

A sociedade de massa e o desafio à razão

Sigmund Freud, Hannah Arendt e o homem do século XX

Adriana Carvalho Novaes
aphba@yahoo.com.br

Este texto destaca algumas concepções de Sigmund Freud e de Hannah Arendt sobre o indivíduo e a história na época moderna, na sociedade de massa. Seus pensamentos são relacionados para mostrar o desafio posto à razão pelos acontecimentos dramáticos do século XX.

Palavras-chave: Razão - Sociedade de massa - Totalitarismo - Identificação - Banalidade do mal

Mass Society and the Challenge to Reason: Sigmund Freud, Hannah Arendt, and the Twentieth Century Man

This paper aims at highlighting some of conceptions of Sigmund Freud and Hannah of the individual and history in modern times' mass society. We aim at relating their thoughts in order to show how the dramatic events of the twentieth century challenges reason.

Keywords: Reason - Mass society - Totalitarianism - Identification - Banality of evil

Sigmund Freud e Hannah Arendt enfrentaram o xeque-mate à razão na configuração sócio-histórica do século XX. Freud foi o cientista de um novo caminho de investigação do homem e das relações humanas. Arendt rechaçou a denominação de filósofa abraçando a política como seu desafio. Duas vidas marcadas pelo maior choque do século XX. Duas obras muitas vezes controversas, mas que ajudam a pensar a racionalidade e a tradição depois dos totalitarismos. Da análise do conflito inaugural por Freud às idéias de ruptura e irreflexão por Arendt, identifica-se um esforço para compreender o estatuto do homem, da história e do próprio pensar nesse contexto. Quais são as sintonias e as antinomias entre as suas obras e o que elas propõem em relação ao estatuto da racionalidade? Destacam-se aqui suas análises sobre o homem na sociedade de massa e na história.

Segundo Freud, é no exame da formação do eu que é possível compreender a massa. Os vínculos entre sujeitos se estabelecem numa dinâmica de exaltação dos afetos por meio do fenômeno da identificação. A análise das características de um indivíduo e da instituição da sociedade de massa à qual pertence ajuda, portanto, a compreender o modo como se dão os conflitos psíquicos escondidos nos conflitos sociais. É possível examinar o criminoso nazista Adolf Eichmann como exemplo desse fenômeno. Membro do partido nazista por acidente, preso na Argentina e condenado à forca em Jerusalém, Adolf Eichmann e seu julgamento foram objeto de análise de Hannah Arendt no livro *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Arendt não faz quaisquer considerações de base freudiana,¹ concentrando-se nos interesses e desdobramentos políticos do julgamento e na idéia de mal como irreflexão, tema que marcará seu trabalho até o fim da vida. A seguir, as concepções de Freud acerca do homem de massa serão relacionadas ao diagnóstico feito por Arendt.

Para Freud, a psicologia individual é simultaneamente psicologia social, já que o indivíduo conta sempre com o outro como modelo, objeto, auxiliar ou inimigo (Freud 9, p. 67). Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud investiga a peculiaridade do sujeito quando integra uma massa tomando como ponto de partida as concepções de Gustave Le Bon² que considera mais importantes: a inibição do rendimento intelectual dos integrantes da massa e o aumento da afetividade. Ao investigar as transformações pelas quais passa o indivíduo na massa, Freud destaca a idéia de identificação e o papel do líder.

Freud aplica às massas o conceito de libido, que é o desejo ligado ao corpo e de difícil regulação. Os indivíduos são reunidos numa massa pela formação de vínculos de amor, ou melhor, por laços sentimentais (Freud 9, pp. 86-7 *passim*) com os outros indivíduos e com o líder ou condutor. Observa-se então o fenômeno principal da psicologia das massas que é a falta de liberdade do indivíduo, uma restrição do narcisismo estabelecida pela ligação libidinosa com as outras pessoas da massa (Cf. Freud 9, p. 98). O principal mecanismo dessas ligações afetivas é a identificação, fenômeno de ligação a uma “referência” exterior, de ligação afetiva com um objeto. Os indivíduos membros da massa projetam coletivamente a si mesmos no líder e internalizam princípios de conduta sob a forma de um ideal.

É a partir dessa idéia de identificação que Freud examina a relação entre o eu, o ideal de eu e o objeto na massa (Freud 9, p. 110). Esse objeto que governa o eu, substituindo o ideal do eu, é o líder ou, como esclarece Freud, uma figura que atualiza a representação do pai primevo. Voltaremos a essa idéia.

