias sexuais das crianças” (1908e), “Escritores criativos e devaneios” (1908a[1907]), “Delírios e sonhos na “Gradiva” de Jensen” (1907[1906]), “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses” (1906[1905]) e “Personagens psicopáticos no palco (1942[1905 ou 1906]).

significativo trecho a seguir, que segundo Laplanche e Pontalis (2001) é a mais completa definição metapsicológica de fantasia:

Entre os derivados dos impulsos instintuais *ics* do tipo que descrevemos, há alguns que reúnem em si características opostas. Por um lado, são altamente organizados, isentos de contradição, utilizam todas as aquisições do sistema *Cs* e mal se distinguiriam, em nosso julgamento, das formações desse sistema. Por outro lado, são inconscientes e incapazes de se tornar conscientes. Ou seja, pertencem qualitativamente ao sistema *Pcs*, mas factualmente ao *Ics*. Sua procedência é determinante para o seu destino. Devemos compará-los aos mestiços das raças humanas, que no geral semelham os brancos, mas denunciam a origem de cor em algum traço notável e por isso são excluídos da sociedade, não desfrutando os privilégios dos brancos. Dessa natureza são as fantasias dos normais e dos neuróticos, que reconhecemos como estágios preliminares da formação dos sonhos e dos sintomas e que, apesar de sua alta organização, permanecem reprimidas e, como tais, não podem se tornar conscientes. Chegam perto da consciência, não são incomodadas enquanto não possuem um investimento intenso, mas são rejeitadas assim que ultrapassam um certo grau de investimento. (Freud, 1915b/2010, p. 132)

Será preciso analisar detidamente as inúmeras informações condensadas nesse parágrafo fundamental da metapsicologia freudiana. Assim, decidimos começar pelo início cronológico, no aparecimento da fantasia na pesquisa de Freud, para depois nos determos em suas múltiplas entradas e fronteiras, assim como em sua relação com a preguiça. No entanto, gostaríamos de adiantar uma consideração e destacar que, nesse trecho acima, fica claro o caráter multifacetado da fantasia. Também destacamos como sua capacidade de trânsito pelo aparelho psíquico se faz ainda mais evidente no uso que toma do vocábulo popular, equivalendo-se ao devaneio consciente e subliminar do indivíduo saudável, assim como ao delírio do sujeito adoecido. Também aparece manifestando-se em comportamentos patológicos, como os sintomas e delírios, e em comportamentos normais, alimentando o processo onírico e o acabamento da elaboração do sonho. A sua concepção como algo irreal ou extravagante dificilmente poderia ser resolvida por uma mudança de grafia: entendemos que o psicanalista ou interessado pela questão deve, caso seja preciso, ele mesmo salientar a natureza complexa do fenômeno. Não somente isso, mas seu caráter polivalente e mestiço permite também uma liberdade criativa por parte do psicanalista e do estudioso interessado pelo pensamento de Freud, tal como é o caso com Marcuse, em uma postura que, longe de comprometer o estatuto inconsciente e a dimensão conceitual do termo, alarga suas fronteiras e redes de relação do conceito (a sua vizinhança temática, ou complexidade, a que aludimos no começo desse texto em referência à Deleuze e Guattari), atitude que, de qualquer forma, parece funcionar muito bem dentro da metapsicologia de Freud.

A liberdade na enunciação do termo escancara o próprio problema que a psicanálise enfrenta: *o estatuto de mestiço da fantasia é na verdade de clandestino e o que a psicanálise lhe confere, na sua larga abrangência, é a devida atenção e seriedade que a fantasia merece.* A psicanálise resgata a dimensão de verdade, ou de realidade (psíquica) que a fantasia possui, sem com isso apagar as suas diferenças em relação a realidade histórica e material. Assim, se Freud por vezes situa a fantasia como algo ilusório, é somente por haver dado crédito a verdade encerrada nas suas manifestações que criou a psicanálise, como veremos adiante.

5.7. Fantasia, ou de novo a polissemia!

Do ponto de vista cronológico, a fantasia aparece para Freud antes mesmo de ele estabelecer o campo psicanalítico. Além de surgir na letra de seus poetas e pensadores favoritos, por sua vez, decisivos na construção da psicanálise e do objeto dessa disciplina – influência que, como destaca Loffredo (2007), está longe de ser desprezível –, ela é primeiramente notada no trabalho de Freud realizado juntamente com Josef Breuer, quando eles a identificam enquanto um elemento fundamental na fenomenologia da histeria. Uma observação ainda mais frequente nos relatos e nos escritos de Breuer que, segundo Pontalis e Laplanche (1988), no livro *Fantasias originárias, fantasias das origens, origens da fantasia*, “não fez outra coisa senão imiscuir-se no mundo das produções imaginárias da paciente, em seu ‘teatro privado’, a fim de permitir uma catarse pelas vias da verbalização e da expressão emocional.” (p. 13). Diga-se de passagem que a expressão “teatro particular” (ou teatro privado) era a expressão utilizada pela “doente genial”⁷⁴ nomeada Anna O. (Bertha Pappenheim), uma paciente atendida por Breuer, e central para a configuração da primeira e

⁷⁴ Trata-se aqui de uma expressão utilizada por Sándor Ferenczi (1930[1929]/2011), no artigo “Princípio de relaxamento e neocatarse”, para indicar que a descoberta do método catártico, pré-psicanalítico, é identificada pelo psicanalista húngaro como o resultado de um trabalho desenvolvido pelo médico e pelo paciente, no caso, pela genial Anna O.. Ferenczi destaca: “O extraordinário mérito de Breuer foi ter seguido as indicações metódicas de sua paciente e ter também acreditado na *realidade* das lembranças que surgiam, sem descartá-las de imediato, como era o habitual, como invenção fantasística de uma doente mental.” (p. 62). Tal postura de Ferenczi, de conferir um maior valor às falas do paciente, caminha junto com uma tendência a priorizar a dimensão da clínica e de poder questionar algumas técnicas e teorias psicanalíticas enquanto engodos, ou hipocrisia profissional, na medida em que não são úteis para o tratamento. Atitude que estará presente em alguns dos seus principais artigos e apresentações centrados entre os anos de 1928 e 1933, como “Adaptação da família à criança” e “Elasticidade da técnica psicanalítica”, ambos de 1928, “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (1929), “Princípio de relaxamento e neocatarse” (1930[1929]) e “Confusão de línguas entre os adultos e a criança” (1933).

mais básica regra da clínica psicanalítica, que é a associação livre executada pelo paciente⁷⁵. De qualquer forma, segundo Laplanche e Pontalis (2001), no *Vocabulário da psicanálise*,

Em *Estudos sobre a Histeria* (*Studien über Hysterie*, 1895), Breuer e Freud mostraram a frequência e a importância dessa atividade da fantasia na pessoa histérica e descreveram-na como sendo muitas vezes “inconsciente”, quer dizer, produzindo-se no decorrer de estados de ausência ou estados hipnoides. (p. 170)

Nesse importante estudo de 1895 a *Phantasie* é descrita a partir do modelo do devaneio (*Tagtraum*), dos sonhos, dos romances e dos episódios que o sujeito forja na imaginação e conta para si durante o estado de vigília. Cinco anos depois, já distante da influência de Breuer e seguindo suas pesquisas de maneira mais independente, Freud (1900/2001), no livro *A Interpretação dos sonhos*, também utiliza os devaneios (sonhos diurnos) como modelo para explicar a fantasia e o sonho noturno, descrevendo-os como dotados de uma estrutura e de uma função semelhantes à desse último. A função do devaneio seria voltada para a satisfação de um desejo, mas também, enquanto resto diurno, poderia ser utilizado na elaboração secundária e na feitura do conteúdo manifesto (imagético e sonoro) do sonho noturno. A presença da fantasia no início do processo do sonho também é notável, e algumas vezes Freud se refere ao sonho como uma fantasia, ou que “dá a impressão de ser da ordem de uma fantasia (...)” (p. 215), no sentido tanto coloquial como também psicanalítico do termo. Mas as semelhanças não os tornam sinônimos; segundo o psicanalista:

O processo psíquico de construir imagens compostas nos sonhos é, evidentemente, o mesmo de quando imaginamos ou retratamos um centauro ou um dragão na vida de vigília. A única diferença é que o que determina a produção da figura imaginária na vida de vigília é a impressão que a nova estrutura em si pretende causar, ao passo que a formação da estrutura composta num sonho é determinada por um fator estranho à sua forma real – a saber, o elemento comum nos pensamentos oníricos. (1900/2001, pp. 320-321)

Nesses dois textos de 1895 e 1900, respectivamente, *Estudos sobre a histeria* e *A Interpretação dos sonhos*, a comparação do comportamento neurótico com o do artista criativo já se faz igualmente notável. A ponte aqui é a fantasia, o mesmo elo que vai aproximar esses dois grupos dos sujeitos ditos “normais”. Além das comparações da própria

⁷⁵ A associação livre vem na esteira do método da cura pela fala; um importante marco na criação da psicanálise enquanto método investigativo e de tratamento da alma (*Seele*). Tanto o é, que Sándor Ferenczi, no ponto mais crítico das suas inovações técnicas, termina o texto “Confusão de Línguas entre os adultos e a criança” (1933[1932]/2011) remetendo para a associação livre, dizendo que se sentiria contente caso seus ouvintes “pudessem seguir o meu conselho de atribuir, doravante, mais importância à maneira de pensar e de falar dos seus filhos, pacientes e alunos, por trás da qual escondem-se críticas, e dessa forma *soltar-lhes a língua* e ter a ocasião de aprender uma porção de coisas.” [Itálicos nossos](p. 121).

Anna O. ao teatro (utilizando a metáfora para descrever sua experiência psíquica), Freud (1900/2001), em *A Interpretação dos Sonhos*, se utiliza diversas vezes da arte da cultura ocidental para enunciar algumas das questões mais fundamentais para a psicanálise e para o ofício da interpretação dos sonhos. Não apenas o livro é repleto de citações de poetas, de personagens de romances, contos e lendas, e de referências artísticas variadas, como é também a arte que ilustra e complementa a explicação a respeito da sexualidade infantil e da transformação operada pela imaginação sobre o conteúdo recalcado. O poeta é a referência do sujeito que melhor consegue mascarar e revelar as fantasias: “Enquanto traz à luz, à medida que desvenda o passado, a culpa de Édipo, o poeta nos compele a reconhecer nossa própria alma secreta, onde esses mesmos impulsos, embora suprimidos, ainda podem ser encontrados.” (p.263). Tais como os sintomas e os sonhos, os textos dos poetas são a convergência de inúmeras influências, dentre as quais se destacam os desejos eróticos infantis identificados também como fantasias eróticas, ou fantasias de desejo (*Wunschphantasie*).

No entanto, apesar de estar presente nas observações de Freud desde antes do livro dos sonhos, e ser frequentemente vinculada à atividade sublimatória e criativa do artista e do escritor criativo, a fantasia nem sempre possuiu o mesmo acabamento teórico. Portanto, tampouco manteve a mesma relação com a sexualidade e com o inconsciente, principalmente no tocante a suas influências na memória, no trauma e na série etiológica da neurose. A partir do famoso rascunho N, das trocas de cartas com Wilhelm Fliess (Masson, 1986), pode-se perceber uma mudança inicial, como um choque ou quebra na expectativa de Freud frente ao valor conferido por ele para a fantasia. Esta carta se inicia com uma confissão ao amigo: Freud não mais acreditava nas suas pacientes neuróticas. Acreditar nelas implicava dar crédito aos seus relatos de abuso sexual (teoria da sedução), o que tornaria a sedução infantil uma prática muito mais comum e frequente do que se poderia imaginar; uma conclusão lógica mas que acarretaria na resolução conseguinte de que todos os pais, incluindo o seu próprio, seriam perversos. Isto não poderia estar correto. A ocorrência de episódios de abusos sexuais na infância, tão frequentes nas memórias dos doentes, não poderia ser tão comum a ponto de ser encontrado em todas as suas pacientes e, seguindo essa lógica, em todo doente neurótico. Freud vai então se aproximando lentamente e de maneira gradual, *sem descartar de todo a questão da veracidade histórica e, principalmente, psíquica, do abuso*, do fato de que as fantasias sexuais “simulariam” um evento de sedução com os pais, uma vez que essas pessoas serviriam de maneira privilegiada para a encenação dos desejos sexuais dos pacientes – situação que depois veio a compor justamente o complexo de Édipo, em referência ao

personagem da tragédia de Sófocles *Oedipus Rex*. Uma teoria que, uma vez melhor acabada, parecia justificar de maneira mais adequada a aparição constante de relatos de abuso sexual nas afecções nervosas. Assim, entende-se que seria mais fácil admitir conscientemente um abuso (mesmo que hipoteticamente apenas fantasiado) sofrido de maneira passiva, do que admitir as intenções incestuosas e assassinas em relação aos pais, assim como a masturbação que as acompanhava.

Como destaca Loffredo (2014), em *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*, nesse rascunho N, tendo como parâmetro o romance *Werther* de Goethe, Freud ainda afirma que a fantasia histérica teria o mesmo mecanismo da poesia, combinando algo vivenciado, e algo ouvido, em um arranjo que possibilitaria experimentar de maneira mais segura alguns desejos perigosos. Mas se a cena histérica parece uma poesia, ou um teatro, ou “uma caricatura de uma obra de arte”, tal como afirma em “Totem e tabu” (Freud, 1912-1913/2012, p. 120), dezesseis anos depois desse rascunho, a fantasia ganhou um papel muito diferente do que possuía naquele momento de frustração, explícito na carta para o amigo Fliess. Afinal, ela não poderia se encerrar em uma oposição dicotômica com a realidade, como uma mera dissimulação consciente por parte dos pacientes, ou uma excentricidade patológica. Isto tampouco poderia estar correto. Mesmo após ter constatado que a memória⁷⁶ do abuso mais parecia uma encenação de um desejo infantil recalcado do que com o relato de um abuso real, a fantasia dessa cena ainda aparecia como fundamental na base do desencadeamento da neurose, na construção das crises histéricas e no conteúdo simbólico capaz de ser descoberto pela análise dos sintomas e dos sonhos. O seu caráter de verdade influente na psicologia do indivíduo, exercendo um peso de acontecimento realmente vivenciado, continuava a chamar a atenção. Além disso, já estava se desenvolvendo a noção, ainda que apenas por uma intuição clínica, de que as fantasias seriam compostas a partir de percepções ambientais, sendo dessa forma um rearranjo de elementos do mundo material, e não um material criado a partir do nada, *Ex nihilo nihil fit*.

⁷⁶Na carta de 6 de dezembro de 1896 dirigida ao colega Fliess, Freud ressalta: “Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo*, de acordo com as novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, e sim ao longo de diversas vezes, (e) que é registrada em vários tipos de indicações.” (Masson, 1986, p. 208).

No *Dicionário de psicanálise* (1998), vemos destacado que houve uma evolução progressiva e gradual do criador da psicanálise em relação ao entendimento da fantasia e da sua relação com a cena traumática da sedução (sexualidade infantil) e com o inconsciente. A verdade é que a descoberta de Freud, exposta primeiramente para Fliess em 21 de Setembro de 1897, foi mais uma “queda do cavalo”, ou um susto, do que um achado providencial. A constatação desnordeante da “mentira” fantasiosa no núcleo da neurose histérica não reorganizou de pronto os dados clínicos, muito menos os ordenou em uma teoria prontamente reelaborada da sedução. O que de fato ocorreu é que Freud permaneceu ainda muito tempo com o problema de como poderia “ligar a sexualidade infantil, o Édipo e a fantasia.” (p. 224).

O que ele passou a ter como incerto na descoberta da “mentira” de sua neurótica, era a validade da cena traumática de sedução enquanto elemento determinante na etiologia das neuroses (ou psiconeuroses) de defesa. Se a rememoração do doente foi identificada como uma fantasia, ou gravemente influenciada pela fantasia e por aquilo que veio a ser nomeado como “lembranças encobridoras” (Freud, 1899/1976), o que significava a frequência do seu aparecimento nos relatos dos doentes?

De acordo com James Strachey (1976), em nota introdutória ao artigo “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade” (1908b/1976), é apenas em 1906, no texto “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, que Freud vai insistir na fantasia, e não no evento traumático, enquanto elemento determinante na etiologia do adoecimento neurótico. Freud (1906[1905]/1976) compartilha então com o mundo a percepção contada a Fliess nove anos antes, revelando ainda toda a dificuldade que tal constatação inflexionou para o entendimento das neuroses,

ainda mais que, naquele tempo, não era capaz de estabelecer com segurança a distinção entre as ilusões de memória dos histéricos sobre sua infância e os vestígios de eventos reais. Desde então, aprendi a decifrar muitas fantasias de sedução [*Verführungspantasie*] como tentativas de rechaçar lembranças da atividade sexual do próprio indivíduo (masturbação infantil). (p.260).

Freud conta que já havia verificado a importância da vida sexual na etiologia das neuroses atuais, como a neurastenia e a neurose de angústia, e que através do trabalho com Breuer (1895/1976) foi capaz de verificar a importância da sexualidade como fator decisivo do adoecimento também nas psiconeuroses de defesa, com a diferença que, para esse segundo grupo de enfermidades, o que estava em jogo seriam experiências sexuais infantis – “vivências sexuais do passado” – e não as experiências sexuais atuais. Tomando a histeria de

conversão como modelo explicativo das psiconeuroses de defesa, Freud afirma que a cena traumática foi tirada da equação etiológica da causação da neurose, sendo que o infantilismo da sexualidade e os seus destinos é que seriam os fatores importantes no adoecimento. Uma novidade em relação aos estudos clínicos anteriores, isso determinava que os mecanismos histéricos

já não apareciam como derivados diretos das lembranças recalcadas das experiências infantis, havendo entre os sintomas e as impressões infantis, a interposição das fantasias [*Phantasien*] (ficções mnêmicas) do paciente (produzidas em sua maior parte durante os anos de puberdade), que, de um lado, tinham-se construído a partir das lembranças infantis e com base nelas, e, de outro, eram diretamente transformadas nos sintomas. Somente com a introdução do elemento das fantasias histéricas é que se tornaram inteligíveis a textura da neurose e seu vínculo com a vida do enfermo (...). (p.261).⁷⁷

De acordo com o *Dicionário de psicanálise* (1998), nesse texto e também em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905b/1996), havia um “risco” de um retorno para uma “ancoragem biológica da sexualidade.” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 224). De fato, nesse texto publicado em 1906, “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, Freud (1906[1905]/1976) oferece uma grande ênfase ao papel desempenhado pela constituição sexual na produção de uma patologia psíquica e na “escolha” da neurose; contudo, a própria ancoragem biológica é por ele singularizada através da mirada nova da psicanálise e ele afirma:

Com o recuo das influências acidentais da experiência para o segundo plano, os fatores da constituição e da hereditariedade voltaram necessariamente a predominar, porém com a diferença de que em minha teoria, ao contrário da visão que prevalece em outras áreas, a “constituição sexual” tomou o lugar da disposição neuropática geral (p. 262).

Já vimos anteriormente como a questão da etiologia da neurose vai ser um assunto marcado pelo entendimento de que há uma sobredeterminação de fatores constitutivos e elementos casuais diversos, e que nenhum deles seria o único responsável pelo adoecimento. Não haveria assim apenas a influência da constituição sexual, de uma capacidade maior ou

⁷⁷ Em nota de rodapé, acrescentada em 1924 ao artigo “Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesas (1896/1976), Freud aponta que cometera um erro ao atribuir a causa da neurose à presença do trauma ocorrido pela sedução. Ele aponta que naquele tempo não era capaz de distinguir fantasia de uma memória real, e que isso o teria levado a atribuir ao abuso sexual um valor de universalidade etiológica que ele não possuía. É basicamente a mesma coisa que diz nesse texto publicado em 1906 “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, com uma ressalva muito importante: “Entretanto, não é necessário que rejeitemos tudo que está escrito no texto acima [a importância ou papel da sedução na etiologia da neurose]. A sedução retém uma certa importância etiológica, e mesmo hoje considero alguns desses comentários psicológicos corretos”(1896/1976, p. 193-194, nota 2).

menor para se enfrentar o arroubo da sexualidade na imaturidade do corpo infantil. A incapacidade de lidar com a sexualidade, e com as fantasias à ela associada, necessitava da ideia de *realidade psíquica* para não se encerrar em um antagonismo dicotômico entre psicológico *versus* biológico, real *versus* imaginário, interno *versus* externo. Um pareamento de antagonismos que isolava as partes como opostos e que minava com o valor conferido à fantasia. Com a noção de realidade psíquica, pelo contrário, os elementos não estariam polarizados, mas conectados e em conflito permanente, de acordo com as leis do Inconsciente.

Segundo Roger Perron (2003), o golpe brutal da desilusão com suas pacientes neuróticas em 1897 fez Freud enveredar pelo “longo caminho que o vai levar a admitir que o evento jamais se inscreve como é para subsistir em seguida não modificado, mas que, pelo contrário, sofreu incessantes remodelações a posteriori.” (p. 682). Dessa forma, a fantasia já não representaria a atualização *ipsis litteris* de cenas traumáticas ocorridas no passado, sendo também – e para alguns pesquisadores, principalmente – uma espécie de reatualização e remodelação, em um segundo tempo, das fantasias e das práticas sexuais infantis de acordo com os mecanismos de defesa do recalque e da censura, tornados operantes após a travessia do complexo de Édipo e do complexo da castração. Mesmo Sándor Ferenczi, que nos seus últimos trabalhos aponta para a realidade concreta e factual da cena traumática, salienta que a fantasia desempenha um papel importante na constituição da defesa contra o traumatismo. No texto “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (Ferenczi, 1933/2011), a cena traumática do choque é descrita como sendo seguida por uma identificação com o agressor:

Por identificação, digamos, por introjeção do agressor, este desaparece enquanto realidade exterior, e torna-se intrapsíquico; mas o que é intrapsíquico vai ser submetido, *num estado próximo do sonho – como é o transe traumático –, ao processo primário, ou seja, o que é intrapsíquico pode, segundo o princípio de prazer, ser modelado e transformado de maneira alucinatória, positiva ou negativa* [itálicos nossos]. Seja como for, a agressão deixa de existir enquanto realidade exterior e estereotipada, e, no decorrer do transe traumático, a criança consegue manter a situação de ternura anterior. (p. 117).

Esse é um trecho denso e com reverberações extremamente significativas e extemporâneas para a psicanálise. Assim, o que gostaríamos aqui de chamar a atenção no presente estudo da fantasia é que, em matéria de inconsciente e da realidade psíquica do sujeito, o evento da sedução tem efetivamente um estatuto de acontecimento e, assim, de memória e de verdade, seja ele fantasiado ou não. Na verdade, a imposição da fantasia na vivência parece ser a regra, nem que seja na forma de uma alucinação que permite viver o trauma real sem ser destruído por este. Isso não implica que não haja diferenças entre a real

ocorrência do evento do trauma, e a sua encenação pela fantasia, sendo que o esforço de Ferenczi, nos últimos anos de seu percurso psicanalítico e de sua vida, é justamente apontar para a veracidade contida nos relatos de abuso. Seja como for, para os autores aqui consultados, o valor de acontecido que surge no relato não deve ser colocado em cheque pelo psicanalista; muito embora seja analisável, o relato precisa antes ser creditado, pois tal postura de não tomar a fala dos pacientes como capricho ou efeito de degenerações anatômicas é, aliás, o que distinguiu a psicanálise de outras práticas clínicas na época de seu surgimento (Freud, 1906[1905]/1976).

A questão é que esse objeto, de acordo com Kofman (1995), em si impossível de ser distinguido como real ou fantasiado⁷⁸, se torna um objeto novo, único, ganhando definitivamente o estatuto de objeto de investigação próprio da psicanálise. É o dizer do paciente que está em jogo, e não o seu valor informativo de simplesmente comunicar uma realidade (Fédida, 1991; Laplanche&Pontalis, 1988). Isto significa que, segundo Lagache (1993b), no artigo “The capricious woman in the house: structure, processes, and products of fantasy”, o que não é real nem por isso deixa de ser verdadeiro; ou seja, no âmbito da realidade da transferência, e do inconsciente, que pouco está submetida ao teste da realidade material, o que é externo e o que é subjetivo ganham relações mais complexas, não podendo nunca ser exatamente destacados do mundo interno do sujeito e da ancoragem de seu psiquismo entre o somático e o anímico. A impossibilidade da fala testemunhar *ipsis litteris* o ocorrido – como vemos cotidianamente, por exemplo, na dificuldade em relatar qualquer evento, mesmo o mais trivial, nos mínimos detalhes –, aponta para o fato de que o relato é sempre marcado pela fantasia, ou por elaborações secundárias diversas e, dessa forma, não consegue se destacar plenamente das influências remodeladoras do presente, nem das expectativas que envolvem a evocação do passado.

⁷⁸ Lembremos que Freud, na nota que acrescenta em 1924 ao texto “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa” (1896/1996), afirma conseguir distinguir entre real e fantasiado, muito embora não aponte para a maneira como fazia isso. Já Ferenczi, nesse mesmo artigo aqui citado, “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1933), aponta para o fato de que o estatuto de realidade poderia ser facilmente identificado, e que sua clínica lhe revelou que diversos de seus próprios pacientes mantinham atividades sexuais com crianças. Tratar uma cena de abuso como uma tolice, ou uma fantasia no sentido de inverdade é o que não deve acontecer de nenhuma forma; de acordo com Ferenczi (1933), fazer isso seria repetir o trauma sofrido na infância do paciente, agora praticado pelo analista que escuta e trata das fantasias de seus pacientes como algo já reconhecidamente fantasiado, e, portanto, sem valor de verdade ou de sofrimento.

O conceito de realidade psíquica, elaborado no capítulo VII do livro *A Interpretação dos sonhos* (1900), deixa em evidência que o que importa para a psicanálise é como os conteúdos da sua infância, (fantasiados ou não), são compostos e fixados como um roteiro mais ou menos estável (não necessariamente estático), e influente durante toda a vida do sujeito. Para Freud (1900/2001), se o sonho não pode nos revelar a diferença entre uma lembrança e uma fantasia, isso se deve ao fato de que “fatos reais e imaginários aparecem nos sonhos como tendo igual validade; e isso ocorre não apenas nos sonhos, como também na produção de estruturas psíquicas mais importantes.” (p. 287).

Laplanche e Pontalis (2001), no *Vocabulário da psicanálise*, pontuam: “O esforço de Freud e de toda a reflexão psicanalítica consiste precisamente em procurar explicar a estabilidade, a eficácia, o caráter relativamente organizado da vida fantasística do sujeito.” (p. 170). Para tais autores, no livro *Fantasia originárias, fantasias das origens, origens da fantasia* (1988), a realidade psíquica cria um campo novo, onde o real e o imaginário podem “conservar o seu valor.” (p. 23). Assim, a distinção entre real e fantasioso, muito embora importante, deve ser também discriminada enquanto uma pergunta potencialmente mal formulada, cuja enunciação cria uma margem de resposta muitas vezes falaciosa, demandando uma decisão que vislumbra apenas uma dicotomia barata e reducionista do problema. O que potencialmente se exclui dessa reflexão é a realidade psíquica e a influência que a fantasia possui no pensamento de vigília, assim como na percepção consciente e inconsciente. A psicanálise certamente não pode caminhar nesse sentido da dicotomização dos elementos, sendo o seu papel o de conferir o valor psicológico e de verdade que a fantasia possui no psiquismo e na ordenação da cultura e das realizações humanas. Nessa medida é que nos referimos anteriormente ao fato da psicanálise conferir dignidade para a fantasia. De acordo com Winnicott (1990), “a elaboração imaginativa” é extremamente necessária na tentativa de solucionar as tensões fruto das ambivalências despertadas pela cena primária e pela pressão das pulsões; “sem a fantasia, as expressões de apetite, sexualidade e ódio em sua forma bruta seriam a regra. A fantasia prova, deste modo, ser a característica do humano, a matéria-prima da socialização, e da própria civilização” (p. 78).

Portanto, é importante também sublinhar que o inconsciente é determinante na construção da realidade material e social, uma vez que as ações e a realidade, em especial a dos afetos, se encontram permeadas pelo desejo, e pelo universo extremamente plástico da pulsão e das experiências com os objetos. Nesse sentido, a fantasia tem um estatuto

fundamental na organização e na apreensão da realidade, exercendo uma função de estabilidade em meio à mutação e à transformação contínuas que caracterizam as operações do processo primário, característica fundamental do sistema Inconsciente. Um elemento que conserva uma lógica e que serviria, portanto, para se identificar os pontos de transição e intercâmbio entre os sistemas do aparelho psíquico, assim como os problemas causados pelas patologias e pelas conseqüentes perdas de capacidade de discriminação de interno e externo, entre fantasia e realidade. O seu caráter de *mestiço* deve ser entendido também no sentido da influência que exerce nos processos mentais conscientes e inconscientes e, assim, no valor cognitivo e defensivo que desempenha enquanto organizador, e muitas vezes ditador, da relação do sujeito com o seu desejo.