É possível identificar uma sintonia entre as concepções de Freud sobre a psicologia das massas e o estudo feito por Arendt sobre o nazista Adolf Eichmann. Apesar dos textos originalmente publicados na revista *The New Yorker*, que deram origem ao livro *Eichmann em Jerusalém*, serem considerados pela autora uma reportagem sobre um julgamento, não constituindo uma tese ou uma teorização sobre o totalitarismo ou sobre a justiça, culpa e inocência individuais, despertaram muita controvérsia, principalmente pela análise do acusado. De protestos raivosos a contundentes hostilizações, Arendt sofreu as conseqüências de sua avaliação. Numa época em que os nervos ainda estavam sensíveis aos crimes nazistas, afirmar que um de seus criminosos era um homem comum, banal, despertou verdadeira fúria, especialmente, como é óbvio, na comunidade judaica, que também não escapou das críticas de Arendt pela denúncia de negociações entre dirigentes de entidades judaicas e nazistas.

Apesar de não usar essas palavras, Arendt identificou Eichmann como o mais comum dos homens da massa. E quais são as características desse homem? Pretensioso e incapaz de pensar:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal. (Arendt 3, p. 62)

Em outro trecho, depois de negar a Eichmann os perfis de Iago, Macbeth e, especialmente, Ricardo III, Arendt afirma que ele “*simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo...*”

(...) Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispsôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a sua vida inteira, e que essas “palavras elevadas” pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos — talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele. (Arendt 3, pp. 310-11)

O caso Eichmann nos ensina que foi a irreflexão, a incapacidade de pensar, que o predispsôs ao crime. A força e persistência dessa irreflexão estão na distância da realidade e no desapego de si, evidentes no fato de que Eichmann sempre quis se subordinar a uma autoridade, sempre quis pertencer a um grupo. Quando ouviu a sugestão para entrar para a SS, estava a ponto de se filiar à Loja Maçônica Schlaraffia. Sobre o período anterior à entrada na SS, quando estava diante da perspectiva de não ser membro de nenhum grupo, ele afirmou:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam dados, não haveria nenhum regulamento pertinente para consultar — em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida. (Arendt 3, pp. 43-4)

Não espanta, portanto, a passividade de Eichmann ao ser preso na Argentina. Ele parecia estar à espera de sua condenação como um último prazer para afirmar seu pertencimento ao nazismo, porque sabia que estava sendo vigiado pelos agentes da polícia secreta israelense.

Segundo Freud, a identificação imaginária do integrante da massa em relação ao líder se refere ao eu ideal, à consideração do líder como alguém que é como o membro da massa. A representação fantasmática das intenções do líder pelo valor dado ao pertencimento a um grupo e seu *status* explica a distância da realidade e o esquecer-se de si, o que é demonstrado na declaração de Eichmann sobre Hitler:

... pode ter estado errado do começo ao fim, mas uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões (...) Bastava o seu sucesso para me provar que eu devia me subordinar a esse homem (Arendt 3, pp. 142-3).

O relato sobre Eichmann, sobre a devastação que provocou, leva ao aprendizado possível acerca do mal, entendido como algo além dos maus instintos. Na verdade, a “banalidade do mal” que está no subtítulo de *Eichmann em Jerusalém* diz respeito não só ao acusado por um crime incomum, julgado por um tribunal extraordinário, mas a todo um colapso da moral que o totalitarismo evidenciou e do qual Eichmann foi um dos personagens.

A necessidade de pertencer a um grupo, o ideal de eu projetado no líder numa identificação simbólica têm exemplos ainda mais significativos quando Arendt trata do povo alemão e dos nazistas. Quanto à participação do povo alemão, Arendt conta duas histórias. A primeira sobre uma “líder” da Baviera que fazia discursos aos camponeses em 1944. Falando sobre uma possível derrota, afirmava que o Führer “em sua grande bondade preparou para todo o povo alemão uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz”. Os ouvintes simplesmente foram para suas casas “sacudindo a cabeça”. A segunda história é sobre uma mulher que procurava tratamento médico num centro de refugiados do campo já ocupado pelo Exército Vermelho. O médico tentou explicar-lhe que era mais importante sair de lá, ao que ela respondeu: “Os russos nunca vão nos pegar. O Führer nunca vai permitir. Antes disso ele nos põe na câmara de gás” (Arendt 3, pp. 126-7).

Arendt conta essas histórias como exemplos da decadência moral de toda uma nação. Demonstrem como a “esmagadora maioria do povo alemão” — nas palavras de Arendt — acreditava em Hitler, que realizou uma verdadeira norma de poder ao controlar a vida da maioria dos alemães. Segundo Freud, a eliminação da vida justificada como fidelidade a uma “causa” da massa destrói seus próprios membros: o investimento libidinal entre os membros da massa e o líder justifica um comprometimento de “irmandade”.