Lagache (1993b) afirma que as fantasias “pertencem não apenas ao seu passado [do indivíduo] mas à toda a sua história de vida, e especialmente com o presente: as fantasias inconscientes funcionam continuamente como parte do aparelho mental.” (p. 259). Podendo inclusive, diga-se de passagem, sofrer influência e modificação por intermédio da análise. Rycroft (1975) também destaca esse caráter longitudinal e onipresente da fantasia inconsciente, afirmando:

Todas as escolas concordam que a atividade mental consciente é acompanhada, apoiada, mantida, animada e influenciada pela fantasia INCONSCIENTE, a qual começa na infância, se interessa primariamente (originalmente) em processos e relações biológicas, e experimenta elaborações simbólicas. (p. 100)

Daniel Lagache (1993a), no texto “Fantasy, Reality and Truth”, aponta que a fantasia inconsciente possuiria uma forma dominante e seria repetitiva, cabendo à imaginação e ao fantasiar pré-consciente o papel de criar as formas mais rebuscadas e criativas (ou extravagantes!), normalmente associadas ao termo coloquial de fantasia. A fantasia inconsciente apenas ativaria, ou imprimiria a quantidade de excitação necessária para que a imaginação fizesse o papel de reorganização e tradução para o consciente. Tal empuxo quantitativo seria influente enquanto valor de catexia (como memória, ou valor de satisfação), e não acessível em seu conteúdo. Em outro texto (Lagache, 1993b), o autor afirma que a fantasia inconsciente meramente existe, podendo ser buscada apenas por intermédio dos seus derivados conscientes e pré-conscientes, sejam eles fantasiados ou atuados. Nesse sentido, a fantasia inconsciente seria repetitiva e monótona, ao passo que as suas derivações, como o

sonho e as *réveries* são criativos e plásticos⁷⁹. O autor francês compreende que o movimento da fantasia inconsciente seria continuado pelo movimento das fantasias pré-conscientes e conscientes, ao mesmo tempo que, uma vez que a fantasia inconsciente é formada inicialmente por derivados sensoriais de percepção e de satisfação, *sua forma é também influenciada pelos acontecimentos materiais*.

Como vimos, no texto “O Inconsciente”, Freud (1915b/2010) ressalta o estatuto misto da fantasia e seu valor comunicativo, estabelecendo pontes entre o Inconsciente, o Pré-consciente e o Consciente, o que acabava por revelar, também, como o comportamento normal, e não apenas o patológico, é influenciado pelo Inconsciente e pela sexualidade infantil polimorfa. Não somente isso, mas fica claro como o Inconsciente é também ele um composto de derivados e registros da realidade, muito embora as representações mnêmicas estejam sujeitas a leis diferentes daquelas da realidade material. No texto “Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade”, onde Freud (1908b/1976) não especifica a fantasia em relação à sua topologia, nem a delimita quanto a sua origem em um sistema específico, ela aparece descrita como consciente e como inconsciente, como sempre tendo sido inconsciente ou como tornada inconsciente por intermédio do mecanismo de defesa do recalque. Nos ataques histéricos, por exemplo, ela pode adotar ambas estas características, apesar de necessariamente apresentar uma característica e um comportamento inconsciente, sujeita, portanto, às operações de deslocamento e condensação típicas do processo primário. No sentido descritivo do termo, uma fantasia inconsciente pode sempre ter sido inconsciente e ter se originado lá naquele sistema (no sentido topológico de Inconsciente), como também

o que acontece com maior frequência, foram inicialmente fantasias [*Phantasien*] conscientes, devaneios, desde então deliberadamente esquecidas, tornando-se inconscientes através da ‘repressão’. O conteúdo delas pode, posteriormente, ter permanecido o mesmo ou sofrido alterações, de modo que as fantasias inconscientes atuais são derivados das conscientes. (1908b/1976, p. 164).

Fica claro aqui como a fantasia que se encontra no sistema Inconsciente pode ser consequência direta da atividade consciente reprimida pelo sujeito já adulto, ou na puberdade. Além disso, explicita-se também como o que é inconsciente não está em repouso, nem

⁷⁹ No livro *A Interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2001) destaca que o trabalho do sonho seria no entanto defensivo, tal qual do sintoma, e que as fantasias que aparecem nesses fenômenos seriam diferentes das criações artísticas, que possuiriam um caráter que ele chama de criativo. De qualquer forma, o disfarce ou as formas tomadas pela fantasia obedeceriam à regra do processo secundário de pensamento, muito embora estejam intimamente relacionadas com o processo primário e com o desejo que precisa ser dissimulado, o que resulta na condensação de imagens e criações de cenas ou objetos absurdos, extravagantes e, poder-se-ia dizer, irreais.

paralisado ou estacionado; pelo contrário, encontra-se em movimento e recomposição constante.⁸⁰ Seja como for, apesar de serem descritas muitas vezes como conscientes, manifestando-se nos devaneios controlados e subliminares, a relação com o inconsciente é uma característica fundamental da fantasia, inconsciente ou consciente, tal como o é a sua vinculação maior com o princípio do prazer e com a sexualidade. No texto “Algumas observações gerais sobre ataques histéricos”, Freud (1909a[1908]/1976) diz

É verdade que as fantasias são inconscientes, mas, com exceção desse detalhe, são da mesma natureza das fantasias [*Phantasien*] que podem ser observadas diretamente nos devaneios [*Tagträumen*] ou que podemos inferir da interpretação dos sonhos noturnos. Muitas vezes um sonho pode substituir um ataque, e ainda mais frequentemente explicar o mesmo, já que a mesma fantasia [*Phantasie*] se expressa de formas diversas no sonho e no ataque. (p. 233)

No sonho a fantasia ocupa as duas pontas do processo, deixando em destaque os diversos significados e inscrições que ela obtém enquanto um conceito fronteiro na gramática da psicanálise. Laplanche e Pontalis (2001) destacam que a fantasia serve tanto na motivação, como fantasia de desejo e inconsciente, como também no acabamento do sonho, nesse último sentido, atuando como resto diurno a partir do qual o sonho é composto e trabalhado. No livro *A Interpretação dos sonhos*, o sonho é descrito como podendo se originar de uma ou mais impressões recentes e significativas, mas Freud (1900/2001) afirma que, na maioria das vezes, o que está servindo como a fonte de sua manifestação é uma experiência antiga que encontra representação através da experiência atual e irrelevante: “Quanto mais alguém se aprofunda na análise de um sonho, com mais frequência chega ao rastro de experiências infantis que desempenharam seu papel entre as fontes do conteúdo latente desse sonho” (p.203).

Nesse mesmo livro, os restos diurnos usados na composição do sonho são descritos como sendo derivados diretos dos sonhos diurnos (devaneios). No texto “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1917[1915]/2010), tais restos diurnos são descritos também como “instigadores” dos sonhos, e ganham a devida descrição metapsicológica revelando o nexos entre a fantasia e o sonho: 1) eles “não obedeceram à retração geral dos investimentos [do sono] e conservaram, a despeito dela, uma certa medida de interesse libidinoso” (p. 154); 2) são reconhecidos através da análise enquanto pensamentos latentes e,

⁸⁰ Em “O Inconsciente”, Freud (1915b/2010) formula: “Seria errado imaginar que o *Ics* permanece em repouso enquanto o trabalho psíquico é realizado pelo *Pcs*, que o *Ics* é algo acabado, um órgão rudimentar, um resíduo do desenvolvimento. (...) O *Ics* é, isto sim, algo vivo e capaz de desenvolvimento” (p. 131).

assim sendo, como pertencendo ao sistema Pré-consciente (Pcs); e finalmente, 3) são estabelecidos em continuação e contato com o sistema Inconsciente, na medida em que recebem um “reforço das fontes instintuais inconscientes, se forem atuar na construção do sonho” (p. 155). A constatação da presença de devaneios diurnos no sonho revela, dessa maneira, a existência de um “nexo” entre a fantasia e os impulsos inconscientes. A comunicação facilitada entre os sistemas Inconsciente e Pré-consciente, ocasionada por conta do rebaixamento da censura no sono, e pelo estado de repouso (regressão para o seio materno) do adormecido, resulta na formação do desejo de sonhar, o qual, por sua vez, “*dá expressão ao impulso inconsciente no material dos restos diurnos pré-conscientes.*” (p. 157).

É como se a fantasia consciente, nomeada como resto diurno, fosse utilizada para dar o acabamento da fantasia inconsciente, inacessível *in natura*; no caso do sonho, devido à regressão operada no psiquismo do sujeito adormecido, tais fantasias surgem como alucinação e adquirem uma percepção de identidade. Tal alucinação é mais do que “a animação regressiva de imagens mnêmicas em si *ics.*” (p. 164), e depende desse estado peculiar que é o sono para que sua percepção seja tida como real. Assim, juntamente com o estado do dormiente, a “formação da fantasia-desejo e seu regredir à alucinação constituem as partes essenciais do trabalho do sonho” (p. 162). A fantasia-desejo a ser satisfeita alucinatoriamente no estado regressivo do dormiente é ela mesma uma fantasia híbrida, que pode ser constituída de eventos e fantasias recentes, mas que indubitavelmente se relaciona com as experiências e a sexualidade infantil.

O nexo entre o devaneio e o trabalho do sonho é a capacidade de eles funcionarem para a satisfação de um desejo e, nesse sentido, de revelarem também como a fantasia está presente no acabamento da própria noção de satisfação pulsional e da confecção do desejo inconsciente a ser satisfeito pelo sonho. Na queda da censura consciente, da vigília da razão, possibilitada pela volição impedida e pelo estado regredido do dormiente, a fantasia revela plenamente seu caráter hermético e transitório, capaz de estabelecer ligações e comunicações entre os sistemas.

Lagache (1993a) destaca que a atividade da fantasia se relaciona diretamente com o desejo e com a memória de satisfação e, dessa maneira, com o inconsciente e com o princípio do prazer. Isso não significa que a fantasia inconsciente e o desejo inconsciente sejam sinônimos, mas que seria impossível, desde Aristóteles, se pensar em um sem o

acompanhamento do outro. Segundo o autor francês: “A fantasia inconsciente corresponde à direção do desejo inconsciente, ao seu objetivo e objeto.” (1993a, p. 260). O desejo inconsciente, por sua vez, é a ativação de uma memória frente à emergência de uma urgência pulsional, seja esta de origem interna ou externa. A memória da satisfação dessa urgência, por outro lado, preenche o desejo de sentido (objetivo) e de objeto, oferecendo dessa forma uma estrutura ou roteiro inconsciente, e mais ou menos fixo, para a fantasia, que será então retrabalhada e reorganizada pelos processos do sonho, do devaneio, do fantasiar e dos sintomas. Desse modo, o objetivo do desejo inconsciente nos revela que há uma catexia duradoura da memória, podendo ser expressa como uma fantasia inconsciente estável. O objetivo do desejo mostra que a fantasia inconsciente possui uma espécie de valor de referência que se faz sentir como um empuxo ou reforço quantitativo adicional para alimentar as fantasias conscientes, para o fantasiar, o devanear, assim como também para a atividade consciente da criatividade, da imaginação artística, do sonho e do sintoma, para citar apenas alguns exemplos.

Dessa forma, Freud compreende o desejo como algo articulado com a noção de satisfação e de memória, ou representação, da satisfação, que para Lagache funciona como uma espécie de catexia duradoura a ordenar a fantasia inconsciente e suas manifestações. No artigo “Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos: a questão em Freud, Stuart Mill e Lacan”, Loffredo (1999) deixa ainda mais claro essas considerações:

Na vivência de satisfação, por exemplo, temos quatro representações: a de coisa, representante da pulsão; a de objeto, representa o objeto desejado; a de palavra, representa a palavra ouvida; e a quarta, que indica que parou o processo de somação no aparelho psíquico. Como estão em relação de contigüidade (Mill, 1974a, p.258), ao serem evocadas, terão ocupação simultânea e é para esta ocupação simultânea que Freud usa o termo *desejo*. Importa assinalar que na estrutura e funcionamento desse aparelho psicológico, estão atuando, desde o início, modos de associação promovidos pela relação com um outro aparelho de linguagem.

Assim, também é importante frisar que a fantasia inconsciente não parte apenas do interior do sujeito ou, como afirma Monzani (1989), que ela seja apenas um reflexo dos estímulos endógenos e da fonte da pulsão, destacada da realidade, automática – ou biologicamente – organizada. As suas formas e roteiro, por mais que sejam estáveis e repetitivos, são, foram, e continuarão a ser influenciados pela percepção e pelos índices de satisfação experimentados e alucinados no contato com os objetos reais e disponíveis. No mesmo artigo citado anteriormente, Loffredo (1999) também destaca: “Ou seja, desde o início da produção teórica freudiana o psiquismo foi sempre investigado no campo da relação

dialógica com o outro, onde está implícito um abandono do método de introspecção, característico da psicologia clássica.”

Assim, as formas das fantasias variam de uma relação objetal rebuscada a uma primitiva, geralmente em uma combinação de elementos conscientes, pré-conscientes e inconscientes, tal como ocorre no fenômeno do sonho observado acima – incluindo aí entre esses elementos influentes, sem sombra de dúvida, as sensações endógenas advindas do corpo pulsional. A fantasia edípica, por exemplo, como uma das fantasias clássicas, facilmente observada em neuróticos e “normais”, está vinculada tanto com a preferência do ser humano pelos objetos primários (com a memória de satisfação relacionada a eles), como também é uma forma específica de fantasia criada pela cultura e pela arte ocidental baseada, a saber, na peça teatral grega de Sófocles chamada *Édipo Rei*. Em outras palavras, a fantasia inspira a apreensão que fazemos da realidade ao mesmo tempo em que se inspira na realidade. De acordo com o *Dicionário de psicanálise Larousse* (1995): “O fantasma é, ao mesmo tempo, efeito do desejo arcaico inconsciente e matriz dos desejos atuais, conscientes e inconscientes” (p. 71).

Mas essas formulações, organizadas dessa forma, poderiam criar um problema de tautologia complicado. Como vimos antes, Freud descreve o comportamento do bebê como um organismo que de maneira onipotente alucina a satisfação (identidade de pensamento) e que só abandona tal mecanismo, regido pelo princípio do prazer, por conta da influência da realidade e da falta da satisfação esperada. Mas sabendo que a alucinação deve ter alguma relação com a realidade, ou melhor, com um “signo da realidade” (Loffredo, 1999), devendo necessariamente partir de um dado sensorial, como ela se torna possível para um organismo regido pelo processo primário e que nunca teve contato com a realidade e com a dimensão da alteridade?⁸¹ De maneira parecida, o mesmo problema aparece no questionamento a respeito do fato de tantos indivíduos fantasiarem com assuntos, ou enredos, tão semelhantes, apesar de serem tão diferentes em diversos outros aspectos? O problema da origem das fantasias, ou

⁸¹ Trata-se aqui de uma indagação que permeia as reflexões de Freud desde a escrita do “Projeto para uma psicologia científica” (1895[1950]/1976), e que podem se fazer reconhecidas em textos escritos posteriormente. O que está em jogo aqui é a articulação entre memória e percepção, e como aquela se organiza a partir de uma multiplicidade de registros ou de marcas representacionais diversas. Sobre essas questões, remeto o leitor para o artigo “A interpretação das afasias: um estudo crítico” de Freud (1891/1976), para a Carta 52 de sua troca de correspondência com Fliess (citado por Masson, 1986), e para os trabalhos de Loffredo (1999), “Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos” (1999); de Coelho Jr., “Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana” (1999); e para as *Notas a projeto de uma psicologia* de Osmir Gabbi Jr. (2003).

seja, o traço a partir da qual elas se estruturam em sua relação com a memória de satisfação e com o desejo inconsciente, é abarcado por alguns autores em sintonia com a questão nomeada por Freud de fantasias primordiais, ou originárias (*Urphantasien*). Fantasias compreendidas por ele como derivados filogenéticos de experiências que eram antes materialmente vividas, tal como a realização do incesto, da castração e do assassinio do pai. Assim, na conferência 23 “Os caminhos para a formação dos sintomas”, Freud (1916-1917/2014) utiliza a explicação filogenética para abarcar a necessidade da fantasia na etiologia da neurose, assim como para explicar a origem do material necessário para a sua composição. Ele aponta que o segredo para isso reside na relação da fantasia com a pulsão, mas que não seria possível ter muita certeza a respeito do motivo do aparecimento de fantasias tão semelhantes:

O que penso é que essas *fantasias primordiais* (...) são patrimônio filogenético. Nelas, o indivíduo vai além de suas vivências pessoais e recorre àquelas de tempos primordiais, onde suas próprias vivências se tenham mostrado muito rudimentares. Parece-me bem possível que tudo o que nos é hoje relatado em análise – a sedução da criança, a excitação sexual inflamada pela observação da relação sexual dos pais, a ameaça de castração (ou, antes, a castração) – tenha sido realidade nos primórdios da família humana, e que a fantasia da criança simplesmente preenche as lacunas na verdade individual com a verdade pré-histórica. Repetidas vezes chegamos à suspeita de que a psicologia das neuroses nos preservou mais antiguidades do desenvolvimento humano do que outras fontes. (p. 493).

Ou seja, o que numa época remota e mítica era realidade factual, transformou-se, durante o curso histórico do desenvolvimento da cultura, em realidade psíquica. Dessa maneira, a fantasia originária ultrapassa todos os indivíduos, sendo verificada em diversos casos e diversas culturas. Como uma espécie de roteiro fixo e, aparentemente, universal – com todos os problemas que essa especulação pode trazer.

5.8. A Importância do fantasiar na prática da *ars* psicanalítica

Por mais que diversos autores e pesquisadores da psicanálise critiquem a hipótese filogenética de Freud, tratando-a inclusive como uma ingenuidade científica, ou atitude pseudocientífica (Laplanche & Pontalis, 1988), o fato é que ele se utiliza dessa explicação para tentar resolver o enigma da origem da fantasia. Questões difíceis de ser solucionadas, mas que devem ser pontuadas com a complexidade que tinham para Freud.

Os apontamentos de Monzani (1991), no artigo “A ‘fantasia’ freudiana”, ajudam a ressaltar que o caráter fantasioso dessa explicação filogenética tem uma importância que sobrepuja a dicotomia extravagância-seriedade, na medida em que considera que a

imaginação criativa e especulativa se faz presente durante todo o percurso do criador da psicanálise, seja ele teórico, seja clínico. Dessa maneira, é interessante salientar o fato de que Freud envereda a explicação das origens pelo caminho da filogênese, *mesmo hesitando em lhe dar crédito científico*, chegando a dar mais espaço para a fantasia imaginativa na construção das hipóteses psicanalíticas do que alguns de seus herdeiros julgariam adequado. Assim, retomando o início de nossa discussão a respeito do fenômeno em questão, vemos mais uma vez ser corroborada sua importância para a construção do saber e da *ars* psicanalítica, na medida em que a fantasia se destaca como fundamental no tratamento, na transmissão do conhecimento (relato de caso) e também na pesquisa e na construção teórica dessa disciplina. De acordo com Monzani:

Se repassarmos os seus grandes textos teóricos, seremos obrigados a constatar que quase todos eles são fantasias teóricas. O *Projeto* está inteiramente baseado numa neurologia fantástica. A metapsicologia, Freud mesmo a classifica como “bruxa”. *Além do Princípio do Prazer* abre declaradamente espaço para a fantasia. Sobre *Totem e Tabu*, *Moises* ou sobre o texto que acabamos de discutir, qualquer comentário é supérfluo. (p. 104).

A última referência de Monzani é o caso conhecido como “homem dos lobos”, onde fica evidente a importância que Freud (1918[1914]/2010) conferia para as origens, seja “como cena primária ou como fantasia primária” (p. 158). A posição de Freud é verdadeiramente muito pouco unilateral, conferindo a devida complexidade aos fenômenos que observava. Pois, se havia uma necessidade de descobrir as origens, ele também sabia que tal processo beirava o impossível. Laplanche e Pontalis(1988) destacam que, por parte de Freud, nunca houve o abandono completo da intenção de buscar a origem do sintoma e do funcionamento psíquico e, além disso, qual o fator ou dado da realidade no qual se esteia essa origem. Disposição ou espírito investigativo também reflexos do espírito positivista do seu contexto social, mas que o levou, no limite, a abandonar a “seriedade” do método científico, a ponto de refletir sobre o início ou a origem das ocorrências e do funcionamento psíquico numa fantasia, seja ela biológica, seja ela antropológica. Tais cenas primitivas da filogênese,

(...) cuja trama *Totem e tabu* pretende reconstituir, e atribuídas ao homem originário (*Urmensch*), ao pai originário (*Urvater*), seriam invocadas por Freud menos para reencontrar uma realidade que lhe escapa ao nível da história individual do que para limitar um imaginário que não poderia compreender em si mesmo o seu princípio de organização e, portanto, não constituiria o “núcleo do inconsciente”. (p. 55)

Nesse mesmo livro citado, Laplanche e Pontalis também compreendem que as fantasias originárias refletem sempre uma tentativa de se explicar a origem – da sexualidade,

do nascimento, da diferença dos sexos⁸². Assim, as fantasias originárias tentam solucionar o problema das origens da fantasia, mas são, elas também, fantasias a respeito das origens do indivíduo, daquilo que permanece como inaugural, irredutível e, até certo ponto, irrepresentável ou inacessível. A tentativa de Freud de, como propõe Loffredo (1999) no artigo “Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos”, buscar incansavelmente pelo “referente”, “da necessidade de que as palavras se remetam a objetos e a estados de coisa”, o faz enveredar pela criação de uma explicação quase mitológica para a origem do psiquismo, como deixa transparecer claramente no famoso ensaio *Totem e Tabu* (1912-1913/2012)⁸³. Mas é uma posição bastante complexa e que não se destaca da investigação, em primeiro lugar clínica, do inconsciente. Complexa o bastante para inserir essa disciplina no debate científico e iluminista de seu tempo, e para ultrapassá-los na medida em que executa um corte epistemológico, criando não apenas um novo método terapêutico e de investigação do psiquismo, mas um método capaz também de apreender de maneira diferente a história, a antropologia e, potencialmente, qualquer outro reduto ou aspecto do homem ocidental – tal como aponta Certeau em *A Escrita da história* (1975/1982).

Seja como for, tudo isso vai salientando cada vez mais a importância do fantasiar criativo na armação teórica e nessa nova mirada (metodologia) operada pela disciplina psicanalítica. Não apenas a fantasia possui importância como conceito, mas também é interessante notar como ela afeta a própria investigação clínica e metapsicológica. Assim

⁸² Katz(1995), em “Comunicação: Conjunção-disjunção”, pontua que, além das fantasias originárias, a saber, da cena primária, da castração e da sedução, descritas por Freud – envolvendo respectivamente a origem do indivíduo, a origem da diferença dos sexos e a origem da sexualidade –, haveria uma quarta fantasia originária, descrita por Sándor Ferenczi (1924/2011) em “Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade”, que é o retorno ao útero como precipitado filogenético de uma tendência ao retorno para o mar primordial, denominado pelo autor húngaro de Thalassa.

⁸³ A conceituação da pulsão de morte, exigida por conta das observações clínicas (repetições de cenas traumáticas aquém do princípio de prazer), postulada também como a pulsão sem representação, traz problemas de ordem estrutural para o pensamento freudiano, obrigando-o a abandonar definitivamente o ideário cientificista e iluminista do seu tempo. Problemas já enfrentados no início das teorizações de Freud a respeito do aparelho psíquico, mas que ganham corpo e poder de enunciação com valor de “ruptura” apenas em um período mais avançado de seu trabalho. O que surge como dissonante é a presença da morte no seio da organização pulsional e da linguagem, como afirma Loffredo(1999), no artigo “Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos”: “Com a enunciação da pulsão de morte, a construção teórica freudiana sofre um abalo constrangedor em um de seus pilares básicos: a noção de representação. Desde que, nesse ponto, circunscreve-se o campo do não-representável. A busca do referente, que pretendia promover uma garantia de cientificidade, culminou no auge do impasse, isto é, não se pode mais dizer que o nome remete a objetos e a estados de coisa. A pretensão à ciência, pelo menos no sentido em que a entendia Freud, é posta em questão.”. A esse respeito sugerimos também os estudos de Joel Birman(2003), em *O Mal-estar na atualidade*, e o livro de Monzani (1989), *Freud, o movimento de um pensamento*.

sendo, a psicanálise se alimenta nutritivamente do fantasiar balizado pela criatividade do analista, devendo o valor de seu método não exclusivamente à suposta seriedade e objetividade da ciência, mas sobretudo à capacidade do analista conseguir fantasiar, seja de modo a participar da transferência e assim conduzir o tratamento (Lagache, 1993a, 1993b), seja de modo a especular teoricamente sobre o que foi observado na clínica (Fédida, 1991, 1996).

Dessa forma, é coerente afirmar que toda a situação analítica está envolta em fantasia, das mais diferentes espécies, e que estas formam uma espécie de condição para a análise, sobretudo como parte das defesas e dos anseios do analisando. No entanto, na condição de quem conduz o tratamento e o caminho da cura, espera-se que o analista consiga examinar conscientemente as suas próprias fantasias e devaneios, tal como reforça Otto Fenichel, no livro *Problems of psychoanalytic technique* (1939/1941), e no artigo “Theoretical implications of the didactic analysis” (1938[1980]); assim como Sándor Ferenczi (1932a/1990), na nota “O relaxamento do analista” do *Diário clínico*, já desde a década de 30. Outros autores cronologicamente mais contemporâneos⁸⁴ apontam para a mesma necessidade, de maneira a esclarecer as vicissitudes do fantasiar propício à atenção flutuante e à participação na transferência.

Com Ferenczi (1932a/1990) observamos que a postura do analista, de se permitir o trabalho da fantasia, é assimilada a um *relaxamento*, em uma disposição de espírito bem próxima daquela explicitada por Freud (1900/2001) em *A Interpretação dos sonhos* como sendo “a atitude de espírito necessária perante ideias que parecem surgir por livre e espontânea vontade” (p. 117); com o psicanalista húngaro lemos:

Do paciente, espera-se que ele se abandone, até nova ordem, à conduta ditada pelo inconsciente, mas o médico também deve deixar a fantasia obrar em todas as direções, mesmo nas mais absurdas; entretanto, ele tem a obrigação, ou o dever, de não se afastar demais da superfície da consciência e, em nenhum momento, por assim dizer, desprezar a sua tarefa de observar os pacientes, avaliar o material produzido e tomar as decisões quanto a eventuais comunicações, etc. (1932a/1990, p. 121)

Ferenczi ainda aponta que o próprio Freud recomendava tal relaxamento por parte do analista, denominando tal atitude em 1912, no artigo “Recomendações ao médico que pratica psicanálise”, de “atenção flutuante” (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*) (Freud, 1912/2010,

⁸⁴Referimo-nos aqui à Lagache (1993a), em “Fantasy, reality and Truth”; Ogden (1996), em *Os Sujeitos da psicanálise*; e Loffredo (2010), em “Interpretação e ficção I”

p. 149). Condição ou estado de espírito necessário para que o analista não selecione ou priorize um material em detrimento de outro, o que inevitavelmente deturparia sua escuta e sua capacidade para a interpretação. Nesse artigo técnico Freud (1912/2010) considera que tal atitude é a contrapartida, *no analista*, da “regra fundamental da psicanálise” que o analisando deve seguir, a saber, a associação livre (p. 150). Certamente, trata-se aqui de um fantasiar que não impede que o analista fique atento ao que diz o paciente, sendo, pelo contrário, uma atividade que possibilita a escuta e a atenção no estado livremente flutuante, ideal para o ofício clínico da psicanálise. O analista não se deve deixar levar indefinidamente pelo fluxo da própria imaginação, nem regredir demasiadamente para longe da consciência pois, assim, poderia se afastar demais do paciente em direção exclusiva para o seu narcisismo, até o ponto de abandonar por completo a situação analítica e a dimensão do cuidado e da escuta em anamnese. Nesse caso, a compulsão do analista em fantasiar poderia ser até mesmo reflexo de uma resistência por parte do mesmo, utilizada com o fim de evitar um conflito inconsciente despertado pelo contato com certos materiais trazidos ou suscitados pelo paciente.

Dessa maneira, no analista deve se misturar a tendência à forma e à falta de forma; ou seja, uma disposição ao devaneio não intencional, como uma das técnicas que permitem o jogo com as possibilidades e a seleção inconsciente dos materiais significativos do dizer do paciente. Uma escuta que podemos arriscar denominar também de uma *escuta preguiçosa*, operada no intervalo do cotidiano, além do universo do trabalho forçado (labuta), mas que não é oposta ao trabalho da escuta e da memória inconsciente. Vejamos isso com mais atenção!

Para Freud (1900/2001), como vimos, o modelo do devaneio e da imaginação é aquele do sonho. Nesse sentido, a imaginação também é sinônimo da capacidade de recordação e de tolerância em relação aos conteúdos que vão brotando na porta da consciência, devido ao “relaxamento da vigilância nos portais da Razão”, tal qual escreve em *A Interpretação dos sonhos* (p. 118). Como afirma em “Recomendações ao médico que pratica psicanálise” (1912/2010), a adoção de uma postura inicialmente acrítica, de “escutar e não se preocupar em notar alguma coisa”, torna-o capaz de vislumbrar os elementos “cujo significado será conhecido apenas posteriormente.”, (p. 150). Devido a essa postura, (que se revela no processo como estando a meio caminho da Razão e da imaginação), o analista adquire uma memória inconsciente da fala do analisando, trazendo para a interpretação um detalhe que o paciente deve se recordar e, “que provavelmente teria contrariado a intenção consciente de fixá-lo na memória.” (Freud, 1912/2010, p. 151). Ou seja, é a atitude adequada para enfrentar

as resistências inconscientes do paciente. Este, por sua vez, pode até chegar a elogiar a memória do analista, deslumbrando-se com sua capacidade extraordinária; mas esse potencial mnêmico, ou de anamnese, ocorre somente porque o analista não tenta fixar a atenção em nenhum lugar, ou em nenhum assunto, seja para hipervalorizá-lo, seja para tratá-lo como algo já conhecido. Ao invés disso, a disposição do analista que as vezes pode sugerir até um devaneio distraído, ou até um distanciamento do paciente, é o que lhe permite instaurar a situação analítica e o consequente reconhecimento das ideias que, no cotidiano da labuta e da vida, seriam esquecidas.

Essencialmente, a postura do analista rompe com a comunicação habitual e puramente informativa (Fédida, 1991); ali, as técnicas de memorização e de “atenção proposital” não funcionam (Freud, 1912/2010, p. 149). Em outras palavras, são esforços inúteis! Não há necessidade de – e é até mesmo prejudicial para a análise – se adotar um posicionamento produtivista, centrado, por exemplo, na promoção da catarse das emoções, ou com um afã enlouquecido para se aprofundar no material misterioso do Inconsciente. Poder “oferecer a tudo o que se ouve a mesma ‘atenção flutuante’” (idem), é ficar na superfície, transitando na fina camada que delimita e dá forma ao que é falado. Uma imagem que não está distante de algumas figuras possíveis da preguiça, tal como o tédio, a respeito do qual Phillips (1993) afirma: “Que o tédio é na verdade um processo precário no qual a criança está, assim como esteve, tanto esperando por alguma coisa, como procurando por algo, um processo no qual a esperança está sendo secretamente negociada; e, nesse sentido, o tédio é semelhante a atenção livremente flutuante.” (p. 69).

Uma postura *ativamente distraída*, ou indiferentemente criativa, que até pode lembrar o tédio e a preguiça no sentido da *hesitação*, capaz de restaurar a potência mito-poiética das palavras, o seu grau de estranhamento e de figurabilidade, tal como aponta Fédida, tanto nos artigos reunidos no livro *O Sítio do estrangeiro* (1996), como nos textos que compõem os livros *Nome, figura e memória* (1991) e *Clínica psicanalítica* (1988).

Segundo o exemplo do poeta-herói utilizado por Freud (1921/2011) em “Psicologia das massas e análise do Eu”, o mito – para recuperar aqui o argumento da fantasia originária – é o recurso utilizado pelo poeta para falar do acontecimento inaugural da cultura, capaz de surgir *somente enquanto esquecido* e transformado; a saber, o assassinato do pai da horda primeva. A palavra, quando *poiética*, permite ao locutor falar desse esquecimento que,

segundo Freud (1912-1913/2012), em “Totem e tabu”, seria o sucedâneo direto do ato criminoso, do ato tornado proibido de ser lembrado e, que na mito-poética freudiana, funcionaria como o recalque originário (Fédida, 1996), a partir do qual os outros recalques, propriamente ditos, irão se organizar. Não apenas isso, mas articulando a fantasia do assassinato do “monstro totêmico” (Freud, 1921/2011, p. 102), o poeta-herói possibilita também que o indivíduo emergja da “psicologia da massa” e da alienação correspondente a esse aglomerado em grupo (p. 103), através da imaginação e do efeito estético (prazer preliminar) que provoca nos seus ouvintes. A massa seria por sua vez a loucura fusionada, da qual a hipnose seria espécie. À ela cabe a linguagem puramente comunicativa, a ideologia, com a qual se elimina o um e o estranho, na esperança de encontrar exatamente aquilo que se busca: a dominação ou aniquilamento da dimensão do inconsciente e do diferente (julgado como inimigo ou inumano), isto é, a conquista da totalidade indivisível. Uma apropriação da linguagem que despreza completamente a dimensão do esquecimento do recalcado, assim como a consequente divisão do aparelho psíquico e o descentramento da consciência. De acordo com Fédida (1991):

O que sem dúvida deve ser nomeado *desumano* não reside tanto na representação de um anonimato da multidão (o pânico não é desumano). Mas nessa fuga do ser em direção à sua aglomeração compacta, que se chama massa. Nesse caso, ainda que a fala possa falar plenamente, ela se encontra exilada da linguagem e é impotente para relembrar-se. (pp. 17-18).

O poeta, como sendo aquele que encena o assassinato do pai, ergue-se ativando subliminarmente a nossa capacidade de se “relembrar” e de, portanto, também imaginar, ou de brincar, no pré-consciente, com a nossa própria realidade psíquica. Para Fédida (1996), o poeta-herói seria esse indivíduo mais capacitado para observar e falar a respeito dos começos, da origem da linguagem, fundamentalmente pois ele consegue reinstalar, a partir do seu talento, a capacidade para a recordação nos seus ouvintes, refletida em um ganho de imaginação; em termos metapsicológicos, em instaurar uma queda na energia necessária para a manutenção do recalque, por conta do prazer preliminar que oferece, tal como afirma Freud em “Escritores criativos e devaneios” (1908^a[1907]/1976). Fédida entende esse fenômeno justamente como *a capacidade de restaurar o esquecimento, ou o infantil, no seio da linguagem*.

Fédida (1991) resume essa capacidade do poeta da seguinte maneira: “(...) o poeta é sempre aquele que deixa o desenho das coisas recolher-se na escritura das palavras ao sair do

sono em que a fala cotidiana da língua as mantém.” (p. 16). *Ele é, destacadamente, capaz de não se esquecer de que há um esquecimento na origem*, entendido por Freud como a pré-condição para a criação dos tabus, da cultura e da civilização. Um esquecimento que para Fédida (1996) está no âmbito do recalque originário e que pode muito bem ser da ordem do impossível, (quando no âmbito factual da História), mas que *não deve ser esquecido em si enquanto esquecimento*. Se acaso pode-se tomar a *figura* mitológica do pai despótico e eloquente da horda para encenar o mito psicológico (uma entre muitas figuras capazes de se explicar as origens), isso não deve ser tomado como um desatino, ou como um capricho extravagante do psicanalista ou do poeta-herói. Trata-se aqui de observar como a capacidade criativa e elucidativa do poeta, para derivar os seus “começos” em direção à linguagem, é capaz de evocar a imaginação criativa do expectador. A fantasia aí, habita a origem (inconsciente) e o final do processo (consciente e pré-consciente) de engendramento da poesia, tal qual acontece no sonho, tal qual acontece no mito. Ela é a condição *sine qua non* para o processo, que deve ser então completado pela capacidade sublimatória do poeta em traduzir seus impulsos e fantasias inconscientes e pré-conscientes em uma forma com atributos estéticos, isto é, em produtos belos (Marcuse, 1968)⁸⁵. Já para o expectador, tal fantasia o lança para fora da massa e da linguagem-multidão, possibilitando-o entrar em contato com os seus próprios desejos e com a força revigorante que a complexificação dos mesmos oferece ao seu psiquismo.

Os paralelos da arte com a situação analítica – traçados inicialmente por Freud desde as suas trocas de carta com o colega e confidente Wilhelm Fliess – sugerem inclusive que o recurso ao mito, ou à tradição mitopoética presente na psicanálise de Freud, é da ordem do método e que não deveria ser negligenciado (Monzani, 1991; Loffredo, 2010). O analista que ocupa a posição de ausência em presença – que lhe é outorgada pelo estatuto de desconhecido e de estrangeiro⁸⁶ - também é capaz, tal qual o herói que desafoga o indivíduo da massa, de

⁸⁵ Marcuse (1968), em *Eros e civilização*, aponta que a estética, como disciplina do conhecimento da sensualidade (*Sinnlichkeit*), surge apenas no século XVIII como “uma nova disciplina filosófica, como a Teoria do Belo e da Arte”, sendo Alexander Baumgarten o responsável pelo estabelecimento de seu sentido moderno (p. 162).

⁸⁶ A questão da ausência em presença é largamente desenvolvida por Fédida, no livro *O Sítio do estrangeiro* (1996) e em *Nome, figura e memória* (1991), como sendo a condição de neutralidade do analista, que propicia ao neurótico o fenômeno da transferência. A esse respeito, nos remetemos a pontuação precisa de Cromberg (2004), no texto “Fédida e o erotismo da palavra dos começos: uma homenagem afetiva”: “Criar o sítio do estrangeiro, pela ausência na presença e não ser uma presença ausente. Nem sempre isso é possível. Daí ele encontrar um sentido para a presença corporal do analista nos momentos psicoterápicos de uma análise ou na própria psicoterapia exercida por um analista. Mas

fazer as palavras retomarem o seu potencial *poiético*. *Em outras palavras, no diálogo oferecido por esse estranho que é o analista, a linguagem do paciente ganha a capacidade de figuração e, assim, de tornar possível uma imagem que é, em si, impossível de ser recordada.* Loffredo (2010), no trabalho “Interpretação e Ficção I”, reflete sobre essa vizinhança entre psicanálise e poesia exatamente nessa mesma chave de interlocução: a capacidade para nomear: “A analogia da produção poética com o que se cria no *setting* analítico não é, portanto, nem trivial nem artefato ilustrativo, pois não é a poesia a arte da criação de realidades amorfas e submersas que carecem de existência, a menos que sejam nomeadas?” (p. 145).

O analista propõe e insiste para que o paciente se “relembre” de que há algo esquecido (até mesmo nunca acontecido). Ou seja, insiste para que o paciente dote de significado a sua própria história e a história de suas escolhas e fantasias. Tal postura lança o paciente na vertical negativa da dúvida e em direção, ele mesmo, de uma cena estrangeira e esquecida: a experiência do inconsciente. Está dado aí o passo para que o infantil apareça na linguagem do presente, com a atualidade que possui enquanto material recalcado e atuante no psiquismo (retorno do reprimido), e com os efeitos potencialmente elaborativos que o peso da verdade inquietante e sinistra (*Unheimlich*) imprime no seu aparecimento. Também está proposto ou sugerido o caminho para que se possa escapar da massa e de suas ideias totalitárias e ilusórias.

Nesse mesmo artigo, Loffredo (2010) ressalta ainda a inserção na psicanálise da tradição mito-poética, dando uma ênfase significativa ao valor explicativo do mito:

Trata-se do alcance teórico-metodológico de uma *poética psicanalítica*, em seu sentido mais radical. Basta nos reportarmos tanto à escrita de Freud, em especial a seus relatos clínicos, como à genealogia da regra básica que sustenta o dispositivo psicanalítico, para afirmar que a presença da tradição mito-poética (...) exprime uma particularidade epistemológica do discurso freudiano, explicitando uma relação de fundamentos entre estilo e método de investigação. (p. 35)

Contudo, à diferença do poeta-herói, o analista não ocuparia no final do processo uma posição idealizada, coibindo assim a formação de uma nova massa, ou de um conluio a dois, destinos que podem ocorrer, por exemplo, na hipnose. Para Fédida (1996), em *O Sítio do*

é somente dando lugar ao vazio e à negatividade na fala que se criará a zona, o sítio do estrangeiro de onde brotam as figuras de outra cena, a cena estrangeira. É neste que se instala o pólo atrator da transferência.”. Fédida (1991) aborda essa questão a partir dos últimos desenvolvimentos técnico-teóricos de Sándor Ferenczi.

Estrangeiro e em diversos outros textos, o analista permanece como um estranho, ainda que presente e dedicadamente inclinado, não sob o peso da labuta, mas sobre o caso.

Desse modo, a desarticulação do caráter comunicativo e estereotipado da linguagem – a restauração da dimensão *poiética* –, operada principalmente pelo silêncio do analista e pela insistência na convocação do paciente a falar de si⁸⁷, devolve ao dizer do paciente uma potência que lhe é constantemente negada no dia a dia da seriedade pretensamente objetiva, ou da diversão alienada, das ideologias econômicas, científicas, e políticas da sociedade de massa do capitalismo. Devolve (ou cria) a experiência da polissemia das palavras, restaurando o caráter onírico, antitético e ambivalente que existe na linguagem e no Inconsciente. Tal como destaca Berlink e Dias (2011), no artigo “Contratransferência e enquadre psicanalítico em Pierre Fédida”, o psicanalista “oferece à fala uma recepção em sua máxima potência de constituir a linguagem como portadora do tempo e da memória do infantil. O modelo do sonho, tão caro a Freud, orienta esta formulação como paradigma teórico da técnica e cujo valor Fédida nunca deixa de sublinhar.”. Apontamentos que destacam a necessidade do analista desembaraçar-se da pretensão de saber de antemão o que o paciente está dizendo, e de abandonar a familiaridade da língua. O que está em jogo na situação analítica é o encontro entre dois estranhos, e o campo da fala em figuração que se abre pela verticalidade imposta pelo silêncio *insistente* de um deles, a que o outro responde pela *resistência* em falar.

Fédida (1991), pontua que esta seria a “capacidade de despertar do nome e passado anacrônico do infantil.” (p. 71). O que é despertado não é o referente originário a partir do qual todo o psiquismo se organizaria, mas sim, a capacidade para se construir uma imagem ou uma poética própria, reflexo do contato com a presença anacrônica desse infantil no que é atual. Segundo aponta Loffredo (2006), em “Parábolas freudianas: as narcísicas feridas e o arqueólogo”, haveria assim, no trabalho investigativo da clínica psicanalítica, o que pode ser identificado e encontrado, e o que permanece inaudito e inominável – “desde que não encontrável, e que, portanto, deverá ser construído.”. A autora continua:

Aí está, num dos últimos textos de Freud, a dupla vertente subjacente a toda sua produção teórica: de um lado, um ideal de cientificidade condizente a sua época, que o levou a instrumentalizar-se de uma noção de verdade enquanto correspondência, lançando-o na aventura da busca incessante de uma referência (“está em alguma parte”); e, de outro, a ênfase na plasticidade/polissemia das palavras, de que se deriva que o método analítico deve

⁸⁷ Em “O Início do tratamento”, Freud (1913/2010) afirma: “Antes que eu possa lhe dizer algo, preciso saber muito sobre você; por favor, *me conte o que sabe de você.*” [grifos meus] (p. 180)

prescindir da busca das origens da qual, ao que tudo indica, Freud nunca abriu mão completamente. É assim que escreve, em um tom conformado, o brilhante cientista do final do século 19: “...*não temos mais remédio*, senão nos familiarizarmos com essa polissemia dos sonhos” (Freud, 1925/1989a, p. 131, grifo meu). (p. 297).

Dessa forma, a arte psicanalítica, transitando pela mesma zona umbral onde trafega a poesia, devolve ao paciente um senso de realidade psíquica e material que lhe é tolhido pelo poder destruidor, e traumático, que o trabalho alienado e a rotina, pautada por esse mesmo trabalho, lhe impingem na sua busca pela satisfação sexual. Do mesmo modo, pensamos que o trabalho que o paciente e o analista executam na situação psicanalítica não é, e não deveria ser do tipo do trabalho ou do esforço alienado, apesar do paciente poder estar nessa condição no início do tratamento. Assim, gostaríamos de acenar para o fato de que a situação analítica se compõe de maneira análoga à uma certa preguiça, nas fissuras e nas feridas do dia a dia da labuta e do esforço sem sentido. Ela é promotora de uma espécie de trabalho diferenciado, a saber, a elaboração e a recordação imaginativa, que são, inclusive, muitas vezes impedidas pela rotina acelerada e fatigada a qual a maioria de nós temos de nos submeter.

A vertical do estrangeiro, essa queda em direção àquela “atitude de espírito” necessária para que as ideias formulem-se em imagens, no onirismo regredido e antitético possibilitado pelo poder de atração da transferência, que nada mais é que um correlato do amor ou da fascinação pelas origens. O mito e a *poiética* exercem aí um papel especialmente importante, marcando a arte e a terapêutica psicanalítica como uma disciplina que não pode nem deve abrir mão da capacidade criativa e imaginativa. O oposto disso seria a cristalização dos conceitos, a instrumentalização fria e morta da técnica, e o esquecimento gradual da existência de um desconhecido, do inconsciente como algo a ser constantemente revelado.

Também deve ser aqui discriminado que a poesia não é sinônimo de *poiético*, e que nem o psicanalista nem o paciente são necessariamente poetas, ou escritores, ou artistas. Por mais que estejam aproximados, os dois campos, da arte poética e da arte psicanalítica, permanecem distintos. Da mesma forma, o sucesso do tratamento não precisa coincidir com um ganho de capacidade poética por parte do paciente, mas sim de uma capacidade *poiética*, isto é, de uma capacidade para a recordação e de imaginação nos limites que tentamos descrever aqui. O que é restaurado, segundo Fédida (1996), é a sua capacidade de sustentar ou de lidar com o esquecimento no seio da linguagem, de descobrir por si mesmo a ação e a lógica própria do Inconsciente e de sua realidade psíquica. As especificidades do que viria a ser um artista, ou um artista profissional, ou um artista contemporâneo inserido nas exigências

do mercado e da arte oficiosa não são o objeto de nosso estudo; mas acreditamos que existem diferenças grandes entre estes e os psicanalistas, por mais que os híbridos sejam possíveis.

5.9. Tédio, os limites para o ócio

Bem, visto todas estas considerações acerca da fantasia e do fantasiar, e da sua importância no ofício do psicanalista, resta-nos explicitar melhor as diferenças entre o fantasiar patológico e o fantasiar criativo. Com isso iremos concluir a questão da preguiça-heróica, apontando o tédio enquanto um possível limite para a potência encerrada naquela, mas não como um limite para a potência da preguiça no seu sentido mais geral. Essa enunciação irá nos remeter no final para a última figura da preguiça nesse trabalho, momento em que a ociosidade e a regressão vão receber a sua devida atenção.

Em “Neurose e psicose”, Freud (1924a/2011) afirma que o elemento comum na irrupção da psicose e da neurose “é sempre a frustração, a não realização de um daqueles desejos infantis nunca sujeitos, tão profundamente enraizados em nossa organização filogeneticamente determinada” (p. 181). Esse seria o início do adoecimento. Todavia, como vimos na discussão anterior, a questão da frustração (*Versagung*), tal como a da fantasia, pode sugerir uma separação complicada, ou dicotômica, entre a subjetividade e a realidade externa. Nessa medida, como apontam Laplanche e Pontalis (2001), no *Vocabulário da Psicanálise*, a frustração é sempre um desequilíbrio da satisfação desejada, relacionada tanto com a realidade imediata e exterior, como também e, talvez, sobretudo, com as fantasias inconscientes e conscientes do sujeito, ou seja, com as suas preferências, desejos e medos particulares – determinantes para traçar as modalidades de satisfação da pulsão.

Por essa linha, Freud salienta algumas vezes como a fantasia tem um caráter defensivo, operando como uma espécie de mediação ou alternativa aberta, para o sujeito obter satisfação quando a realidade o frustra – no texto “Personagens psicopáticos no palco” (1942[1905-1906]/1996), o autor afirma: a fantasia “nos mimou a ponto de fazer-nos extrair um gozo até de nosso próprio sofrimento.” (p. 294), e no texto “Escritores criativos e devaneio” (1908a[1907]/1976), ela é discriminada ao lado dos sonhos como “uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (p. 152). Na medida em que a frustração é uma equação ou um cálculo alijado nas possibilidades conhecidas pelo sujeito e disponíveis no ambiente, a saída pela fantasia é uma defesa para escapar do resultado final desse cálculo,

para escapar principalmente da realidade psíquica, e não somente da realidade material⁸⁸. Como lemos em “Resumo da psicanálise” (Freud, 1924d/2011), ela serve “à satisfação substitutiva dos desejos reprimidos que, desde a infância, habitam insatisfeitos a alma de cada pessoa.” (p. 248).

A fantasia preserva uma forma antiga de obtenção da satisfação, sendo frequentemente entendida como um retiro ou um claustro para onde o indivíduo se recolhe, ou regride, em tempos de tormenta, tornando-se alheio às porções desagradáveis da realidade. Dessa maneira, no texto “Um estudo autobiográfico” (1925b[1924]/2011) a imaginação (*Phantasie*) é colocada em uma topologia que é marcante por seu caráter transitório, localizada entre as operações diplomáticas dos princípios do funcionamento psíquico: “O domínio da imaginação [*Phantasie*] [imagination] logo foi visto como uma ‘reserva’ feita durante a penosa transição do princípio de prazer para o princípio de realidade a fim de proporcionar um substituto para as satisfações instintuais que tinham de ser abandonadas na vida real.” (p.67). E na conferência 23 das “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917/2014), esse lugar surge como uma espécie de retiro: “O reino intermediário da fantasia conta com a aprovação geral dos homens, e todo aquele que sofre privações espera dele mitigação e consolo.” (p. 499). Algo que também é salientado em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911/2010), em “A perda da realidade na neurose e na psicose” (1924c/2011), e no “Mal-estar na civilização” (1930/2010).

Todavia, uma frustração também acompanha a fantasia e o fantasiar, na medida em que “o ganho de prazer obtido das fontes da fantasia é muito limitado” (Freud, 1916-1917/2014, p. 499). Mas existem pessoas capazes de extrair mais prazer do que outras dessas atividades, em especial os artistas. Nessa mesma conferência, ele afirma:

O artista [*Künstler*] também é, em germen, um introvertido que não se acha muito longe da neurose. É impelido por enormes necessidades instintuais, gostaria de conquistar honras, poder, riqueza, glória e o amor das mulheres. Faltam-lhe, porém os meios para alcançar tais satisfações. Por isso ele se afasta da realidade, como qualquer outro insatisfeito, e transfere todo o seu interesse, inclusive sua libido, para as formações que encerram desejos em sua vida da fantasia, das quais parte um caminho que pode levar à neurose. (pp. 498-499)

⁸⁸ Lagache (1993a), em “Fantasy, reality and truth”, destaca como a fuga para a realidade é um caminho ainda mais comum que a fuga pela fantasia. Para o autor, na medida em que a fantasia está intimamente relacionada com os afetos, o recurso à realidade normativa e sóbria aparece como uma defesa para se evitar o contato com certos sentimentos.

O artista tem a sua disposição um recurso que o indivíduo abatido pela neurose não possui naquele momento: o acesso à via da sublimação para desviar-se do caminho da patologia. Esse desvio da meta pulsional, ou esse novo destino da pulsão, não apenas possibilita a satisfação de suas fantasias, como as tornaria realizáveis no campo da realidade compartilhada. Assim, ele passa a obter prazer “*através* de sua fantasia, o que antes alcançava apenas *em* sua fantasia” (p. 500). De acordo com as anotações feitas em “Escritores criativos e devaneios” (1908a[1907]/1976) e em “Personagens psicopáticos no palco” (1942[1905-1906]/1996), e que aparece apenas mencionado na conferência 23, o artista não apenas satisfaz suas próprias fantasias infantis, como dá a elas uma forma capaz também de complexificar e satisfazer as fantasias e os desejos de sua plateia, possibilitando que os “outros extraíam novamente alívio e consolo de suas próprias fontes de prazer inconscientes que se tornaram inacessíveis” (1916 – 1917/2014, p. 500). Ou seja, através de sua fantasia, que o tornava em princípio um introvertido ordinário e um potencial neurótico, o artista consegue voltar para o reino da realidade compartilhada, criando laços sociais, “obtendo sua [do público] gratidão e admiração” (p. 500) e – ajudando inclusive a remodelar a realidade e os paradigmas da verdade – trazendo à tona a dimensão do prazer encerrado na forma estética do Belo. Em “Escritores criativos e devaneios”, Freud (1908a[1907]/1976) especula que o prazer proporcionado por ele ao público seria da ordem do prazer preliminar, ou pré-prazer, do qual fala mais detidamente nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Tal prazer configura-se como um acréscimo de excitação, advinda da estimulação (interna, externa ou anímica) do corpo perverso-polimorfo, que possibilita a liberação posterior de um prazer ainda mais profundo. Quem sabe, especula o psicanalista vienense, essa estimulação estética proporcionada pela obra-prima também possibilita que o público, identificado aos personagens, fantasie e devaneie sem autoacusação e sem vergonha. Em “Personagens psicopáticos no palco” (1942[1905-1906]/1996), lemos que o efeito principal do drama, por exemplo, é o desabafo de afetos daquele que vê a cena:

(...) o gozo daí resultante corresponde, de um lado, ao alívio proporcionado por uma descarga ampla, e de outro, sem dúvida, à excitação sexual concomitante (...) e confere ao homem o tão desejado sentimento de uma tensão crescente que eleva seu nível psíquico. Ser espectador participante do jogo dramático significa, para o adulto, o que representa o brincar para a criança, que assim gratifica suas expectativas hesitantes de se igualar aos adultos. (p. 292)

Nesses dois últimos textos citados, é marcante a comparação, não apenas do espectador participante, mas sobretudo do artista com a criança que brinca. Segundo Freud

(1908a[1907]/1976), a fonte da imaginação do escritor criativo seria a mesma que alimenta as brincadeiras dos infantes, como se estas fossem inclusive uma expressão primordial daquela.

Segundo acrescenta Kupermann (2003), a comparação do artista com a criança que brinca revela que aquele tem acesso, “mais facilmente que a maioria das pessoas, a um modo infantil de funcionamento psíquico, tendo preservada, e à mão, sua atividade imaginativa.” (p. 89). Ou seja, mantiveram ao seu alcance uma onipotência do pensamento, típica do princípio do prazer, mas que não configura uma defesa como no caso do pensamento mágico do neurótico obsessivo, por exemplo, tal como Freud (1912-1913/2012) explicita no ensaio “Totem e tabu”. Isso porque as fantasias dos artistas e das crianças encontram sustentação nos objetos do mundo real, não se recolhendo no claustro do devaneio dissociado e compulsivo. Dessa forma, tanto o artista como a criança se distanciam em alguma medida da realidade imediata e frustrante pela via da fantasia, mas são capazes de retornar a essa mesma realidade, imbuídos agora da intenção de modificar os elementos que a compõem, reajustando-os em uma nova e mais satisfatória expressão, que melhor condiz com seus desejos e fantasias inconscientes. Dessa maneira, eles conferem um valor muito grande às próprias fantasias, mas não se distanciam da realidade, sabendo, inclusive, distinguir muito bem uma da outra.

Assim, a imaginação criadora e a brincadeira imaginativa, mesmo sendo relacionadas inicialmente a uma frustração com as ofertas da realidade (com esse equilíbrio idiossincrático do que gera prazer/desprazer), não se destacam completamente do que é real, sendo marcante em tais processos a retomada, ou o apoio constante do indivíduo nos objetos reais. De acordo com Kuperman (2003),

(...) Freud pretende demonstrar que a atividade lúdica da criança, ao contrário de se opor à realidade, contribui para a própria constituição da realidade, *cria o mundo reajustando permanentemente os seus elementos de uma forma que lhe seja prazerosa*. Entende-se, portanto, porque a brincadeira é (...) uma atividade intensamente investida de afetos e libidinizada e, por conseguinte, bastante séria e importante para a criança. (p. 89)

Dessa forma, é muito importante frisar que, por mais que o artista seja muitas vezes retratado como um introvertido, propenso a buscar pela via da fantasia a satisfação frente a uma realidade frustrante, sua diferença em relação ao neurótico é que aquele consegue criar uma alternativa para a satisfação de tais fantasias que não a formação de um sintoma e o consequente isolamento e sofrimento que acompanham essas doenças. Ou seja, ele consegue criar uma alternativa que não só não entra em dissonância com as expectativas e necessidades do seu aparelho psíquico, como também não o afasta dos vínculos sociais, o que o possibilita

saborear, *na realidade compartilhada*, o prazer ligado a encenação e realização de suas fantasias onipotentes: nas palavras de Freud, ser um “grande homem”, um *herói*, no sentido de gozar de liberdade no campo religioso, político, social e sexual. Dessa forma, na medida em que é capaz de compartilhar as suas fantasias com o público, convidando-o também a satisfazer seus próprios impulsos e fantasias inconscientes, o “prometeísmo” da plateia e do artista são, então, ambos satisfeitos pela ilusão criada pelo último. De acordo com o texto “Psicologia das massas e análise do Eu” (Freud, 1921/2011), o artista (poeta-herói) “desce até a realidade e eleva seus ouvintes até a imaginação.” (p. 103).