Esse colapso da moral está diretamente ligado à incapacidade de pensar. Mas, entendendo a Segunda Guerra Mundial e seus crimes como um bloqueio à modernidade, como compreender historicamente essa incapacidade de pensar?

Para Freud, o bloqueio à modernidade estaria na origem de certos elementos da formação do eu, do funcionamento do aparelho psíquico. Em *Totem e tabu*, o mito do pai primevo enuncia a origem possível do modo pelo qual os homens se relacionam, ou melhor, a base em função da qual é feito o cálculo libidinal na convivência. Esse mito científico de Freud é o elemento que explica o sentimento de culpa. Um pai poderoso que concentrava o gozo e submetia os filhos é finalmente morto por estes, que carregam o peso da tentativa de libertação. No estabelecimento de regras — tabus — e na substituição simbólica do assassinato — totem — os filhos tornam permanentes

a lembrança e a culpa, o que estabelece um modo de socialização, um processo necessário de constituição de personalidade (Cf. Freud 10).

Na época moderna teria havido uma regressão ao pai primevo, o que é característica dos indivíduos na massa (Freud 10, p. 129). Freud usou como exemplos de massa a Igreja e o exército por serem instituições duradouras e por terem alto grau de organização. O homem na massa é despersonalizado — daí o narcisismo ser a patologia central da constituição do homem moderno —, e o líder passa a ser a referência de autoridade.

Essa personalização faz com que o líder seja capaz de mobilizar a revolta contra a civilização numa representação fantasmática na qual nem ele mesmo acredita. Sua figura idealizada de autoridade é a efetivação do ideal. Além disso, para Freud, o elemento formador da natureza, que é o conflito, escapa às concepções de ciclo e ordem e estabelece para seu entendimento um cenário de indefinição, que resiste à organização do pensamento. Na modernidade, portanto, a regressão potencializou o conflito e mostrou que a sociedade totalitária de certa forma já estava inserida no processo moderno de racionalização. É aqui que se identifica uma antinomia entre Freud e Arendt. Observemos a concepção de Hannah Arendt acerca do processo na época moderna e da ruptura com a tradição.

O problema fundamental no final do século XVIII, segundo Arendt, é o concomitante aparecimento do conceito de História e o declínio do interesse no pensamento puramente político (Arendt 4, p. 111). Arendt destaca Kant como um dos marcos dessa mudança. Para Kant, a fuga moderna da política para a história é a fuga para o todo, para a história em seu conjunto, em detrimento de acontecimentos particulares. De acordo com Arendt, ao retomar a ação, Kant colocou em evidência o que realmente era decisivo na época moderna, mas não deixou de expor a insuficiência e debilidade desse privilégio. Como apostar na imprevisível ação humana para alcançar a imortalidade terrena na secularização?

Kant evocou o lema *Sapere aude* em seu texto “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, de 1783, defendendo a idéia de que o homem deve ter a coragem de usar o próprio entendimento. O pensar por si mesmo era a possibilidade da Ilustração. Foucault trata da relação desse texto com as três Críticas:

... apesar de seu caráter circunstancial e sem querer lhe dar um lugar exagerado na obra de Kant, creio que é preciso enfatizar a ligação existente entre esse pequeno artigo e as três *Critiques*. Ele descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão

que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; ao contrário, é quando o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica (Foucault 6, pp. 340-1).

Pode-se dizer, portanto, que a ligação das máximas, das Críticas, significa a necessária investigação acerca dos limites da razão e, concomitantemente, a necessidade de retomar, à luz desse exame, o fazer político e a conduta moral — a ação —, o que concorda, no exame da história, com a concepção de Kant que entende as Luzes como o processo *com* o qual e *no* qual seu trabalho opera. A Crítica e a *Aufklärung* são o orientar-se no domínio público.

A história moderna é marcada pela determinação da ação como a natureza com a qual se relaciona e se confunde. Ao caráter imprevisível Arendt acrescenta³ o evento, que marcou a ruptura na contramão da noção moderna de compreender o significado do particular no processo como um todo. O totalitarismo foi o acontecimento particular que se estabeleceu como auto-evidente:

... a perplexidade está em que o incidente particular, o fato observável ou a ocorrência isolada na natureza, ou o feito e evento registrados da história, deixaram de fazer sentido sem um processo universal em que supostamente se embasem; não obstante, no momento em que o homem se acerca desse processo visando escapar ao caráter acidental do particular, visando encontrar sentido — ordem e necessidade, — seus esforços são rechaçados de todos os lados: qualquer ordem, qualquer necessidade, qualquer sentido que se queira impor fará sentido. Essa é a mais clara demonstração possível de que, sob essas condições, não há nem necessidade nem sentido (Arendt 4, p. 125).