No artigo “Escritores criativos e devaneios”, Freud (1908a[1907]/1976) afirma que tais fantasias encenadas pelos artistas normalmente trazem vergonha às pessoas, sendo que elas preferem mantê-las normalmente ocultas, acalentando-as

(...) como seu bem mais íntimo, e em geral preferiria confessar suas faltas do que confiar a outro suas fantasias. Pode acontecer, conseqüentemente, que acredite ser a única pessoa a inventar tais fantasias, ignorando que criações desse tipo são bem comuns nas outras pessoas. A diferença entre o comportamento da pessoa que brinca e da fantasia é explicada pelos motivos dessas duas atividades, que entretanto, são subordinadas uma à outra. (p. 151).

Mas o elo entre a atividade da fantasia e a criação artística pode revelar que a vergonha em relação àquela seja uma questão muito mais neurótica do que algo generalizado. Isso porque, como aponta Kupermann (2003), é no adulto que precisa abdicar da sua onipotência criativa, constitutiva do infantil, que a fantasia e a realidade se encontram dicotomicamente apartadas – em uma operação na qual “a fantasia pode se expressar de modo a atender às exigências do princípio do prazer, desde que excluída do campo da realidade.” (p. 90). Ou seja, a vergonha é concomitante ao fato de o princípio do prazer e da realidade se encontrarem apartados, sem estabelecer comunicações e conflitos, como consequência direta de uma submissão ao princípio de realidade atual (princípio do desempenho). No domínio da “lucidez unidimensional”, tal indivíduo “só poderá se envergonhar de suas fantasias, bem como de tudo que lhe provoca prazer sensual, estando seu corpo e a força do seu erotismo a serviço do trabalho alienado e da sublimação entendida como deserotização do alvo das pulsões” (idem). Para tais pessoas, a fantasia é algo completamente apartado da realidade e tida tão somente como extravagante e irreal.

O brincar e a arte, por outro lado, são exemplos de atividades que se situam no entrelaçamento dos dois princípios, e, assim, nessa fenda que representa a cesura operada pelo princípio do desempenho. Situados no campo do prazer e da realidade, tais atividades – e aqui

sem dúvida encontra-se também a preguiça-heroica – são uma maneira de acessar uma outra verdade diversa da atual, não reduzida às exigências dos urros onomatopeicos do princípio do prazer, nem à ascese demandada pelo princípio de realidade. Isso significa que a verdade e os efeitos produzidos pela arte e pelo brincar, no seu criador e no observador, não configuram apenas um retrocesso ou recuo para o passado edênico da Idade de Ouro da humanidade; eles também tornam possível o acesso a uma realidade diversa no futuro, transformada a partir da crença em que *é possível criar realidade, e não apenas se adaptar ao que é tomado como tal*. Assim, o retrocesso da intenção libidinal, que se encaminha apenas para o passado fantasístico, poderia ser dito como sendo o fantasiar neurótico e, nesse sentido, a onipotência de suas construções imaginárias só se torna possível enquanto sintoma. Da mesma maneira, a preguiça clamada por Lafargue não seria voltada apenas no sentido do resgate de um passado helênico, no qual a preguiça, como aponta Marx (citado por Benjamin, 2009), era heroica, mas seria utópica na medida em que o seu exercício possibilita a construção de um futuro diverso, além daquele do trabalho alienado e deserotizado. E, nesse segundo momento, a preguiça se encontraria situada efetivamente no polo das ações e das transformações da natureza e da sociedade, ou seja, como uma preguiça-trabalho-revolucionária.

Mas a relação entre a preguiça e a falta de produtividade, ou a sua associação com a falta de esforço e de vontade para trabalhar, sugerem exatamente o contrário do que Lafargue (2003) enxerga na preguiça-heroica.

Assim, o que observamos com alguma frequência é a abordagem psicanalítica se focar nas figuras da preguiça associadas com a inibição⁸⁹, ou mesmo como traço do caráter anal de

⁸⁹Melanie Klein (1929) refere-se à preguiça como englobando noções desde tédio (que ela nomeia como *ennui*), até o desespero melancólico (“*cafard*”, ou “*avoir le cafard*”, que significa triste ou deprimido): “Uma criança de 6 anos de idade senta-se com seu dever de casa na sua frente, mas ele não está realizando nenhum tipo de trabalho. Ele morde seu estojo e manifesta o estágio final da preguiça, no qual ‘*ennui*’ tornou-se ‘*cafard*’.” (p.436). Assim, a psicanalista parece ter verificado, tal como fazemos aqui, as diversas tonalidades que a preguiça adquire; algo que não a impede de se referir a ela, de maneira geral, como sendo uma forma de *inibição* (Klein, 1926).

Uma postura semelhante a essa, mas com tons declaradamente mais negativos, é também formulada por outros autores. A preguiça surge, assim, como manifestação e sinônimo da falta de curiosidade e interesse (Menninger, 1943), e como uma série de fenômenos inibitórios (narrados pelos pacientes), em relação à tomada de atitude, surgindo como procrastinação e como dificuldade de se engajar numa atividade qualquer (Silverman, 1954). Nesse contexto, a preguiça aparece normalmente como oposição ao trabalho (Lester, 1957; Guttman, 1987), sendo que, para Guttman (1987), ela se manifesta como querer passar o dia em meio a fantasias, ao invés de trabalhar e enfrentar a realidade. Com Alexander (1950), por outro lado, vemos a preguiça novamente como um fenômeno marcado pela atividade fantasiosa, mas, no seu caso de observação, como *sintoma* ocasionado por uma compulsão neurótica frente a uma relação ambivalente com o pai. O quadro sintomático manifesta-se assim como

alguns indivíduos, especialmente presente entre os sintomas obsessivos. Nesses termos, a preguiça é entendida como algo pouco valorizado pela cultura e pela sociedade, tratada como uma saída perversa ou neurótica aos problemas apresentados pelas exigências da vida (*Ananke*).

Exemplos de comportamento como a procrastinação apontam para essa direção, tal como destaca Abraham (1923), no artigo “Contribution to the theory of the anal character”, onde a falta de produtividade é reflexo da regressão da libido da fase genital para a anal, surgindo no conflito ambivalente e sadomasoquista como uma forma de rebeldia inconsciente. Assim, a obstinação, como um dos traços apontados por Freud (1908c/1976) no artigo “Caráter e erotismo anal”, ou a perseverança, teria como contraface deflacionada a procrastinação, entendida como uma evitação para concluir ou produzir, normalmente, se não sempre, acompanhada do sentimento de culpa e angústia associados com o não cumprimento da tarefa (*duty*). O fenômeno se observa em tais neuróticos, inclusive no uso que fazem do tempo, tratando este na relação “*time is money*”, e portanto, sujeito à mesma lógica sadomasoquista de retenção e liberação das fezes. Segundo a observação clínica de Karl Abraham (1923):

Muitos neuróticos se preocupam constantemente com a perda de tempo. É somente aquele tempo que passam sozinhos ou nos seus empregos que parece ter sido um tempo bem utilizado. Qualquer perturbação de suas atividades os torna excessivamente irritadiços. Eles

uma falta de interesse generalizado e sonolência melancólica: “O paciente era um jovem universitário incapaz de se dedicar aos estudos. Ele vagava sem rumo, gastando boa parte do dia na cama; masturbava-se excessivamente, lia livros baratos de histórias de detetives, e não conseguia estabelecer qualquer relação social significativa. Ele não tinha nenhuma espécie de laços com mulheres, frequentava sinucas e sentia-se miserável em relação ao seu estilo de vida sem objetivo. Sua preguiça era um sintoma de uma neurose de compulsão latente. Durante sua primeira consulta ele justificou sua indolência afirmando eu seu pai nunca o amou, e nunca lhe deu nada de valor; consequentemente, seu pai deveria apoiá-lo. (p. 489)”.

Além disso, também observamos a preguiça aparecendo como um modo narcisista de escolha de objeto como vimos com Bach (1977), no trecho selecionado. Furer, colocando-se nessa linha de reflexão, e citando o trabalho de Otto Sperling, vai falar da preguiça como uma “atividade específica” do ego, já que do Id não poderíamos esperar uma falta de atividade (citado por Furer, 1962). Como vimos a respeito da questão da viscosidade da libido, essa afirmação deveria ser problematizada.

Por vezes, também, a preguiça é vista pelo psicanalista como um insulto, como um rótulo imposto pela sociedade ou pela família no paciente; uma espécie de injúria que esconde um problema de outra ordem. Uma ressalva, portanto, por parte do analista, no sentido de dizer que tais e tais comportamentos são tomados como preguiçosos, quando na realidade são devidos a outra problemática (Lipton, 1990). No caso, o autor refere-se aos pacientes com déficit de atenção: “a sua falta de atenção, relapso com os detalhes, problemas em monitorar o trabalho, e uma variabilidade de funcionamento em momentos diferentes e em locais diferentes, aliado com uma sintomatologia pouco visível, fez com que fossem frequentemente taxados como ‘pouco motivados’ (...)” e preguiçosos (p. 472).

odeiam inatividade, prazeres, etc. Essas são pessoas que tendem a exibir a “Neurose de domingo” descrita por Ferenczi, isto é, aquelas pessoas que não conseguem lidar com uma interrupção de seus trabalhos. Assim como toda tendência neuroticamente exagerada erra de objeto com facilidade, assim é o caso aqui. Tais pacientes acabam frequentemente poupando tempo em coisas insignificantes e desperdiçando em relação a coisas importantes (p. 412)

Segundo Freud (1910/2013), no texto “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci”, observamos no caso de Leonardo uma dificuldade semelhante, expressa em termos de uma hesitação que o impede de concluir os seus trabalhos, ou que o força a simplesmente abandoná-los. Tal característica é compreendida justamente na chave da neurose obsessiva, sendo ela a causa das “assim chamadas ‘abulias’ dos mesmos.” (p. 209). Mas uma questão importante, que gostaríamos de ressaltar, é que o excesso de trabalho pode também configurar para essas pessoas uma forma de defesa e, segundo Abraham (1919), no texto “Some remarks on Ferenczi’s paper on Sunday Neurosis”, um grande número de indivíduos só conseguem se manter distantes de uma neurose grave através do trabalho duro, e do trabalho sob pressão. A labuta é inclusive hiperdimensionada e realizada além de qualquer necessidade prática, e o seu exagero leva, inclusive, muitos médicos não psicanalistas a atribuírem o adoecimento neurótico de tais pessoas como consequência do excesso de trabalho. Na verdade, o adoecimento seria fruto da brutalidade com a qual a vida pulsional foi tratada⁹⁰, na medida em que o trabalho seria realizado para suprimir a realidade psíquica e a dimensão da sexualidade. Seriam, como observa Marcuse (1968), trabalhos *alienados* realizados em detrimento da sexualidade (erotismo) e da imaginação, como formas de uma sublimação repressiva, subordinada, por vezes, à patologia como uma necessidade neurótica e compulsiva de reprimir e se defender do conflito pulsional inconsciente.

⁹⁰ Freud (1898/1996) já havia apontado para esse detalhe desde o texto “A sexualidade na etiologia das neuroses”, quando irá criticar a classificação etiológica que pontua como agentes específicos do adoecimento neurótico os excessos da vida moderna acelerada. Para ele, a neurastenia não seria uma consequência do trabalho excessivo, mas sim, porque “negligenciaram e prejudicaram flagrantemente sua vida sexual.” (p. 259). Nesse contexto o trabalho, especificamente o *intelectual*, aparece inclusive como uma possível proteção contra essa forma específica de neurose atual: “O médico que não é neurastênico está tão exposto a essa mesma influência de uma civilização supostamente prejudicial quanto o paciente neurastênico de que tem que tratar. Sujeitos a essas limitações, os fatores de estafa retêm sua importância. Mas o elemento do ‘excesso de trabalho’, que os médicos tanto gostam de apontar a seus pacientes como causa de suas neuroses, é com demasiada frequência indevidamente usado. É bem verdade que qualquer pessoa que, devido a perturbações sexuais, tenha-se predisposto à neurastenia, tolera mal o trabalho intelectual e as exigências psíquicas da vida; mas ninguém se torna neurótico apenas por efeito do trabalho ou da agitação. O trabalho intelectual é, antes, uma proteção contra a neurastenia; são precisamente os mais incansáveis trabalhadores intelectuais que escapam da neurastenia, e aquilo de que os neurastênicos se queixam como ‘excesso de trabalho que os faz adoecerem’ não merece, em geral, ser chamado de ‘trabalho intelectual’, seja por sua qualidade, seja por sua quantidade.” (pp. 258-259)

Ora, Freud (1930/2010) no texto “Mal-estar na civilização”, considera que o trabalho intelectual e a atividade profissional, “quando é livremente escolhida” (p. 36) são uma das técnicas mais eficientes para lidarmos com o mal-estar, apesar do prazer obtido com a sua execução ser algumas vezes vetado, ou de difícil acesso. Assim, ao mesmo tempo em que se configuraria como um bom destino para o conflito pulsional, o ser humano teria uma “natural aversão” em relação a esse destino pulsional. Nota-se, sobretudo a partir da leitura de *Eros e civilização* de Marcuse (1968), que Freud não traça uma diferença clara a respeito dos trabalhos aos quais se refere. Mas, em todo caso, Freud considerava-se um dos poucos afortunados para quem a fantasia e o trabalho coincidem; como lemos no livro de Peter Gay (1989), *Freud, uma vida para o nosso tempo*: “‘Não consigo imaginar a vida sem trabalho como algo realmente confortável’, escreveu em 1910 ao seu amigo, o pastor Oskar Pfister, de Zurique. ‘Em mim, a fantasia e o trabalho coincidem; não encontro diversão em nada mais.’” (p. 156). Gay observa esse comentário e, após se referir à rotina metódica e trabalhadora de Freud, salienta:

Em seu famoso estudo *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicado em 1904 e 1905, enquanto Freud concluía os *Três Ensaios*, o sociólogo alemão Max Weber falou desoladamente de uma jaula de ferro onde o homem moderno está preso como vítima da pontualidade imposta, da labuta destruidora da alma e da burocracia insensata. Mas o modo de vida compassado de Freud era o pré-requisito, e na verdade estava a serviço não só do trabalho, mas do prazer. Ele era muito injusto consigo mesmo ao dizer que apenas o trabalho o divertia. Os visitantes de Bergasse 19 e os companheiros de suas excursões de verão são testemunhas da receptividade de Freud a novas experiências, que se manteve inalterada aos seus cinquenta anos e mesmo depois. (p. 157).

Para nós, será interessante aqui apenas salientar quando o trabalho pode se estabelecer enquanto uma defesa, e não quando este configura um destino exemplar para a construção de um destino para o conflito pulsional.⁹¹ Pois, de acordo com a bibliografia e a experiência

⁹¹ Esse ponto mereceria um destaque, no sentido de podermos investigar a relação entre preguiça e trabalho pela ótica da sublimação. Mas tal pesquisa está além dos limites deste trabalho, configurando ela mesma um limite para o nosso entendimento atual da preguiça a partir da ótica da psicanálise. Afinal, o estudo sobre o trabalho na sua relação com a sublimação seria correlato de um estudo a respeito dos mais diversos trabalhos, e até mesmo da sua utilização para caracterizar fenômenos muito importantes e paradigmáticos dentro da teoria de Freud, como o caso do trabalho do sonho, o trabalho do luto, o trabalho incessante do inconsciente, e o trabalho de repressão e de resistência, para citar alguns. A própria noção de pulsão é também atravessada pela ideia abrangente de trabalho, na medida em que ela é “a medida de trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (Freud, 1915a, p. 57). Para encaminharmos a questão, indicamos algumas pesquisas que já trataram dessa problemática. Por exemplo, os trabalhos de Marcuse, *Eros e civilização* (1968), assim como *A Ideologia da sociedade industrial* (1973), onde o autor vai tentar traçar uma diferença entre o trabalho do princípio de realidade atual, alienado e abdicatório, e o trabalho enquanto aliado do prazer erótico e perverso-polimorfo; o livro de Sergio Rouanet (2001), *Teoria crítica e psicanálise* e o artigo “A imaginação, a

clínica da psicanálise, o que está em jogo aqui é o caráter exagerado e compulsivo que acompanha, ou pega carona, nas atividades mecânicas e profissionais – principalmente quando repetitivas. A falta de capacidade para a produção, como a procrastinação e o desperdício de tempo, assim como o excesso de produção, inútil em muitos casos, principalmente quando realizada além de qualquer necessidade, se articulam simultaneamente como expressões do conflito ambivalente que vive o neurótico no seu inconsciente. Em tais casos, o trabalho, ou a falta dele e da produtividade, são mais formas de defesa do que maneiras da pulsão achar um outro destino para a sua satisfação. Em outras palavras, não são formas associadas simplesmente à sublimação, mas sim ao caminho da formação reativa dos sintomas.

Bom, a respeito disso, Ferenczi (1919/2011), em um pequeno mas significativo artigo intitulado “Neurose de domingo”, nos relata a observação de uma sintomatologia muito curiosa. Nos casos observados, as pessoas adoeciam justamente nos feriados, ou simplesmente nos dias em que não precisavam trabalhar nem cumprir com nenhum dever, como nos domingos; fato que o levou a inclusive mencionar a dita neurose enquanto uma patologia periódica e cíclica. De acordo com o autor, os distúrbios somáticos associados a dieta extravagante ou a excesso de sono possibilitado pelos feriados, como enjoos e dores de cabeça, seriam, na verdade, manifestações sintomáticas (conversivas) de um conflito neurótico.

Aqueles que padecem da neurose de domingo não conseguiam se divertir e aproveitar o clima festivo, pois a falta de obrigações e de afazeres criava uma situação ambiental mais favorável para a encenação das fantasias edípicas. Em outras palavras, Ferenczi acredita que “a atenuação da censura externa” (p. 392), nesses dias festivos, causaria um rebaixamento também na censura interna, sentido psicologicamente como uma liberdade maior. Segundo o autor, existia, inclusive, um provérbio a respeito das excursões dominicais pelas montanhas:

fantasia e o sublime em psicanálise; e uma leitura de Eros e Civilização de H. Marcuse”, de Joel Birman (1998), ajudam a traçar o paralelo entre a obra de Marcuse e Freud, especialmente no sentido da apropriação que Marcuse fez da teoria psicanalítica. Além destes textos, o trabalho de Kupermann (2003) em *Ousar rir*, irá traçar uma diferenciação entre determinadas formas de trabalho que aparecem na letra de Freud, em especial, traçando uma diferença entre o trabalho imaginativo enriquecido pela onipotência erótica infantil, e o trabalho compulsivo e errático do neurótico. E, em publicação recente, Loffredo (2014), no livro *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana* (2014), irá resgatar o potencial heurístico do conceito de sublimação na teoria freudiana, revelando a sua arquitetura complexa e heterogênea. A autora mantém como perspectiva “as vicissitudes sofridas pelo conceito no decorrer do trajeto freudiano, os movimentos pertinentes à sua inserção na rede conceitual em função desse percurso e os impasses que esse mesmo percurso permite enunciar.” (p. 17).

“Nos prados montanhosos não existe pecado”, e, assim sendo, em tais situações (e em feriados, festas e férias), adultos e crianças, não raramente, se entregam a comportamentos mais infantis: os adultos viram crianças e as crianças ficam “às rédeas soltas”. As traquinagens da criança por vezes chegam ao limite e são punidas, mas muitas vezes os adultos dão provas “de uma longanimidade extraordinária, como se estivessem tacitamente ligados por um acordo secreto que assegura aos culpados uma impunidade provisória.” (p. 393).

A questão, que fica aqui evidente, é que nem todos conseguem aproveitar esse rebaixamento das repressões exteriores, das exigências profissionais, para descarregar seu excesso de bom humor; tais indivíduos são justamente os neuróticos e eles impõem uma dificuldade para se pensar na preguiça em suas imbricações com o “tempo livre”: nesses momentos eles são conduzidos a uma inversão de afetos, “seja porque têm de conter pulsões particularmente perigosas (que precisam controlar com uma atenção especial quando são tentados pelo mau exemplo dos outros), seja porque sua consciência hipersensível não perdoa nenhuma falta.” (p. 393). Assim, se tornam desmancha-prazeres e têm as suas moções reprimidas, “ativadas pela festa e pelas fantasias autopunitivas mobilizadas contra elas”, sujeitas ao destino sintomático da conversão histérica (p. 393). O mal-estar corporal nesses dias festivos seria o disfarce racional, o pretexto que reveste a verdadeira motivação recalcada.

De modo a embasar ainda mais o seu argumento, Ferenczi (1919/2011) aponta para a existência de neuroses de férias, que seriam versões mais prolongadas das efêmeras e periódicas neuroses de domingo.

As pessoas que as contraem, padecem durante suas férias escolares ou profissionais de um estado psíquico mais ou menos penoso. Além das pequenas histerias já mencionadas, constata-se nelas, com frequência, uma curiosa mudança de humor. Penso num certo *tédio carregado de tensão*, que pode obstruir todas as diversões do indivíduo e acarretar igualmente uma incapacidade para o trabalho muito penosa em si. (p. 393)

É um estado de humor que seus pacientes nomeiam como “preguiça e má consciência”, “preguiça sem prazer”, que Ferenczi identifica também como sendo um “certo *tédio carregado de tensão*”, e que impede o sujeito de experimentar um bem-estar corporal e de encontrar o objeto de sua satisfação. Um de seus pacientes, por exemplo, fala de “uma nostalgia por algo indefinido”, e recordava-se de que já na sua infância tinha o hábito de atormentar a mãe durante horas com este pedido de múltiplos sentidos: “Mamãe, me dá

alguma coisa!”. (p. 393). No entanto, tudo o que a mãe lhe oferecia era rejeitado, de maneira que a tensão entediante só tinha fim quando recebia uma bronca e um corretivo. Ou seja, conclui o psicanalista húngaro, tal neurose seria marcada pela má consciência ou culpa indefinida, tendência autopunitiva dos sintomas, e uma eficácia grande da punição, bem conhecida, aliás, dos pais.

No “Diário clínico”, Ferenczi (1932b/1990) retoma parte dessa discussão, agora 13 anos depois, e não mais no contexto da neurose de domingo, mas sim, com uma observação justamente sobre o tédio. Além de retomar a questão das demandas da criança para o adulto e a eficácia terapêutica da punição, Ferenczi identifica que, para o sujeito possuído de um tédio mortal, tudo estaria perdido a não ser o homicídio. Observando esse comentário de um de seus pacientes, em conjunto com a observação de catatônicos e de pacientes histéricos, o autor aponta que tais formações sintomáticas estão relacionadas com a destrutividade, como se as formas hipotônicas e rígidas da catatonia pudessem proteger a “sociedade contra uma agressividade enorme” (p. 51). Na histeria, algo de semelhante: as paralisias conversivas dos histéricos estão normalmente relacionadas com intenções homicidas ou de vingança, ou de punição; e assim, “o desvio de toda a atividade motora talvez seja a contrapartida do ataque de epilepsia, com suas intenções destrutivas ou autodestrutivas.” (p. 51).

Mas o que significa estar entediado? Segundo o autor, é ter “que fazer o que se detesta e não ser capaz de fazer o que se gostaria: em todo caso uma situação de sofrimento.” (p. 51). E são situações que se tornam patológicas quanto menos a pessoa sabe, conscientemente, o que quer e o que não quer fazer; o que seria justamente o caso do paciente relatado no texto de 1919, “Neurose de domingo”. No entanto, Ferenczi não se aprofunda na questão, e apenas sugere alguns motivos pelos quais o objeto da pulsão some da consciência ou do horizonte das possibilidades, dentre as quais se destaca a influência de experiências como: irritações dolorosas, formações defensivas do sentimento de desamparo por intermédio do ódio, ou até medo de explosões irreparáveis de cólera. Seja como for, o autor observa que a ação sai de cena até mesmo do pensamento, e o que resta são ações automáticas como tiques e maneirismos, que têm um caráter compulsivo e masturbatório: são uma expressão de rebelião disfarçada, que ainda preserva a singularidade do sujeito.

Em termos da libido, o que se observa é uma regressão desta “para formas anteriores de expressão, ainda não perturbadas, ou seja, espontâneas.” (p. 53). Uma outra forma de se

identificar essa regressão é também o superinvestimento mecânico dessa “apraxia” (perda de capacidade para executar movimentos) por atividades puramente mecânicas e rotineiras, socialmente aceitas, e que todos nós conhecemos como componentes do universo das atividades de procrastinação, e também dos trabalhos repetitivos e automáticos – uma espécie de subversão silenciosa e inconsciente, sendo que a rotina tornada mecânica configura um protesto permanente contra a adaptação, “afirmando sua espontaneidade através de esteriótipos e por divagações ou fantasias, conscientes ou inconscientes” (p. 54). No fim da nota, Ferenczi conclui o assunto evocando uma ilustração extremamente precisa e ao mesmo tempo poética da situação: “O homem impaciente mata como um mau tocador de piano.” (p. 54).

Ora, essas constatações e especulações são bastante interessantes para propor inclusive uma aproximação do tédio com a complexa fenomenologia da melancolia medieval, principalmente no tocante ao ciclo atividade e paralisia, à agressividade, e à dificuldade de encontro com o objeto do desejo. A semelhança do sofrimento do acidioso e da pessoa entediada levou inclusive vários autores, como já destacamos anteriormente com a preguiça-tristeza, a colocarem o tédio moderno como herdeiro do humor atrabiliário monástico, tal como Agamben (2007a), no livro *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*; Svendsen (2006), no livro *Filosofia do tédio*, e Olgária Matos (2012); no texto “Educação para o ócio: da accídia à ‘preguiça heroica’”. A divagação em fantasias, conscientes ou não, como contraface da rigidez ascética, representa a espontaneidade que teve de ser retirada da vida cotidiana. A divagação mental encontraria sua expressão somática nos comportamentos compulsivos, como *inquietudocorporis*, sendo que os membros irrequietos indicariam não apenas o dismantelamento do espírito, como também, na linguagem metapsicológica, refletem a espontaneidade que não foi completamente ou eficientemente reprimida, mas que sobrevive apenas quando distanciada da tomada de decisões e da realidade. Da mesma forma, chama a atenção o fato de que, mesmo fora do claustro, nas festas e folias, indivíduos muito sensíveis padecem de uma espécie de perda da capacidade de eleger um objeto para a satisfação das suas pulsões. Ou seja, mesmo com todas as ofertas de satisfações que existem nos carnavais e fanfaras⁹² modernas, muitos indivíduos sofrem por não conseguir se divertir,

⁹² A esse respeito, das satisfações primitivas da sexualidade tornadas possíveis pelo contexto da fanfarra, sugerimos o livro *Thrills and regressions*, de Michael Balint (1987). Assim, poderia se pensar o tédio não apenas em relação à neurose, mas em relação às falhas básicas, assim como tal sentimento poderia ser disparado não pelo contexto geral da fanfarra, mas por certos elementos específicos desta.

ou, muito menos, relaxarem e ficarem tranquilos. Um verdadeiro limite para a prática do ócio, e para o elogio da preguiça-heroica enquanto um destino preferível em relação ao trabalho; para os pacientes em questão, nada pior do que o tempo livre, o lazer e o ócio! Assim, muito embora o “tempo livre”, como destaca Adorno (1969), seja um tempo de trabalho, dominado pela lógica deste, isso não anula o fato de que existem pessoas, destacadamente os neuróticos obsessivos (Abraham, 1923), que são incapazes de obter a satisfação de suas pulsões ali onde ela se faria possível. Seriam, até mesmo, nos casos mais graves, incapazes de bobear (*Blödeln*), e de sentirem-se relaxados, ou tranquilos com o tempo sem tanta obrigação. Assim, talvez devido a sua sensibilidade acentuada, ao invés de se divertirem e conseguirem legislar sobre o que fazer, sucumbem em uma hesitação longa e marcadamente dolorida.

Na medida mesma em que a constelação da acídia se faz presente na fenomenologia e no complexo melancólico, tal como entendido pela psiquiatria até o século XIX, e pela psicanálise de Freud, o tédio se aproxima e acompanha esses fenômenos. E, dado que a sua vivência é algo que praticamente todos nós sentimos em algum momento de nossas vidas (Svendsen, 2006), em especial na infância, a sua aparição manifesta, tardiamente, a herança acidiosa medieval como um mal ainda presente e da ordem do cotidiano – no dia a dia da contemporaneidade, da humanidade encalhada no limite pós-histórico. Em outras palavras, o tédio configuraria uma situação limite, de perda quase total da cultura ou das possibilidades de se encantar por aquilo oferecido, salvando-a apenas na sua faceta alienada, como por exemplo, na forma dos movimentos repetitivos, automáticos, improdutivos, compulsivos e escondendo assim, na sua aparição involuntária e por vezes maníaca, a insatisfação sexual com a modernidade pretensamente livre e feliz.

Assim, de maneira a pontuar melhor uma preguiça chamada de tédio, é importante fazer algumas considerações a seu respeito. Otto Fenichel (1951), no artigo “On The psychology of boredom” diz que, no tédio, o que parece ter sido perdido não é o estímulo (como uma falta de vontade ou “abulia”), nem os objetos, como vimos ser o caso da melancolia e da acídia, mas sim o *objetivo* da pulsão, a sua meta. Assim, fazendo eco às considerações pioneiras de Ferenczi (1919/2011), Fenichel demarca que o tédio seria um desprazer resultante de um conflito entre a necessidade de uma intensa atividade mental e a incapacidade de se incitar. Ou seja, há uma vontade de se fazer alguma coisa, e é só porque existe esse estímulo constante e cumulativo que o tédio se torna uma experiência dolorida e inquieta – a ponto de algumas crianças chegarem a chorar de tédio. Nota-se igualmente que o

problema não está no sentido de simplesmente haver uma falta de objetos que possibilitam a satisfação da pulsão, mas sim de *haver uma dificuldade ou mesmo impossibilidade de se satisfazer com o que existe*. Isso sem dizer que há uma incapacidade ainda maior em dotar os objetos disponíveis de outros usos que poderiam satisfazer, tal como acontece na arte e no brincar infantil.

Uma comparação simples é que o tédio se parece com a situação da pessoa que esquece algum nome e tenta lembra-se dele perguntando para os outros. As incitações exteriores, que poderiam aliviar a tensão instintual, sofrem a mesma repressão pela qual passa o objetivo da pulsão. Por outro lado, um incitamento muito distante do objetivo recalado é insuficiente para aliviar a tensão. Daí, por exemplo, a insuficiência das propostas dos pais para o filho entediado: tudo o que eles podem lhe oferecer seria insuficiente, porque aquilo que a pulsão deseja não pode ser alcançado – ou se aproxima demais do recalado, ou se distancia muito do objetivo inicial. Em termos metapsicológicos, é como se o Isso resistisse às distrações encontradas pelo Eu, e o Eu resistisse a qualquer objeto próximo do objetivo recalado.

Também chama a atenção que diversas experiências de tédio não estão relacionadas com um excesso ou carência de objetos, mas sim com a característica monótona dos estímulos ambientais. A experiência de passar um tempo em uma casa no campo, longe da cidade, pode ser enlouquecedora para um cidadão, assim como o é o tique-taque do relógio para uma criança pequena super-sensível, incapaz de pegar no sono. Pois, se ao mesmo tempo os estímulos monótonos podem induzir ao sono, incitando a regressão ou a retirada da libido do mundo externo, por não possuírem uma variação que possibilita o clímax, se assemelhariam também à experiência insuportável do coito interrompido e da cena primária. Em outras palavras, para Fenichel (1951), os estímulos monótonos ajudam a construir um estado muito peculiar de tensão, com qualidades narcísicas e de êxtase, que atrapalha o sono e que também provoca tédio. Nos dois casos, o conflito se arquitetaria, para o indivíduo, em torno de uma expectativa crescente da pulsão por um clímax, em uma expectativa de que o mundo lhe dê a satisfação esperada, ao mesmo tempo que o Eu “acende as luzes, e se reassegura afastando a sua mente para longe de seus medos e excitações das noites horripilantes, em direção à sóbria realidade” (p. 296). Do mundo é cobrado algo de difícil realização; pensa o entediado:

Ele deve me ocupar com alguma coisa, e assim eu não devo ser responsável por isso. Ele deve me divergir, distrair-me, para que então o que eu fizer seja suficientemente remoto de meu

objetivo original. Ele deve realizar o impossível: deve me proporcionar um relaxamento da tensão que não advenha de uma ação pulsional (pp. 296 - 297).

O que fica evidente nesse texto de Fenichel, e que também aparece formulado por Ferenczi (1919/2011), é uma expropriação da responsabilidade de encontrar, por si mesmo, o objeto necessário para sua satisfação. No entanto, como há uma terrível resistência inconsciente quanto à meta (objetivo) da pulsão, nada que o ambiente propõe satisfaz. O que está em questão para ambos autores é que a demanda, exigida na forma de inquietação e demandas infinitas, se articula a um medo da atividade por conta do conflito despertado pelas fantasias inconscientes, de conteúdo edípico; além disso, o sujeito espera que tal conflito e tensão pulsional sejam satisfeitos de maneira passiva, por um terceiro. Mas essa última característica do tédio, a passividade ou falta de movimento não é o seu traço essencial, de forma que, como aponta Fenichel (1951), o *englishman* abatido pelo tédio o transforma no *spleen*, e o poeta francês, no *ennui*; de qualquer forma, encontram sozinhos um encaminhamento para o tédio.

Segundo o autor, o que é marcante e próprio do tédio é “sempre uma questão de uma tensão instintual que, ao mesmo tempo que tem o seu objetivo reprimido é, não obstante, percebida, apesar de ser denegada” (p. 300); ou seja, *não saber o que se quer e ser incapaz de criar a satisfação com a própria imaginação (não querer o que tem)* – uma espécie de dissociação ou clivagem psicossomática, ou somático-pulsional. Além disso, tanto para Ferenczi (1919/2011; 1932b/1990) como para Fenichel (1951), o tédio (*boredom*) se aproxima bastante da depressão, ou de uma crise de humores, sendo que a raiva e o aborrecimento (*boredom*) com os outros (ao invés de ser em relação ao Eu identificado com o objeto perdido), seriam suas expressões mais corriqueiras. Assim, no sentido da regressão da libido, a que fez alusão Ferenczi (1932b), Fenichel (1951) pontua que em certos casos ela recua até a fase oral do desenvolvimento, sendo marcante nesses pacientes uma hipercompensação da experiência de chateação (*boredom*), pelo uso compulsivo de comidas, bebidas e drogas, de maneira a divergir a pulsão de sua meta reprimida. O anseio de que um terceiro supra o desejo reprimido é também, em alguns casos, uma expectativa de se satisfazer oralmente com as palavras e sugestões ouvidas; e, nesse sentido da compulsividade queixosa, se torna também uma demanda infinita e insaciável.

A questão do tédio ser experimentado durante o tempo livre se relaciona mais intimamente com o papel que o Super-Eu representa nesse complexo, de maneira que é a

possibilidade de se entregar a outras atividades tidas como proibidas, como a masturbação ou os atos brutais de homicídio e posseção do objeto primário, que motiva a repressão do objetivo. Os atos compulsivos de caráter genital masturbatório (Ferenczi, 1932a/1990) são maneiras de divergir a atenção dos objetivos reprimidos, mas diversos outros atos repetitivos e socialmente aceitos, como os trabalhos alienados são, a seu modo, maneiras de se fugir da própria atividade masturbatória e da culpa associada com as fantasias inconscientes, subjacentes. Assim, ficar sem poder trabalhar se torna uma das grandes preocupações para tais indivíduos, pois sem a sua prática, perde-se igualmente uma defesa em relação ao conflito inconsciente e à realidade interna. São pessoas potencialmente entediadas; de acordo com Fenichel (1951), manifestam um tédio em latência; ou até mesmo, como fizemos alusão antes, são *incapazes de se entediar*.

Assim, existiria também, como já apontamos, uma experiência normal do tédio, sendo possível emergir desse estado sem grandes problemas⁹³. Em qualquer um dos casos, seja ele patológico ou não, o que sucede é que algo esperado não acontece. Assim, destaca Fenichel: “No tédio patológico isso não ocorre porque o sujeito reprimiu suas ações pulsionais por conta da angústia; no tédio normal, não ocorre porque a natureza da situação real não permite o esperado alívio de tensão” (p. 301). É praticamente impossível determinar quando alguém irá reagir com raiva, ou quando irá tolerar, ou mesmo se entediar com o mundo que o impediu de obter algo que ele esperava obter – ou seja, quando, ao passar pelas determinações ascéticas do princípio de realidade, não obtemos o esperado prazer. Segundo o autor, nós temos o direito de ficar entediados quando não recebemos nenhuma oferta do mundo exterior capaz de nos satisfazer.

Ora, em certo sentido não poderíamos observar no tédio, assim como talvez seja possível observar na acídia, um descontentamento rebelde, ainda que solitário, contra um mundo que cobra tanto e distribui (rigorosamente e de maneira administrada) tão pouco? A compulsividade presente no tédio em latência revela ainda que a experiência do tédio pode ser não apenas um reflexo da colonização do tempo pela dimensão do trabalho alienado, como aponta Adorno em “Tempo livre” (1995), mas também o reflexo da dificuldade de enfrentar a

⁹³ Svendsen (2006) aborda com mais ênfase a multiplicidade das formas que o tédio pode adotar. Em todo caso, haveria formas muito diversas, tornando o assunto tão multifacetado como aquele da preguiça, do ócio e da depressão, temas que estamos ficando acostumados a encontrar neste texto. Fenichel (1934) é outro autor que destaca a polissemia do termo, sem no entanto se ver impedido de elaborar uma definição geral desse sentimento. Phillips (1993) também fala em tédios, de uma multiplicidade de sensações difíceis de generalizar.

realidade do próprio mundo interno e da realidade psíquica, que muito embora esteja entrelaçada com a realidade social, não é mais determinada por esta do que por sua própria lógica operatória interna e inconsciente.

Além disso, por uma outra ótica, quiçá contemporânea, certa faceta do tédio se mostraria como fundamental para o desenvolvimento de si e para o deslumbramento do próprio desejo, entendendo, como o faz Adam Phillips (1993) no livro *On Kissing, tickling and being bored*, que o tédio infantil, diferente do *medo do tédio* do adulto, representa uma negociação secreta e íntima da criança na esperança de encontrar o objeto de seu desejo. E, dessa forma, ilumina um outro aspecto desse fenômeno – além daquele relacionado a uma repressão do objetivo da pulsão – mais vinculado à ideia da permanência em um estado ou período de *hesitação* que, em analogia a situação descrita por Winnicott (1941/1993) em “A observação de bebês em uma situação estabelecida”, representa a situação do bebê encontrando a espátula. Operação, por assim dizer, fundamental para o desenvolvimento da capacidade criativa e para a experiência completa de encontro com o objeto. Nesse sentido, a hesitação em se encontrar com a espátula é uma expressão intermediária do fenômeno completo de encontro com o objeto que pode servir para a satisfação da pulsão. Esse encontro, segundo Winnicott (1975) no livro *O Brincar e a Realidade*, é paradoxalmente e, simultaneamente, a criação desse mesmo objeto.

Nesse sentido, Phillips (1993) identifica que no tédio há uma espera e uma busca simultâneas por esse objeto ainda desconhecido, entendendo que as demandas direcionadas aos pais deveriam ser compreendidas e tratadas como uma necessidade, para que eles sustentem a situação de crise e de paradoxo tão importante para o desenvolvimento subjetivo da criança, e que o tédio representa na sua especificidade contemporânea. A oferta mediante distrações não apenas seria ineficaz, como observou Ferenczi (1919/2011) e como todos os pais sabem muito bem (!), mas além disso, e mais importante, pouparia a criança de experimentar uma indeterminação que talvez seja mais amedrontadora para os pais do que para os seus próprios filhos. Assim, colocamos as crianças em dezenas de atividades, em uma rotina fatigante, elaborada também de modo a preparar a criança para a brutal e alienada competição por excelências diversas, mas, principalmente, com a expectativa ansiosa de que a vida da criança seja permanentemente interessante – como se esta devesse ser deslumbrante e maravilhosa, de maneira a se contrapor ao deserto árido da lucidez unidimensional que os pais experimentam no dia a dia.

Afinal, o tédio inquieta, e sua manifestação plural muitas vezes se abre para a possibilidade da subversão e de atalhos inventivos, ou excêntricos, como medidas para encaminhar sua aparição. Segundo Phillips (1993), nele está formulada uma questão existencial da maior premência, “O que alguém pode querer fazer com o próprio tempo? O que é uma moléstia breve para a criança, se torna no adulto uma espécie de risco mudo. Afinal de contas, quem pode esperar por nada?” (p. 75). O tédio é um estado de antecipação onde nada acontece, apesar de quase tudo já ter sido começado; o lugar que contém o mais absurdo e paradoxal dos desejos: “o desejo por um desejo” (a wish for a desire) (p. 68).

São formulações que nos assinalam que essas figuras da preguiça propõem sempre a existência de um recuo do preguiçoso para um território, ou estação, onde e quando serão formadas as possibilidades e as condições para o advento de alguma coisa nova. Tal como destacamos no fenômeno da acídia, são fenômenos onde se destaca a existência de *fantasias*, ou de um fantasiar (imaginativo ou não), de mais diversa natureza e organização intrasubjetiva e expressiva. Sobretudo, é interessante também destacar que esse território, a meio caminho da realidade material e da realidade interna, é uma região que apesar de ser povoada por fantasias e expectativas antigas de satisfação, também tem a sua parcela de imprevisível, sem forma, ou de pura potência. Assim, percebemos a necessidade de aprofundar com mais ênfase o lado *regressivo* da preguiça, assim como seu aspecto mais passivo, que até agora não conseguimos iluminar muito bem com essas preguiças como a acídia e a preguiça-heroica.

Nesse nova e última articulação do tema, esperamos ressaltar uma figura que desponta como *uma preguiça que torna capaz a existência de outras preguiças*. Um território mítico e legendário, oniricamente utópico: o País da Cocanha.

6. A PREGUIÇA E O PAÍS DA COCONHA, OU DA “PREGUIÇA-ONÍRICA”

Nas próximas linhas iremos nos debruçar sobre a “preguiça-onírica”. *A preguiça que habita e que faz habitar* o país da Cocanha. Uma manifestação que parece também nos revelar um aspecto extremo da preguiça: o recuo frente a qualquer forma de trabalho, ou esforço; um recesso capaz de suspender até mesmo a própria passagem do tempo.

A seguir, trataremos basicamente da análise intertextual proposta e realizada por Hilário Franco Jr em dois livros publicados no ano de 1998. Assim, como bibliografia básica para essa análise da Cocanha, utilizaremos o livro *Cocanha: várias facetas de uma utopia* e *Cocanha: a história de um país imaginário*. Segundo Le Goff (1998), e Machado (1999), a obra de Franco Jr. é de grande importância para o campo de estudos do tema da Cocanha, sendo considerada uma referência incontornável para aqueles que querem se aventurar pelos Jardins das Delícias⁹⁴. Uma bibliografia que atende, portanto, às nossas intenções de pesquisa e que tem o respaldo de historiadores e estudiosos do tema. Além do mais, Franco Jr. propõe certas interpretações a respeito de um elemento ou outro da Cocanha que remetem diretamente à obra freudiana, o que também aproxima a sua obra do campo teórico da nossa pesquisa. Por esses motivos, faremos desse autor a nossa referência central no estudo sobre a preguiça na Cocanha.

A ideia a seguir é detalhar alguns aspectos da terra imaginária da Cocanha, ressaltando os elementos de *ociosidade*, e qual a repercussão que eles tiveram na sociedade de seu tempo; qual o apelo e a influência que esse pensamento sobre a terra da abundância e do não trabalho possuía; e como a preguiça-ociosidade foi um elemento decisivo na caracterização do País das Delícias. Portanto, empreenderemos a seguir uma análise bibliográfica da Cocanha com o intuito de vislumbrar um imaginário ocidental que, longe de condenar a ociosidade, acabou por exaltá-la.

⁹⁴ Esse é um dos nomes possíveis para se referir à Cocanha. Tal nomeação na verdade se refere a um quadro de Bosch. A título de explicação e da utilização terminológica a seguir, além do vocábulo Cocanha também encontramos os nomes País das Delícias, País dos preguiçosos e dos loucos, terra do preste João (Burke, 1978), *Cocagne*, *Cockayne*, *Cuccagna*, *Bengodi*, *Cucaña*, *Jauja*, *Schlaraffenland*, *Luilekkerlande*, país de *São Saruê*, esse último um cordel brasileiro do século XX (Franco, 1998a, 1998b). Todos os termos irão se referir nesse trabalho à terra da Cocanha.

Para começar, atentemos para uma questão de vocabulário: apesar de Franco Jr. utilizar o termo ociosidade ao invés de preguiça, é possível relacionar um ao outro, uma vez que diversas versões da Cocanha denominavam-na, também, como a terra ou o país dos preguiçosos, tal como aponta o historiador inglês Burke (1978), no seu livro *Cultura popular na idade moderna*. Essa utilização aparece, segundo Franco Jr. (1998b), marcadamente na versão alemã do século XIV, na qual o termo *Schlaraffenland* utilizado para nomear a terra possui a seguinte etimologia: “mescla ironicamente três adjetivos, *schlau* (‘esperto’, ‘ladino’), *affen* (‘macaco’, ‘imitador’, daí ‘louco’) e *schlaraffen* (‘ocioso’), (...)” (p. 77). O termo *schlauraffe* é um substantivo masculino que indica um sujeito vadio, mandrião e indolente (Trusen, 2006). De qualquer forma, um trocadilho que marca a rubra da crítica, no sentido de que aqueles que gostam e se entregam à ociosidade são também loucos e viciosos, e daí preguiçosos. “Em território alemão, a visão crítica sobre a Cocanha foi ainda mais acentuada. No século XIV passou-se a associar a raiz *slûr* (‘preguiça/preguiçoso’) com a palavra *affe* (...)” (Franco, 1998b, p. 204). *Slur-affe*, termo “com o qual o médio alto alemão tardio designava os que se dedicavam ao ócio.” (citado por Trusen, 2006, p. 90). A preguiça e o ócio, ambos, portanto, surgindo atravessados por uma tonalidade pejorativa e depreciativa.

A versão holandesa, a *Luilekkerland*, parece ter sido influenciada por um tom condenatório semelhante, de forma que os “mais velhos e sábios” acusam os jovens que só gostam de preguiça e de festa. O termo utilizado pelo poeta holandês designa por *lui*, “preguiça”, e com *lekker*, “gula”, compondo assim uma relação direta da Cocanha como uma terra do pecado e do vício, acessível apenas aos glutões: “Quem for considerado o mais inútil, inconfiável, grosseiro, preguiçoso e jocoso, o mestre dos bobos da corte, será rei naquele país (...). Quem ficar todo o dia sonhando, pensando somente em dormir, será considerado homem de grande nobreza (...)”. O relato termina com um sermão:

Esse texto foi escrito por gente de idade./ E dado aos jovens para sua instrução:/ Os acostumados a uma vida de preguiça e inutilidade,/ Os inaptos que não querem nada de valor,/ Devem ser encaminhados ao País das Delícias/ Para que cresçam em inutilidade./ Mas seria melhor se respeitassem o trabalho,/ Pois preguiça e falta de trabalho não prestam. (*paródia holandesa de 1546*, Franco, 1998b, p. 94).

Contudo, para entendermos o impacto social que a Cocanha ganhou na sociedade medieval é necessário atentarmos para o fato de que as utopias e as criações imaginárias de uma região, ou de um setor da sociedade, são elaboradas com o intuito de suprir certas *carências* e *frustrações* que permeiam aquele campo social e material. Os “sonhos”

compartilhados expressariam assim, artística e socialmente, as aspirações de um povo, substituindo a realidade brutal e banal por elementos ausentes e desejados. Uma concepção da imaginação expressa por Franco Jr. (1998a) logo no início do seu livro, não se configura como algo muito diferente da concepção elaborada por Freud, como observamos anteriormente: a imaginação é uma reação frente à frustração com as ofertas da realidade e as exigências que permeiam a obtenção da satisfação no tempo presente, tendo como base os prazeres obtidos em tempos remotos. Com as devidas diferenças, o termo “imaginário”, utilizado por Franco Jr. (1998a), reflete as aspirações de um coletivo; ao contrário do imaginar individual, ele retrata os anseios de uma sociedade ou de uma parcela desta. E essa diferença é válida apesar da inter-relação entre os termos, uma vez que

(...) ao imaginar, cada indivíduo não deixa de ser membro de uma sociedade e de seus valores objetivos e subjetivos. Porém, por englobar o denominador comum das imaginações, o imaginário as supera, interfere nos mecanismos da realidade palpável (política, econômica, social, cultural) que alimenta a própria imaginação. (p. 17).

O imaginário, portanto, funciona como um articulador entre a mentalidade de um tempo e o contexto sócio-cultural do mesmo período. Manifesta, assim, segundo o historiador Mello (1992), o que a realidade impedia de aparecer, ou de possuir: uma “existência plena”. O imaginário popular revela a maneira pela qual as pessoas apreendiam e traduziam a sua realidade; em outras palavras, como elas convertiam em imagens o seu cotidiano e a sua transformação:

(...) o imaginário faz a intermediação entre a realidade psíquica profunda da sociedade (aquilo que os historiadores às vezes chamam de mentalidade) e a realidade material externa. Desta, o imaginário leva para a primeira os elementos que na longa duração histórica podem transformá-la; daquela, leva para a segunda as formas possíveis de leitura da sociedade sobre ela mesma. (Franco, 1998a, p. 17).

Veremos que dentre os anseios expressos nesse imaginário capturado pela Cocanha, havia a preguiça-ociosidade como um elemento central para a articulação dessa utopia medieval – ao lado da “abundância”, da “juventude”, e da “liberdade”. Um elemento em escassez em uma sociedade permeada cada vez mais pelo trabalho, mas que está inscrito na tradição cultural do qual o *fabliau* cocaniano é herdeiro. O anseio por uma terra onde a carência fosse sempre suprida como um presente dos céus; o anseio por um lugar de origem, ou de chegada da humanidade, onde não passamos nem necessidade nem dor, e por isso não precisamos nos esforçar: um espaço-tempo onde a natureza é generosa.

Tendo aparecido primeiramente como expressão da tradição oral por volta do século XII (Mongelli, 1998–1999) na região do norte da França, a palavra “cocanha” surge documentada pela primeira vez no ano de 1142 d.C.; contudo, a descrição de um país ou região imaginária que leva o mesmo nome surge apenas no século XIII, na mesma região, chamada de Picardia. Podemos dizer então que foi uma criação gerida entre esses dois séculos. Uma obra fruto do trabalho e dos descontentamentos de um poeta goliardo (Franco, 1998a), jovem e culto, muito impressionado e crítico com as rápidas mudanças sociais e econômicas da sua época.

Esse poeta desconhecido, um estudante advindo do clero ou da baixa aristocracia, era, muito provavelmente, como afirma Le Goff (1998), no prefácio para a obra de Franco Jr. (1998a), uma pessoa bem educada “(...) como testemunham os materiais provenientes de sete heranças culturais (o oriente antigo, o mundo greco-romano, a tradição judaica, as culturas céltica e escandinava, a cultura muçulmana e a cultura cristã medieval) (...)” (p. 13). Alguém que recebeu uma educação superior e conseguiu amalgamar tal conhecimento com a situação da época e com o conhecimento popular. Mas, seja qual for a classificação literária que escolhermos atribuir aos 188 versos, que compõem a primeira das inúmeras versões desse imaginário mítico medieval, é inegável o seu traço cavaleiresco. Essa marca fica explícita pelo enfoque decisivo oferecido à ociosidade, imprimido como um descontentamento, ou até mesmo preconceito do seu criador com o trabalho árduo e cansativo. A Cocanha, assim, tem origem (escrita e documentada) no seio de uma pequena aristocracia do norte da França, preocupada entre outras coisas com a mudança de valores operados pela nascente burguesia; valores estes, segundo Franco Jr. (1998a), “calcados na dignidade do trabalho.” (p. 229). Mudanças que preconizavam uma alteração drástica nas relações sociais, na dinâmica do cotidiano do trabalho e da produtividade, mas que se mostravam incapazes (ou indiferentes), no sentido de superar problemas graves e antigos, principalmente no que concerne à *fome* e à *miséria*.

Dessa maneira, é interessante pensarmos na figura criadora da Cocanha como um poeta goliardo: alguém inscrito na dimensão do conhecimento e dos anseios, tanto das classes populares como da erudita. Bakhtin (1987), em seu livro *A Cultura popular na idade média e no renascimento*, afirma, por exemplo, que o termo “vagante” era utilizado para se referir aos “estudantes ambulantes” (p. 13), aos vagabundos (Mello, 1992, p. 8), e também para se referir aos goliardos, já que “etimologicamente, esse nome tinha uma dupla interpretação: derivava

da palavra latina gula e do nome de Golias (...)” (Bakhtin, 1987, p. 256). Golias encarnava o espírito anticristão, “símbolo de gluttonaria e embriaguez”. “Mestre Golias”, que foi o pseudônimo adotado pelo libertino, o sujeito que escapou das “concepções oficiais”. Um apelido ou identificação, que também servia aos “bêbados, devassos e dissipados”.

Dessa forma, se a ociosidade era um elemento central na paisagem do Jardim das Delícias, ela também era como que um “jeito de ser”, ou uma maneira que o próprio poeta era visto: um glutão ocioso. Preguiça e gula se misturam intimamente, aparecendo como abundância, excessos e gluttonaria; elementos que, segundo Bakhtin (1987), não podem ser pensados fora do contexto das festividades populares, e que devem ser entendidos principalmente enquanto contrapontos, como anseios manifestos em oposição à ameaça da fome e ao descontentamento com o cotidiano entristecido e laborioso. Assim, conforme afirma Le Goff (1964), em *A Civilização do Ocidente Medieval*, é importante lembrar que “o Ocidente medieval é, em primeiro lugar, um universo da fome. O medo da fome e, demasiadas vezes, a própria fome atormentam-no. Os mitos das comezainas gozam de particular atractivo no folclore campesino: é o sonho do país da cocanha (...)” (p. 280).

A Cocanha é uma espécie de paradigma da felicidade no período do medievo: a terra da preguiça e da gula em contraposição a uma realidade sitiada pela fome e pela labuta sem fim nem tampouco perspectiva. Avessa também ao “espírito cristão”, e às “concepções oficiais”, a Cocanha revelava uma reserva alegre e subversiva, em um mundo rasgado pela tragédia e pelo trote cada vez mais acelerado do progresso. Dessa forma, o sucesso das críticas do jovem poeta goliardo foram muito além do tempo e da classe social nos quais tiveram origem.

Se acaso fica evidente a condenação do elemento da ociosidade nas versões holandesas e alemãs, sendo estas, segundo Trusen (2006), bastante influenciadas pelo protestantismo na sua feitura, pode-se dizer que a promessa de não trabalho e de fartura de comida era algo interessante para a maior parte da sociedade medieval, e assim também o foi durante os sete séculos nos quais a Cocanha se manifestou na cultura ocidental. A Cocanha é um *sonho medieval* portador e porta de entrada, através do riso provocado, para o regozijo e para a recuperação do prazer de viver; o usufruto, segundo as considerações de Bakhtin (1987), da vida ao avesso, e que por isso recupera o que o cotidiano miserável nega. Nesse

sentido, citando Arthur Morton, Franco Jr. (1998b) diz que a Cocanha era uma espécie de paraíso para a classe pobre⁹⁵ (p. 14).

Veremos então, antes de seguir com a discussão a respeito dos abalos e inflexões na cultura provocados pelo imaginário ocioso da Cocanha, do que se trata esse Jardim tão temido e tão ansiado.

6.1. Uma breve descrição da cena da Cocanha⁹⁶

Trata-se, adentrando a trama, de uma terra utópica não pertencente a lugar algum; um “além mar”, tampouco registrada no tempo. Lá é sempre primavera e, devido à existência de uma fonte da juventude, ninguém precisa preocupar-se com o envelhecimento nem com a decadência do corpo: todos os seus habitantes possuem trinta anos de idade⁹⁷.