Diante do evento particular, o processo geral perde seu significado. Assim, tanto a história quanto a natureza tornaram-se inconcebíveis. Essa perda do mundo tem como base e conseqüência a massa: agrupamento organizado sem seu mundo comum.

O percurso da elaboração feita por Arendt tem como objetivo compreender o estatuto a partir do qual é possível pensar os fatos políticos mais dramáticos do século XX como ruptura desse processo geral. Na sua análise da novidade do moderno conceito de história, ela lança luz ao modo pelo qual a ação passou a marcar a história e, assim, de que forma a continuidade é posta em xeque nesse processo, já que as experiências desafiam os conceitos e a confiança possível da época das Luzes, assim como esse mesmo percurso é esvaziado, culminando nos fatos terríveis dos movimentos de massa. A imprevisibilidade é, então, a chave de um mundo em constante perigo por ter um contexto que pode aceitar como verdades as mais variadas e marginais idéias.

Quanto à análise do homem na sociedade de massa, Eichmann corrobora o diagnóstico de Freud. Quanto à história e à época moderna, Freud e Arendt se opõem. Em Freud há a continuidade natural do homem. Em Arendt predomina a ruptura na história. Para Freud, o conflito entre Eros e Morte é inerente ao homem, persiste nas relações humanas. Mas ele alerta para a necessidade de uma razão capaz de lidar com esse conflito que, como fator formador da natureza, resiste à estrutura do pensar e, portanto, exige nova forma de racionalização.

Na famosa carta em resposta a Einstein,⁴ Freud afirma que o desenvolvimento da cultura promove alterações psíquicas como “um progressivo deslocamento das metas pulsionais e uma limitação das moções pulsionais”. Daí destaca as características psicológicas da cultura, a saber, o *fortalecimento do intelecto* e a interiorização da inclinação a agredir, e conclui afirmando que tudo que promove o desenvolvimento da cultura opera contra a guerra (Freud 8, p. 198). Contudo, Freud acrescenta que é muito provável tratar-se de uma esperança utópica.

Em “A resposta de Sócrates” (Arendt 5, pp. 133-5), seção do livro *A vida do espírito*, Arendt afirma que a ausência de pensamento leva à perigosa adesão a códigos de conduta e que pensar e estar vivo são a mesma coisa: pensar implica tomar novas decisões; significa sempre começar de novo. Contra o mal como ausência de pensamento — segundo Arendt, retomando Sócrates — há o amor à beleza, à justiça e à sabedoria. A submissão à autoridade nazista foi a última rebelião contra a imprevisibilidade de fazer uso da própria razão? Não. A retomada de Sócrates por Arendt é um esforço por uma nova racionalidade, a insistência na importância de começar de novo a cada impacto da imprevisibilidade inerente à época moderna. Esse esforço é a confirmação da reflexão, do pensar por si mesmo, enfrentando os riscos que nós mesmos criamos.

Notas

¹ Arendt critica as teorias de investigação do indivíduo — textualmente o Complexo de Édipo — no Pós-escrito. Cf. Arendt 3, p. 320.

² Ver livro de Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*. In: Le Bon 14.

³ Cf. Epílogo do texto “O conceito de história — antigo e moderno”. In: Arendt 4.

⁴ Trata-se da correspondência trocada entre Einstein e Freud por iniciativa da Liga das Nações, em 1932, intitulada *Por que a guerra?* Ver comentário de James Strachey em Freud 8.

Bibliografia

1. ARENDT, H. *Between Past and Future*. New York: Penguin, 2006.
2. _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
3. _____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
4. _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
5. _____. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
6. FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?” In: *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Manoel Barros da Motta Org. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp. 335-351.
7. FREUD, S. *El malestar en la cultura*. In: *Obras completas*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1994 (Volumen 21).
8. _____. *¿Por qué la guerra?*. In: *Obras completas*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1994 (Volumen 22).
9. _____. *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: *Obras completas*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1994 (Volumen 18).
10. _____. *Totem y Tabu*. In: *Obras completas*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1994 (Volumen 13).
11. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
12. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
13. _____. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.
14. LE BON, G. *Psychologie des foules*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.