Na Cocanha observa-se também a prática do sexo livre, universalmente aproveitado e consentido: “As mulheres dali, tão belas,/ Maduras e jovens,/ Cada qual pega a que lhe convém,/ Sem descontentar ninguém./ Cada um satisfaz seu prazer/ Como quer e por lazer;/ Elas não serão censuradas,/ Serão mesmo honradas.”. Da mesma maneira a mulher, como e com quem quiser: “Assim uns satisfazem a felicidade dos outros” (*fabliau français do século XII*, Franco, 1998b, pp. 27-28). Uma atividade tão libertadora quanto agregadora, que celebra sua potência exibindo-a no êxtase orgástico e comunal.

⁹⁵ Os ricos também temiam a fome. Ela era, segundo Le Goff (1964) uma espécie de sombra, de flagelo constante na vida no medievo. Mas, se a fome e a servidão são punições provocadas pelo pecado original, elas afetam principalmente as classes mais baixas. “Se as preocupações centrais daquele texto (abundância, ociosidade, juventude, liberdade)”, como diz Franco Jr. (1998a), “são de todos os tempos e de todas as pessoas – daí o sucesso do poema, que ultrapassou os limites sociais, temporais e espaciais de sua criação” (p. 228). Sucesso entre camadas da nobreza, do clero, da burguesia, dos camponeses e dos trabalhadores urbanos; assim, dependendo do contexto e do “óculos social” obtinha-se uma ideia diferente com o país dos preguiçosos.

⁹⁶ Como existem diversas versões, as descrições por vezes se sobrepõem, por vezes diferem gravemente, o que torna impossível, em função das nossas intenções, não expor mais do que um apanhado geral, uma descrição mais global das delícias da Cocanha. A intertextualidade entre as versões que temos à disposição – reunidas por Franco Jr. (1998a, 1998b) – é a garantia de uma descrição fidedigna do tema.

⁹⁷ Le Goff (1983), diz que o ocidente medieval só conhecia duas estações, a saber, o verão e o inverno. Quando a palavra primavera surge, ela aparece na poesia latina erudita, “na poesia dos goliardos, por exemplo” (p. 223). De qualquer forma, é uma primavera em oposição ao inverno e à tristeza. É o tempo da alegria, e, para o conhecimento popular, o verão englobava também o que veio a se conceber como primavera.

Abençoada que é por Deus e todos os santos, Cocanha é uma terra onde às pessoas não lhes falta tempo, pois lá ninguém trabalha. Segundo algumas versões, contudo, aquele que ousar se esforçar na labuta é punido com a prisão ou mesmo com a expulsão. Uma única proibição em uma utopia, livre, em todos os outros sentidos, de qualquer forma de punição ou mesmo de legislação.

Na Cocanha, o trabalho é execrado e desnecessário. Há, assim, toda uma cena para evitar o esforço e o cansaço; as aves voam já cozidas, direcionando-se voluntariamente para a boca aberta dos cocanianos, que só tem o trabalho de mastigá-las. Igualmente os leitões, que correm para lá e para cá pré-assados, “carregando” uma faca fincada providencialmente em seus lombos, facilitando ainda mais o provar de sua carne. No Jardim das Delícias também chovem pudins quentes, e os rios são metade vinho branco e metade vinho tinto. As cercas são de chouriço e linguiça, e às vezes de azeite. Salmões saborosos e temperados compõem os muros, e os telhados são feitos de apetitosos toucinhos, enquanto os bosques estão repletos de morangos e biscoitos fresquinhos. Lá, qualquer um pode comer o que bem entender, quando bem entender, e mesas fartas, decoradas com toalhas brancas e abundantes em deleitosas iguarias, compõem uma agradável paisagem para os glutões e preguiçosos.

Em excesso brotam moedas do chão, que ficam espalhadas aos montes para quem quiser pegar. Ademais da evidente falta de legislação, não há naquelas terras coisa como hierarquia ou titulação – apesar de uma vez ou outra aparecerem nomeações de posições sociais (como abade, estudante e artesão, por exemplo). Ainda assim, como destaca Franco Jr. (1998a), apesar da maioria das versões retratarem a Cocanha como uma anarquia, outras tantas também identificam a Cocanha como uma monarquia, regida, no caso, por Panigon, rei bufão, glutão e que monta um burro que defeca ouro; é o monarca do Carnaval.

Terra ao *avesso*, onde a abundância material, a fartura, é provida magicamente pela própria natureza ociosa do lugar. A Cocanha é, afinal, uma longa e eterna festa, um domingo eternizado e “descatequisado”, sem tempo, espaço, ou consideração para o trabalho e para o cotidiano penitencial. Naqueles jardins, não é o labor que produz a riqueza, mas, antes, a *ociosidade festiva e primaveril*. Lá, ganha mais quem dorme mais, como se observa na versão inglesa do século XII: “O monge que mais dorme/ E entrega o corpo ao descanso,/ Pode esperar, Deus o sabe,/ Rapidamente tornar-se abade” (Franco, 1998b, p. 45). A Cocanha é a festa por excelência!

Dada a descrição acima, atentaremos aos aspectos por nós considerados os mais importantes visando sustentar nosso argumento e, neste sentido, priorizaremos alguns pontos definidos, a saber: (1) a relação da ociosidade da Cocanha com a sua construção enquanto imaginário cultural, (2) o impacto desse imaginário para o povo e (3) a sua relação com o Carnaval. Após uma descrição mais detida desses pontos, iremos traçar uma consideração a respeito da preguiça da Cocanha, tomando como referencial teórico a psicanálise e a ideia de uma *preguiça-onírica*.

6.2. A suspensão do tempo

Percebe-se, nesse relato, a presença de uma preguiça tão extrema, que os habitantes da Cocanha, por vezes, não fazem nem questão de aproveitar a fartura do lugar. No entanto, se a ociosidade preenche aquele espaço mágico, ela também é a via para alcançá-lo, seu *passaporte de entrada*. Os *fabliaux*, de maneira geral, valorizavam o ócio e o lazer, de tal forma que, no relato da Cocanha, o poeta dirige-se “a pessoas que necessariamente estão em momento de ociosidade” (Franco, 1998a, p. 85). A preguiça é, assim, um elemento central nesse *fabliau*, desde a sua confecção (por um goliardo glutão e vagabundo), mas também na sua transmissão e configuração imagética.

Ao ser descrita como uma terra perfeita, sem sofrimento, preenchida pela alegria e pela igualdade social, pode-se pensar e avaliar que a Cocanha constitua uma *utopia*, o que, pela análise de Franco Jr. (1998a), não seria uma avaliação incorreta. No entanto, se a Cocanha é uma utopia, não se trataria esta de uma formulação crítica, calcada no princípio de realidade, pois o famoso *fabliau* não possuía projeto ou mesmo plano coerente, minimamente arquitetados, para transformar a realidade material. Ele não propunha a criação de uma sociedade nova, mas possibilitava, antes, que as pessoas sonhassem com um lugar melhor e altamente irreal. A Cocanha, desse modo, convivia com a realidade desgraçada, proporcionando uma espécie de alívio fantasioso através do *cenário lúdico e prazeroso* que criava.

Assim, a Cocanha surge como uma utopia do presente, habitando o tempo presentificado na sua miséria e tornando a vida mais fácil, mas sem diretamente modificá-la ao nível concreto. Ela não é a terra do “era uma vez”, nem do “será uma vez”, “ela pertence

ao presente indefinido e efêmero do 'é uma vez'" (Franco, 1998a, p. 233); é “a utopia do instante, no instante” (p. 233). No entanto, como a Cocanha era risível e contagiante, por meio do *riso*, do *grotesco* e da *fantasia*, ficava vinculada à realidade material de onde partiu. As suas imagens extemporâneas “demoliam através da derrisão, para reedificar através da inversão” (Franco, 1998a, p. 231), inaugurando a possibilidade da experiência de uma “segunda vida” – termo trazido por Bakhtin (1987) – isto é, uma vida presentificada no imaginário cocaniano, a qual, como anseio do povo medieval e dependendo do contexto, podia realizar-se concretamente, como no caso das festas carnavalescas e das revoltas, tal qual veremos a seguir.

Sabe-se, por exemplo, que havia na Cocanha uma ininterrupta sucessão de comemorações e festejos: os carnavais, os natais, as páscoas, as Candelárias, as festas de São João, dentre diversas outras. Todas aconteciam quatro vezes (por ano), de tal forma que o *país das delícias* era praticamente uma festa eternizada⁹⁸. Uma longa e eterna festa, um domingo eternizado e “descatequisado”, que parece misteriosamente suprir-se e abastecer-se em renovada abundância; naqueles jardins, não é o trabalho que produziria a riqueza e a cultura, senão a *ociosidade festiva*. Este dado indica que a preguiça inscrita na Cocanha não produz uma festa oficial no sentido de ser organizadora do espaço social instituído – restaurando regras, aliviando tensões e marcando a temporalidade – mas que, inversamente, trata-se de uma preguiça que se tornou possível ao abolir a dimensão temporal.

Quanto a esta questão temporal, é preciso lembrar que na época medieval ocidental não havia medidas ou ferramentas passíveis de mensurar a passagem do tempo. Os relógios surgiram tardiamente e, durante a maior parte daquela época – mais precisamente até o tempo virar sinônimo de dinheiro – sua marcação era feita basicamente de três maneiras: pelas estações do ano, pela cobrança de tributos e pelas celebrações (Le Goff, 1983). Ora, a Cocanha era uma festa primaveril sem fim, organizada socialmente de maneira igualitária, e a demarcação do tempo através dessas medidas, portanto, mostrava-se impossível e estava abolida⁹⁹. A Cocanha, no entanto, também se posicionava contra a apropriação do tempo pela iniciativa do burguês, “porque este impunha uma visão de mundo ativista e uma

⁹⁸ Até a Quaresma faz-se presente pois, sabe-se por meio de algumas versões, que lá no Jardim das Delícias ela ocorria a cada vinte anos, ocasião então que era celebrado o seu não-cumprimento (Franco, 1998a).

⁹⁹ O fato de todos os habitantes da Cocanha serem jovens e nunca envelhecerem é um aspecto fundamental daquele país e, apesar de não ser abordado neste texto, é de enorme importância para o estabelecimento da cena cocaniana.

temporalidade produtivista e mercantil.” (Franco, 1998a, p. 94). Assim, a ociosidade não reivindicava uma parada no tempo da realidade material, no tempo dos acontecimentos históricos, senão que implicava a sua completa suspensão e, nesse sentido, retirava-se da temporalidade cíclica medieval (Le Goff, 1983) rumo a uma *cena onírica*, onde a necessidade era suprida sem qualquer esforço, desafio ou constrangimento da natureza.

O poeta inscrevia esse seu conto onírico¹⁰⁰ além da História, como uma espécie de Paraíso anti-cristão, imutável, que, assim, configurava-se numa espécie de conquista laicizada da eternidade; ao mesmo tempo, na Cocanha, é preservada a herança cultural de onde ela se originou. Se ela é uma abolição do tempo, é também uma tomada ativa da fantasia em oposição à realidade, nem que seja naquele *instante do riso*, do absurdo grotesco e da ociosidade alucinada: “um instrumento que gerava a ação utópica do riso ao ser lido em voz alta em festas, em cortes feudais, em praças públicas, em tavernas” (Franco, 1998a, pp. 231-232).

Assim, contra a dominação do tempo e do corpo pela Igreja ou pela nascente empresa capitalista, o país dos preguiçosos ergue-se na defesa de um tempo lúdico, em suspenso, avesso à *utilidade* e à *necessidade*. E, dessa forma, como ressalta Franco Jr. (1998a), “(...) invertendo o sentido das festas oficiais, na Cocanha elas não são apenas momentos de não-trabalho que possibilitam depois uma melhor rentabilidade do trabalho. Ali não *existem* festas, a Cocanha *é* uma festa.” (p. 87). Manifestando uma espécie de *recuo para o imaginário*, para longe do cotidiano triste e penitencial, a Cocanha acontece como um exílio temporário, um instante breve, embora eternizado, no qual torna-se possível vislumbrar uma realidade estabelecida contra a Quaresma e a penitência. Uma outra existência, onde os prazeres do corpo não são condenados e onde tudo se cria sem o menor esforço, sem suor ou sofrimento.

Tal faceta de “presentificação” fica novamente evidente na medida em que observamos que a Cocanha é acessível justamente no instante e na atualidade das frustrações do cotidiano. Uma fantasia possível, portanto, pelo devaneio ocioso e pela apreciação das narrativas de um artista, pela escuta em ociosidade de um sonho e por seu compartilhamento: “... parece claro que a função do sonho cocaniano para a sociedade feudo-burguesa do Norte

¹⁰⁰“História visionária, conto onírico, relato de peregrinação, descrição de rito iniciático, paródia dessas narrativas, fabliau ou canção goliarda? (...) Mas na verdade é secundário definir a qual gênero literário pertence o texto francês medieval sobre a Cocanha (...) sabemos hoje que todas aquelas formas eram aparentadas, reencontravam-se em uma larga faixa de intersecção.” (Franco, 1998a, p. 227)

francês era a de ser o único acesso possível à uma terra desejada” (Franco, 1998a, p. 107). Podemos estabelecer assim, uma relação entre essas considerações e a teoria freudiana a respeito dos sonhos:

Quando voltamos os olhos para esse período isento de vergonha na infância, ele nos parece um paraíso; e o próprio Paraíso nada mais é do que uma fantasia grupal da infância do indivíduo. Por isso é que a humanidade vivia nua no Paraíso, sem que um sentisse vergonha na presença do outro; até que chegou um momento em que a vergonha e a angústia despertaram, seguiu-se a expulsão e tiveram início a vida sexual e as tarefas da atividade cultural. Mas podemos reconquistar esse Paraíso todas as noites em nossos sonhos. (Freud, 1900/2001, p. 246).

Apenas através da atividade onírica seria possível vivenciar este estado presentificado que escapa a todas as frustrações impostas pela dura realidade. Assim, Franco Jr. (1998a) estabelece-se ao lado da teoria dos sonhos como manifestações de desejo, tal como descrita por Freud em 1900, permanecendo irrefutada até o texto “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/2010). Sendo os sonhos frutos do processo primário, da obtenção do prazer mediante uma volição impedida e um cancelamento do teste de realidade, eles expressariam realizações de desejo não limitadas pela instância crítica, ou seja, isentas do julgamento do Eu na sua relação com a realidade material e com as outras instâncias do aparelho psíquico (censura). Rompendo com as dimensões espaço-temporais inerentes à vida diurna, o sonho estabelece, no agora de sua manifestação, uma situação atemporal de satisfação, ainda que para isso precise afastar-se da realidade. Segundo Franco Jr. (1998a), é o que parece acontecer com o poeta da Cocanha ao visitar aquela terra, pois

Na situação onírica ele remove as limitações da realidade objetiva. Suas fantasias alimentares, sexuais e sociais concretizam-se. Nessa linha, é a ociosidade que propicia as demais características da terra maravilhosa. A abundância de sono na Cocanha (estimulada pelos excessos alimentares, alcoólicos e sexuais) torna-a também a terra do sonho. Ou melhor, a Cocanha é o sonho do sono redentor (o não-trabalho, o não-conflito, o não-envelhecimento) e o sono do sonho realizador (fartura, liberdade). (p. 106).

É por ser acessível unicamente pelo sono e pela ociosidade que é impossível retornar àquela terra, pois seria igualmente impossível retomar a atividade onírica interrompida: “O caminho que seguira,/ Nem a trilha, nem a estrada,/ Jamais pude encontrar./ E como não posso voltar,/ Não tenho como me consolar.” (*fabliau francês do século XIII*, Franco, 1998b, p. 31). Mas se acaso não é possível voltar àquele sonho, àquela satisfação edênica da Idade de Ouro ou da Eternidade, a Cocanha revela uma *valorização da preguiça*, elemento de carência em uma sociedade cada vez mais acelerada e tecnicizada, embora empobrecida. Lá, a preguiça é um elemento *radical*, não só estabelecido como contrário ao esforço do trabalho

remunerado (assalariado) ou a qualquer tipo de esforço, como também configura a maneira de adentrar-se naquela terra. Em outras palavras, *a preguiça é condição fundante do país das delícias, tal como o sono é condição sine qua non para o sonho*. Trata-se, desta maneira, de uma preguiça em dois tempos, mas que iremos adjetivar como sendo a “preguiça-onírica”, o que pressupõe, aqui, a ociosidade que torna figurável e experienciável a ociosidade – e assim, possível de experimentar as mais carnavalescas e fantasiosas preguiças, só balizadas pela criatividade.

É interessante vermos também que, apesar desse caráter imaginário e, poderia-se dizer, distanciado da realidade material e histórica, a Cocanha fazia-se presente na sociedade medieval com uma atualidade pulsante, apenas esperando o momento para surgir e concretizar-se. Por mais fugaz e fantasiosa que fosse para sustentar qualquer projeto de civilização, sua aparição era capaz de transformar a vida miserável do cotidiano e da carestia. A partir daqui, veremos como existe uma larga faixa de intersecção entre a Cocanha, o Carnaval e o descontentamento popular. Uma preguiça que não só permite sonhar, mas que, por meio do sonho e do lúdico, reconstrói a realidade.

6.3. A Cocanha e o “perigo” do Carnaval

Substituindo a noção do trabalho, do suor e do labor pelas ideias de abundância, juventude e ociosidade, a Cocanha instaura a liberdade. A preguiça é elemento central nesse imaginário, pois a falta de trabalho e esforço não implica apenas liberdade, senão falta de hierarquia e de submissão, ora frente às regras eclesiásticas, ora diante dos imperativos da exploração econômica burguesa. Ou seja, segundo Franco Jr. (1998a), o elemento *preguiça* (ociosidade) é o que permite a articulação de todos os outros (juventude, abundância e liberdade). Imaginando uma negação radical do trabalho e uma prescindibilidade de esforço para obter a satisfação, a Cocanha erigia-se diretamente contra o pecado original e a favor dos prazeres da carne.

Uma festa eternizada e paganizada, lugar da anti-quaresma e do *Carnaval*. De acordo com Burke (1989), “a Cocanha é uma visão da vida como um longo Carnaval, e o Carnaval é uma Cocanha passageira, com a mesma ênfase sobre a comida e as inversões” (p. 214). A Cocanha, tal como esses folguedos, instaurava uma visão de mundo radicalmente diferente do contexto oficial, criando, no seu lugar, a possibilidade de uma “segunda vida”, a *vida de*

baixo, a qual inclui a dimensão do corpo e do prazer (Bakhtin, 1987). Como lembra o poeta goliardo, lá, ninguém “de qualquer condição,/ Sofre em jejuar:/ Três dias por semana chovem/ Pudins quentes/ Para cabeludos ou calvos” (Franco, 1998b, p. 27).

O Carnaval também é o período da abundância e do banquete, um momento para comer e beber como se esta fosse a última chance para o tal (Burke, 1989), o que, de certa maneira, faz sentido: o Carnaval é a *Charnage* (ou Come-Carne) em oposição à Quaresma, a Terça-feira gorda que antecede o longo período dos 40 dias de sacrifício penitencial, “que começavam na Quarta-Feira de Cinzas” (p. 212)¹⁰¹.

No entanto, o Carnaval não se opunha somente ao período da Quaresma, mas sim a todo o cotidiano medieval e, desta forma, ele era o seu avesso. Em geral, as pessoas passavam metade do ano lembrando-se do último Carnaval, e a metade outra pensando no próximo: um verdadeiro evento na vida do medievo, expressão de uma experiência oposta àquela da realidade miserável. Nesse sentido, é interessante notar que há a possibilidade do Carnaval ter sido usado pelas classes dominantes como uma espécie de válvula de escape para as tensões sociais; afinal, tratava-se de uma festa passageira que deixava o povo recuperado para voltar ao trabalho. Mas certamente, como aponta Burke (1989), ele também possuía um lado subversivo, e não é difícil encontrar elementos carnavalescos permeando as revoltas populares ou fomentando descontentamentos¹⁰². Tudo parecia depender das contingências e dos ânimos no momento das festas: um período ruim, uma má colheita, ou um descontentamento muito grande com os governantes, aliados ao consumo maciço e escatológico do álcool, configuravam uma situação que facilmente podia escapar do controle.

Também, por vezes, a festa nem era necessária: a própria *ideia* da Cocanha permeava, assim, diversas revoltas populares ocorridas entre os séculos XIV e XVII, uma vez que elas *propiciavam situações de fartura e de inversão do cotidiano*. Segundo Mullet (*apud* Franco, 1998b), a turbulência social tornava possível a abundância de comida e bebida, propiciada pelos saques, e a ansiada falta de trabalho e de liberdade promovidas pelo rompimento das condições e dos laços servis. A Cocanha e o Carnaval possibilitavam e adornavam o advento de uma nova vida.

¹⁰¹ Bakhtin (1987) afirma que, durante esta festividade, a Quaresma é representada como uma velha, e a *charnage* como um glutão com várias salsichas penduradas na roupa.

¹⁰² “Na Basileia, por muito tempo lembrou-se o massacre que ocorreu na Terça-Feira Gorda de 1376, que ficou conhecido como *böse Fastnacht* (‘mau Carnaval’)”; e “Em Berna, em 1513, o Carnaval converteu-se numa revolta camponesa.” (Burke, 1989, p.227).

Durante o período do Carnaval – que, segundo Burke (1978), podia durar até 3 meses – a alienação presente na divisão da sociedade em hierarquias sucumbia, dando lugar a uma horizontalidade e a novas possibilidades de encontros e vínculos (a segunda vida): “o homem *tornava a si mesmo* e sentia-se um ser humano entre seus semelhantes” (Bakhtin, 1987, p. 9, grifos meus). Uma liberdade e uma igualdade não alienadas, propiciadas pela conquista da preguiça e da fartura, o que fica explícito pelo simbolismo da toalha branca estendida nas mesas na terra de Cocanha: de acordo com Franco Jr. (1998a), ela é um sinal – presente na cultura medieval – de que todos poderiam juntar-se para comer na mesma mesa, já que todas teriam a mesma cor e o mesmo tecido. Ideias perigosas a alguns setores da sociedade europeia, em especial àqueles dos protestantes e burgueses, fato que provocou o surgimento de diversas versões (paródias) feitas com o único intuito de desmoralizar ou desqualificar a Cocanha, principalmente no tocante à fartura preguiçosa ou fácil:

O preconceito em relação à fartura fácil estendeu-se até o século XIX, com a versão que os irmãos Grimm deram ao conto *João e Maria* afirmando que a casa de pão e bolo era apenas um truque da bruxa para atrair crianças a serem devoradas: do ponto de vista burguês-protestante, o tema cocaniano não era apenas ilusório, mas também perigoso. (Franco, 1998a, p. 205).

Assim, essa terra representava uma ameaça ao ideário burguês: gestada em berço aristocrático e compartilhando de influências culturais hostis à noção de trabalho e de esforço¹⁰³, a Cocanha aparecia como um território de resistência frente à nova valorização que o trabalho ganhava. Na virada para a Idade Moderna, um novo provérbio, muito diferente daquele que considerava o esforço como penitência, era agora disseminado: segundo Le Goff (1998), o trabalho passa a ser considerado como a solução para superar o estado de miséria e de pobreza. O valor que o trabalho estava adquirindo a partir do século XII influenciou, inclusive, diversos segmentos da sociedade a considerarem a mendicância como forma extrema de preguiça. É notável, todavia, que a Cocanha tenha permanecido, durante todos seus (no mínimo) sete séculos de existência, como uma terra marcada pelo não-trabalho. Isso talvez tenha ocorrido porque facilmente se notava, não obstante o desenvolvimento e a constante glorificação do trabalho, que este não conseguia, de maneira eficaz, resolver os

¹⁰³ Verifica-se, enfim, que as três heranças culturais que influenciaram diretamente a criação do *fabliau* do jardim das delícias tinham aversão à noção de trabalho: a romana, com a sua valorização do ócio não fútil (*otium cum dignitate*); os germanos, com a sua “riqueza de vencedor”, apropriando-se do trabalho dos outros e a cultura cristã como um todo, que considerava o trabalho como uma prática de purgação obrada pelo penitente na sua busca por redenção: “se a regra beneditina impunha o trabalho, era por ver todo monge como penitente.” (Franco Jr., 1998a, p. 84).

antigos problemas advindos da penúria e, mais especificamente, o problema da fome e da miséria, sobre a qual afirma Franco Jr. (1998a):

Deve-se vê-la como produto de uma sociedade pré-industrial, cujas deficiências materiais não conseguiam ser totalmente superadas pelas formas disponíveis de organização (ideologias, instituições) e de relação com a natureza (técnicas). Sociedade que, diante disso, buscava a solução para muitos de seus problemas nas formas de relação com o sagrado (mitos e ritos). Sociedade que, portanto, supria suas carências materiais e psicológicas através da construção imaginária de situações perfeitas, utópicas. Entre estas, o país da Cocanha foi aparentemente uma das mais difundidas entre os séculos XII e XVII. (p. 227)

A nova valorização do trabalho é, então, um alvo explícito da crítica do poeta goliardo, e a popularização de suas ideias estão estritamente relacionadas à Cocanha enquanto um período de festividade e alegria proporcionadas pela completa ociosidade, compreendida como a suspensão da necessidade de trabalhar e de praticar as abdições penitenciais. A inversão e o exagero cômico e grotesco são dois componentes extremamente importantes no sentido de conferir forma e expressão às fantasias dos que cantavam sobre a Cocanha, bem como daqueles que as encarnavam nos Carnavais. Assim, a ociosidade da Cocanha vai além de uma simples oposição à labuta, na medida em que ela aproxima-se, também, da completa falta de atividade e da vontade, representada, muitas vezes, como uma saciedade em torpor, como um sono saboreado no regalo e na saciedade: um sono sem sonho.

Assim, chegando ao final das considerações a respeito da Cocanha, é importante frisarmos dois pontos. Em primeiro lugar, que a preguiça, aqui, é da ordem da inércia e também da aversão à labuta, sendo que a primeira surge como um exagero cômico da segunda. Mas, na medida da libertinagem de seu criador, lá o prazer e a morte andam lado a lado, e uma de suas facetas mais expressiva é o torpor e o abandono completo e violento do corpo, como é retratado por Pieter Brueghel, em 1567, no quadro *Luilekkerland*. A saciedade obtida pelas três figuras deitadas é tanto um convite ao sono como também - na medida da eternidade “presentificada” da Cocanha - representa a figura da paz trazida pela morte, no sentido do encerramento definitivo do desejo. A preguiça-nirvânica corresponderia, aqui, a uma adjetivação dessa imagem da preguiça que representa a obtenção final do prazer, no momento em que o princípio do nirvana a serviço da pulsão de morte conquista o silenciamento e o congelamento do movimento pulsional. Em segundo lugar, a preguiça também é identificada pelos historiadores enquanto uma porta de entrada e um elemento organizador de todas as outras figuras e imagens presentes nos Jardins das Delícias, incluindo as várias preguiças possíveis de serem experimentadas naquele local. Assim, decidimos

adjetivar a preguiça da Cocanha de *preguiça-onírica*, pelo fato de que a radical ociosidade, a preguiça-nirvânica, seria a representação de uma fantasia de desejo, que tem o momento de ociosidade como o pano de fundo de quando e de onde brota e se organiza. Este último aspecto da ociosidade, como articulador do sonho, corresponderia exatamente ao momento de regressão necessário para que se torne possível o sonho – como examinamos anteriormente nesse texto em relação à psicanálise, mais especificamente, em relação à produção freudiana.

É bem verdade que o sonho de fartura e de liberdade também produz o sono e o devaneio. Mas, por esse caminho, a preguiça aproxima-se demasiadamente da figura da morte ou do fantasiar neurótico, e sua conquista imaginária não corresponde aos efeitos que ela provocava na cultura, principalmente quando subjaz às revoltas populares e aos carnavais, produzindo efeitos inegavelmente impactantes e importantes em uma sociedade tão desigual como aquela. Assim, a questão da ociosidade, mesmo na radicalidade da paz do inorgânico, nos convida a analisar melhor a dimensão da *regressão*, muito embora seja importante, também nessa figura, notar como a *fantasia* repete-se enquanto característica marcante desta outra face da preguiça, qual seja, da *preguiça-onírica* da Cocanha.

6.4. Regressão e técnica

De acordo com Gilberto Safra (1995), em *Momentos mutativos em psicanálise, uma visão winnicottiana*, a noção de regressão está presente desde os primeiros escritos psicanalíticos, até mesmo antes de ser nomeada como tal. Em *Estudos sobre a Histeria*, Freud (1895/1974) fala de obstáculos ao trabalho analítico, no que concernia à relação médico-paciente, e que eram entendidos como manifestações regressivas de funcionamento: “Breuer, no mesmo trabalho, usa o adjetivo ‘retrogressivo’ para descrever os processos psicológicos da alucinação” (Safra, 1995, p. 79). Stewart (1992), no livro *Psychic experience and problems of technique*, por sua vez, aponta que é possível identificar a regressão também no caso do tratamento por intermédio da hipnose, registrado durante essa década de 1890 por Freud e Breuer. Segundo o autor britânico, a hipnose seria uma forma de regressão, pois o paciente é induzido por si ou pelo médico em direção a um novo estado de consciência que possibilita, entre outras coisas, a recuperação de memórias e experiências perdidas e inacessíveis quando em outro modo de funcionamento anímico.

No livro *A Interpretação dos sonhos* (1900), a regressão já aparece nomeada como tal, e explicitada por Freud na forma de processos regressivos atrelados à natureza alucinatória dos sonhos. De acordo com Safra (1995):

Ele [Freud] acreditava que, no psiquismo adulto, os processos psíquicos iniciavam-se com a percepção do estímulo, dirigiam-se aos sistemas mnêmicos e em seguida à ação, com o objetivo de reduzir a tensão causada pelo estímulo. Havendo um obstáculo nesse processo poderia ocorrer um movimento para trás, um movimento regressivo, que, na vida normal, evocaria os traços mnêmicos. Uma regressão, mais além desse ponto de vista, poderia reviver os fatores perceptivos da experiência, provocando a alucinação.” (p. 79)

Em nota adicionada em 1914 a esse mesmo livro, Freud irá diferenciar a regressão de três maneiras distintas: a regressão topográfica, como um percurso para trás em relação aos sistemas do aparelho psíquico (Consciente, Pré-Consciente, e Inconsciente), o que transforma, por exemplo o pensamento em imagens; a regressão temporal, que reverte o caminho do tempo, do presente para o passado; e a regressão formal, que é a volta de métodos de expressão mais primitivos ou originários. Nesse último sentido, é a forma que ela mais aparece na clínica (Stewart, 1992), sendo que o seu surgimento faz parte da transferência, quando colocada a serviço da resistência. Assim, como ressalta Safra (1995), alguns pacientes incapazes “de recordar alguma parte do seu passado emocional repetem-no na transferência com o analista.” (p. 80). Nesse contexto, Freud recomendava a não satisfação das demandas regressivas, sendo aconselhado o uso da interpretação para ultrapassar o fenômeno da repetição. No texto “Recordar, repetir e elaborar” (Freud, 1914a/2010), verificamos tanto como a repetição é da ordem do inevitável, como também a dura batalha que o analista tem que travar, no “manejo da transferência” (p. 206), “a fim de manter no âmbito psíquico todos os impulsos que este [o paciente] gostaria de dirigir para o âmbito motor, e comemora como um triunfo da terapia o fato de conseguir, mediante o trabalho de recordação, dar solução a algo que o paciente gostaria de descarregar através de uma ação.” (p. 204).

No texto “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/2010) vai marcar a regressão como uma das manifestações da compulsão à repetição sob a influência da pulsão de morte. A sua aparição na transferência revela a “ação de instintos que deveriam levar à satisfação, mas não trouxe frutos a lição de que também naquela época eles produziram somente desprazer. A ação é repetida, apesar de tudo; uma compulsão impele a isso” (p. 181). A repetição de certas cenas e expectativas é da ordem, portanto, do inevitável, e Freud (1914a/2010) diz que devemos tolerar que a compulsão à repetição opere, desde que no âmbito da transferência. Pois, da mesma forma que a transferência é a via para a realização de uma análise, a sua

manifestação negativa toma a forma de um obstáculo para a realização da mesma. Uma dificuldade, maior ou menor, para o prosseguimento da recordação e da elaboração. Segundo ele, muitos analistas iniciantes tomavam a interpretação das resistências “pelo trabalho inteiro” (p. 207), havendo se esquecido, ou não notado, que:

(...) nomear a resistência não pode conduzir à sua imediata cessação. É preciso dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore [*durcharbeiten*], para que a supere (...). O médico nada tem a fazer senão esperar e deixar as coisas seguirem um curso que não pode ser evitado, e tampouco ser sempre acelerado. (pp. 208-209)

A questão do papel da regressão e da resistência, assim como dos meios pelos quais o analista pode analisá-las, foi inicialmente desenvolvida pelo trabalho de Sándor Ferenczi. Destacadamente, nos seus últimos escritos, a intenção é cada vez mais a de permitir e incentivar uma regressão por parte do paciente, na ideia de que esse movimento permitiria uma nova vivência e progressão das experiências traumáticas. Tais avanços técnicos e teóricos são explicitados nos textos “Elasticidade da técnica psicanalítica” (1928c), “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (1929), “Princípio de relaxamento e neocatarse” (1930) e “Confusão de língua entre os adultos e a criança.” (1933). No entanto, no livro escrito juntamente com Otto Rank (1924/2011), “Perspectivas da psicanálise”, já percebemos uma ênfase maior no fenômeno da repetição, de tal maneira que, se Freud considerava a recordação como o “verdadeiro objetivo do trabalho analítico” (Ferenczi, 1924/2011, p. 245), Ferenczi vai colocar a ênfase na repetição, cabendo a ela o protagonismo da cena analítica. De acordo com o autor, no

plano técnico, trata-se incontestavelmente de uma tentativa de “atividade” no sentido da estimulação direta da *tendência para a repetição* no tratamento, que foi até agora menosprezada e mesmo considerada um embaraçoso fenômeno secundário. Do ponto de vista teórico, trata-se de apreciar em seu justo valor a importância primordial da *compulsão à repetição*, mesmo nas neuroses, tal como nesse meio tempo foi estabelecido por Freud. (p. 246)

Ferenczi refere-se aqui aos avanços estabelecidos pelo importante texto “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/2010), no sentido das novidades técnicas que a elaboração do conceito de pulsão de morte traz para o exercício da clínica psicanalítica. Assim, em “Princípio do relaxamento e neocatarse” (1930), os avanços técnicos são decorrência da observação de certa eficácia da regressão, quando esta era incentivada pelo analista até se chegar na situação traumática. Ao invés de aguardar o fim da resistência por intermédio de uma paciência profissional e reservada, a proposta, como afirma Kupermann (2003), seria a

de oferecer “as condições para que os analisandos pudessem aprofundar seu percurso regressivo” (p. 284), em direção às cenas traumáticas do passado, de tal forma que uma nova e satisfatória catarse do evento se fizesse possível ali na presença do analista. Segundo entendimento de Ferenczi (1930/2011), o que “*esses neuróticos precisam é de ser verdadeiramente adotados e de que se os deixe pela primeira vez saborear as bem-aventuranças de uma infância normal.*” (p. 77).

Frente às suas crianças mal-acolhidas, Ferenczi se viu “na obrigação de reduzir cada vez mais as exigências quanto à capacidade de trabalho dos pacientes”, em uma situação que deve ser descrita como “deixar, durante algum tempo, o paciente agir como uma criança”, como afirma no texto “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (1929/2011, p. 59). Ou seja, ao invés de uma paciência reservada, ou até mesmo fria e insensível, por parte do analista, as propostas de Ferenczi vão se encaminhando para o estabelecimento de uma figura de um analista mais presente e solícito, em especial nos momentos regressivos dos pacientes, de modo a favorecê-los ou preservá-los. Assim, uma das primeiras medidas a serem tomadas era o analista fazer um denso trabalho de análise para perceber em que medida as suas próprias resistências estavam interferindo no seu manejo da transferência, promovendo, por vezes, uma vivência excessiva de sofrimento no analisando e uma repetição da cena traumática.

Sem entrar em detalhes quanto aos avanços e limites das explorações de Ferenczi é, não obstante, muito importante que seja dada a devida consideração ao elemento da resistência e da regressão na situação analítica. Tal como afirma Figueiredo (2002), trata-se de uma herança do pensamento psicanalítico, largamente desenvolvida por Winnicott e Michael Balint, e posteriormente adotada e revisitada por diversos outros psicanalistas, configurando avanços importantes para o desenvolvimento da técnica e da teoria, principalmente no alargamento da quantidade de quadros patológicos que ela se torna capaz de tratar e compreender. Pois, dando valor ou não às considerações de Ferenczi, é inquestionável o fato de que o *setting* psicanalítico promove, por si só, o movimento de regressão, não sendo à toa a comparação da situação lá estabelecida com o fenômeno do sonho – ponto que esperamos ter deixado em bastante evidência até aqui!

De acordo com Winnicott (1954-1955/1993), no texto “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do *setting* psicanalítico”, seria possível dividir o

trabalho de Freud em uma técnica interpretativa baseada na escuta e entendimento do material, por um lado e, por outro, a existência do *setting* onde a interpretação ocorre. Esse último seria composto por diversas características, incluindo aquelas do analista: disponibilidade de se encontrar com o paciente no horário estabelecido no contrato; estar vivo, acordado e preocupado; expressar o seu amor através de “seu interesse positivo e seu ódio através da forma rigorosa com que a sessão deveria começar e acabar e da questão dos honorários” (p.468), sendo ambos sentimentos expressos honestamente:

Este trabalho deveria ser feito em uma sala e não em um corredor, uma sala tranquila e pouco propensa a ruídos repentinos e imprevisíveis, onde, ainda assim, não houvesse um silêncio mortal e se pudesse ouvir ruídos normais de uma casa. Esta sala deveria ser adequadamente iluminada, não, porém, por uma luz diretamente no rosto, ou por uma luz variável. Certamente não seria escura e se apresentaria confortavelmente aquecida. O paciente deitar-se-ia em um divã, isto é, confortavelmente, caso fosse capaz de se sentir confortável, e provavelmente ter-se-ia à mão um cobertor e água; (...). Poder-se-ia dizer muito mais, tudo porém se resume ao fato de o analista *se comportar bem*, fazendo-o sem grande esforço por ser uma pessoa relativamente madura (pp.468-469).

A construção do *setting* e a sua manutenção são consideradas por ele como similares ao cuidado comum dispendido pelos pais; da mãe com o bebê principalmente, “e a tarefa da mãe bem no início em alguns de seus aspectos.” (p. 469), convidando “à regressão pela confiança que inspira.” (p.470). A constância de seus elementos torna possível o estabelecimento da situação analítica em consonância com o paradigma do sonho, enquanto via régia para a escuta do inconsciente. No entanto, a regressão que Winnicott vai destacar é um outro tipo de regressão, por ele chamada de *regressão à dependência*, que é o retorno a uma situação de não-integração capaz de ser vivenciada de maneira distinta da desintegração, dada a presença e o *holding* oferecido pelo analista. De acordo com Safra (1995), “Segundo essa concepção, a situação analítica visará esperar a regressão do paciente até o ponto em que o desenvolvimento emocional primitivo falhou e a partir de então será necessário dar ao paciente uma experiência que permita ao indivíduo voltar atrás e começar de novo.” (p. 86).

Essas considerações a respeito da regressão assinalam, igualmente, ao tomarmos o sonho como paradigma do que se espera que aconteça em uma sessão analítica, que existe alguma coisa, como um trabalho anterior, que deve acontecer para que o sonho possa surgir, tal como apontam Ab’Sáber, (2005), no livro *O Sonhar Restaurado*, e também Pontalis (2005), no livro *Entre o Sonho e a Dor*. Como vimos antes, a partir das considerações de Ab’Sáber (2005), Freud tomou como dado o cuidado suficientemente bom que o ambiente deve fornecer ao bebê no início de seu desenvolvimento. Ou seja, os cuidados necessários

para que o princípio do prazer possa ter o seu reinado inicial garantido e experimentado pelo bebê enquanto um sentimento real de onipotência¹⁰⁴. Mas isso não significa que o psicanalista vienense não tenha dispendido um cuidado com os seus pacientes, no sentido mesmo em que criou e manteve uma condição ambiental para a prática psicanalítica, que é ao mesmo tempo um incentivo para a regressão. Assim, apesar de *setting* e situação analítica não serem idênticos, o primeiro espera criar condições para a ocorrência do segundo.

Ou seja, esse trabalho anterior de sustentação da experiência por intermédio dos cuidados, quando não satisfeitos pelo ambiente, que acolhe de maneira desajeitada, ou com rejeição explícita, a chegada do bebê, deverá ser então realizado pelo psicanalista. E a chave para se chegar à realização desse trabalho é a chamada regressão a dependência, operada de modo a se experimentar uma situação de completa dependência do meio ambiente. Um momento no qual a onipotência e o sonhar podem, quiçá pela primeira vez, se desenvolver. Winnicott (1975), em *O Brincar e a realidade*, compreende muito bem que não bastaria apenas um desses momentos, e que nesse tipo de trabalho, “sabemos que estamos sempre começando de novo” (p. 58), mas que tal trabalho de regressão torna-se decisivo e peça fundamental para uma parte significativa do trabalho clínico na psicanálise.

O que queremos destacar é justamente uma dimensão da preguiça enquanto uma das figuras possíveis do que pode ser essa regressão experimentada pelo paciente na sessão de análise, mas não exclusivamente ali. Seria aqui o caso de examinarmos a preguiça no que ela possibilita enquanto capacidade para fantasiar¹⁰⁵ e sonhar (*Phantasieren*), no sentido mesmo

¹⁰⁴ Uma onipotência que Winnicott (1975), no livro *O Brincar e a realidade*, descreve como “certa experiência de controle mágico, isto é, experiência daquilo que é chamado de ‘onipotência’ na descrição dos processos psíquicos.” (p. 70). E ele continua: “No estado de confiança que se desenvolve quando a mãe pode desempenhar-se bem nessa difícil tarefa (não se for incapaz de fazê-la), o bebê começa a fruir de experiências baseadas num ‘casamento’ da onipotência dos processos intrapsíquicos com o controle que tem do real. A confiança na mãe cria aqui um *playground* intermediário, onde a ideia da magia se origina, visto que o bebê, até certo ponto, *experimenta* onipotência.” (p. 71). Tal sentimento de onipotência, como vimos antes a partir do referencial ferencziano, será gradualmente abandonado, mas no sentido de dar lugar ao desenvolvimento da capacidade de interação e modificação do ambiente, de modo a satisfazer seus desejos cada vez mais complexos. O brincar seria a sua forma lúdica por excelência.

¹⁰⁵ Winnicott (1975), no livro *O Brincar e a Realidade*, diferencia o fantasiar que não incrementa a vida, do sonhar, que é rico em poesia, isto é, “camada sobre camada de significado relacionado ao passado, ao presente e ao futuro, ao interior e ao exterior” (p. 56). Para o autor o fantasiar (*fantasying*) é uma fuga para a realidade (Winnicott, 1935/1993) por intermédio de fantasias onipotentes e defensivas, uma vez que seria aterrador o contato com a realidade interna e com os sentimentos complexos do *concern*. O fantasiar aqui seria uma “atividade mental dissociada” (p. 48), onde tudo acontecia apesar de nada de fato acontecer, o que “significava que sua vida estava dissociada da sua

de possibilitar a emergência de imagens e formas diversas da preguiça. Um preguiçar que é sustentada pelo cuidado do ambiente, e que torna possível a vivência da preguiça enquanto uma experiência subjetiva não alienada, completa, seja ela surgindo como ociosidade, tédio, depressão, ou ócio. Uma preguiça que talvez seja análoga a equação sono-sonho, onde o primeiro é a condição de existência do segundo, como bem destaca Freud (1917a[1915]/2010) no texto “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. A preguiça-onírica apareceria aí, enquanto via para o acesso à Cocanha e suas dezenas de preguiças, (grotescas e normais), como a regressão necessária para se experimentar pela primeira vez as irresponsabilidades de ser uma criança, com seus efeitos constituintes para um desenvolvimento subjetivo mais saudável e contínuo. Uma regressão que, na esfera clínica, espera-se que seja benigna (Stewart, 1992), e que possibilite a experiência de uma onipotência que não se constitua enquanto uma defesa, mas enquanto uma expansão do erotismo e da libido em direção ao mundo material, básica para qualquer atividade criativa do indivíduo.

Nesse sentido, um caso relatado por Ab’Sáber (2005) é ilustrativo para o que estamos tentando formular. Certa manhã o paciente simplesmente vai para o divã e lá permanece calado, de olhos arregalados e congelado. Não só era raro ele ir para o divã, como também era muito difícil vê-lo quieto daquele jeito. O autor enxerga nisso, que o seu silêncio parecia ser o de “um homem que não podia se comunicar, não porque assim o desejasse ou assim chegasse a experimentar o próprio silêncio, mas porque subitamente, e bem diante de mim, perdera o aparelho psíquico” (p. 115). Sem capacidade para falar, dormir ou sonhar, seu rosto expressava apenas dor. O que então se sucede, é a narrativa de um trabalho exaustivo por parte do analista em algo que poderíamos chamar de tentativa de criação de linguagem para o seu paciente, em sintonia com as considerações de Fédida (1991), no livro *Nome, figura e memória*. Ou seja, o analista começa a conjecturar inúmeras hipóteses sobre o que estava acontecendo com o seu paciente:

(...) estive na presença de muitas imagens e experiências psíquicas de outros tempos, muitas teorias possíveis sobre aquilo que às vezes me parecia como uma *rebelião* na transferência; simultaneamente à hipótese, que acabou se impondo lentamente, de que ali não havia rebelião

parte principal, que viva no que se tornou uma sequência organizada do fantasiar” (p. 49). Uma atividade que ajuda a preservar a existência reclusa do verdadeiro *self*, apesar de ser realizada em detrimento deste; assim, a onipotência retida no fantasiar dissociado são descritas como onipotentes no sentido de configurarem “uma desesperança em relação à dependência” (p. 50). Uma atividade compulsiva que funciona como uma defesa maníaca (Winnicott, 1935/1993) afim de negar a realidade psíquica. E assim, completamente distinta da onipotência própria do infantil que descrevemos anteriormente.

alguma, mas antes uma busca de experiência psíquica, de uma *certa* experiência psíquica... (Ab'Sáber, 2005, p. 115).

Percebendo-se, ele próprio, tomado por uma angústia, o psicanalista nota, igualmente, que muitas de suas intervenções iam em dois sentidos distintos: uma, de pensar tal comportamento como resistência, e a outra, que consistia em evitar a própria resistência que ia se formando nele. Mas todas as intervenções que lhe passavam pela mente pareciam desajeitadas e inadequadas; assim, ele permanecia quieto, ainda que trabalhando incansavelmente no sentido da elaboração daquela experiência, diferentemente do paciente que em silêncio era incapaz “de fazer qualquer movimento psíquico” (p. 116).

Após 50 minutos nesse debate de ideias, o autor acaba por se convencer de que um conceito lhe iria ser útil. Esse conceito, “equivocado em seu conteúdo, mas correto em sua proposta”, foi pensar a “capacidade de ficar só” (p. 117) – tal como descrita por Winnicott (1983). O que estava acontecendo, de fato, era um evento fortemente regressivo, e não algo tão sofisticado quanto a capacidade para ficar só, mas essa elaboração funcionou na medida em que conseguiu acalmar o analista, permitindo-o se livrar “da remoeção semi-obsessiva do problema da resistência clássica” (Ab'Sáber, 2005, p. 117). Em outras palavras, após muito esforço o analista consegue ficar tranquilo, sendo capaz de aguardar o desenrolar do que estava acontecendo e, sobretudo, consegue sustentar uma posição e uma postura de não saber – ou melhor, de *aguardar* sem saber.

Nessa nova postura, que simboliza ao mesmo tempo um novo ganho de capacidade de criar uma linguagem para o paciente, o analista começa a notar o *setting* e se vê convocado a cuidar deste. No caso, ele decide fechar as janelas e cancelar o barulho que invadia a sala, e que ele nem percebera durante o seu período de “remoeção”. O fechar da janela traz uma mudança qualitativa na subjetividade de ambos, analista e paciente; este, dorme imediatamente. Ele parecia agora “um homem íntegro que dormia, e que roncava com grande satisfação, indicando o bom estado do mundo interno.” (p. 118). Além do sono, advém também um sonho cujos elementos e enredo, analisados posteriormente, figuram a recuperação de certa mobilidade psíquica. Ab'Sáber (2005) conclui: “Passamos por uma profunda modificação psíquica, de um não saber angustiado e doloroso a respeito de uma paralisação que lançava meu paciente para fora da humanidade de sua alma, para o dormir e o sonhar, que o repunham na vida psíquica humana, tão conhecida de todo analista.” (p. 119).

Com esse caso, descortina-se a problemática da quantidade de trabalho que se pode esperar de um paciente, e de um analista. A incapacidade de mobilidade psíquica do primeiro exigiu do outro um enorme esforço, mas que só teve êxito e eficácia dentro da situação analítica, na medida em que se chegou ao ponto de fornecer os cuidados necessários para o estabelecimento da regressão, o que, no caso, consistiu em impedir que os barulhos incômodos continuassem a desterritorializar o psiquismo de seu paciente. O ato de cuidado ao fechar as janelas, permitiu que ele dormisse e sonhasse. Nessa situação, o paciente não teve qualquer trabalho, no sentido básico do que se espera de um analisando: associar livremente. Aliás, este trabalho estava impedido, impossibilitado pelo congelamento traumático que o analisando revivia ali naquela situação. Talvez não seja exatamente preciso colocar o seu congelamento enquanto preguiçoso, (dado as reverberações negativas e pejorativas do termo), mas a Gestalt da situação sinaliza que há um expediente psicanalítico em se permitir que a regressão se desenvolva com uma concomitante permissividade e indulgência por parte do analista. Nessa dimensão, podemos compreender a falta de capacidade para o trabalho da associação livre, em alguns casos, como uma preguiça necessária para o trabalho analítico de interpretação, e não como simplesmente um impedimento. E assim, seria só a partir do cuidado e tolerância experimentados com o analista, que o paciente poderá aprender a cuidar de si mesmo e sonhar e preguiçar ao seu modo. A preguiça retorna aqui como uma conquista, como uma capacidade talvez inaugural de relaxar sem culpa, e poder viver a não-integração sem o sentimento de desintegração e de colapso. Uma preguiça que permite saborear outras espécies de preguiça, de qualquer maneira, tendo agora como índice o prazer experimentado na situação de dependência, que deveria ter sido construído na infância, mas que pôde ser feito em um trabalho psicanalítico.

Assim, a preguiça-onírica salienta a dimensão da regressão, apontando como a sua manifestação tem um efeito constitutivo e revigorante no aparelho psíquico, conseguindo, inclusive, liquidar com o congelamento traumático. O relaxamento, que não é uma figura tão distante da preguiça, não só permite o advento do novo, mas sim de um novo que se enreda e conjuga com o passado e com o futuro. Ai, o ganho é a capacidade de *poder ser* criativo, tal como o sono se torna o pressuposto para que um sonho possa se formar: uma preguiça que funciona como um espaço ou território engendrador de formas. Aliás, seria exatamente nesse sentido que Winnicott (1964-1968/1994) sugere que se pesquise a problemática da preguiça, citando o conceito de tela onírica de Lewin. Em “O jogo do rabisco”, o autor diz:

Com frequência o resultado de um rabisco é satisfatório em si mesmo. Assemelha-se então a um “objeto encontrado”, por exemplo, uma pedra ou pedaço de madeira velha que um escultor poderia achar e estabelecer com uma espécie de expressão, sem precisar ser trabalhado. Isto tem atração para meninos e meninas preguiçosos e arroja luz sobre o significado da preguiça. (...) Na teoria psicanalítica, temos o conceito de tela onírica (Lewin), o lugar no qual ou sobre o qual um sonho poderia ser sonhado. (pp. 232-233).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos recortes e nas diversas considerações que foram pontuadas ao longo dessa dissertação, é possível identificar que é central para a temática da preguiça a dimensão da fantasia e da regressão. Isso não significa necessariamente que toda ideia de preguiça deva possuir esses dois elementos em sua composição – mesmo porque eles estão presentes em muitos outros fenômenos diferentes – mas indica que eles são um traçado inicial no sentido do desenvolvimento de uma metapsicologia da preguiça. No entanto, em todas as figuras aqui apresentadas é possível identificar a presença desses dois elementos, o que indica que, de uma maneira ou de outra, eles estão presentes na noção de preguiça construída nesse texto.

Com o olhar sobre a preguiça-tristeza é possível verificar esses dois fenômenos em destaque no que veio a ser chamado de estação, ou de estância: lugar (e momento) onde o acidioso e o melancólico procuram possuir e contemplar o objeto inapreensível de seu desejo através da fantasia. Essa ideia surge novamente nas considerações a respeito da preguiça-heróica, muito embora o afastamento da realidade seja diferente nesse caso, já que coloca em jogo e afeta a própria realidade compartilhada, não configurando uma apatia ou um distanciamento apenas. Em termos metapsicológicos, se na acídia a libido torna-se narcísica, passando a investir em demasia o Eu identificado ao objeto perdido (e nunca existente), na preguiça-heróica é marcante a mobilidade que a libido adquire, sendo capaz de reerotizar o universo e estabelecer novas relações sociais. A atividade da fantasia é muito distinta nessas duas figuras, assim como o movimento regressivo da libido e do Eu; mas a ideia de uma permanência em uma zona ou território paradoxalmente afastado da realidade é algo que essas duas preguiças compartilham. Um território onde a fantasia se desenvolve com maior ou menor capacidade imaginativa e criativa.

Também é possível elaborar algumas considerações a respeito do ofício do psicanalista enquanto uma arte que poderia se assemelhar à postura preguiçosa, no sentido da atenção flutuante e do trabalho de fantasia necessário para a sustentação do dispositivo analítico. É no sentido da hesitação, da permanência no abismo da possibilidade do significado, que preguiça, tédio e atenção flutuante se encontram. Um ponto onde também é possível destacar a preguiça enquanto um momento de gestação para a criação do novo, seja no sentido de configurar um espaço branco (vazio) a ser preenchido pelo risco, seja enquanto o branco que resiste a qualquer traço, já que é, em si, aquilo que pode dar forma aos traços.

Esse último aspecto, todavia, só fica mais evidente com a análise da preguiça-onírica, onde a preguiça não surge apenas como uma figura determinada, mas também como a condição para que o sonho – e outras preguiças – se formem. Um encaminhamento possível para o desenvolvimento dessas ideias é a investigação da tela onírica (dream screen), ideia desenvolvida pelo psicanalista Bertram Lewin, mencionada por Winnicott (1994).

Tal articulação sono-sonho também aparece, de maneira análoga, nas outras figuras da preguiça, pois em todas elas há essa relação entre o afastamento da realidade necessário para que a realidade e a fantasia possam ser construídas. Assim, a preguiça heroica também é uma preguiça que permite outras preguiças, e a acídia, quando semelhante ao tédio, pode ser entendida de maneira parecida: a recusa, seja ela subversiva ou não, não termina no claustro da fantasia e do fantasiar neurótico, tornando-se um verdadeiro reduto da potência do pensamento e da ação. Na acídia, o recuo da realidade e a atividade alucinatória também se tornavam a condição para plasmar e apreender a realidade.

A indiferença criativa (*Schöpferische Indifferenz*) é uma noção que ainda que estivesse muito próxima de nosso texto, em especial no tocante a essas elaborações, não pôde ser desenvolvida nesse momento da investigação. Remetemos aqui à ideia de Friedlaender elaborada em 1918 no livro *Schöpferische Indifferenz*. Uma indiferença criativa que não deve ser interpretada como negação ou rejeição, mas como um “nada neutro, como o centro absoluto do equilíbrio entre todas as oposições e polaridades possíveis”, tal como ressalta Berg (2006), no artigo “From a New Art to a New Life and a New Man. Avant-Garde Utopianism in dada”. Ou, como a identifica Agamben (2007b), no texto “Nymphs”, ela não seria um centro geométrico entre possibilidades distintas (como agir ou não agir), mas um centro dialético, que permanece no conflito: “não um ponto mediano separando dois segmentos em uma linha, mas a passagem de uma oscilação polarizada através deles. Tal como a “phantasmata” de Domenico da Piacenza, esse centro é a imagem imóvel de um ser em transição.” (p.71). Como destaca Loffredo (1994), em *A Cara e o Rosto*, um nada a partir do qual tudo se abre. Esse ponto poderia ser aprofundado em sintonia com as considerações da Gestalt-terapia de Perls (Loffredo, 1994), mas servindo principalmente como aproximação para a discussão a respeito da noção de atenção flutuante desenvolvida por Freud (1912/2010), como esse ponto a meio caminho das possibilidades, no meio da rotina do dia a dia, aberto à surpresa das palavras e do Inconsciente.

Por outro lado, a dimensão da regressão e da preguiça mostra-se também interessante para se pensar a preguiça do paciente. No sentido que a sua falta de trabalho poderia ser, em alguns casos, a mesma falta de trabalho que devemos esperar de um infante recém-nascido. O que significa que a preguiça pode ser entendida aqui, pelo referencial winnicottiano, como um momento de não integração que pode ser experimentado em uma situação de regressão à dependência absoluta e à onipotência relativa a esse momento: condição para a retomada do processo de desenvolvimento do *self*, ali onde ele teve de ser interrompido e cindido. A preguiça equivaleria aqui ao apontamento de Ferenczi (1929/2011), que se viu “na obrigação de reduzir cada vez mais as exigências quanto à capacidade de trabalho dos pacientes”, e “deixar, durante algum tempo, o paciente agir como uma criança” (p. 59). A falta de trabalho não deveria ser assim entendida como inibição, resistência ou, no extremo, como uma preguiça-nirvânica; ao invés disso, a regressão e a concomitante incapacidade de trabalhar seriam sustentadas por um ambiente ativo, capaz de prover os cuidados para a sustentação desse momento. A presença do ambiente é, como vimos, decisiva no sentido de inaugurar a relação do infante com a realidade e, dependendo da situação e do paciente, o cuidado do analista com a sustentação da regressão e com o *setting* é uma atitude com resultados muito interessantes, como vimos no caso de Ab’Sáber (2005). Obviamente, o estudo da preguiça poderia ser seguido no futuro por um enfoque mais detido na dimensão da regressão e, visto as considerações a respeito da criatividade e da postura maleável do analista, o pensamento winnicottiano e ferencziano seriam o ponto de partida. De alguma maneira, este texto já aponta para essa direção e para esses autores, que foram importantes para o presente ensaio.

Um ponto que ficou de fora das discussões é a questão da sublimação. Ela configurou um certo limite para essa pesquisa, no sentido que articular a preguiça com a sublimação parecia exigir um estudo mais detido a respeito da noção de trabalho e das maneiras como ele aparece na psicanálise – afinal, o eixo preguiça e trabalho chama bastante a atenção. Na teoria freudiana isso já seria uma pesquisa bastante longa, mas certamente traria um enriquecimento para o entendimento da metapsicologia da preguiça. A quase inevitável relação da preguiça com o universo das artes e do ócio – poderíamos considerar o ócio como uma sublimação? – seria um outro caminho possível da investigação da sublimação e da preguiça. De certa maneira, esse texto iniciou esse caminho, mas que deve ser continuado por outras pesquisas. Nesse campo a preguiça ganha destaque enquanto tema (objeto), técnica, e estratégia estilística, sendo marcante a sua presença na arte de vanguarda e no recurso ao cômico. Além disso, é importante apontar aqui também para uma questão pedagógica, no sentido em que a

preguiça poderia ser melhor ou pior aproveitada a depender de uma capacidade do indivíduo para habitar o tempo e a falta de deveres. A preguiça, muito identificada entre as crianças nas suas relações com os deveres escolares, deveria ser contextualizada em uma reflexão a respeito da função dessa instituição e de sua relação com o termo fundador de sua missão: *scholé*. Da mesma maneira, a capacidade para se habitar o tempo e a falta de deveres é uma temática que também poderia ser bastante problematizada pelo referencial psicanalítico, no sentido de tentarmos compreender na clínica as diversas formas que o tédio e a neurose de domingo adotam nos dias de hoje.

O caráter subversivo e criativo da preguiça aponta para uma questão muito importante, e que já tem destaque nas considerações psicanalíticas a respeito da preguiça, que é a sua relação com os ideais. Muitas vezes, essa relação é traçada no sentido da preguiça configurar uma inibição ou um sintoma, e seria interessante aprofundar na relação da preguiça observando-se o Super-Eu. Trata-se aqui de dar mais ênfase ao sentimento de culpa que acompanha a preguiça e a improdutividade, assim como das saídas criativas, perversas ou melancólicas que se abrem pela permanência em uma situação de chateação. Da mesma forma, outro ponto que não pôde ser sequer investigado é a relação entre a neurastenia e a acídia. A pesquisa dessas relações toca inevitavelmente no fenômeno da regressão e da recusa, o que em todo caso parece ser um dos elementos mais importantes identificados na preguiça. Além disso, tais questões também nos despertam para a questão econômica e dinâmica da metapsicologia da preguiça, no sentido da viscosidade e mobilidade da libido – como uma preguiça do Isso – assim como da relação entre o Eu e o Super-Eu.

Por último, é importante destacar que a conclusão mais simples, e ainda assim mais significativa é o vislumbre da polissemia da preguiça: a quantidade de figuras e significados que podem ser remetidos a uma ideia mostra uma rede de articulações que se tecem nas feridas da modernidade, abertas, sobretudo, pela inflexão da labuta e da moral cristã sobre o corpo e sobre a sexualidade. O esquecimento do termo acídia e sua precária substituição por preguiça, fez desta uma palavra ao mesmo tempo ofensiva e irrelevante, um assunto que provoca, incomoda e que faz parte das aflições e da identidade do brasileiro.

REFERÊNCIAS¹⁰⁶

- Abraham, K. (1955). Some remarks on Ferenczi's paper on "Sunday Neurosis". In *Clinical papers and essays on psycho-analysis*. Londres: Hargorth Press. (Trabalho original publicado em 1919)
- Abraham, K. (1923). Contributions to the theory of the anal character. In *International journal of psycho-Analysis*, 4, 400-418. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/search.php?volume=4&journal=ijp>
- Ab'Sáber, T. A. M. (2005). *O Sonhar restaurado: formas do sonhar em Bion, Winnicott e Freud*. São Paulo: Ed. 34.
- Ab'Sáber, T. A. M. (2013). *A Música do tempo infinito*. São Paulo: Cosac Naify.
- Adorno, T. (1995). Tempo livre. In *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Agamben, G. (2007a). *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Agamben, G. (2007b). *Nymphs*. Salt Lake City: Seagull Books.
- Agamben, G. (2008). Bartleby, ou da contingência. In *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Agamben, G. (2014). O que é o contemporâneo? In *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Albornoz, S. (2008). Sobre o direito à preguiça de Paul Lafargue. In *Cadernos de psicologia social do trabalho*, Vol.11, no. 1, 2008.
- Alexander, F. (1950). Analysis of the therapeutic factors in psychoanalytic treatment. In *Psychoanalytic quarter*, 19, 482-500. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=paq.019.0482a>
- Andrade, M. (1918). A Divina preguiça. In *Brasil 1º Tempo modernista 1917/29: documentação*. Marta Rosseti, Telê Porto Ancona Lopes, Yone Soares de Lima, IEB-SP.
- Andrade, M. (2001). *Macunaíma*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier. (Trabalho original publicado em 1927).
- Aquino, S. T. (2001). *Sobre o Ensino (de Magistro) e Os Sete Pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1266-1270).
- Aquino & Martins (2007). Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho. In *Revista mal-estar e subjetividade*. Fortaleza, 7(2), 479-500.

¹⁰⁶ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association

- Bach, S. (1977). On the Narcissistic State of Consciousness. In *International journal of psychoanalysis*, 58, 209-233. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=ijp.058.0209a>
- Balint, M. (1987). *Thrills and regressions*. Londres: Maresfield Library.
- Bakhtin, M. (1987). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo-Brasília: Edunb/Hucitec.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Brabant, E., Falzeder, E. & Giampieri-Deutsch, P. (1993). The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi Volume 1, 1908-1914. Cambridge-Londres: Harvard University press.
- Benjamin, W. (2009). *Passagens*. Belo Horizonte-São Paulo: UFMG/Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- Berg, H. F. (2006). From a new art to a new life and a new man. Avant-Garde utopianism in dada. In *The Invention of politics in the european avant-garde (1906-1940)*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Berlinck, M. T. & Magtaz, A. C. (2010). Distúrbios da oralidade na melancolia: a acídia como estagnação. In *Trivium*, II, 276-289.
- Berlinck, M. T. & Dias, H. M. M. (2011). Contratransferência e enquadre psicanalítico em Pierre Fédida. In *Psicologia clínica*, 23(2), 221-231.
- Birman, J. (2003). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, J. (1998). A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização de H. Marcuse”. In *Physis*, 8 (1), 75-99.
- Bolle, W. (2009). Nota. In *Passagens*. Belo Horizonte-São Paulo: UFMG/Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- Burke, P. (1989). *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cabral, P. E. P. L. & Kupermann, D. (2011). Preguiça e criação: uma leitura psicanalítica. In: *19º SIICUSP - Simpósio Internacional de Iniciação Científica da USP*, Ribeirão Preto, SP.
- Calvino, A. (1990). *Seis propostas para o novo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cancina, P. H. (2004). *Fadiga crônica – neurastenia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Carnevale, G. (2009) Algumas questões sobre arquivo. In *Conceitualismos do Sul/Sur*. São Paulo: Annablume.
- Certeau, M. (1982). *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Chauí, M. (2012) Sobre o Direito à preguiça. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Chemana, R. (1995). *Dicionário de psicanálise Larousse*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Cíceron, M. T. (1974). *Discurso em defesa del poeta A. Licino Arquías*. Madri: Catedra. (Trabalho original de 62 a.C.).
- Coelho, N. E., Jr. (1999). Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana. In *Psicologia USP*, São Paulo, 10(1), 25-54.
- Coli, J. (2012). Sexo, preguiça, *bonheur*. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Cromberg, R. U. (2004). Fédida e o erotismo da palavra dos começos: uma homenagem afetiva. In *Percursos*, 31-32(1), 63-68.
- Debord, G. (2003). *A Sociedade do espetáculo*. eBookBrasil.com. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/socespetaculo.html>
- Deleuze, G., Guattari, F., Guattari, F., & Muñoz, A. A. (1994). *O que é a filosofia?*. São Paulo: Ed. 34.
- Delouya, D. (2002) *Depressão, estação psique: refúgio, espera, encontro*. São Paulo: Ed. Escuta: Fapesp.
- Fédida, P. (1988). *A Clínica psicanalítica: estudos*. São Paulo: Ed. Escuta.
- Fédida, P. (1991). *Nome, figura e memória. A linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Ed. Escuta.
- Fédida, P. (1996). *O Sítio do estrangeiro*. São Paulo: Ed. Escuta.
- Fenichel, O. (1938[1980]). Theoretical implications of the didactic analysis. In *Annual of psychoanalysis*, 8, 21-35.
- Fenichel, O. (1939). *Problems of psychoanalytic technique*. Nova Iorque: The Psychoanalytic Quarterly.
- Fenichel, O. (1951). On the psychology of boredom. In *The Collected papers of Otto Fenichel, first series*. Nova Iorque: Columbia University press.
- Ferenczi, S. (2011). O desenvolvimento do sentido de realidade. In *Psicanálise II*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1913).
- Ferenczi, S. (2011). Neurose de domingo. In *Psicanálise II*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1919).
- Ferenczi, S. (2011). O Sonho do bebê sábio. In *Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1923).

- Ferenczi, S. (2011). Perspectivas da psicanálise. In *Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1924).
- Ferenczi, S. (2011). Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade. In *Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1928a).
- Ferenczi, S. (2011). Adaptação da família à criança. In *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1928b).
- Ferenczi, S. (2011). Elasticidade da técnica psicanalítica. In *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1928c).
- Ferenczi, S. (2011). A Criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1929).
- Ferenczi, S. (2011). Princípio do relaxamento e neocatarse. In *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1930[1929]).
- Ferenczi, S. (1990). O relaxamento do analista. In *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1932a).
- Ferenczi, S. (1990). Do Tédio. In *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1932b).
- Ferenczi, S. (2011). Confusão de línguas entre os adultos e a criança. In *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933).
- Figueiredo, L. C. (2002). A Tradição ferencziana de Donald Winnicott: apontamentos sobre regressão e regressão terapêutica. In *Revista brasileira de psicanálise*, 36(4), 909-927.
- Fonseca, M. A. (1994). Macunaíma, Horácio e Virgílio. In *Revista do instituto de estudos brasileiros - IEB-USP*, 36, 67-79.
- Forrester, V. (1997). *Horror econômico*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Franco, H., Jr. (1998a). *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Franco, H., Jr. (1998b). *Cocanha: várias facetas de uma utopia*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Freire, C. (2009). “Arte conceitual depois da arte conceitual”, In *Conceitualismos do Sul/Sul*. São Paulo: Annablume.
- Freire, C. (2012). Curso Teoria e Crítica da Arte Contemporânea, ministrada no Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Freud, S. (1976). A interpretação das afasias. In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud (E.S.B.)*, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1891).
- Freud, S. (1976). Projeto para uma psicologia científica. In *E.S.B.*, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950[1895]).

- Freud, S. (1974). Estudos sobre a histeria. In *E.S.B.*, Vol. II. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1895).
- Freud, S. (1976). Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesas. In *E.S.B.*, Vol. III. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho publicado originalmente em 1896).
- Freud, S. (1996). A sexualidade na etiologia da neurose. In *E.S.B.*, Vol. III. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1898).
- Freud, S. (1996). Lembranças encobridoras. In *E.S.B.*, Vol. III. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1899).
- Freud, S. (2001). *A Interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1976). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *E.S.B.*, Vol. VI. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1901).
- Freud, S. (1996). Fragmento da análise de um caso de histeria. In *E.S.B.*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1905a[1901]).
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *E.S.B.* Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1905b).
- Freud, S. (1977). Os Chistes e sua relação com o Inconsciente. In *E.S.B.*, Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1905c).
- Freud, S. (1976). Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. In *E.S.B.*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1906[1905]).
- Freud, S. (1996). Personagens psicopáticos no palco. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1942[1905-1906]).
- Freud, S. (1976). Escritores criativos e devaneios. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1908a[1907]).
- Freud, S. (1976). Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1908b).
- Freud, S. (1976). Caráter e erotismo anal. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1908c).
- Freud, S. (1976). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho publicado em 1908d).
- Freud, S. (1976). Sobre as teorias sexuais das crianças. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1908e).
- Freud, S. (1976). Algumas observações gerais sobre ataques histéricos. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1909a[1908]).

- Freud, S. (1976). Romances familiares. In *E.S.B.*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1909b[1908]).
- Freud, S. (2013). Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”). In *Obras completas volume 9*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1909c).
- Freud, S. (1996). Análise da fobia de um menino de cinco anos. In *E.S.B.*, Vol. X. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1909d)
- Freud, S. (2013). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In *Obras completas volume 9*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1910).
- Freud, S. (2010). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1911).
- Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica psicanálise. In *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1912).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In *Obras completas volume 11*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1912-1913).
- Freud, S. (2010). O Início do tratamento. In *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1913).
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1914a).
- Freud, S. (1976). Contribuição à história do movimento psicanalítico. In *E.S.B.*, Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1914b).
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1914c).
- Freud, S. (2010). Os instintos e seus destinos. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1915a).
- Freud, S. (2010). O Inconsciente. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1915b).
- Freud, S. (2014). Conferências introdutórias à psicanálise. In *Obras completas volume 13*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1916-1917).
- Freud, S. (2010). Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1917a[1915]).
- Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1917b[1915]).

- Freud, S. (2010). Uma dificuldade da psicanálise. In *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1917c).
- Freud, S. (2010). História de uma neurose infantil. In *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1918[1914]).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In *Obras completas volume 15*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1921).
- Freud, S. (2011). “Psicanálise” e “Teoria da Libido”. In *Obras completas volume 15*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1923a).
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1923b).
- Freud, S. (2011). Neurose e psicose. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1924a).
- Freud, S. (2011). O Problema econômico do masoquismo. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1924b).
- Freud, S. (2011). A perda da realidade na neurose e na psicose. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1924c).
- Freud, S. (2011). Resumo da psicanálise. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1924d).
- Freud, S. (2011). A Negação. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1925a).
- Freud, S. (1996). Um estudo autobiográfico. In *E.S.B.*, Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1925b[1924]).
- Freud, S. (2014). A Questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In *Obras completas volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1926).
- Freud, S. (2010). O Mal-estar na civilização. In *Obras completas volume 18*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (1975). Análise terminável e interminável. In *E.S.B.*, Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1937).
- Furer, M. (1962). Meetings of the New York psychoanalytic society. In *Psychoanalytic quarter*, 31, 149-150.
- Gabbi, O. F., Jr. (2003). *Notas a projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gay, P. (1989). *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Giacchia, O., Jr. (2012). Sim ao ócio ou “viva a preguiça”. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Gramuglio, M (1968). Tucumán Arde. In *Documents of 20th-century latina America and latino art – a digital archive and publications project at the museum of fine arts, Houston*. Recuperado em 9 de Fevereiro de 2015, de <http://icaadocs.mfah.org/icaadocs/THEARCHIVE/FullRecord/tabid/88/doc/766316/language/en-US/Default.aspx>
- Guttman, S. (1987). Robert Waelder on psychoanalytic technique: Five lectures. In *Psychoanalytic quarter*, 56, 1-57. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=paq.056.0001a>
- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hanns, L. A. (1999). *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Jordão, M. P. (2000). *Macunaíma, gingando entre contradições*. São Paulo: FAPESP: Annablume.
- Katz, C. (1995). Comunicação: conjunção-disjunção. In *Ética na comunicação*. Rio de Janeiro: MAUAD.
- Kehl, M. R. (2009). *O Tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo.
- Kehl, M. R. (2012). A Preguiça na cadência do samba. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Klein, M. (1926). Infant analysis. In *International journal of psychoanalysis*, 7, 31-63. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=ijp.007.0031a>
- Klein, M. (1929). Infantile anxiety-situations reflected in a work of art and in the creative impulse. In *International Journal of Psychoanalysis*, 10, 436-443. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=ijp.010.0436a>
- Kofman, S. (1995). *A infância da arte, uma interpretação da estética freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Grupo KRISIS (1999). *O Manifesto contra o trabalho*. Lisboa: Antígona.
- Kupermann, D. (2003). *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Kupermann, D. (2011). A criança, o infantil e o que o psicanalista (não) sabe. In *Estilos da clínica* (USP), 16(2), 324-337.
- Lafargue, P. (2003). *O Direito à preguiça* [1880]. São Paulo: Ed. Claridade. (Trabalho publicado originalmente em 1880).

- Lafargue, P. (1977). Os Fundamentos da ideologia burguesa à luz do marxismo. In *O Direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Ed. Estampa. (Trabalho originalmente publicado em 1884).
- Lafargue, P. (1977). A Religião do capital. In *O Direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Ed. Estampa. (Trabalho originalmente publicado em 1886-1887).
- Lafargue, P. (1977). O que é a revolução. In *O Direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Ed. Estampa. (Trabalho originalmente publicado em 1887).
- Lagache, D. (1993a). Fantasy, reality and truth. In *The Works of Daniel Lagache: selected papers*. Londres: Karnac.
- Lagache, D. (1993b). The Capricious woman in the house: structure, process, and products of fantasy. In *The Works of Daniel Lagache: selected papers*. Londres: Karnac.
- Laplanche, J. (1985). *Vida e morte em psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Laplanche, J. (1988). *Teoria da sedução generalizada, e outros assuntos*. Porto Alegre: Editoras artes Médicas Sul.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1988). *Fantasia originárias, fantasias das origens, origens das fantasias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lauand, J. L. (2000). Introdução. In *Sobre o ensino (de Magistro) e Os Sete Pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Lauand, J. L. (2004). Seminário Internacional “Os Pecados capitais na Idade Média” realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *O Pecado Capital da acídia na análise de Tomás de Aquino* (notas de conferência). Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>
- Le Goff, J. (1983). *A Civilização do ocidente medieval*, Vol. 1. Lisboa: Ed. Estampa
- Le Goff, J. (1998). Prefácio de Jacques Le Goff. In. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lessa, R. (2012). O Rosto metafísico da preguiça, ou da preguiça como metafísica”. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Lester, M. (1957). The Analysis of an unconscious beating fantasy in a woman. In *International journal of psychoanalysis*, 38, 22-31. Recuperado em 9 de Fevereiro de 2015.
- Lipton, E. L. (1990). Learning disorders: An Integration of neuropsychological and psychoanalytic considerations. In *Psychoanalytic quarter*, 59, 467-473. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=paq.059.0467a>
- Loffredo, A. M. (1994). *A Cara e o rosto*. São Paulo: Ed. Escuta.

- Loffredo, A. M. (1999). Em Busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos: a questão em Freud, Stuart Mill e Lacan. In *Psicologia USP*, 10(1), 169-197. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65641999000100009&script=sci_arttext
- Loffredo, A. M. (2002). Sobre a escrita dos relatos clínicos freudianos. In *Jornal de psicanálise*, 35(64).
- Loffredo, A. M. (2006). Parábolas freudianas, as narcísicas feridas e o arqueólogo. In *Jornal de psicanálise*, Vol. 39(70), 289-308.
- Loffredo, A. M. (2007). Freud e Nietzsche: tragicidade e poesia. In *Imaginário (USP)*, Vol. XIII, 43-65.
- Loffredo, A. M. (2008). Psicanálise e poesia: comentários à entrevista de Carlos Vogt. In *Revista brasileira de psicanálise*. 42(1), 34-40.
- Loffredo, A. M. (2010). Interpretação e ficção I. In *Interpretação e cura*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Loffredo, A. M. (2012). *Ensaio de investigação em psicanálise: nos arredores da sublimação*. Tese de Livre-Docência, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Loffredo, A. M. (2014). *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: FAPESP: Ed. Escuta.
- Longoni, A. (2009). Dilemas pendentes. Perguntas frequentes à recuperação dos conceitualismos dos anos 1960. In *Conceitualismos do Sul/Sur*. São Paulo: Annablume.
- Machado, H. (1999). FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cocanha: a História de um País Imaginário. In *Cadernos de história*, 4(5), 43-48.
- Magtaz, A. C. & Berlinck, M. T. (2010). Distúrbios da oralidade na melancolia: a acídia como estagnação. In *Revista tempo psicanalítico*, 43(1).
- Malevich, K. (1921). *Laziness as the truth of mankind*. Recuperado em 9 de novembro de 2015, de http://www.workaffair.greteagaard.net/satelite_files/malevich_laziness.pdf
- Marcuse, H. (1998). Sobre o caráter afirmativo da cultura. In *Cultura e sociedade*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1937).
- Marcuse, H. (1981). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Marcuse, H. (1973). *A Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- Martí, P. (2014). Conferência “Como converter a fadiga numa exposição de arte?” realizada pelo Instituto de Estudos Avançados na Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Matos, O. (2003). Prefácio. In *O Direito à preguiça*. São Paulo: Ed. Claridade.
- Matos, O. (2012). Educação para o ócio: da accídia à ‘Preguiça Heroica’”. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Mascarenhas, F. (2005). *Entre o ócio e o negócio: teses acerca da anatomia do lazer*. Tese de Doutorado, da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas.
- Masson, J.M. (1985). *The Complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Cambridge-Londres: The Belknap press of Harvard University. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=zbk.042.r0009a>
- Masson, J. M. (1986). *A Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- McGuire, W. (1974). *The Freud/Jung letters: the correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Princeton: Princeton University press.
- Mello, J. R. (1992). *O Cotidiano no imaginário medieval*. São Paulo: Contexto.
- Melville, H. (2007). Bartleby, o escrivão. In *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Assírio & Alvim. (Trabalho original publicado 1853).
- Menninger, W. C. (1943). Characterologic and symptomatic expressions related to the anal phase of psychosexual development. In *Psychoanalytic quarter*, 12, 161-193. Recuperado em 9 de fevereiro, de <http://pep-web.org/document.php?id=paq.012.0161a>
- Miranda, D. (2012). Apresentação. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Mongelli, L. (1998-1999). Entre o real e o imaginário: o país da Cocanha. In *Revista USP*, 40, 174-178, São Paulo.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Monzani, L. R. (1991). A “fantasia” freudiana. In *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- Moraes, A. E. (1991). A República da Preguiça. In *Folha de São Paulo*, São Paulo, Opinião, 1-2. Recuperado em 11 de novembro de 2013, de <http://www.antonioermirio.com.br/artigos/cost/91fol010.htm>
- Novaes, A. (2012). As Aventuras de uma palavra maldita. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Ogden, T. H. (1996). *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Perron, R., Hinshelwood, R. D., de Mijolla-Mellor, S. (2005). *Dicionário internacional de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Phillips, A. (1993). *On Kissing, tickling and being bored*. US: Library of Congress.

- Pieper, J. (2010). *Las Virtudes fundamentales*. Bogotá: Quinto Centenário.
- Pierucci, A. F. (2004). Apresentação. In *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pontalis, J-B. (2005). *Entre o sonho e a dor*. Aparecida, SP: Idéias e Letras.
- Proença, M. C. (1987). *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Quintana, M. (2000). *Da Preguiça como método de trabalho*. São Paulo: Globo.
- Rouanet, S. P. (2001). *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Rouanet, S. P. (2012). Ociosidade e ócio no pensamento da Ilustração. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Russel, B. (2002). *Elogio ao ócio*. Rio de Janeiro: Sextante. (Trabalho originalmente publicado em 1935).
- Rycroft, C. (1968). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Safatle, V. (2012). Perto demais da redenção: depressão, flexibilidade e fim da ética do trabalho. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Safra, G. (1995). *Momentos mutativos em psicanálise, uma visão winnicottiana*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Schiller, J. C. F. (1989). *Cartas sobre a educação estética do homem*. São Paulo: Iluminarias. (Trabalho originalmente publicado em 1795).
- Silvermann, D. (1954). The Analysis of an unconscious pinocchio fantasy in an obsessional neurosis. In *International journal of psychoanalysis*, 35, 346-358. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://pep-web.org/document.php?id=ijp.035.0346a>
- Simões, F. (1977). Discurso de Lênine nos funerais de Paul e Laura Lafargue a 3 de Dezembro de 1911. In *O Direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Simões, F. (1977). Notas. In *O Direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Slow Science Movement. *Manifesto* recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://slow-science.org/>
- Solomon, A. (2002). *O Demônio do meio-dia - uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Stevenson, R. (1877). *An Apology for idlers* [1877]. Recuperado em 11 de Novembro de 2013, de <http://grammar.about.com/od/classicessays/a/apologystevenson.htm>
- Souza, P. C. (2010). *As Palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Strachey, J. (1976). Apêndice: a emergência das hipóteses fundamentais de Freud. In *E.S.B.*, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- Strachey, J. (1976). Nota do editor inglês. In *E.S.B.*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Svendsen, L. (2006). *Filosofia do tédio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Stewart H. (1992). *Psychic experience and problems of technique*. Londres: Tavistock/Routledge.
- Tedesco, P. (2001). The race to publish in the age of ever-increasing productivity. *Natures sciences sociétés*, 13, 1-4. Recuperado em 21 de Agosto de 2013, de http://mt.educarchile.cl/MT/jjbrunner/archives/v0_pdf_proof_nss110061.pdf
- Teixeira, A. (2005). Da Soberania do inútil. In *Kriterion*, 117, 91-103.
- Thoreau, H. (2001). *Walden*. Porto Alegre: L&PM.
- Torresi, S.; Pardini, V.; Ferreira V. (2008). Ética nas publicações científicas. *Química nova*, 31(2). Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-40422008000200001&script=sci_arttext
- Trusen, S. (2006). *Das Märchen vom Schalauraffenland*, ou a história do país de monos e loucos. *Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, 6(2). Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/560>
- Tuleski, S. C. (2012). A necessária crítica a uma ciência mercantilizada: a quem servem o publicismo, o citacionismo e o lema "publicar ou perecer"? *Psicologia em estudo*, 17(1). Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-73722012000100001&script=sci_arttext
- Vaneigem, R. (1996). In *Praise of refined laziness*. Recuperado em 9 de fevereiro de 2015, de <http://www.notbored.org/laziness.html>
- Vaneigem, R. (2002). *A Arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Conrad Ed. do Brasil.
- Weber, M. (2004). *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1920).
- Winnicott, D. W. (1975). *O Brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. W. (1983). A Capacidade para estar só. In *O Ambiente e seus processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Winnicott, D. W. (1990). *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. W. (1993). A Defesa maníaca. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves. (Trabalho originalmente publicado em 1935).

- Winnicott, D. W. (1993). A observação de bebês em uma situação estabelecida. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves. (Trabalho originalmente publicado em 1941).
- Winnicott, D. W. (1993). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do *setting* psicanalítico. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves. (Trabalho originalmente publicado em 1954-1955).
- Winnicott, D. W. (1994). O Jogo do rabisco. In *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed.
- Wolff, F. (2012). Apologia grega à preguiça. In *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC-SP.
- Zimerman, D. (2001). *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed.