



Universidade Federal do Ceará

CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

ROBSON J. F. DE OLIVEIRA

FETICHISMO DA MERCADORIA E SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Uma análise psicossocial da crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens.

FORTALEZA

2011

ROBSON J. F. DE OLIVEIRA

FETICHISMO DA MERCADORIA E SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Uma análise psicossocial da crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano.

FORTALEZA

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- O51f Oliveira, Robson José Feitosa de.
 Fetichismo da mercadoria e subjetividade contemporânea : uma análise psicossocial da crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens / Robson José Feitosa de Oliveira. – 2011.
 155 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2011.
 Área de Concentração: Psicologia social.
 Orientação: Profa. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano.
- 1.Fetichismo da mercadoria. 2.Jovens como consumidores. 3.Tecnologia e civilização. I. Título.

ROBSON JOSÉ FEITOSA DE OLIVEIRA

FETICHISMO DA MERCADORIA E SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Uma análise psicossocial da crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano.

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano
Orientadora
Universidade Federal do Ceará – UFC

Professor Dr. Jesús Pascual
Universidade Federal do Ceará – UFC

Professor Dr. Jorge Coelho Soares
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

FORTALEZA

2011

A meus pais, Oliveira e Salete; a Juliana, meu amor;
a Jorge Paiva e Célia; a meus irmãos, Rúbia, Roney,
Renan, Raquel; a meus sobrinhos, Ana Júlia, Ana
Laura e Roney Filho; àqueles que pretendem
aventurar-se na crítica negativa deste mundo.

AGRADECIMENTOS

A Professora Fátima pela orientação caracterizada pela abertura, pela confiança e pela sensibilidade crítica;

A meu pai e minha mãe por nunca terem me deixado perder “a justa via”;

A Juliana, grande amor e companheira de todas as horas, pela partilha das reflexões e pela paciência. Sem ela, certamente este estudo não teria visto o dia;

A Célia Zanetti e Jorge Paiva, pela rica convivência em ambiente reflexivo dos últimos anos, uma convivência que expressa um carinho para além de laços familiares;

Aos amigos do Grupo Crítica Radical, pelo ambiente de reflexão do qual saíram muitas das idéias aqui expostas;

A meus tios, em especial a minha tia Lucimar sem cuja ajuda jamais poderia ter chegado até aqui;

A Anselm Jappe por algumas indicações;

Aos Professores Jesús Pascual e Jorge Coelho, pelas observações valiosas a fim de sempre elevar o nível da reflexão e pela disponibilidade para contribuir;

Ao Professor Cássio, pela contribuição quanto às reflexões sobre o tempo;

Aos Professores do mestrado pelas reflexões;

Aos amigos e amigas do curso de mestrado da turma 2010 pelos momentos agradáveis que partilhamos;

Ao Hélder, pela gentileza incondicional;

A CAPES pela bolsa, sem a qual evidentemente não teria sido possível levar a cabo este estudo;

Aos amigos do Lapsus, pelas discussões que certamente ajudaram no desenvolvimento desta pesquisa;

RESUMO

O presente estudo busca estabelecer relações críticas entre o fetichismo da mercadoria e o que chamamos de crise no potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens. Portanto, trata de refletir sobre as capacidades utópicas do homem enquanto um ser não apenas preso ao real, mas um ser passível de criar o possível para além da realidade estabelecida. Essas reflexões nasceram de uma inquietação advinda de minha prática docente de quase dez anos com jovens, na faixa etária entre 13 a 18 anos. Esse tempo possibilitou observar vários aspectos relacionados aos comportamentos e pensamentos dos jovens, em especial, com relação ao consumo e às formas de adesão aos ideais subjetivos transmitidos pelas mercadorias, via publicidade. Em termos teóricos, uma releitura da crítica de Marx ao Fetichismo da Mercadoria fez-se fundamental para compreendermos, contemporaneamente, um novo nível de fetichismo referente ao nível do desejo. Ou seja, atualmente a mercadoria não seria mais apenas aquela que determina a vida social objetivamente por se instalar como *a priori* tácito, mas também passa a ser objeto de identificação idealizada por parte dos consumidores. Deste modo, a lógica da mercadoria na contemporaneidade pretende criar um mundo em que nada precisa ser renunciado, um universo espetacular em que haveria um processo de pacificação entre indivíduo e sociedade. Nesta perspectiva, nossa hipótese é a de que vem ocorrendo uma paulatina perda do potencial de transcendência nos jovens em prol de uma adesão incontestante ao presente imediato. O conceito de fetichismo da mercadoria em Marx, bem como as reflexões desenvolvidas pelos teóricos da Escola de Frankfurt, notadamente Marcuse, Adorno e Benjamin, constituem a base teórica principal de nosso estudo, além de autores mais contemporâneos como Debord, Kurz, Jappe, Kehl, Freire Costa, Bauman, Dufour, Jacoby, Ramos e Severiano. Trata-se de um estudo preponderantemente teórico que se vale metodologicamente, além dos autores mencionados, das “Memórias do autor” – memórias por mim estruturadas a partir das anotações de aula referentes a temáticas mais significativas para nosso objeto de estudo. Nossas análises indicam a existência de uma idealização dos objetos de consumo nos jovens; um culto ao imediato; além de um culto ao prazer ligado não apenas ao consumo de objetos, mas sobretudo ao consumo de pessoas, considerados por vezes, supérfluos e efêmeros. Nossas reflexões finais apontam não para uma

absoluta identificação entre real e possível, mas para uma tendência a que o terreno do real, presidido pela lógica mercantil, mantenha cativo o terreno do possível.

Palavras-chave: fetichismo da mercadoria; educação; consumo; juventude; utopia.

RÉSUMÉ

Cette étude cherche à établir des liens critiques entre le fétichisme de la marchandise et ce qu'on appelle la crise qui concerne le potentiel de transcendance à la réalité immédiate dans le cadre de nouvelles générations de jeunes. Il s'agit donc de réfléchir sur les capacités de l'homme à l'égard de *l'utopie*, c'est-à-dire, comprendre l'homme en tant qu'un être lié au réel, mais qui est aussi susceptible de créer le *possible*, au-delà de la réalité établie. Les réflexions ici développées sont découlent d'une préoccupation née à partir de ma pratique d'enseignement pendant près de dix ans avec des jeunes, âgés entre 13 et 18 ans. Cette ambiance a créé un cadre favorable à l'observation des plus différents aspects liés aux comportements et aux pensées des jeunes, en particulier en ce qui concerne la consommation et les formes subjectives d'adhésion aux idéaux transmis par les marchandises par le biais de la publicité. Sur le plan théorique, une réinterprétation de la critique marxienne du fétichisme de la marchandise a été fondamentale pour comprendre un nouveau niveau de fétichisme concernant à présent le niveau de désir. C'est-à-dire, actuellement la marchandise ne serait plus seulement celle qui détermine la vie sociale objectivement vu qu'elle s'installe à la façon d'un *a priori* tacite, mais elle devient aussi l'objet d'une l'identification idéalisée de la part des consommateurs. Ainsi, la logique de la marchandise dans le monde contemporain prétend créer un monde où rien ne doit être renoncé, un univers spectaculaire dans lequel il y aurait un prétendu processus d'apaisement dans le rapport entre l'individu et société. De cette manière, notre hypothèse est celle de l'existence d'un processus renvoyant à une perte progressive du potentiel de transcendance en ce qui concerne les jeunes en faveur d'une adhésion incontestée au présent immédiat. Le concept de fétichisme de la marchandise chez Marx ainsi que les réflexions développées par les théoriciens de l'École de Francfort, en particulier Marcuse, Adorno et Benjamin, sont la principale base théorique de notre étude, ainsi que plusieurs auteurs contemporains comme Debord, Kurz, Jappe, Kehl, Freire Costa, Bauman, Dufour, Jacoby, Severiano, et Ramos. Il est question ici surtout d'une étude théorique qui repose méthodologiquement, outre les auteurs cités, sur les « Mémoires de l'auteur » — des *mémoires* qui ont été structurées à partir des notes de cours concernant les questions les plus importantes par rapport à notre sujet. Nos analyses indiquent l'existence d'une idéalisation des objets de

consommation chez les jeunes ; un culte de l'immédiat; et un culte du plaisir qui n'est pas seulement lié à la consommation d'objets, mais aussi de personnes, considérés, tous les deux, parfois superflus et éphémères. Nos réflexions finales ne dévoilent pas une identification absolue entre le terrain du réel et celui du possible, mais une tendance à ce que le terrain du réel, gouverné par la logique marchande, tienne en captivité le terrain du possible.

Mots-clés : fétichisme de la marchandise ; éducation ; consommation ; jeunesse ; utopie

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – MEMÓRIAS DE AULA DO AUTOR	24
1.1 – Memória, experiência, sentido e construção da subjetividade	29
1.2 – Emergência do Eu-imperioso à deriva	32
1.2.1 – Geni, O Zepelin e a indiferença	32
1.2.2 – Imediatez no corpo tornado carne	35
1.2.3 – As festas: culto a Baco entendiado	38
1.2.4 – A vida como vitrine para o corpo que vale por si só	41
1.2.5 – Devo tornar-me um <i>Eu-show</i> não importa como	46
1.3 – O afundamento dos ideais coletivos	49
1.3.1 – A ditadura militar: do <i>Nós</i> totalitário ao <i>Eu</i> liberto de tudo	48
1.3.2 – Entre um <i>shopping</i> e um parque ecológico, é melhor[...]	52
1.3.3 – A irreverência como herança esvaziada de 68	55
1.3.4 – Meu carro, meu som potente, minha vida	58
CAPÍTULO II – VIVEMOS EM UMA ÉPOCA ESCLARECIDA?	63
2.1 – Esclarecimento e dominação da natureza	65
2.2 – A superação da mimese primária: primeira objetivação	67
2.3 – O Esclarecimento moderno: Razão Instrumental-mercantil	69
2.4 – A objetivação do sujeito moderno: o indivíduo com a máscara de caráter do sujeito	78
2.5 – A (semi) formação do sujeito	85
2.6 – Teleologia negativa da história?	92
2.7 – O fim da razão?	94

CAPÍTULO III – A UTOPIA CATIVA DO FETICHISMO DA MERCADORIA: A UNIDIMENSIONALIDADE E O ESPETÁCULO	100
3.1 – Breve retorno ao fetichismo da mercadoria em Marx e seu desenvolvimento	102
3.2 – Do fetichismo ao duplo fetichismo da mercadoria	104
3.2.1 – As aventuras da mercadoria I	104
3.2.2 – As aventuras da mercadoria II	106
3.2.3 – Fetichismo da mercadoria e publicidade: signos do espetáculo	109
3.3 – Um novo nível de fetichismo se desenvolve	115
3.3.1 – Por que ir sempre mais depressa?	117
3.3.2 – Implicações do duplo fetichismo	123
3.3.3 – No mundo sem limites habita um sujeito sem limites Aprisionado na realidade unidimensional e espetacular	127
3.4 – O homem unidimensional, espectador e sem limites – a utopia como cativa da mercadoria	132
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 143
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 149

INTRODUÇÃO

São tão fortes as coisas! Mas eu não sou as coisas e me revolto.

Drummond, *Nosso tempo*

Machado de Assis em sua *Anedota pecuniária* (1884-2007) pinta o quadro de um sujeito para quem o dinheiro vale apenas enquanto amontoado, um fim em si. O acúmulo para esse personagem machadiano é a regra, o gasto muito bem observado para não passar do limiar do estrito necessário. Fernando Pessoa, poucas décadas depois, em seu *Livro do Desassossego* (2008), fala-nos da angústia, da melancolia de um sujeito que não consegue se achar num mundo impessoal.

O sujeito desse conto de Machado de Assis é aquele acumulador, neurótico, obediente, para quem a desmedida ou o gozo são tidos como excesso. O sujeito presente nesse livro de Fernando Pessoa é aquele que se questiona sobre a existência neste mundo por meio do pensamento, da reflexão. Pode-se argumentar que a angústia e a melancolia presentes nessas páginas de Pessoa são o resultado da tensão necessária entre indivíduo e sociedade. Essa tensão advém do que Freud chamou Mal-estar na civilização (1930-2010).

Essa tensão que o livro do desassossego transmite é aquela entre uma realidade imediata na qual estamos imersos e a idéia de que uma outra é possível. Portanto é a tensão entre o real e o possível. Isso vem caracterizando, desde há muito, a bidimensionalidade da existência.

Em proporções diferentes, esses dois sujeitos desvelados pelos dois grandes escritores revelam a subjetividade de um período determinado. O sujeito descrito por Machado seria o protótipo do sujeito analisado por Weber quando desvela o que chama de *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1964-2010); o sujeito de Pessoa, por sua vez, seria a consequência, o fruto da tensão criada com a realidade dessa forma de organização social cuja meta suprema é sempre o acúmulo

Seria tolo crer que a meta de acumular teria passado a um segundo plano enquanto o consumo teria passado ao primeiro. Como veremos, apoiados nas reflexões de alguns autores, produção e consumo são indissociáveis (MARX, 1972; ADORNO, 1986; MARCUSE, 1973; SEVERIANO, 2001), do mesmo modo que objetividade e subjetividade estão intrinsecamente ligadas nas formações sociais. Aliás, esse é um ponto importante neste estudo.

O que poderíamos dizer que mudou, em verdade, foi a relação do sujeito com o objeto-mercadoria. E a mudança nessa relação mudou o nosso estar-no-mundo. Assim como o capitalismo impôs a forma-mercadoria aos bens úteis que já existiam antes de sua implantação como sistema, a relação do sujeito com a mercadoria no decorrer das gerações não foi sempre a mesma. A razão disso é a existência de uma substância movente, e de potencial destrutivo, no âmago da mercadoria: a valorização incessante do dinheiro. Daí decorre uma dinâmica objetiva que não permite que nada, muito menos a subjetividade permaneçam estáticas. Desta feita, o potencial destrutivo dessa substância não se mostra apenas como um fator objetivo — destruição das bases naturais, exclusão social —, mas também subjetivo, com uma tendência ao aplainamento do potencial reflexivo do ser humano e, assim, a uma *mimese* (MARCUSE, 1973) entre sujeito e objeto, entre indivíduo e sociedade. Significa dizer que a própria via da reflexão se vê com obstáculos.

A passagem da pré-modernidade à modernidade foi marcada por uma forte crítica à transcendência religiosa enquanto irracionalismo, crítica que atingiu seu cume no ideário iluminista, entendido como Esclarecimento (ADORNO & HORKHEIMER, 1986). O que essa crítica pretendia era fazer com que emergisse um sujeito livre da heteronomia, identificada com a monarquia e a religião: um sujeito livre da menoridade, um sujeito que ousa saber (KANT, 2005). Esse sujeito autocentrado e autodeterminado é, poderíamos dizer, o sujeito burguês.

Ao esvaziar o céu (DUFOUR, 2005), sob pretexto de rompimento com a irracionalidade religiosa e, assim, com suas posições sociais estáticas, a modernidade (não) viu se instalar uma razão não menos transcendental, mas que comanda os desígnios terrenos: a razão mercantil.

Essa razão — cujas características nosso estudo tentará aproximar em vários aspectos daquelas da Razão instrumental (ADORNO & HORKHEIMER, 1986) — objetifica a natureza tanto externa quanto interna dos sujeitos.

Assim, o desenvolvimento dessa sociedade, cujas fases não deixaremos fora de problematização, sempre foi acompanhado de alienação, estranhamento, com uma forte tendência ao aplainamento das tensões entre indivíduo e sociedade. Quanto mais a mercadoria passa a ser o centro da vida social, o processo de mais-alienação prossegue seu curso.

A partir do momento em que o objeto útil pré-moderno se transforma em mercadoria (valor de uso e valor de troca) com o advento do capitalismo, no curso de desenvolvimento deste,

ela passa a tirar de sua cabeça de mercadoria (MARX, 1985, p. 70) cada vez mais cismas e “manhas teológicas”. Não podendo ser simples objeto simbólico, posto que este não se mostra muito flexível frente à dinâmica mercantil, a mercadoria passa a ter também um valor-signo (BAUDRILLARD, 2008), cujas relações são arbitrárias — e arbitradas pela marca/moda — e, assim, ilimitadas, exatamente como a ânsia da lógica capitalista. Desembocamos, então, numa sempre maior suplementação de alienação que Severiano (2007) denominou “duplo fetichismo”. Ou seja, a mercadoria não é mais apenas aquela que por sua lógica organiza objetivamente a sociedade enquanto os sujeitos apenas seguem cotidianamente sua lógica (MARX, 1985). Ela agora de fato tem “cabeça”, ela é agora fonte de identidade (SEVERIANO, 2007). Dito de outro modo, a mercadoria cada vez mais se apresenta, principalmente na publicidade, como um *outro* idealizado e fascinante, capaz de, num processo mimético, transferir seus poderes àqueles que dela tenham “posse”. E esses poderes que pretensamente emanam das mercadorias apontam cada vez mais para um Eu narcísico. E esse Eu se erige como novo outro de si mesmo: “O Eu é o outro”, eis a nova alteridade (LIPOVETSKY, 2008, p. 84)

Esse segundo nível de fetichismo, fundamental para o advento da sociedade unidimensional (MARCUSE, 1973), narcista (COSTA, 1988; LASCH, 2008; LIPOVETSKY, 2008; SEVERIANO, 2007) e de consumo (BAUDRILLARD; SEVERIANO), aponta tendencialmente para um encerramento não apenas do Eu em si mesmo, mas da própria realidade nela mesma. A consequência é que *Eu e realidade* tendem a reconciliar-se, e a realidade, ao formar os ideais, as maneiras de ser e sentir, tende a enclausurar o indivíduo num eterno presente. Isto significa dizer que a tendência dessa sociedade, como alertara Marcuse, é de que a outra dimensão, a do possível, seja “absorvida pelo estado de coisas predominante” (MARCUSE, 1973, p. 75). Assim como o real se pretende condensador das possibilidades de uma outra forma de convívio humano. Assim, o *possível*, quando se apresenta, reduz-se apenas a um melhoramento do *real*, um aperfeiçoamento dos ideais ditados e circunscritos pelo real.

Ao desenvolver-se, escreve Marcuse, o projeto da Razão instrumental totalitária — o projeto da lógica mercantil — “molda todo o universo da palavra e da ação, a cultura intelectual e material. No ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas” (*Idem*, 1973, p. 19).

Consequentemente, não é sem relevância refletir acerca do fato de as mercadorias adquirirem cada vez mais fãs-compradores que as elegem à categoria de “estrela”. É digno, pois,

de interesse tentar entender o que faz com que esses produtos despertem tanta paixão e, muitas vezes, sacrifício fazendo com que pareça de fato haver algo de muito decisivo em jogo. Parece estar claro que não se trata simplesmente de utilidades. De qualquer modo, pretendemos refletir sobre este “algo” que está em jogo e o quanto os ideais coletivos podem mudar em estreita relação com a sociedade em que surgem, notadamente os ideais de emancipação do indivíduo.

Para citar um caso de Fortaleza — para além das mercadorias materiais —, em 2008, conforme matéria do jornal *O povo* de 28 de agosto deste mesmo ano, houve uma manifestação na Ponte Metálica contra o fim da banda jovem RBD, bem entendido, os *Rebeldes*. Rebeldia espetacular, pois que, se a rebeldia sempre foi diretamente vivida, estava se tornando objeto de mera contemplação (DEBORD, 1997), ou, se não, já moldada em seus vários movimentos. O blog dos manifestantes contra o fim do RBD contabilizou uma participação de 1.108 fãs, o que significa um número bem maior do que o dos participantes, alguns meses antes, das manifestações contra a construção de uma torre empresarial que agride explicita e legalmente o meio ambiente de Fortaleza.

Ao afirmarmos que os ideais coletivos parecem mudar de acordo com a sociedade, não defendemos a idéia de reflexo *imediato* da sociedade sobre o indivíduo, uma espécie de “sociologismo”. Antes, trata-se de uma dialética em que a subjetividade mantém uma estreita relação com a forma de organização social, ou seja, a subjetividade tem o seu momento de objetividade. O que em nós desperta interesse é a reflexão sobre como os ideais coletivos, principalmente os ideais que dizem respeito à busca de uma sociedade diferente da que a realidade imediata apresenta são podados nas novas gerações em proveito dos ideais de consumo e do espetáculo — embora se apresentem revestidos de individualidade, “personalização” e até de “mudança social”.

Apesar de a publicidade ocupar papel de destaque no nosso convívio social, enquanto uma instância simbólica e pedagógica, não queremos defender neste estudo que ela em si seja o problema que obsta qualquer possibilidade de transcendência a essa realidade, mas sim a própria lógica da mercadoria, em si fetichista, que fundamenta a própria publicidade, que se apresenta como um palco encantado onde a mercadoria — que seja leite, automóvel ou vedetes, *pop stars* — figura como Ideais-de-Eu¹ maquiados e (in)acessíveis. (DEBORD).

¹ Poderíamos nos apoiar em Freud para explicitar tal conceito. O amor a si mesmo que o *eu ideal*, em sua completude de indiferença eu-mundo, desfrutava na infância dirige-se a um *ideal de eu*. Desse modo, “o narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. [...] O que ele

A organização social parece, desta feita, almejar — nem que seja apenas por uma avalanche de imagens de modo algum neutras — a realização da palavra de ordem marcante do último mais radical movimento contestatório da sociedade que teve sua maior expressão em maio de 68 na França: “Goze sem entraves!”. Entretanto, esse “gozo sem entraves”, sem uma mediação do pensamento, tal como parece ocorrer contemporaneamente, vai apenas ao encontro da lógica mercantil — pela qual foi “produtivamente” cooptado —, uma lógica que se pretendia em princípio atacar com essas mesmas palavras de ordem.

É esse reino encantado onde tudo é possível, dentro dos limites impostos pela mercadoria, que introduz uma dessimbolização do mundo (DUFOUR, 2005), e ao mesmo tempo um reencantamento desse mesmo mundo a partir das mercadorias. Ora essa dessimbolização tem estreita relação com o que Walter Benjamin chama de *memória e experiência*, que é desgastada em proveito da *vivência* (BENJAMIN, 2010) de um presente perpétuo e de temporalidades instantâneas cujo princípio é a contínua mudança para não mudar.

Em suma, temos argumentos para corroborar a tese de Severiano (2007) segundo a qual vemos contemporaneamente a emergência de um *sujeito narcísico* (LASCH, 2008) sem ter deixado de ser *unidimensional*. Sem contar que a perversão, a falta de qualquer limite — o mínimo para se pensar qualquer socialização — ronda esse sujeito narcísico e unidimensional (MELMAN, 2009; KEHL, 2005; LEBRUN, 2004). Maria Rita Kehl explica que “É como se, ao sujeito introspectivo, conflituado e autovigilante da psicanálise, se sucedesse um sujeito liberto das vicissitudes de qualquer subjetividade” (2004, p. 176). Para Ramos (2004), o que acontece contemporaneamente é uma socialização do gozo que significa:

(...) quer a produção e a determinação sociais do gozo como satisfação inconsciente de um sujeito particular, quer a apropriação, absorção ou dominação desta satisfação pela esfera social. O que entra aqui em primeiro plano são as relações mencionadas entre indivíduo e sociedade e a presença, na tensão entre eles, do elemento da irracionalidade que permitiria iniciar a busca da compreensão do ‘por que a humanidade está se afundando numa nova espécie de barbárie’ (2004, p. 32)

Para Severiano (2007, p. 363), falta ao homem contemporâneo um projeto identificatório cultural no qual possa projetar seus ideais. É essa falta que o fetiche, como explicitaremos, enquanto totalidade social busca obturar ou impedir o surgimento.

projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal.” (FREUD, 2010, p. 40). Ou seja, o ideal-de-eu é por nós aqui apreendido como correlato dos ideais culturais ou coletivos.

A tese de Christopher Lasch (2008) é de que, decepcionado pelo fracasso dos grandes ideais, o sujeito revolve-se em soluções particularistas, que desemboca no que ele chama de “Cultura do Narcisismo”. Embora a tese de Lasch seja com efeito respeitável e plausível em termos das últimas gerações, poderíamos propor em termos de hipótese, em relação às atuais gerações de jovens, uma pequena mudança que tentaremos identificar: elas não parecem demonstrar qualquer decepção com projetos de mudança da sociedade, mas a identificação com uma ausência de projetos que vão além da imanência estabelecida. Ou antes, o projeto de mudança que se lhes apresenta é o de um presente perpétuo dentro de um mundo encantado em que os desejos devem sempre buscar sua pretensa saciedade. É como se já tivéssemos renunciado muito para fundar o sujeito moderno e agora fosse preciso compensar.

Dessa forma, um presente perpétuo se instala como *euforia perpétua* (BRUCKNER, 2002), como obrigação de felicidade e de gozo e, visto que a sociedade qual uma mãe provê supostamente tudo a todos, mesmo que de forma alucinatória por imagens, cabe a cada um aproveitar. Quem não consegue é porque é “estulto” (COSTA, 2005), um fraco de vontade.

Todavia, como alerta Kehl citando Octavio Paz, esse mundo de satisfação e de pretenso eterno hedonismo desemboca em conformismo: “Se se trata de liquidação geral do planeta, cada um que tente levar o máximo de vantagem para si.” (KEHL, 1991, p. 38-39). O resultado é um enfraquecimento da tensão necessária entre indivíduo e sociedade que, é fundamental sublinhar, não se dá pelo nível da consciência e da razão reflexiva, mas por uma tendência a uma *adesão mimética* (MARCUSE, 1973) à realidade imediata pela via da idealização, isto é, por uma pretensa pacificação entre indivíduo e sociedade.

Instaura-se, assim, uma nova forma de repressão sedutora, que Marcuse exemplificou como um fenômeno chamado *dessublimação repressiva*, por meio da qual a sociedade pretende tudo dar para que o desejo não vá além daquilo que nela encontra.

Não desenvolvemos aqui a gênese da emergência de um novo sujeito, mas a do desdobramento do sujeito moderno, ou seja, um novo patamar de individualismo em que, como defende Lipovetsky², há o surgimento de um novo perfil — o que não é o mesmo que novo sujeito — na relação do indivíduo consigo mesmo, com seu corpo, com outrem, com o mundo,

² Este é o autor mais controverso citado neste estudo. É um dos mais argutos observadores da realidade social e de suas mudanças, suas descrições do estado da subjetividade na contemporaneidade nos parecem das mais justas, no entanto, no mais das vezes, ele não o faz com intuito crítico, mas antes com intuito apologetico.

com o tempo em que o “capitalismo autoritário” cede lugar a um capitalismo permissivo e hedonista:

Um individualismo puro se desenvolve, desvinculado dos últimos valores sociais e morais que coexistiam ainda com o reino glorioso do *homo oeconomicus*, da família, da revolução e da arte; (...) Se a modernidade se identifica com o espírito empreendedor, com a esperança futurista, está claro que o narcisismo inaugura, por sua indiferença histórica, a pós-modernidade, a última fase do *Homo Aequalis* [tradução nossa] (LIPOVETSKY, 2008, p. 71-72).

Esse novo individualismo, ou esse (pseudo)indivíduo (SEVERIANO, 2000), de que fala Lipovetsky deve ser entendido como engendrado, principalmente na era da segmentação de mercado (SEVERIANO, 2001), da “personalização” (BAUDRILLARD, 1991; 2008) não devida a um complô de um grupo social, mas à compulsão da forma social capitalista que nunca pode deixar de transformar dinheiro em mais dinheiro mesmo que consequências funestas, tanto objetivas quanto subjetivas, se apresentem.

Nossa preocupação neste estudo é exatamente este: que o desdobrar-se do projeto do Esclarecimento — que coincide com o desdobrar-se da lógica mercantil — aniquile a idéia mesma de possibilidade utópica, de transcendência³ à realidade imediata, algo que acompanha as civilizações desde há muito. E é nessa direção que aponta o centramento no Eu — cuja face mais visível é a cultura hedonista mercantil expressa numa euforia perpétua (BRUCKNER, 2002).

São as mercadorias que se apresentam cada vez mais como Ideal-de-Eu, mas não como aquele que aceita trocar o prazer *imediato* pelo *mediato*, que aponta para projetos futuros, que reconhece a realidade e o outro como instâncias exteriores e, portanto, diferentes de si. O Ideal-de-Eu projetado fetichistamente nas mercadorias não aponta para projetos futuros e coletivos, mas para um pretenso — embora impossível — retorno aos estádios primários onde toda falta é negada, bem como todo limite — imposto pelo reconhecimento do outro como diferente do Eu —, visto haver a tendência para uma fusão Eu-mundo. O Ideal-de-Eu projetado na mercadoria idealizada instiga, ao contrário, o sujeito ao retorno a fases infantis em que o Eu era seu próprio ideal (FREUD, 1914-2010, p.40).

As consequências para a socialização não são de pequena monta. Poderíamos até

³ O conceito de transcendência é bastante recorrente neste estudo para designar a atitude de elevar-se para além do universo estabelecido da palavra e da ação (MARCUSE, 1973). Transcendência aqui se relaciona com a idéia de transcendência na arte em que uma nova dimensão se abre, pois a transcendência à realidade imediata traz a possibilidade de opor-se à objetividade das relações sociais e é daí que emerge a nova dimensão (*Idem*). Trata-se, portanto, de uma experiência que desemboca em uma outra razão, a sensível crítica, que pode invalidar aquilo que a dominação torna válido como algo naturalizado.

corroborar a idéia de Lipovetsky de um deserto social:

Para que o deserto social seja viável, o Eu deve tornar-se a preocupação central: a relação é destruída, mas que importa, uma vez que o indivíduo está em condições de se absorver em si mesmo. Assim, o narcisismo cumpre uma estranha “humanização” ao cavar a fragmentação social: solução econômica à “dispersão” generalizada, o narcisismo, numa circularidade perfeita, adapta o Eu ao mundo de onde nasce. [Tradução nossa] (2008, p. 79).

Deste modo, há uma instigação ou liberação cínica, posto que identificada com objetos, do princípio de prazer que tenderia a se confundir com o princípio de realidade (MARCUSE, 1973, p. 82), e “o prazer, assim ajustado, gera submissão” (*Idem*, p. 85). A liberdade, assim, quanto mais elevada, mais gera dominação.

É, portanto, pela sedução e não pela coerção pura e dura que, na maior parte das vezes, a Razão mercantil agora se impõe. Ou até poderíamos falar de sedução coercitiva.

A subjetividade moderna caracterizar-se-ia, assim, pela falta de “gravidade”, de referências sólidas, segundo Charles Melman, uma subjetividade que busca “o gozo a qualquer preço” (MELMAN, 2008). Isto se dá em uma sociedade que luta contra a imposição de limites e cria um “mundo sem limites” (LEBRUN, 2004) e assim uma “perversão ordinária” — em vez do recalque — como afirma Jean-Pierre Lebrun (2007).

A sociedade moderna, sobretudo na sua fase contemporânea — cuja tara seria “reduzir as cabeças”, como afirma Dany-Robert Dufour e criar “uma nova servidão na sociedade” (DUFOUR, 2005) —, cria um mundo impessoal em que o chefe, em vez de coagir concretamente pela força, apresenta-se de forma abstrata (FREUD, 1921-2006), com “sutilezas metafísicas e manhas teológicas” (MARX, 1985) que permitem o domínio pela aceitação racional dos sujeitos. É esta sociedade que é apresentada por Zygmunt Bauman (2008: 20) como uma sociedade na qual, ao mesmo tempo, “ninguém pode se tornar sujeito, sem primeiro virar mercadoria [...] uma mercadoria vendável.”

Como tentamos explicitar, nossa preocupação diz respeito ao encerramento do ser humano numa temporalidade presenteísta do “aqui e agora” (no Centro acadêmico de arquitetura da UFC pode-se ler a seguinte frase na entrada: “O melhor lugar do mundo é aqui e agora”), portanto, diz-nos respeito aqui as possibilidades utópicas do homem, pois se a reflexão fica supérflua em decorrência de um mundo falsamente a-conflitivo, o ser humano também fica (ARENDDT, 1993). É exatamente o não-lugar para o qual aponta a u-topos, o possível, que pretende ser abolido como desnecessário, visto que o possível deve apenas ser encarado como o

melhoramento do real e não como sua subversão. É o apagamento da fronteira entre imanência e transcendência que se pretende levar a cabo.

Se, para Lipovetky (2008), a realização plena do indivíduo coincide com sua dessubstancialização (p. 156), poderíamos ainda acrescentar que a dessubstancialização do indivíduo coincide com sua superfluidade.

Portanto, nosso estudo tem o objetivo de estabelecer relações críticas entre o fetichismo da mercadoria em sua duplicidade e o que denominamos crise no potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das atuais gerações de jovens.

Este estudo traz em si um aspecto pessoal. Não só pelo fato de seu autor manter uma relação com o movimento social, mas por ter convivido por quase dez anos com adolescentes de todas as idades durante suas aulas de Língua Portuguesa e Francesa em Fortaleza. Deste modo, estive em um laboratório privilegiado que possibilitou, devido ao interesse despertado pela temática, ter contato com mudanças em comportamentos e opiniões dessas novas gerações, sob diversos aspectos, em especial, no que diz respeito à forma de vivenciar e encarar a própria realidade social.

Devido exatamente à importância de que se reveste a temática pessoalmente, nunca a relação com esses jovens deixou de ser mediada pela mínima reflexão acerca das mudanças que a cada ano se processavam e que eram sentidas em debates na sala de aula, nas conversas no recreio, nas viagens escolares. Os fenômenos que mais chamaram atenção durante este tempo ensinaram, em grande medida, este estudo, fruto de uma inquietação que tem grande implicação na minha própria vida como professor de jovens.

Acreditamos que este estudo poderá vir a contribuir para a reflexão sobre as novas formas de fetichismo a partir da articulação entre a crítica contemporânea⁴ e a clássica⁵ objetivando o avanço da crítica social no rastro das mudanças de seu objeto.

Nosso fundamento teórico se encontra principalmente no conceito marxiano de fetichismo da mercadoria e nas reflexões da Teoria Crítica — sobretudo em autores como Adorno, Horkheimer, Marcuse — devido a sua recusa da realidade aparente como um dado neutro. Nosso diálogo não será de menor relevância com vários autores, aqui referidos, para os quais essa temática se revestiu de importância.

⁴ Debord, Lasch, Jacoby, Baudrillard, Maria Rita Kehl, Olgária Matos, Anselm Jappe, Robert Kurz, Dany Dufour, Jean Pierre Lebrun, Fátima Severiano, Conrado Ramos, Charles Melman, Zygmunt Bauman, são alguns exemplos.

⁵ Marx, Marcuse, Adorno, Benjamin, Horkheimer, Freud, constituem exemplos.

É importante sublinhar que a compreensão da lógica em que está assentada a sociedade é fundamental para nossa análise da subjetividade. Para nós, a dialética entre a subjetivação e a forma social objetivante, cara aos frankfurtianos, é basilar. Ou seja, o fato de que a subjetividade tem um forte momento de objetividade (ADORNO, 1969) fundamenta esta pesquisa psicossocial. Portanto, o caráter mediato dos conteúdos da consciência e dos comportamentos do indivíduo (*Idem*) deve ser levado em alta conta nesse estudo.

Para materializar nosso estudo, primeiramente elaboramos aquilo que foi por nós denominado *Memórias do autor*, que constituem nosso primeiro capítulo. Tentamos seguir o conceito de *Memória* de Benjamin, ou seja, centramo-nos na idéia de não perder a capacidade de retirar sentido do vivido para, assim, constituir uma experiência cujo sentido perdura, não se apagando no instante mesmo. Por isso mesmo, o primeiro capítulo pode se constituir em exemplo de experiência que mantém suas “propriedades germinativas” mesmo com o passar do tempo.

Essas Memórias de aula foram divididas em dois aspectos. Um que aponta para a “Emergência de um Eu-imperioso”, mas que está à deriva, que concerne a esses jovens; e um outro que se refere ao “Afundamento dos ideais coletivos”, mas que mantém estreita relação com o primeiro.

Essas Memórias surgiram a partir de conversas dentro da escola em contextos informais de recreio, bem como a partir de nossas observações dos comportamentos e das conversas dos alunos. Todo esse material, embora não estivesse anteriormente organizado, serviram de motivação para este estudo. Essas Memórias foram recompostas durante nosso estudo, visto que apenas mantínhamos anotações não sistematizadas sobre os acontecimentos que, apenas agora, encontram-se narrativamente organizadas.

O segundo momento de nosso estudo diz respeito ao questionamento expresso no segundo capítulo: “Vivemos em uma época esclarecida?”. Questionamos se aquilo que descrevemos criticamente no primeiro capítulo, com efeito, apontaria para um esclarecimento. Neste segundo capítulo, refletimos sobre os pontos de contato entre a Razão Instrumental e a Razão mercantil, apoiados principalmente em Adorno e Horkheimer e em Robert Kurz. Agimos assim para sustentar a idéia de que o desdobrar da Razão mercantil na contemporaneidade não era um afronte à Razão moderna Instrumental, mas sim sua realização. Do mesmo modo, destacamos a objetivação moderna da natureza externa e, principalmente, interna do indivíduo como um princípio de dominação. Dito de outro modo, tentamos sustentar a idéia de que esse sujeito, cujo

quadro pintamos no primeiro capítulo, também não constitui uma afronta ao sujeito autocentrado da modernidade, mas seu desdobrar-se. Foi por isso que, nesse segundo momento, também destacamos questões relacionadas à semiformação do sujeito apoiados em Adorno.

Quanto a nosso terceiro momento, procuramos proceder a uma análise teórico-crítica da individuação contemporânea relacionada com o que expusemos no capítulo primeiro. Assim, tentamos estabelecer, em relação ao referencial teórico escolhido, que a lógica da mercadoria não é “naturalmente” repressora, mas que ela faz com que determinações sócio-culturais “evolam”. Nessa perspectiva, o *Mal-Estar na civilização* (FREUD, 1930-2010) contemporâneo não decorre apenas da repressão das “pulsões”, mas, sobretudo, da falta de qualquer referência que não seja a lógica sem limites da mercadoria que pretende contraditoriamente liberar as pulsões para melhor dominar objetivamente, ao capturar os sujeitos em suas carências subjetivas, a partir de promessas de realizações imediatas via objetos e serviços de consumo. Para isso, ela crê apenas lançar mão de supostos “instintos de consumidor”. Deste modo, refletimos sobre esse sujeito contemporâneo ao mesmo tempo narcísico e unidimensional com tendência à perversão. Aquilo que descrevemos criticamente em nosso primeiro capítulo em termos de ideais, utopias, identificações idealizadas nos jovens serve de grande suporte à reflexão desenvolvida sobretudo nesse terceiro momento.

É assim que refletimos sobre as implicações das formas contemporâneas de subjetivação no que estamos chamando “potencial de transcendência à realidade imediata” ou “bidimensionalidade do ser”.

Nem por isso se poderá acusar este trabalho de deter-se apenas na teoria — embora se proponha a ser um estudo teórico —, ou no idealismo. Sua tensão com a realidade dos fenômenos é patente já naquilo que levou seu autor a elaborá-lo. De toda maneira, seguimos aqui a *dialética negativa* de Adorno exposta nessas palavras de Benjamin: “Benjamin dizia que era preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (ADORNO, 2009, p. 07).

O presente estudo, por fim, mantém um compromisso com a crítica da heteronomia em proveito da emancipação humana, cujo fio tanto Marx quanto a Teoria Crítica ajudaram a tecer e que só pode ser alcançada se houver a clara compreensão daquilo de que se pretende emancipar-se.

Se a vida da formiga que vive a trabalhar fervorosamente na sua imediatez do reino da necessidade não é por nós desejada, tampouco a vida da cigarra, que quer negar a dureza da realidade cantando, mas o canto irrefletido de uma lógica que pretende encerrar em si todo desejo e toda satisfação e, ao fazê-lo, encerrar o próprio indivíduo no real unidimensional onde o desejo pretensamente liberalizado mantém-se cativo da dominação.

CAPÍTULO I – MEMÓRIAS DE AULA

A evidência banal de que o primeiro dia de aula de um professor é sempre o mais difícil parece desmentida pela sensibilidade de quem acompanha criticamente a marcha do mundo. A primeira sala de aula em que entrei, quando ainda cursava o segundo semestre de Letras, parecia estar pronta a me engolir. Adolescentes de 7ª série que extravasavam energia. A impressão que tinha era de que, para eles, a idéia de permanecer tanto tempo numa sala de aula ouvindo o que diz o professor não parecia tão atraente quanto uma partida de *playstation*, ou um passeio no *shopping*, ou os “atrativos” dos morros onde viviam. Mas eu tinha muito a aprender.

Meu discurso de que gostaria de ser amigo, e não um carrancudo professor, logo transformou o ano em terrível penar. Foi a primeira lição. Ser amigo deles significava que podiam fazer o que quisessem — “ele é um dos nossos”, pensavam — e tinha me tornado “legal”, mas um professor “sem moral”. Se é apenas “ter moral” — ou a ameaça de mandar qualquer um para a coordenação — o que faz com que ainda se escute o professor em uma sala de aula de escola, eu tinha acabado de jogá-lo por água abaixo. Este primeiro ano foi de imenso aprendizado no trato com adolescentes. Na escola pública, e também na particular, os comportamentos não eram distintos, apenas mudava a quantidade daqueles que “queriam alguma coisa”, na escola privada, normalmente em um número maior. E é claro que na escola pública, principalmente de periferia, há outros problemas. Sim, porque, estando nelas, pude ver que jovens de 12 a 18 anos já conheciam muito bem os meandros do submundo da droga e também da prepotência que o dinheiro vindo dela inspira. Mas não trataremos aqui dessa miséria, mas de outra, que é comum a todos esses jovens independentemente de classe social.

Descobri⁶ que as aulas de redação e interpretação textual deveriam ter um conteúdo a mais por lidarem diretamente com a expressão de idéias e com a leitura e interpretação de idéias

⁶ O verbo descobrir deve ser nuançado. Não descobri nada em sentido estrito, o sentido de “descobrir” se deve mais ao fato de que sentia, desde os meus estudos secundários, haver por parte da maioria dos professores uma enorme preocupação com a forma — dizia-se: se fizer assim, perde 2 pontos ou 3 ou 5. A preocupação com as idéias, com o que esses jovens estavam pensando ou se tinham tempo para pensar não fazia parte do cotidiano de muitos de meus colegas professores que, na maioria se limitava a um dar de ombros seguido de: “esses meninos não sabem escrever nada”. Em geral, havia a idéia do pragmatismo na escrita: textos funcionais que demonstram que o aluno sabe organizar algumas idéias. Mas o pior é que até mesmo para a tessitura formal de quaisquer idéias começava a aumentar a dificuldade a qual se pretendia combater com fórmulas de escrita aos moldes das ciências exatas.

de outros. Assim, o liame entre leitura, escrita e reflexão era forte. Mas este primeiro ano já estava perdido pelo meu erro. Nunca mais pronunciaria numa turma que “gostaria de ser um amigo dos alunos”, antes de tudo precisei aprender no dia a dia a construir essa relação sem dizer que queria fazê-lo. Isso me ajudou bastante.

A partir do segundo ano eu já estava mais seguro de mim mesmo. E os alunos sentiram.

As aulas de redação, as frases usadas nas aulas de gramática, as interpretações dos textos buscavam trazer a marca da desconfiança crítica em relação ao existente. Foi assim que fiquei conhecido como o “professor doido” que é contra o capitalismo, mas também não é a favor do socialismo. “Que diabo é isso?”, “sei não, não entendi bem, não” — diziam.

Ganhei certo respeito e a confiança de muitos dos alunos, bem como uma certa desconfiança respeitosa por parte das direções de escola sempre à espreita de um deslize. Mas eu seguia meu curso e nunca dei margem para que censurassem meu proceder.

Nos nove anos em que estive em contato com esses alunos — já no terceiro ano de profissão estava lecionando em todas as turmas da 7ª ao 3º ano do ensino médio — pude de fato notar o quanto a cada ano havia algo diferente. De alguma forma, os mesmos temas de debate vinham à tona, salvo aqueles que eram decorrentes da atualidade. Mas, quer se tratasse de um livro como Os Sertões (livro bastante recorrente), de uma matéria de jornal, ou de uma música de Chico Buarque, temas de discussão vinham à mesa tais como: a possibilidade de viver diferentemente de como a sociedade impõe (essa discussão era possibilitada pela temática de Canudos), a força do dinheiro como regente da sociedade, a corrupção, a destruição ambiental, a história recente do Brasil, sobretudo no que diz respeito à ditadura militar e até questionamentos sobre o que eles estavam fazendo ali, na sala etc.

Nem todos os alunos se interessavam por tais temáticas, mas uma parte significativa pelo menos considerava importante discuti-las, aprofundá-las através de perguntas e opiniões. De qualquer modo, as temáticas de discussão que eram introduzidas na sala causavam certa tensão com a realidade, o que era signo de interesse e curiosidade. E foi essa tensão que senti diminuir com o tempo. A reflexão estaria se tornando supérflua? Uma perda de tempo? A tensão com a realidade que buscava alimentar era uma tentativa de fazer com que algo a mais, sem querer ser tão pretensioso, fosse ouvido por eles. Algo além dos conselhos de vários professores com quem convivi, que adoravam repetir: “vocês devem estudar para ser alguém na vida”, “vocês não

querem nada!”, e outras frases feitas que carecem de um pouco mais do que da idéia de que eles estão ali para ouvir o professor e somente isto. Eu não podia ler textos com eles e simplesmente pedir que respondessem às questões do livro para depois corrigi-las mecanicamente como quem cumpre uma obrigação de preencher os espaços em branco do livro ou do caderno, como simples formulário. No fundo, muitos livros adotados pelas escolas por onde passei ajudavam. Eu sentia a necessidade, sob pena de tornar minha existência um pesar pelo fato de precisar de dinheiro para sobreviver, de dialogar com os textos em conjunto com os alunos. Se eu precisava ser Sísifo para sobreviver, não poderia aceitar simplesmente essa condição imediata sem qualquer reflexão que pudesse tornar diferente essa profissão.

A idéia de “entrar na vida” dos alunos, não literalmente, para além das lições dos livros, foi de certo modo uma estratégia para suportar um contexto educacional normalmente tedioso, onde a reflexão perde sempre mais campo para as “lições de moral” e ganha alcunha de “perda de tempo com aqueles que não querem nada”. Se repetir é aprender instrumentalmente e pensar é perda de tempo — é corrente a opinião de que o que há de mais precioso é “aprender”, pois o vestibular é no mês que vem, no ano que vem, daqui a três anos, não importa, é ele quem vai dar a chave para o pretense futuro confortável — não se pode tanto estranhar porque estamos onde estamos.

Mas essa fuga do contexto escolar estrito, ou melhor, esse alargamento do contexto escolar que eu encontrei pretendia lutar também contra a indiferença. Não indiferença apenas no sentido de não dar importância, mas também indiferença no sentido de que tudo se equivale. O que eu tentava era fazer com que não olhássemos para Os Sertões de Euclides da Cunha, para algumas canções de Chico Buarque, para os poemas de Drummond, de João Cabral de Mello Neto, dentre outros, com olhar *blasé*, como quem está habituado a almoçar vendo imagens de corpos esfaqueados nas ruas em alta definição transmitidas por vários canais televisivos no Ceará. Não se tratava em absoluto de destilar aqueles discursos para recrutar jovens a um partido ou organização, como faziam alguns colegas que usavam outra estratégia para manter a tensão com a realidade por meio dos discursos classistas que tentavam convencê-los de que os “males do mundo” eram devidos a uma classe de privilegiados que não queriam inclusive que eles pensassem para não questionar. Para mim, o que estava em jogo era outra coisa, a própria vida cotidiana. E essa vida cotidiana, guardadas as devidas proporções, não era tão distinta entre as classes em termos de imagens idealizadas que povoam o imaginário. Tampouco se poderia falar

de uma classe que impede o pensamento e a crítica. O capitalismo é um sistema que consegue inclusive acabar o que se chamava outrora classe culturalmente superior.

E foi a tensão com a realidade cotidiana que senti diminuir com o tempo. De repente, eu estava me tornando chato: “Lá vem ele de novo”. Alguns alunos jogavam um olhar de “por favor, não fala disso de novo”, “já tenho muitos problemas”. Outros expressavam não só no olhar, mas abertamente, seja porque achavam que perdiam tempo devido ao vestibular, seja porque tinham tantas outras ocupações em seu mundo frágil e idealizado que não podiam ser perturbadas.

Preciso sempre ressaltar que quando falo em reflexão no nível desses alunos, estou a falar de um mínimo de tensão com a realidade existente e de um mínimo de expressão de pensamento ordenado em frases compreensíveis, e não de uma grande exigência de elaboração teórica. Trata-se, portanto, de um mínimo de discernimento em relação ao mundo, trata-se de não perder aquela capacidade minimamente humana de se assustar com os fatos, de não encará-los como neutros e de forma fria.

As salas se dividiam, posso dizer, da seguinte forma: (1) aqueles que queriam estudar a todo custo e que não queriam ouvir falar em discussão, afinal, professor deve passar conteúdos. Estes não eram tantos, mas hoje eu os vejo nas universidades com o mesmo comportamento. (2) Havia aqueles que queriam estudar, mas não abriam mão de discutir, questionar. Em número maior do que os primeiros. (3) Havia aqueles que adoravam discutir, por uma revolta inexplicável contra a sociedade, a família, ou por não conseguir se incluir na sociedade. Não eram tão bons nos estudos, mas não eram nulos. (4) E havia também aqueles cujo interesse não se voltava senão para o mundo encantado da mercadoria. Estes se dividiam, por sua vez, entre os que eu chamaria de *eufóricos perpétuos* — para os quais a vida nada mais é do que os momentos de gozo em festas e em compras — e aqueles cujo encantamento com o mundo se transforma facilmente em *estultícia*, — conceito que vim a conhecer tempos depois — ou autculpabilização por fraqueza de vontade. Este quarto grupo não era majoritário de início, mas passava a cada ano a ser dominante em relação aos demais.

Algo quase comum era que, mesmo estudando e passando no vestibular, o estudo era visto como algo meramente instrumental para se conseguir algo de mais importante. Eu sempre encontrava ex-alunos que estavam estudando em universidades públicas ou privadas e o comportamento não parecia ter mudado muito. Em geral eles têm uma certa responsabilidade

perante a vida, mas facilmente se sentem cansados com a “dureza da vida” que exigia ser extravasada sempre que possível nas festas. Basta conversar um pouco com eles ou estar ouvindo a conversa no meio deles para ver que, de fato, estudar é uma profissão, atividade separada da vida. Estudar passa a ser, para muitos deles, um instrumento para ganhar dinheiro. Muitos até acham perda de tempo, havendo formas mais eficazes e rápidas para isso. Ou seja, mesmo esses grupos que, pretensamente, estariam mais concentrados nos estudos, não deixam de sofrer também do mesmo mal, mas sustentam essa tensão entre passar pelo estudo como mediação ao trabalho, que por sua vez é outra mediação até a mercadoria, e passar direto à mercadoria sem nenhuma mediação. Não defendo aqui que essa mediação para ter acesso à mercadoria seja algo louvável, tampouco que sua quebra seja algo liberador do indivíduo.

A implicação, portanto, que deveria talvez ocorrer entre a vida, o estudo e a reflexão — mesmo a reflexão imanente, referente a problemas do cotidiano em família e na escola a que todo jovem está sujeito — vem se apagando. Senti que se fala da história, do Holocausto, da Ditadura militar como um objeto de estudo como se estuda o átomo ou a energia, algo indiferenciado. Quanto à filosofia e à literatura, não era tão distinto (não é por acaso que o nível da própria universidade tenha caído consideravelmente, como por exemplo, no curso de onde provenho, Letras).

É nesse quarto grupo que nos concentraremos, não por mera escolha de interesse, mas principalmente pelo crescimento ano a ano desse grupo na sala de aula.

Muitas vezes, não são alunos impertinentes, desobedientes, rebeldes, cheios de energia na sala, mas alunos que apenas estão ali. Alguns são quase sempre gentis com o professor. Mas muitas vezes exigem não serem importunados com perguntas ou com exercícios de casa ou classe, pois sempre crêem estar fazendo algo de importante: combinando uma balada, falando de um carro ou de um corte cabelo, de um medicamento para ganhar massa muscular, de um novo celular, da bunda de não sei quem, do Big Brother, do “artista” tal, da música tal. Às vezes podem ser violentos. Mas o que eles querem é apenas esperar aquela aula passar, de preferência com um fone de ouvido escondido entre os cabelos, ou com uma revista de beleza, ou encarte de supermercado, ou encarte de qualquer loja, ou conversando às vezes baixinho — às vezes incomodando muito, no caso dos *eufóricos perpétuos* — quase que imperceptivelmente sobre seus problemas que giram em torno, normalmente, das impossibilidades de conseguir algo que muito desejam, algo que, se não obtiverem, julgam injusto não tê-lo por se acharem muito

merecedores. Aí parece estar a única tensão que crêem conhecer, ou seria fonte de sofrimento? Pois, em verdade, não se poderia nem falar aí em tensão, mas antes em sofrimento ou frustração. Pois a tensão tem seu quê de positivo, pois abre espaço à reflexão, uma reflexão que inclusive poderia por em questão o chamado “desejo imperioso” tão presente no corpo e na mente desses jovens. Uma tensão com a qual muitos outrora eram forçados a conviver e que tornava possível o surgimento de personalidades fortes. Uma tensão que surgia desde o momento em que sabíamos que não éramos o centro do universo. E mostrar que não “tínhamos o rei na barriga”, pelo menos em certa medida, os pais sabiam fazer bem.

São alunos que não dão muito trabalho ao professor (bem diferente daquela primeira turma que queria “me devorar”), mas também estão ali sem ali estar, são seres de atitude *blasé*, como se estivessem sob o efeito de algum entorpecente. Não por acaso, muitas vezes eles eram seu próprio entorpecente, como aponta a própria etimologia de Narciso⁷.

Dentre os inúmeros momentos vividos com os alunos, falaremos daquelas que mais se mantiveram em minha cabeça e em minhas agendas. Expressarei aqui aquilo que Benjamin chama de Memória, ou seja, a capacidade de retirar sentido daquilo que se vive sem ser mera vivência, algo que, assim, torna-se experiência. E muito sentido, muita reflexão emergiu dessas temáticas aqui expostas.

1.1 Memória, experiência, sentido e construção da subjetividade

Walter Benjamin, também do quadro teórico frankfurtiano, fala, sobretudo em seu texto *O narrador*, da importância da *memória* e da *experiência*. Para Benjamin a memória tem estreita relação com a transmissão da experiência que existia nas narrações de história orais. Uma experiência que, conforme explicita Kehl (2009), passa de geração em geração e não é idêntica à perpetuação da tradição, o que é fundamental diferenciar, posto que a tradição tem a função de indicar o lugar a se ocupar na ordem social, e está ligada à perpetuação do poder. A experiência, diferentemente, tem relação “com o sentido que a coletividade é capaz de extrair a partir do que seus antepassados viveram, ou das narrativas que seus contemporâneos trouxeram de regiões e de países distantes.” (KEHL, 2009, p. 155-156). Estamos aqui a falar de uma dimensão ampla de

⁷ Narciso, de onde vem o conceito de narcisismo, provém do grego *narke*, de onde também vem a palavra narcótico. Designa entorpecimento, embotamento. (BRANDÃO, 1992, p. 155)

memória, enquanto capacidade de manter sentido de história, de manter o sentido de passado, presente e futuro, capacidade de passar por um crivo crítico esse mesmo passado. E as gerações atuais parecem ter dificuldade nesse aspecto. Parece lhes ser característico uma fixação na etapa infantil, em que o sujeito não reconhece nem passado nem futuro, apenas o presente. Por isso que a pretensão do estágio atual do fetichismo de associar às mercadorias a possibilidade de “viajar” — mesmo que momentaneamente, a exemplo dos alucinógenos — a mundos encantados ou paradisíacos, onde toda falta é negada, tende à pretensão impossível de restabelecer os estágios infantis em que domina majoritariamente essa temporalidade única do presente. Esse desejo de ser “eterna criança” mantém o acento no presente. E essa “espécie de durabilidade repousando sobre a impermanência das pessoas e das coisas, o dinamismo do vir-a-ser, a prevalência das situações” é algo pelo qual Maffesoli (2007, p. 100) não esconde o entusiasmo.

Mas para nós, trata-se de um presenteísmo no qual não reside qualquer potencial de emancipação, uma vez que a perda do sentido de história concorre ao desarmamento da tensão crítica, como explica Russell Jacoby em seu livro de título sugestivo, *Amnésia social* (1977):

O próprio esquecimento é comandado por uma por uma crença inabalável no progresso: o que vem mais tarde é necessariamente melhor do que o que veio antes [...] A celebração do presente é auxiliada pela história instantânea. As banalidades de hoje aparentemente adquirem profundidade ao se afirmar que a sabedoria do passado, apesar de todas as suas virtudes, pertencem ao passado. (p. 15).

Maria Rita Kehl (2009) explica que já no início do século XX o homem moderno se sentia pressionado para estar disponível para o novo, independente de seu conteúdo. E a velocidade das mudanças “exigiu que as pessoas se despojassem tanto de sua própria história quanto da memória de seus antepassados.” (p. 156).

Benjamin, no artigo *Experiência e pobreza* (2010), cita uma frase de Brecht para explicar o que, para ele, está em jogo: “Apaguem os rastros !”. E ele segue : “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (BENJAMIN, 2010 , p. 118-119). A grande atualidade dessa questão diz respeito ao fato de que a sociedade presente parece querer manter preso o sentido da história num presente contínuo, em que o novo é sempre louvado num processo tresloucado de novidade incessante, mas um novo imanente à realidade imediata.

Para Benjamin, as narrativas têm sempre um saber comunicável, um saber não

fechado enquanto preceito moral a ser seguido, mas aberto à interpretação. Diferentemente da informação — “que só tem valor no momento em que é nova [...] só vive nesse momento e precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem de se explicar nele [...] — a narrativa conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver [...] Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas.” (Idem, 2010, p. 204).

As características que Benjamin exprime sobre informação — em comparação com a narrativa — são aquelas que caracterizam a organização social contemporânea que busca incessantemente a novidade que não permanece senão espaços curtos de tempo. Essa sociedade busca sempre a mudança constante para permanecer sempre a mesma. A essa sociedade Benjamin chamaria de sociedade da *vivência* que esmaga a construção de sentido. A narrativa perdura e mantém suas *propriedades germinativas* no tempo, constitui-se enquanto *experiência*, saber comunicável e aberto, por isso permite a construção de um sentido, pois possui qualidades distintas, embora não necessariamente positivas. A *vivência*, por outro lado, não é comunicável, esgota-se no instante e, por isso, precisa agarrar esse mesmo instante. “Não sei nem explicar como é bom quando eu vou fazer compras, é bom, ora”, disse certa vez uma aluna. As vivências que propõem as mercadorias contemporaneamente, com seus ideais de autenticidade, de liberdade, de bem-estar, de beleza, de poder, etc. evaporam-se tão logo se encontram com seu comprador, porque logo vêm outras que prometem outras vivências que jamais poderão se transformar em experiências, pois se trata de objetos que são pura forma sem conteúdo e nunca serão nem mesmo simbólicos. São objetos cujo fetichismo (MARX, 1984) as tornou antes de tudo sígnicos (BAUDRILLARD, 2008), duplamente fetichizados (SEVERIANO, 2007), arbitrários. A eles podem ser atribuídos poderes psicossociais diversos. Já os objetos simbólicos são passíveis de comunicação de experiência e de sentido, pois podem permanecer também com suas “propriedades germinativas” por bastante tempo. A *dessimbolização* do mundo (DUFOR, 2005) vai de par com o enfraquecimento da *memória* da *experiência* no sentido de Benjamin, e o *Show do eu*, trazido à discussão também por Paula Sibilía (2008), é signo da fragilização da experiência coletiva. “Quando Walter Benjamin se referia à extinção da experiência na modernidade, aludia às implicações do modo de vida instaurado pelo capitalismo urbano e industrial, que dinamitou as condições para uma experiência coletiva e partilhada” (2008, p. 261).

É importante resguardar-se de mal-entendidos e esclarecer que não alimentamos uma nostalgia em relação à fase pré-capitalista. O que trazemos à discussão aqui, sob a forma de narrativa, é justamente a reflexão sobre a minha experiência docente com vista a analisar e tentar por em questão alguns aspectos do capitalismo que são fundamentais para se pensar uma sociedade para além dele. Porque é da utopia, das possibilidades utópicas do homem no dizer de Marcuse, da possibilidade de ir para além do universo já dado de uma vez por todas, para além do universo estabelecido da palavra e da ação, que se trata aqui. E não há como surgir utopia sem que haja uma tensão com a forma social vigente, que pode ser tida como a mais adequada por um grupo, a maioria, mas que não poderá sê-lo para a totalidade das pessoas. Essa parte para a qual a realidade social imediata bem que poderia ser outra “concebe a utopia como processo que se antecipa no tempo ao que ainda não é, mas que aos olhos dessa minoria nada impede que possa ser. (SOARES & EWALD, 2010, p. 170) .

Na experiência como professor, alimentei a idéia de trazer a lume “essa realidade sempre tensa” entre o real e o possível. Mas, nas discussões em sala de aula, na construção da experiência vivida com os jovens, senti a cada dia a angústia de alguns, a cada ano em quantidade maior, que não conseguiam expressar uma opinião, de forma oral nos debates, ou de forma escrita nas redações. Alguns simplesmente não ligavam para isso. O contra ou o a favor, o sim ou o não sem qualquer argumentação, sem qualquer desenvolvimento de idéia é algo que atormenta o professor e também os alunos, imagino.

Com o tempo, notei que nem mesmo opiniões “reacionárias” conseguiam mais ser elaboradas. O que é, é assim e pronto. Parece de fato estar em perigo a capacidade mesma de elaborar um pensamento. O rodeio que significa o pensamento — rodeio que só pode existir quando algo não se encaixa, quando algo falta, rodeio em busca do que falta compreender — apresenta-se como esforço desnecessário. Pensar, refletir, problematizar, são categorias fora de moda.

1.2 Emergência do eu-imperioso à deriva

1.2.1 – Geni, o Zepelin e a indiferença

As canções sempre foram uma estratégia didática. E as canções de Chico Buarque gozavam de certa predileção. Aquelas reconhecidamente significativas me pareciam importantes

de serem apresentadas aos alunos, que quase sempre dele nunca haviam ouvido falar e tudo que eles não conheciam era suspeito, já que se julgavam seguidores das últimas tendências. “Fora de moda, velho, brega” dizia um. “Ele parece que está morrendo” dizia outro certamente educado a se acostumar com músicas de ritmo balançante e de letras imediatas. Mas, de qualquer forma, depois de uma discussão sobre o sentido das canções, a opinião mudava. Canções como “Geni e o Zepelin”, “Meu guri”, “Apesar de você”, “Cálice” eram bons exemplos.

A música “Geni e o Zepelin” provocava sempre um sentimento forte de penar expresso no rosto dos alunos e quase sempre nas falas. Sempre havia aqueles que riam um sorriso sarcástico, o que merecia preocupação, de quem faria o mesmo com várias Genis. Isso fazia parte do universo heterogêneo e o que se sobressaía no fim das contas era de fato a crítica expressa na canção e a idéia de que a Geni era uma personagem que expressava um significado crítico importante. Significa que a explicação do professor podia por em um determinado sentido o rumo da compreensão e ressaltar o que é mais importante na canção. No entanto, não se tratava de por em um certo sentido unilateral a compreensão, antes tratava-se de discernir o que a canção trazia de conteúdo crítico em oposição a uma compreensão da narrativa da canção como o relato positivo de relações amorosas. Mas a indiferenciação foi chegando ao ponto em que essa segunda interpretação se tornava possível.

Digno de nota é que nem mesmo eu que propunha sempre a canção pude perceber de início que ela também poderia ser um mote para discutir as relações “amorosas” vivenciadas por eles. Há algumas gerações isto seria impensável, pois não havia relação entre o fato expresso na narrativa da canção e as relações amorosas tidas por normais. Mas agora era diferente. Não que estivesse em voga uma nova forma de relacionar-se da forma narrada por Chico Buarque, mas, guardadas as proporções, já não havia tanta distância assim.

A mudança significativa deu-se quando, em uma turma, num começo de ano, a zombaria sarcástica diante do quadro da Geni pintado por Chico tomou um plano de destaque. Até então isso nunca acontecera. Fiquei chocado, foi algo que quase fugiu ao controle. Os alunos dizendo que Geni era essa ou aquela colega cujos nomes citavam alto na sala. Os risos e os sarcasmos já não podiam, senão com dificuldade, ser sobrepujados pela explicação do professor ou pelo sentimento daqueles que ainda conseguiam extrair significados daquele fato expresso na canção. O que estava em jogo era de fato isso: conseguir extrair algum significado daquilo tudo. Mas de fato parecia não haver significado algum a ser extraído dali pelo motivo que apenas

esbocei acima e que só vim entender tempos depois em conversa com os alunos: as relações “amorosas” que estabeleciam entre si eram relações que se assemelhavam ao “lambuzar-se a noite inteira” simplesmente, sem que um significado pudesse dali brotar. Pude ver que os jovens machos se identificavam com o Zepelin e viam nas jovens fêmeas protótipos de Genis, sem que a recíproca deixasse de ser verdadeira. E ainda, várias garotas pareciam tão pouco incomodadas quanto os garotos.

Fato digno de nota é que essa incapacidade de extrair significado começava corolariamente a se expressar nas outras discussões, notadamente acerca das outras canções. (Não se trata aqui de afirmar que, a partir de então, em toda turma aconteceu o mesmo e com a mesma intensidade, estamos aqui a falar de tendências, e esse fato não foi único).

O fato de encarar o outro da relação apenas como algo que se usa para o prazer momentâneo — como as mercadorias também efêmeras que logo dão lugar a outras — ou a indiferença frente ao outro, visto nas relações amorosas, como eles próprios relatavam sem medo, também se via com relação ao sofrimento do outro. A atitude *blasé*, indiferente e indiferenciada, ou a incapacidade de se chocar com os fatos da existência cotidiana se evidenciavam também quando se discutia a Canção “Meu Guri”.

O sofrimento expresso pelo “Meu guri” já não significava para eles, como em turmas pouco tempo atrás, uma realidade que provocava mal-estar, posto que chocante, mas apenas uma normalidade de uma sociedade da luta de todos contra todos. Muitos conseguiam rir, a cada ano mais, do “Meu Guri” e da inocência de sua mãe. Era como se houvesse uma banalização também do roubo, como se além da situação social do Guri e de sua mãe, não fosse também digno de reflexão o meio que ele utiliza para sustentar-se, ou se dar bem. De qualquer modo, “se dar bem” de forma imediata parece “fazer a cabeça” de muitos desses jovens que sonham com uma carreira de *popstar* no mundo “artístico ou futebolístico”. Contanto que aparentemente não exija muito esforço está bom.

A indistinção também se deu quando da difusão do filme “Tropa de Elite”: o que vinha à tona era mais a cena do saco na cabeça e o “pede pra sair”, repetido nos recreios e mesmo nas salas de aula, do que qualquer desconfiança crítica sobre toda aquela violência. Eles já pareciam estar habituados ou, para usar uma linguagem de ficção científica, “vacinados”, como se diz. Capitão Nascimento tinha virado herói, mas o herói da galhofa. A violência tinha virado brincadeira, como se não houvesse diferença entre golpear alguém na realidade ou no

Playstation. Ao mesmo tempo em que vários deixavam de censurar o “Meu Guri”, deixavam acima da crítica também o herói Nascimento que, sem perguntar, destroçava os vários guris adultos tornados também muitas vezes tão cruéis quanto ele.

Não acho que de antemão se devesse esperar que aqueles jovens pudessem ter um discurso crítico sobre a temática, mas é também uma questão de sensibilidade. Perder a capacidade de chocar-se com certas coisas que há algum tempo fariam muita gente suar frio, pelo simples fato de saber que poderia acontecer, não parece uma grande virtude.

De qualquer modo, as discussões em sala a este respeito desembocavam numa maioria a favor das ações do tal batalhão especial, ou seja, “pega um, pega geral”, carnificina. A violência aberta na sociedade leva à forma de reação de quando se está acuado: sem a mediação de uma reflexão mais elaborada. A minoria expressava um discurso religioso de que ninguém pode tirar a vida de ninguém. Estes representavam aqueles restos de subjetividade ainda apegados a uma ideologia cristã que pretende tudo explicar. Alguns se calavam. Mas o que chamava ainda mais a atenção era o nível de banalização dessas temáticas, algo marcante nas risadas fortes diante de cenas de tortura (encenadas nos recreios) que o filme espetaculariza. Ou será que o problema está nos espectadores que reagem dessa forma diante das cenas? De qualquer modo, os espectadores, como muito bem demonstra Adorno (1986), já têm seus gostos moldados pelo que ele conceitua como Indústria Cultural⁸. A frieza, a indistinção ou a crise na faculdade de julgar parecem patentes nessas novas gerações de quem aqui se poderia esperar, pelo menos, um pouco de “mal-estar” frente a esses fatos.

1.2.2 – Imediatez no corpo tornado carne

Perguntei ao João por que ele não estava mais “ficando” com a Joana. “Ah, professor, o senhor sabe, ela não quer liberar”. Como assim, João? “O cara doido pra transar e ela não quer, então eu vou ficar com as amigas dela. Professor, hoje o cara tem que chegar logo encostando, é mulher demais, macho. A Joana tava com muito *nheimnheim*. Hoje o cara namora, mas enjoa logo. É carne nova o tempo todo.

Não há como ficar inerte, a menos que se queira ser igual a eles, — como vários professores que conheci, que se gabavam de sair com as garotas mais assanhadas — e indiferente

⁸ Conceito que será desenvolvido adiante.

a essa nova forma de relação. O uso do corpo de outrem, pode-se objetar, é algo muito antigo e as prostitutas foram o primeiro exemplo. Mas este argumento não convence, pois, como afirma Nickie Roberts (1998) no livro *As prostitutas na história*, estas nunca tinham apenas seu corpo usado. Elas eram — além de uma válvula de escape para o macho que via seu casamento muitas vezes dentro de um quadro moral que não permitia certas aventuras — alguém com quem a relação ia além do carnal. Do mesmo modo, a mulher se aventurava com amantes para escapar muitas vezes daquele mesmo quadro moral de casamento. De qualquer modo, as prostitutas geralmente mantinham — diferentemente de hoje, uma certa relação com o “freguês” e nem mesmo nesse caso se poderia falar que o uso estritamente carnal do corpo é uma relação antiga.

Tratar o corpo do outro como pedaço de carne parece o cúmulo da imediatez ou uma regressão à condição natural imediata de homem-natureza em que há o dispêndio ou o despejo de energia sexual. Os corpos não parecem mais encarnar pessoas com sentimentos, histórias, desejos e idéias; aspectos que tornavam o abrir-se ao outro tão desafiador e por isso, como disse Freud (1930-2010, p. 43-44), fonte de sofrimento. Esses aspectos, cujo reconhecimento no outro é tão fundamental para a socialização, tornaram-se um peso, um atrapalho ao corpo desses jovens: um corpo tornado carne que se devora. São carnes dessubstancializadas para poderem se chocar, se roçar para logo se esquecer umas às outras.

Preciso sempre repetir que essa conduta não diz respeito à totalidade dos alunos com quem convivi, mas reafirmo que ela era tendencialmente crescente.

Quando os questioneei, todos riram, numa roda de 8 jovens entre 14 e 17 anos, e João logo tratou de retorquir: “Foi mal aí, professor, é só modo de falar”. Mas, infelizmente não alimentava ilusão de que era modo de falar. Alguns queriam transmitir um olhar ao rirem de grandes conhecedores desses meandros, mas no fundo acabavam transmitindo exatamente o contrário: que ainda não conheciam, mas queriam avidamente entrar nessa roda.

“Quer bem dizer que eu tando numa festa cheia de gata, eu não vou sair pegando geral só porque eu tenho uma namorada. Tu é doido, é bom demais, o cara pega um bocado nessas festas. O Fábio tava *arrochando* a Leilinha⁹, mas agora ele já tá é com a Márcia, mas a mãe dela é carne de tetéu, não deixa eles ficarem sozinhos em casa à tarde não”.

A Maria também estava na roda que tinha se formado e confirmou tudo, dizendo que não achava nada demais. “E tem mais, disse ela, as meninas aqui são metidas a santinhas, mas só

⁹ Todos os nomes aqui citados são fictícios.

se for do pau oco”. É claro que sabia que havia muitas garotas que não estavam “pegando adoidado”, mas apesar do exagero que ela transmitia, havia algo de verdadeiro nesse exagero.

Este era o típico assunto a não ser tratado em sala de aula, visto que logo a galhofa tomava conta, mas ali, naquela conversa, tudo saía. Em conversas com outros e outras fui vendo que não era uma conduta “irregular”, mas a tendencialmente regular, tanto para meninos quanto para meninas que até nesse ponto estavam se igualando aos homens ou até superando-os, sem diferença da “tribo” ou “enxame” (BAUMAN, 2008, p. 99-100), Rock, Pagode, “Forró”, Axé, “Sertanejo”.

“Diz aí, professor, que nessa viagem que a gente fez rolou a maior festa no ônibus e no alojamento. A gente ia *no* banheiro e as meninas tavam esperando a gente. Nessa viagem eu peguei um bocado, mas a Paula bateu recorde.”

— Fala baixo, preveniu uma amiga.

O que vem sendo exposto aqui poderia parecer à primeira vista ser desmentido pelo o que afirma o psicanalista João Batista Ferreira a Zuenir Ventura. Para ele, a sexualidade é um tema resolvido:

A sexualidade hoje é essa: é viver, é transar de uma forma prazerosa e com uma pessoa interessante. Não é, como os moralistas dizem, uma desvalorização do outro, uma objetificação da mulher. Não é verdade, a menina gostou do rapaz, dá pra ele; o rapaz gostou da menina, se apresenta e os dois têm ali um encontro bom. Nem sempre ela sabe o nome dele, nem ele guarda o nome dela. O encontro pode inclusive não se desdobrar em mais nada. Mas foi uma coisa boa. Que não chamem isso de perversão. Não chamem isso de orgia, de promiscuidade (VENTURA, 2008, p. 65)

Durante algum tempo, fiquei pensando se não haveria ironia nessa explicação do psicanalista consultado por Ventura. Mas não me resta mais dúvida de que essa temática é bastante escorregadia, visto existir apenas uma tênue linha que a separa do puro moralismo. A normalidade com que trata da temática o psicanalista é a mesma com que tratam os adolescentes de maneira mais majoritária.

Eu tentava dar um ar de naturalidade ao ouvir aquele relato. Aturdido. Talvez não fosse o momento de bancar o moralista. Não sabia se eu estava muito “careta”, embora jovem, ou se as coisas de fato estavam indo num rumo perigoso. Sabia que era a segunda opção, mas me permitia por ínfimo instante a dúvida como quem não quer encarar de frente um problema. Mas esperei um momento de reflexão na sala para discutir sobre o quanto as relações no nosso tempo estão “efêmeras”, para não dizer que “tratamos as pessoas com quem nos relacionamos como a

calça jeans que jogamos fora quando não mais nos convém”. E jogamos cada vez mais rapidamente.

Claro que ao introduzir esse assunto em sala não citei nomes. Quando comecei a falar, houve risos, mas logo se deram conta de que meu tom não era apologético. Houve um início de opiniões misturadas com brincadeiras, com bastante descontração. Depois, invadiu a sala um silêncio apenas rompido por alguns poucos alunos que ajudaram a questionar. Muitos estavam de olhos esbugalhados, pensativos (?!). Uma grande parte permanecia calada, alguns de cabeça baixa, outros faziam questão de mostrar que não estavam muito preocupados com aquelas palavras, o que me incomodava. Será que meu tom era moralista? Ao refletir depois vi que não. Era um problema bem mais profundo, digno da mais alta preocupação: ter ou não ter a capacidade de opinar, de distinguir era a questão. Alguns poucos ao final da aula vieram falar comigo para discutir um pouco mais o tema, e isso me aliviava. Nunca achei, como me aconselharam alguns colegas, que deveria parar de tensionar as aulas, no sentido criativo, uma vez que os alunos pretensamente não se interessavam. Era o mínimo que eu podia fazer e nada era forçado, o objeto de estudo e o próprio material didático tornavam isso possível, do mesmo modo que havia também muitas aulas de pleno conteúdo para provas.

A questão que cavalgava na minha cabeça era de saber se estava eu errado em achar que não somos apenas matéria que se encontra com a outra e descarrega a energia sexual para depois seguir viagem como um trem cargueiro. Eu achava imediato demais. Muitos nem se conheciam direito. Mesmo depois de um mês transando em casa depois da aula.

Sempre fiquei sabendo das aventuras de vários alunos e alunas. Por que me contavam? Para se afirmar, empatia, não sei. Se era tudo verdade, também não sei.

1.2.3 – As festas: culto a Baco entediado

— Pegou quantas?

— Umas 5.

— Só.

— E tu Júlia?

— Eu, eu beijei uns 10, mas pegar mesmo, peguei uns 5 também.

Esse diálogo eu ouvi no recreio entre os garotos e garotas do ensino médio. Cada

segunda-feira tinha seu resumo. Isso quando não rendia toda a semana. Não eram todos obviamente que saíam no final de semana, mas os que não saíam alimentavam fortemente o desejo de saírem, depois dos relatos, talvez cheios de exagero. Esses relatos que há 15 anos minha geração contava após o carnaval — com muita dose de invenção posso assegurar — agora eram semanais. Sinal dos tempos eufóricos cujo lema é “curtir a vida, nada de esquentar a cabeça com bobagem, o dever é ser feliz”. Naquele meu não longínquo tempo, quem dissesse que tinha ficado com duas ou dois em uma noite já era tido por boçal. No caso das meninas, eram tidas por “galinhas”.

A palavra *pegar* surgiu para substituir *ficar*. *Ficar* parece ter surgido para substituir *paquerar*. E aí não sei mais. Mas sei que nesse caminho as mediações foram quebradas, ou seja, não é apenas uma questão de mudança de palavra. A palavra expressa a mudança na cultura. Isso porque *ficar*, no meu não longínquo tempo, já significava o perecimento das relações. Apenas os mais velhos questionavam que uma pessoa ficasse com outra apenas uma noite, uma semana, ou estivesse *ficando* sem compromisso sólido. Mas na verdade, nesse meu tempo de que falo, dizia-se ficar mais por modismo, porque se houvesse a segunda vez já havia uma implicação. O primeiro beijo permanecia guardado na memória, “com uma noite sem dormir, a temperatura elevada, a extensão e a longevidade da lembrança.”, como explica a antropóloga Fernanda Eugênio a Ventura (2008). Ela contrapõe essa lembrança do primeiro beijo com os *serial kisser*, expressão sobre a qual nada mais é preciso dizer.

Mas o *ficar* ainda expressava a permanência de *ficar* uma noite, uma semana. Hoje uma noite pode significar *pegar* rapidamente vários ou várias, pois *pegar* é mais volátil ou líquido, como nosso tempo. *Ficar* ainda significava trocar olhares durante algum tempo, para poder *ficar*. O *pegar*, segundo os alunos, significa olhar na cara e querer *pegar*, pode até surgir um sentimento maior, mas é *pegar* e largar, a sucessão normal. A sequência “histórica” seria, até onde sei, um paquera, namorado(a), *ficante* e, agora, *peguete* — bastante romântico.

Sempre gostei do filme “A sociedade dos poetas mortos”. Achava que trazia algo de muito forte a uma existência dirigida unilateralmente para o trabalho como única aventura humana. No filme, como se sabe, o professor tenta exatamente despertar aqueles alunos para uma visão mais amplificada da existência. Seu lema principal era o *carpe diem* ou, simplesmente, aproveite o dia. Chega de levar uma existência neurótica, em que nada mais importa além de estudar para ter uma profissão para ganhar dinheiro — essa era a mensagem resumidamente que

era transmitida àqueles jovens futuros representantes da elite inglesa. Mas passei a desconfiar do uso de *carpe diem*, não só quando as propagandas claramente passaram a usar este slogan, mas quando os alunos argumentavam que a vida devia ser curtida, porque ela é breve: “O filme tem razão, professor!”. Parece que, como as mercadorias mudam sempre mais e rapidamente, não só as tecnológicas, há uma necessidade de mudança nas pessoas que também tendem a acompanhar essa rapidez, como se fosse imperativo extrair tudo da vida agora. Mas isso é profundamente diferente do que se denominava extrair toda a poesia da vida. *Extrair tudo da vida agora*, sem pensar no futuro, não se opõe em nada ao sistema vigente, como era o caso em outras épocas quando este lema se opunha ao que a moral ascética impunha: “não esquecer o dia de amanhã”. Não me parece que, contrariamente ao defendido em tom apologético por Maffesoli, vivamos a moda de um *carpe diem* renovado, com uma estética pós-moderna que contamina toda a vida cotidiana sem se limitar às belas-artes e às obras da cultura, uma estética que seria pretensamente o total “oposto do individualismo ou do narcisismo que alguns, com muita pressa, crêem descobrir em nossas sociedades” (MAFFESOLI, 1997, p. 243). Em vez disso, vivemos hoje como se sempre algo estivesse sendo perdido, visto sermos empanturrados de toda sorte de oferta de mercadorias imperdíveis. E é assim que se curte a vida segundo eles, tentando conseguir o que se quer. Mas o que se quer? Parece estar claro que o que querem é aproveitar a vida em sentido lato: ou seja, criar um pretenso mundo encantado. Sobre isso, Ventura conversa com o ex-padre João Batista: “O mito do Éden lhe serve para definir o adolescente como ‘aquela criança que foi expulsa do paraíso’. Conforme sua leitura, o paraíso é o lugar ‘onde se tem tudo, onde se vive o gozo, o refrigério, onde não se tem preocupação nenhuma, onde não se morre’”. (VENTURA, 2008, p. 25)

Mas exatamente desse pretenso paraíso o jovem hoje não quer sair, mesmo sabendo que é impossível para a socialização a permanência em tal estado.

Estaríamos na tão sonhada sociedade do hedonismo, sociedade do prazer? Não sei se é bem assim. Parece mais a lógica social do “usar e jogar fora” da sociedade mercantil que contamina as relações e dão o sabor das festas de que os alunos participam. Já as aulas tinham um sabor amargo, algo tenso — ou seria penoso? — problemático, como se algo precisasse ser construído, elaborado, mas que precisa de um esforço, um rodeio, que cada vez mais é encarado como uma dureza quase intransponível. E esse rodeio poderia quebrar toda a tentativa de se permanecer sempre no pretenso paraíso, um mundo que se pretende distendido. Esse rodeio é o

que o personagem chefe dos bombeiros, que queimam livros no romance de Bradbury, *Fahrenheit 451* (2011) chama de melancolia, incerteza, desvario, transcendência, desvio em relação ao destino bovino da humanidade conformada.

Anselm Jappe (2011, p. 227) compara com o paladar. Para ele, se nos acostumamos desde cedo apenas com o doce e o salgado, não conseguiremos distinguir outras nuances gustativas presentes no amargo, por exemplo, do qual nosso palato consegue “perceber a décima-milésima parte dissolvida em um copo de água”. Se nos acostumamos com uma vida pretensamente a-conflitiva, doce, como se pensar fosse, amargo, inútil por nos levar a outro mundo distinto, por nos fazer rodear o imediato, não faremos o rodeio que pode possibilitar talvez achar aquilo que importa: fazer de nossa existência não uma entediante história.

Mas tudo o que se quer, na verdade, e a sociedade tende a isso, é um atalho, uma ponte direta para tudo o que se quer. Abaixo as mediações, realizemos nossos desejos mais imediatos — como se não fossem mediados socialmente — é o que parece estar aí como um imperativo.

1.2.4 – A vida como vitrine para o corpo que vale por si só

Em 2005, precisamente, conheci um livro paradidático para adolescente muito gostoso de ler e que agradou também aos jovens: *O livro do adolescente, discutindo idéias e atitudes com o jovem de hoje* (IACOCCA, 2002). Talvez seu formato de quadrinho tenha causado interesse, diferentemente dos outros de “letras miúdas”. O assunto era também muito digerível por eles, mas talvez muito crítico. Esse livro possibilitou inúmeros debates em sala porque trata de temas como consumo, meio ambiente, namoro, festas, drogas, etc. Apesar de o livro por vezes cair num jargão muito simploriamente *cidadanista*, traz à mesa questões fundamentais para se discutir em uma sala de aula hoje. Estranhamente, dois colegas professores não gostaram do livro, porque lia-se rápido demais. Eles não atentaram para o fato de que não era a leitura em si que bastava, mas o que a leitura ensinava. Um dos temas que o livro possibilitou discutir sem que eu precisasse trazer de fora das aulas, como uma “enrolação”, foi a questão do corpo.

O medo de não ser desejado por outrem ronda muitos jovens foi o que senti. Sentir-se cortejado sempre provoca um certo prazer, isso não é novo, mas não é a mesma coisa. Os garotos também na minha geração se mostravam, tentavam se autoafirmar para as meninas. Mas o que se

passa atualmente é ainda diferente, principalmente com as meninas. A tal liberação sexual, muitas vezes incompreendida por esses jovens, deixou suas marcas.

Toda aquela liberalização sexual e moral dos anos 60 não desembocaram, no fim das contas, num questionamento, como pensavam seus personagens, das bases da sociedade capitalista, mas na destruição dos últimos resquícios pré-modernos que entravavam a expansão capitalista (JAPPE, 2011). Afinal, o sistema capitalista tende a essa quebra das amarras e as mediações nas relações sociais são, em certa medida, amarras. Mas aquela geração era idealista e lutava contra o inimigo imediato e achava estar subvertendo profundamente o mundo. Já essa com quem convivi, como disse Ventura (2008) está mais preocupada com seu mundo e em vivê-lo. E esse mundo muitas vezes se funde com o próprio corpo.

Assim, tanto a pergunta de Noel Rosa — “Com que roupa?” — como a de Maria Rita Kehl em seu artigo — “Com que corpo eu vou?” (2004, p. 174) — é repetida por esses jovens angustiados: “Será que com esse corpo que eu vou eu vou agradecer? E com essa roupa?”.

Há uma angústia de ser fustigado pelo olhar do outro, ao mesmo tempo em que muito se deseja esse mesmo olhar, principalmente num mundo em que as imagens idealizadas pela publicidade impõe padrões ao imaginário (povoado por essas imagens). E essas imagens idealizadas se fundem num mundo à parte, coagulado, um mundo que se torna objeto de contemplação e de imitação, ou seja, o espetáculo não é só uma vida rodeada por um conjunto de imagens, mas uma relação social mediada por imagens, como bem prenunciou Debord (1997).

E qual mundo à parte eles contemplam e representam?

O medo não é apenas de não sentir-se desejada(o), bonita(o). É sobretudo, para muitos e muitas, de não sentir-se carne apetitosa aos olhos dos outros, e isso é bem diferente. O sentimento que se observa neles é o de que não ser olhado com olhar “devorador”, não ser chamada de “gostosa”, ou “gostoso”, implica não ser desejado, implica não ser importante.

Em 2011, foi lançado no Brasil um filme de 9 horas intitulado: *Notícias da antiguidade ideológica, Marx, Einsentein, O Capital*. Neste filme, que pretende retomar o fio deixado por Einsentein, que, por sua vez, desejava filmar o *Capital de Marx*, há um trecho em que os entrevistados tentam imaginar uma ópera para a mercadoria não comprada. Os que intervêm para dela falar, dizem do quão triste deve ser uma mercadoria deixada na prateleira sem despertar o interesse de ninguém. Essa ópera poderia também ser trilha para os jovens que temem, como nunca, serem deixados de lado, sem que ninguém por eles se interesse. Mas, para

que isso não ocorra, estão dispostos a quase tudo, mas principalmente participar do mundo das visibilidades, em que uma imagem vale mais, literalmente, do que mil palavras trocadas por um instante.

Isso me vinha mais fortemente ao espírito ao frequentar as festas de escola, quer fossem gincanas, semanas culturais, feiras de ciências, festas juninas. Nestes eventos, normalmente não se exigia nada além da camisa oficial que após a apresentação para nota podia logo ser retirada. Nesses eventos, cada ano as calças eram mais apertadas, as carnes eram mais visíveis, as meninas se mostravam, tentavam se expor como belas, como estando na moda da roupa e do corpo (às que não estavam bem no padrão restava o sofrimento, a autoculpabilização). Elas “jogavam charme” para os meninos que as abraçavam, elogiavam-nas, davam-lhes beijos. Em vez de galanteios — aliás, esses eram os galanteios — o que mais se ouvia era: “Caramba, como tu tá gostosa!”, “Que pernã!” , “Que coxa!”, “Que bunda!”, “Que olhos!”, “Que boca!”, “Que peitoral”, “Que braços!”. Metonímia de corpos esfacelados: a parte valia pelo todo e, principalmente, pelo conteúdo do todo. E esse conteúdo podia ser encontrado nas academias que, como explicita Ventura, é um lugar onde há “a possibilidade de transformar, de superar as limitações da natureza. Por meio de exercícios e anabolizantes, você ‘esculpe um novo corpo’” (2008, p. 44). Como diz ironicamente Ventura (*Idem*, 41), “a moda não é mais ‘fazer a cabeça’, mas o corpo”.

Mas o que haveria de anormal na idade deles, 14 a 18 anos? Em verdade, o que chama a atenção é como isso se dava. Era quase um mercado do corpo, um desfile de corpos que pareciam em si já valer tudo da essência deles, uma “essência” que o espetáculo mudaria brevemente. Será que eles queriam ser só isso? A palavra mercado talvez seja demasiado forte para o caso, na medida em que eles não estavam vendendo nada, mas estavam dando a ver, se dando a consumir... eram corpos que precisavam avidamente do olhar do outro, da aprovação do outro. O outro também era usado, muitas vezes, como platéia. Cada um se sentia o centro, queria ser o centro de algo. Como se o simples fato de ter um corpo bonito à mostra já valesse tudo para “pegar” aquele ou aquela, independentemente do que dissesse quando abrisse a boca. Mas parece que no que menos se pensava era em conversar. O que importava era que os corpos se encostassem no choque harmônico. Conversar só se fosse sobre a academia de ginástica ou sobre um professor chato, ou “legal demais”, ou até sobre o próximo show do *Aviões do Forró*, do *Chiclete* ou sobre a *Rave*, onde também os corpos se encostam e são levados pelo “ritmo”, como

bem sentiu na própria pele Zuenir Ventura (2008). Os homens passeavam sarados, com seus músculos à toda prova, malhados, elogiados, desejados. Aqueles que estavam na roda, mas que não conseguiam o mesmo sucesso já tomavam nota da receita do sucesso para posterior uso. E todos seguiam entorpecidos com os próprios corpos, ou com as imagens de seus corpos que nem sabiam se eram seus. Eles se consideravam corpos com poderes especiais.

Portanto, a conclusão a que chega Ventura (2008, p. 44) de que “os homens se exercitam para si, enquanto as mulheres se exercitam para os homens” parece não se aplicar a esses jovens. Eles se exercitam e se mostram para si e para os outros, tanto quanto elas.

Certa vez, uma mãe confessou que seu filho não estava mais conseguindo se concentrar nas aulas porque seu pai não mais podia pagar sua academia. Ele estava sofrendo porque ia ficar com músculos frágeis. Já a outra mãe, ao ouvir a conversa, disse que o filho virou uma fera quando, por problemas financeiros, cogitou-se cortar o pagamento da academia. Acabaram por cortar a assinatura da *Istoé*, disse ela.

Mas essa fixação no corpo era muitas vezes trágico, como no caso de um aluno que tomou tanto medicamento para ficar “forte” que acabou tendo paralisia em todo o corpo, precisando de longo tratamento para voltar a mexer-se. Esse distúrbio chamado vigorexia, ou síndrome de Adônis, rondava esses jovens, muitas vezes desesperados para se tornarem dignos de interesse, ou melhor, dos olhares. Mas o que é interessante sublinhar é que esse culto ao corpo opõe-se à ideologia do pretense hedonismo, visto que para se obter esse “corpo-rascunho (Le Breton, 2003): amontoado instável e assimétrico de pele, músculos, ossos e cabelos, eternamente em busca do desenho perfeito” (SEVERIANO *et al.*, 2010, p. 140) é preciso mais ascetismo do que hedonismo. Trata-se mais de ascese, de controle corporal, de automutilação, autocoerção:

A disciplina é, nesse contexto, associada à “força de caráter” e também ao meio mais seguro de se alcançar o corpo almejado já que, acima de tudo, “meu corpo” é de minha inteira responsabilidade, passando a beleza de uma questão estética a uma questão moral, permeada por sentimentos de culpa e fracasso (*Idem*, 2010, p. 152).

Além disso, esse interesse exagerado pela visibilidade do próprio corpo vai de par com o desinteresse pelo mundo como defende Ventura (2008) ao comparar as gerações dos anos 60 com as contemporâneas. Para ele, a hipertrofia muscular se traduz em atrofia social, que poderíamos traduzir como um inchamento do Eu que, elastecido, toma espaço do *outro*. Ao mesmo tempo em que o *outro* ganha importância, mesmo que apenas para consolidar o *Eu*, esse mesmo Eu para se afirmar enquanto Eu-grandioso precisa deixar um espaço cada vez menor para

o *outro*. Nesta trama, é o Eu que se esvazia ao tentar refletir de forma *blasé* e acrítica os ideais de que se revestem as mercadorias via publicidade. Assim, o *Eu* precisa do *outro* do mesmo modo esvaziado e somente assim ele lhe serve. Pois um *outro* em cuja essência resida uma pretensão de crítica, de tensão com a realidade imediata, de conteúdo para se opor a esse esvaziamento deverá ser rechaçado pelo *Eu* que não suporta a tensão, a preocupação — do mesmo modo que os personagens da ficção de Bradbury (2011) para os quais livros significam exatamente isso e por isso precisam ser queimados.

Portanto, esse contexto social não aponta para um reforço dos laços sociais, nem para um reganho de importância da alteridade como defende Maffesoli (2007, p. 99). Não é apenas pelo fato de a figura do *outro* ser instrumentalizada e, somente assim, ganhar importância, que se pode analisar como positiva essa nova configuração da relação com o *outro*.

O que tentamos retratar aqui poderia ilustrar o que Jurandir Freire Costa (2005) conceitua como a *cultura somática*. Ou seja, uma cultura em que a imagem social do corpo é o referente principal da subjetividade. Segundo ele,

o corpo deixou de ser um meio de agir sobre o mundo ou de enobrecer sentimentos para voltar-se para as finalidades de sua própria autoconservação e reprodução. [...] A realidade corporal jamais foi tomada em sua nudez material como algo digno de ser cultivado com propósitos morais. Queríamos ter saúde ou longevidade para cumprir tarefas familiares, sociais, religiosas, sentimentais ou outras. Nunca, entretanto, havíamos imaginado que a forma corporal pudesse ser garantia de admiração moral (COSTA, 2005, p.192)

Contemporaneamente, saúde e longevidade são demandados para, paradoxalmente, aproveitar-se a efemeridade em que se transformam os momentos vivenciados. E esses momentos vivenciados, como explica Costa, é desejável no momento em que pode ser experimentado sensorialmente como agradável, prazeroso e extático, sendo indesejável o “que pede tempo para se realizar ou que, ao se realizar, não excita ou traz o gozo sensorial esperado” (*Idem*, p. 194). Essa cultura somática engendra uma *personalidade somática*, para a qual o sensorial é o *nec plus ultra* das relações e para a qual o truque da “moral das sensações é fazer crer que a obediência à nova disciplina do corpo sempre traz vantagens e jamais atribuições” (*Ibidem*, p. 194). Ora, essa cultura cria padrões que constroem o indivíduo de modo que há aqueles que fracassam. E estes são os *desviantes* dessa disciplina, os *estultos* (*Ibidem*, p. 195), isto é, aqueles cuja incompetência para exercer a vontade no domínio do corpo e da mente não lhes permite seguir a regra, a baliza estabelecida socialmente.

O fato de se precisar do olhar do outro como uma legitimação não é novo, entretanto, a importância que vem ganhando na vida das pessoas o *parecer* ou o *aparecer* parece ser tão grande quanto devastador, posto que o *Eu* assim engendrado aparece como tão cambiante quanto confuso e, deste modo, frágil.

1.2.5 – Devo tornar-me um *Eu-show* não importa como

A professora de ciências da 5ª série tinha faltado e a coordenadora teve a brilhante idéia de me mandar ficar lá até o fim da aula. Eu também tive uma brilhante idéia: começar uma história qualquer e pedir que os alunos continuassem ao sabor da imaginação. Eu comecei empolgado com a história da qual nem me lembro mais. De repente, os alunos começaram a emendar a história. Os primeiros deram sequência à história com fatos recheados de meiguice com final feliz. Mas logo, outros começaram a recheá-la com cenas de violência. Alguém vinha “com uma espada e cortava um outro ao meio”, dizia um. “Ele pegou sua bazooca e explodiu” não sei o quê, acrescentou outro. “Ele desceu de sua nave e levou todos embora”, disse outro. “Ele transformou todo mundo em espiga de milho e assou”. “Ele matou todos os homens e ficou com as mulheres”. Fiquei chocado com toda aquela criatividade destrutiva. Refleti com eles de modo não aprofundado, mais apelando para a sensibilidade em relação à violência que eles expressavam tão “naturalmente”. Fiz isso sem esconder meu choque. Mas eles riam de canto de boca, como se quisessem comunicar aos outros colegas o quanto eu era bobo. Alguns não diziam nada e aproveitavam para conversar baixo e trocar alguns CDs, eu pensava que eram CDs. Eram DVDs de filmes pornográficos que circulavam na sala. Eram alunos de 8, 9, 10, anos no máximo. Parecia-me estranho que esses alunos se “educassem sexualmente” com esses filmes, tanto quanto já me havia chocado esse mesmo fato entre os alunos de 13, 14 e 15 anos.

Naquela época eu nada disse a eles diretamente. Confesso o despreparo diante das “crianças”. Contentei-me em conversar com a professora deles que não escondeu sua preocupação. Mas quando, 4 anos mais tarde, tornaram-se meus alunos, a intimidade permitiu perguntar e falaram ser normal um grupo trocar esse gênero de filmes na sala, inclusive com meninas. Não vem ao caso detalhar, mas as relações sexuais que aqueles jovens estabeleciam entre si guardavam as influências de tais filmes. Talvez influência seja uma palavra condescendente em vista do fato de que as relações sexuais que cedo esse jovens vivenciavam

eram também espetaculares (DEBORD, 1997): imitavam um mundo criado por outrem. Sem qualquer descoberta, queriam impor aquela forma presente nesses filmes ao “parceiro”, e isso algumas mais sensíveis sentiam. E nem sempre elas mesmas contavam, mas aquele que a tinha feito “sofrer”. Por vezes eram também elas que queriam impor formas com as quais o parceiro não estava habituado e, nesses casos, a fama do garoto estava desgastada entre os colegas. Isso era causa de problemas sempre mal resolvidos nas escolas em que trabalhei.

A história de jovens que conversavam pelo *MSN* já é bem conhecida e ainda é atual. Conversar pelo *MSN* para eles significa dizer coisas que não se tem necessariamente a coragem de dizer pessoalmente. Pela câmera do *MSN* esses jovens namoram, até tiram a roupa, exibem-se como muitos me contaram e até propuseram. Parece ser nesse caso a difusão da informação, de que se viu alguém pela *webcam*, a alma do negócio. Mas a tirania da visibilidade chega a um ponto que não tem mais limite. E não se pode dizer que seja apenas para aplacar desesperadamente o velho desejo humano de afastar os fantasmas da solidão (SIBILIA, 2008). Seria preciso antes de tudo distinguir as peculiaridades da solidão nas sociedades modernas e principalmente contemporâneas, momento em que a meta de aplacá-la é especialmente complexa, pois vicejam:

Estas subjetividades exteriorizadas e projetadas no visível que se desvencilham da vetusta âncora fornecida pelo caráter interiorizado. Pois aquele espaço íntimo e denso que constituía a sólida base interior da interioridade precisava, justamente, da solidão e do silêncio para se autoconstruir: devia se fortalecer à sombra dos olhares dos outros. “Não o faço por dinheiro, aparecer me deixa feliz”, conta uma adolescente que publica suas fotos eróticas em um blog. “Ainda nem consigo acreditar que os rapazes falam de mim”, diz emocionada, aludindo aos comentários que recebe de seus visitantes e espectadores através da internet. “É como ter fãs”, resume orgulhosa (p. 263).

Como explica Paula Sibilia, esse *show do eu* se expande pela via do exibicionismo que encontra “terreno fértil em uma sociedade atomizada por um individualismo com beiradas de narcisismo, que precisa *ver* sua bela imagem refletida no olhar alheio para *ser*” (*Ibidem*, p. 263). Em verdade um narcisismo desqualificado, porque o entorpecimento dá-se em relação a uma imagem que nem mais se pode considerar ser sua de fato.

Muitos eram os jovens que após a aula combinavam fazer um trabalho e rolava muito mais do que isso. Até aí não sei se posso questionar. Mas como disse, isso pode chegar a um ponto sem mais qualquer limite. Um garoto veio um dia me mostrar um vídeo que tinha gravado em seu celular com uma aluna. Ele afirmava que ela tinha consentido e que ele iria colocar na

internet. Eu rapidamente intervim para que isso não acontecesse, seria um escândalo. E com efeito o estardalhaço não foi pequeno. O aluno quase foi expulso, porque, embora não tenha deixado que ele pusesse o vídeo na rede, tive que conversar com ele junto à direção e a supervisão psicopedagógica. E depois com os pais. Dura tarefa.

Mas até que ponto se está disposto a aparecer, até que ponto a mais profunda intimidade precisa ser mostrada e para quê? A TV mostra isso nos *reality shows* em que os “artistas” encenam cenas de sexo e beijos quentes sob os lençóis. Mas até esses “artistas” são objeto de identificação? Além disso, se o aluno veio mostrar é porque para eles já era normal a exibição de tal nível de privacidade.

Outro dia, alguns alunos de 15 e 16 anos combinaram fazer um trabalho na casa de um deles. Chamaram uma menina que aceitou ir por achar que outras também iriam. Ao chegar, viu só garotos. Os rapazes disseram que as outras deveriam estar chegando e começaram a beber. Depois estavam todos transando com a garota de 15 anos. Como se sabe dessa história? Um dos garotos saiu contando para toda a escola. Mais uma vez, não se falava de outra coisa, embora a direção quisesse apagar isso rapidamente. Diante desses fatos, os alunos contavam outros fatos semelhantes entre si, como se dissessem: “eles fazem muito barulho por pouca coisa”. Parecia que a regra era não ser descoberto.

Outra vez, foi uma garotinha de 12 anos que marcou encontro em casa com garotos da mesma idade. O *quid pro quo* foi ainda muito maior. Nesse caso, não chegaram a filmar, mas o nível de falta de discernimento, por afastamento da realidade vivida, não causa menor espanto. Como disse Zuenir Ventura “esses adolescente adotaram como conduta a anomia, ausência de regras e decretaram por conta própria o fim dos limites e das interdições, instituindo o reino da permissividade” (2008, p. 22). Não se pode, com efeito, dizer que foram eles que decretaram essa quebra, a própria civilização contemporânea tende a essa quebra de todos os limites como defende também Jean Pierre Lebrun (2004) em seu livro *Um mundo sem Limites*. Mas de fato essa quebra não diz respeito a qualquer ideal perpassado por um conteúdo emancipatório, é como diz Ventura (2008) uma prática literal.

Essas crianças atingem rapidamente esse grau de maturação no trato da relação sexual que só pode causar conflito entre ser criança e adulto. Mas a adultização, ou erotização da infância não se opõe necessariamente à infantilização da idade adulta. Há uma entrecruzamento aí que muito importa à lógica da mercadoria contemporânea.

1.3 O aprofundamento dos ideais coletivos

1.3.1 – A ditadura militar: do *Nós* totalitário ao *Eu* liberto de tudo

“Hoje, você é quem manda, falou tá falado, não tem discussão, não”. Apesar de quem, professor? Foi através das músicas do Chico que fui sentindo que o assunto *Ditadura Militar* estava se esvaziando, ou se tornando literalmente uma “passagem desbotada na memória das nossas novas gerações”.

A música do Chico de fato nunca empolgou a galera, — pois ela se educa desde cedo com outros ritmos — mas o conteúdo das canções bem que prendia a atenção. Prendia. Continuava prendendo, mas não da mesma forma. Foi a partir da discussão sobre essa música que me dei conta de que — para uma quantidade cada vez maior dos alunos, dos que eram CDFs aos que “não queriam nada” — criticar, não aceitar imediatamente a forma social é “ser do contra”, é “ser chato”, ou é perder tempo. Nunca, ao refletir sobre essas questões, alimentei a exigência de que eles deveriam se opor veementemente à Ditadura Militar em proveito dos chamados à época de “comunistas”. Muitas das discussões tentavam por em questão qualquer tipo de totalitarismo. Mas era inegável o poder destruidor engendrado pela ditadura, não apenas aqui. Assim, o que se pretendia era refletir sobre a história recente e, principalmente, quais sentidos se podem dela retirar. Aliás, uma pergunta freqüente era: seria possível uma ditadura militar hoje?

“Mas professor, se houve chibata, se os militares prenderam é porque tinham muitos vagabundos que só queriam saber de manifesto na rua em vez de ir trabalhar. Meu pai disse que naquela época tinha emprego pra todo mundo, e tinha muita moral, ninguém via o que se vê hoje”. Nesse momento ele baixa a cabeça e fixa o olhar no celular como para não me encarar. Nem pude repreendê-lo por estar usando celular. Isso poderia quebrar toda ambiência que se instalara. Causou-me grande susto a primeira vez que ouvi tal discurso, mas causou-me aflição e susto vê-lo ecoar na sala ano pós ano. Quando digo ecoar, não quero dizer que todos defendiam esse discurso, era apenas uma parcela que crescia. Mas crescia. E o que é pior: a cada ano os argumentos rareavam para dar lugar ao “é assim”, “porque sim”, algo de repetição de um discurso que nem sabiam de onde vinha.

Felizmente, havia pessoas que argumentavam contra a ditadura. Muita gente ficava

calada sem argumentar (e essa gente que não argumentava nada também merecia atenção).

Também havia gente contra esse tipo de discurso, mas em favor da “grande liberdade que temos hoje, mesmo sem ter a mesma quantidade de emprego”. “Hoje temos liberdade para lutar pelo que sonhamos”. O problema é que esse sonho muitas vezes já estava pré-formatado e era tão inexpressável que podia ser preenchido por muitas coisas, inclusive pelos ideais mercantis.

Eu queria um pouco de tensão na sala e vi indiferença, não generalizada, mas crescente. Quando comecei a ser professor, esse assunto era um dos poucos que os mantinha atentos, interessados, como se alguém lhes contasse uma novidade — embora sempre houvesse os indiferentes, que eram facilmente abafados pelos que viam aquilo distintamente. Era esse tipo de discussão que me aproximava deles no início e que eu sentia agora que deles me afastava pouco a pouco. Tinha mudado tão rápido assim? Olhavam-me talvez como se quisessem dizer exatamente o que o personagem Montag disse incomodado a Clarisse: “Você pensa demais” (2011, p. 29). Ambos os personagens são do já citado romance *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury. De repente, senti-me em meio “a chamas e labaredas para derrubar os farrapos e as ruínas carbonizadas da história” (*Idem*, p. 23), como nesse livro. Com a diferença de que ninguém tocava fogo em nada. Era antes o fogo da indiferença, um fogo bem mais perene, posto que mais difícil de ser combatido. Nesse livro, a queima de livros era a atividade dos bombeiros. Uma atividade altamente valorizada, porque queimar os livros significa queimar suas quimeras, suas problematizações que podem vir a perturbar os cidadãos de bem, cujas inquietações são sufocadas por comprimidos quotidianamente, e principalmente pela presença onipresente de uma grande tela em casa chamada de televisão. A temática do livro parece bastante atual em tempos de banalização da reflexão e do pensamento em proveito de um pretense de felicidade (BRUCKNER, 2002). Mais contemporânea se torna ainda esta obra pelo fato de que os bombeiros não mais queimavam por obrigação, mas por divertimento, para garantir o espetáculo. O próprio público não se importava mais com os livros. Poucos eram os que ainda pretendiam ser rebeldes, admitindo a melancolia, a incerteza, tensão permitida pelo livro que os poderia livrar do pretense destino bovino da humanidade.

Não parece necessário explicitar que temos consciência de que nem todos os jovens daquela época — quer fosse na França ou no Brasil — participavam de atividades de contestação. Mas o que estamos a falar aqui é de tensão em sentido lato. A tensão necessária entre o indivíduo

e a civilização, tensão que é *conditio sine qua non* para que se possa pensar em participar de qualquer ato de rebeldia que não seja apenas um fim em si mesmo. E durante bastante tempo do capitalismo foi possível ao *indivíduo* criar uma tensão em relação à forma *sujeito* que é como uma máscara de caráter (MARX, 1985) que a sociedade moderna impõe. Essa máscara nunca lhe coube perfeitamente e momentos de contraposição a esse estado de coisas aconteciam.

Como explica Rouanet (2010, p. 13-14),

O ajustamento do indivíduo ao social se realiza no seio familiar, durante um longo processo, sempre conflitivo e muitas vezes imprevisível. [...] Se no passado a identificação com *status quo* era obtida através do controle exercido sobre os impulsos do Isso pelo Eu, e pela província do Eu que representa o social, o Supereu, hoje essa adesão é obtida diretamente pelo todo social, pois o sistema não pode mais se dar ao luxo de uma integração imperfeita.

Será que a falta de tensão estaria ligada a uma pretensa recompensa que os sujeitos estariam recebendo em troca de seu ajustamento ao social? Um ajustamento imediato ao social que Marcuse (1973) chamou de *adesão mimética*¹⁰? De qualquer modo, se em 9 anos pude notar sensíveis mudanças, num mundo rápido, Zuenir Ventura pôde notar muito mais em relação à geração dos anos 60. Para ele, aqueles que faziam aquela geração olhavam “para o futuro procurando mudá-lo, enquanto estes preferem pensar no presente, no aqui e agora, até porque nada mais incerto hoje do que o porvir” (VENTURA, 2008, p. 21). Daí a predileção pelo efêmero e o fugaz, a busca agônica pelo paroxismo como explica Ventura (*Idem*, p. 23), reflexo, da obsolescência planejada que agora atinge as idéias, os sentimentos e as pessoas com quem nos relacionamos. “Não se trata mais de fazer uma revolução para mudar o mundo, mas de criar o seu próprio, o de sua tribo” (*Ibidem*, p. 23), ou de seu enxame? Talvez esta forma de “congregação” seja mais própria, visto que essa forma de contato prescinde do estabelecimento de relação, uma vez que num enxame:

não há intercâmbio cooperação ou complementaridade — apenas a proximidade física e a direção toscamente coordenada do movimento atual. No caso de unidades humanas que sentem e pensam, o conforto de voar num enxame deriva da segurança que os números proporcionam: a crença de que a direção do vôo já deve ter sido escolhida de modo adequado, já que um enxame impressionantemente amplo a está seguindo, a suposição de que tantos seres humanos capazes de sentir, pensar e escolher livremente não poderiam estar ao mesmo tempo enganados (BAUMAN, 2008, p. 100)

A direção do vôo parece ter sido escolhida de tão longe, tão sutilmente que a sensação é de que a

¹⁰ Conceito problematizado nos capítulos II e III.

escolha da direção foi feita de fato livremente. A análise de Bauman acerca do enxame vai ao encontro do conceito de indivíduo ego-gregário desenvolvido por Dufour (2008), ou seja, um sujeito que, ao mesmo tempo que precisa do outro para formar sua tribo ou seu enxame, centra-se fortemente no seu próprio Eu, ao qual o outro deve servir de apoio no enxame.

A análise do enxame feita por Bauman contrasta bastante, por outro lado, com a que é empreendida por Maffesoli. Mas o contraste dá-se mais no tom do que no conteúdo: enquanto Bauman constrói uma análise crítica, por mais que se possa lhe opor objeções, Maffesoli constrói uma análise apologética das novas formas de estar-no-mundo adiantadas pelas novas gerações de jovens. Para ele, as tribos “não têm a esperar um fim, um projeto, econômico, político, social, a realizar. Elas preferem ‘entrar dentro’ do prazer de estar juntos, ‘entrar dentro’ da intensidade do momento, ‘entrar dentro’ da fruição deste mundo **tal como ele é** [Grifo nosso]”. (MAFFESOLI, 2007, p. 98)

Mas se não há mais ideal coletivo que faça a juventude abrir mão de seus planos pessoais, também as palavras competência, produtividade e êxito, que tinham, conforme constata Ventura (2008), substituído os ideais de paz, amor e liberdade dos anos 60, passam a ser instrumentalizados pelas atuais gerações de jovens para a consecução de seus objetivos de gozo imediato, das benesses da vida capitalista, para a qual é preciso dinheiro.

Minha estratégia de discutir a problemática da Ditadura Militar para ensejar uma discussão sobre a existência de ditaduras mais sutis na contemporaneidade estava se tornando tão falha que até a ditadura mais ferrenha estava passando despercebida, só por fazer parte do passado, não tão longínquo.

1.3.2 – Entre um *shopping* e um parque ecológico, é melhor...

O ano era 2007. Mais um grande empreendimento imobiliário estava tomando forma sob o nome de Torre Empresarial Iguatemi. Os movimentos de ecologistas da cidade se reuniam em um Fórum para discutir formas de barrar o projeto às margens do Rio Cocó, ao lado do *Shopping* Iguatemi, a casa dos sonhos de muita gente. A obra era legal e ecologicamente contestável. Era.

O movimento foi tomando forma, causando certo desgaste para o *shopping*, tanto que seus responsáveis precisaram fazer uma campanha na tv que anunciava a defesa do parque. Essa

defesa ganhava ares estranhos ao mostrarem o shopping como o responsável pela revigoração daquele espaço quando antes ele não passava de uma salina, era o que dizia a propaganda. Mas, não cabe aqui detalhar esse aspecto.

Uma discussão na sala sobre a problemática ecológica relacionada com a lógica da valorização do dinheiro que não reconhece gente nem natureza desvelou mais do que se pretendia. A discussão foi propiciada por um cordel que tinha sido elaborado pelo movimento contra a construção da torre.

Em primeiro lugar, de 40 alunos apenas 3 demonstraram achar importante o embate e até estavam abertos a participar de manifestações. Alguns outros, embora considerando relevante, achavam também que não valia a pena esse embate, já que o empresário era forte. Outra parte achava que não se podia questionar o progresso — um dos alunos tinha vizinhos que trabalhavam na obra e que, sem o emprego, ficariam desamparados, dizia. Como afirmou Marcuse (1973), já não causa estupor que a produtividade crescente ande de mãos dadas com a destruição crescente. Repito: não esperava uma grande argumentação crítica, mas tampouco respostas quase automáticas que não significam a menor desconfiança crítica. Por isso elas não poderiam passar sem serem questionadas. Outro dizia, com apoio de alguns, que não se podia questionar um espaço de lazer e de encontro tão importante como o Iguatemi, afinal, “não é destruição do parque do Cocó todo, não é, professor, que exagero!”. “Vai mais gente pro shopping do que pro parque, professor”, “Essa cidade já se identificou com aquele shopping maravilhoso. Por mais que eu deteste o Tasso (Jereissati), aquele shopping é tudo de bom. Adoro ir passear lá”. Com efeito, as poucas vezes que cruzei a cidade para ir àquele *shopping*, pude constatar a grande quantidade de jovens que o elegeram como ponto de encontro de tribos. Lá, há os menos favorecidos que vão para adorar as vitrines apenas, ou comprar pequenas coisas, até aqueles que apenas conhecem aquilo e nunca foram ao centro da cidade.

— Ah, professor, essas manifestações são só pra aquelas pessoas que não têm muito o que fazer, como aqueles doidos que tiraram a roupa na corrida ecológica do Iguatemi. Essa manifestação não saiu em nenhuma televisão, porque o Tasso é poderoso, não adianta.

Felizmente alguém respondeu que o que importava era que algo fosse feito.

— E o importante é sair na televisão? Perguntei.

— O que eu quero dizer é que se não sair, apenas aqueles que estavam lá ficam sabendo e todo esforço é em vão. É massa quando sai, quando a gente divulga no Facebook (na

época, ainda não se falava em twiter), no Orkut, no Youtube.

Claro está que não esperava que eles ficassem tocados a ponto de sair correndo rumo à obra para protestar. Mas um mínimo de reação contra, em vez dessa defesa de um lugar sem alma, era de se esperar. Ou não? Justificar aquela obra como progresso, justificar com o emprego¹¹, ou ainda, justificar todo o complexo imobiliário por ser um “ponto de encontro”, — ou ponto da apoteose das mercadorias? — demonstra de fato que até aquela parcela da juventude que parecia “dar choques” de tanta energia, de tão revoltada, quer mais é fazer as pazes com a sociedade, embora isso seja impossível. Será que o Mal-estar que explicou Freud (1930-2010, p. 43-44) acabou? Para que queimar livros hoje? Ignorá-los, e com eles a reflexão, parece um procedimento mais eficaz.

Soube alguns meses depois que vários tinham ido a uma manifestação contra o fim da banda jovem *Rebeldes*. Certamente a tribo do pagode ou do forró não se sentiria mal em ir a uma manifestação desse tipo para reivindicar a continuação de seu grupo predileto.

Certa vez, ao ir a esse *shopping*, vi vários deles em um determinado canto, perto do cinema.

— O que fazem? Perguntei a dois que conhecia.

— Estamos jogando conversa fora, professor. Tudo bem?

Com efeito, eu os via rindo, se abraçando, passeando, desfilando, jogando uns contra os outros, pegando nos cabelos cuidadosamente, jogando jogos estranhos, um belo enxame como descreve Bauman (2008). Assim como a moda hoje é ser *colorido*, que combina mais com os tempos eufóricos contemporâneos, naquele tempo era ser *Emo* — *Emotional hardcore*. Ambas as tribos tinham encontros marcados nesse *shopping*, bem como em outros lugares. Mas o que importa é que ambos os movimentos são uma espécie de *consciência feliz* do Rock, que tinha nascido exatamente como *consciência infeliz* (MARCUSE, 1973) da sociedade, como questionamento que, agora, ganhava letras pseudoexistenciais, de “autoajuda” e coloridas, mensagens de que “tudo vai dar certo na vida, basta crer e amar”. Falo desse ritmo em especial porque mantém relação com o *shopping* onde se encontravam, mas certamente o ritmo deteriorado do que se chamava outrora forró — o forró atual — bem poderia ter suas festas comparadas às *raves* que tão bem descreve Zuenir Ventura¹².

¹¹ Para John Maynard Keynes, era muito lógico para a economia cavar buracos para depois tapá-los simplesmente.

¹² Zuenir Ventura descreve essas festas, aonde ele de fato foi, como lugares barulhentos, com pessoas dançando vários sons hipnóticos, insistentes e repetitivos, “sem mensagem, sem conteúdo verbal e cuja diferença entre uma

Mas se a geração de 68 queria mudar o mundo de fato, já houvera uma mudança 20 anos depois, em 1988, como defende Ventura. A geração de 88 não queria fazer revolução, não os embalava mais o “Caminhando e cantando”, mas o “Que país é este?” (2008, p. 92). A música do grupo Legião Urbana, apesar de seu tom crítico, já mostra um centramento mais específico que, no fim das contas, demandava que o Brasil em particular se tornasse um país melhor dentro do enquadramento existente.

E assim, mais vinte anos depois, a geração 2008 participa de manifestações contra o final de seu grupo musical preferido. Suas palavras de ordem não são mais “Outro mundo é possível”, mas “Queremos gozar das benesses desse mundo, e isso tem que ser possível”. Portanto, trata-se de mudar a própria vida em vez de mudar o mundo.

— Mas o que você tem tanto a fazer que não pode participar de manifestações contra a construção da torre?

— Ah, estudar pra ter um bom emprego, passear com os amigos no fim da tarde. Eu acho até massa, mas eu não tenho coragem não.

Deu para ouvir alguns “nem eu” na sala. Mas nada de perguntas inquietantes, apenas um silêncio inquietante de tão ensurdecidor.

1.3.3 – A irreverência como herança esvaziada de 68

Quando era criança na minha cidade, na escola eu nunca fui boa peça. Hoje meus professores daquela época dizem que foi castigo eu ter escolhido tal profissão. Na escola, eu era de fato uma peste. Não seria interessante destacar algumas travessuras porque me veria desviado do caminho traçado. Mas sempre tive medo de agredir um professor. Por um certo respeito, por medo de meus pais, de meus tios, das pessoas que falariam mal de mim na cidade pequena. Eram tantas variantes que fica difícil precisar. É como se tivéssemos que dar satisfações a todos os conhecidos da cidade. Quando íamos à capela da escola, silêncio total. Aqui acolá saía uma conversa, ninguém é de ferro, mas a diretora e a professora logo lançavam o olhar do fuzilador do Hitler, que nem morreu fuzilado. De todo modo, o fato de ir para a capela já era uma novidade.

música e outra é o numero de batidas” (VENTURA, 2008, p. 86). A única diferença em relação ao “forró” atual seria que neste não falta uma mensagem verbal. Há um conteúdo que é transmitido nas canções que não se pode simplesmente dizer que é um conteúdo de mal gosto do ponto de vista estético. É o ambiente em que boa parte dos jovens vivem: “quero mais é curtir a vida”, “nada de dor de cabeça”, “tenho carro com som e sou muito mais feliz”, “sou playboy”, “sou solteiro e ninguém pega no meu pé”.

Quando comecei a dar aulas em uma escola católica, notei logo muita diferença em relação àquela época de 15 ou 20 anos atrás, e não é tanto tempo assim. Os alunos entravam na capela da escola conversando e paravam apenas com o apelo do padre. Alguns 4 anos depois a situação tinha piorado, os alunos entravam conversando bastante e só paravam depois de muito apelo moral e religioso do padre. Durante qualquer cerimônia a conversa tinha lugar, e o olhar do fuzilador não fazia muita diferença, quer fosse do padre ou do professor, afinal, “brincar” era sempre a regra.

Já faz tempo que não sou religioso, mas confesso que não me causava prazer ver toda aquela irreverência vazia. Muitos poderiam dizer que é maravilhoso ver os jovens irreverentes frente a um símbolo da poderosa igreja católica. Bem que poderia ser, mas não daquela forma. Mesmo porque, aqueles jovens pareciam muito reverentes aos ditames da publicidade.

Mais uma vez podemos trazer à mesa uma subversão — pela sociedade mercantil — dos ideais questionadores dos anos 60. O questionamento que os movimentos estudantis tinham feito à autoridade parecia, com efeito, ter se esvaziado. A irreverência, que muitos achavam ser uma arma para contestar o sistema, parece ser uma mera forma cujo conteúdo pode também ser funesto. Aqueles que confundiram o sistema capitalista com a autoridade, com a repressão aberta, na verdade parecem ter errado o alvo. A autoridade e o conservadorismo de que o sistema se revestiu e ainda se reveste em alguns casos parecem ser apenas resquícios de formas sociais anteriores. O sistema capitalista é em si, ao contrário, muito progressista e liberador. Suas amarras são bem mais sutis, abstratas e profundas. Ele tende a uma liberdade sem freios, desde que sobre os trilhos da lógica mercantil, portanto trata-se de uma não-liberdade revestida de liberdade. Ou como diria Marcuse (1973, p. 23) “uma falta de liberdade confortável”.

Certa vez, diante da irreverência vazia de um aluno, retruquei:

— Ei, você, por que não me ouve, por que está me atrapalhando na aula?

— Por que o senhor só fala besteira, suas aulas são chatas demais. Aliás, vocês professores são uns chatos, só sabem mandar a gente calar a boca e escutar o que vocês falam.

Não pude perder a oportunidade.

— E por que eu sou chato, por que a escola é chata? Se você conseguir justificar com uma idéia coerente o que você está dizendo, eu poderei até concordar com você.

— ...

Continuei:

— Eu gostaria muito que vocês me questionassem enquanto professor, que questionassem a minha autoridade. Mas eu gostaria de ouvir argumentos, idéias, e não resmungos que nada exprimem senão uma insatisfação por não poderem fazer o que querem sem saberem explicar nem o que querem. Por que vocês não gostam da escola? Por que ela quer que vocês aprendam lições para ir trabalhar sem refletir? Por que ela forma vocês desde cedo pela fôrma de trabalhador e consumidor? Parece que a escola e os professores tiram vocês desse mundo encantado que vocês tanto adoram, o mundo das coisas também encantadas. Não. Infelizmente eu ainda não escutei argumentos que me deixassem com a autoridade estremecida, mas ao mesmo tempo feliz de vê-los refletindo. Não adianta apenas dizer “não”, tem que dizer por que não, e quando vocês me disserem, aí sim, vocês poderão até falar assim comigo. Mas não podem questionar a escola sem aprender minimamente o que ela tenta ensinar: ler, escrever e organizar as idéias. Com essas ferramentas, vocês poderão ir além da escola.

Nesse momento não se ouvia nada na sala. Muitos de cabeça baixa. Talvez eu tivesse pegado pesado como se diz, mas era preciso.

A irreverência generalizada pode desembocar no desrespeito generalizado, uma nova forma de barbárie, se não tem a mediação de um conteúdo, ou seja, se não tem uma justificativa fundamentada, um porquê. E esse desrespeito generalizado pode desembocar na vontade de se impor *imediatamente* sobre os outros, de fazer valer sua vontade a qualquer custo. É essa pedagogia do “tudo agora e na hora que eu quero” que parece ser aquela usada pela publicidade para educar as novas gerações. E a escola padece. Os pais pagam a escola para deles se livrarem muitas vezes e a culpam por não dar conta dos filhos que eles acharam poder educar e, por isso, não sabem por que os filhos agem de determinada forma.

Essa irreverência em relação aos professores e à igreja é a mesma em relação aos pais. Aliás, na escola, aqueles que são mais difíceis de lidar são aqueles sobre os quais os pais já perderam o controle. Muitos pais vinham até pedir ajuda para lidar com o filho ou filha.

Certa vez, no momento da entrega de boletins de notas, quando os pais vinham conversar sobre os filhos, uma mãe me contou que seu filho de 16 anos, ao não aceitar que ela não lhe comprasse um tênis, começou a xingá-la dentro da loja com palavras não muito amigáveis. E em seu rosto várias linhas delineavam uma grande inquietação e sofrimento. Essas histórias na escola eram em certa medida comuns quando se falava de crianças até dez anos. Os pais contavam que elas davam escândalos — e eu já presenciei nos shoppings — quando não

tinham uma coisa que queriam comprada. Jogavam-se no chão, esperneavam, pisoteavam os pés das mães, gritavam. Mas com dezesseis anos essas coisas deveriam parecer mais estranhas. E não o eram. Mas havia pais que davam total apoio às atitudes dos filhos por mais estúpidas que pudessem parecer.

Ora, os laços familiares que sempre foram questionados, juntamente com a igreja, como pilares burgueses não o parecem tanto assim. Parecem também resquícios de formas sociais anteriores que serviram e servem à organização social capitalista, embora pareçam estar se transformando em mediações inúteis. Mas isso não significa que a irreverência era generalizada literalmente. Mesmo essas duas instituições parecendo se encontrar estremecidas, ainda havia quem buscasse abrigo nelas. Principalmente na religião. Com ela, os jovens alternam o entorpecimento com o mundo das mercadorias; nela, buscam irrefletidamente soluções miraculosas para problemas que não têm nada de divinos. E os ideais mercantis — muito mais do que os religiosos — materializados sobretudo via publicidade e produtos culturais fazem parte do que Marcuse conceituou como agências extrafamiliares. Ou seja, se a família era responsável, era mediadora entre os indivíduos e a sociedade, hoje, com o desenvolver-se da lógica mercantil:

A formação do superego maduro parece, agora, saltar por cima do estágio de individualização: o átomo genérico torna-se diretamente átomo social. A organização repressiva dos instintos parece ser *coletiva*, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares. Ainda no nível pré-escolar, as turmas, o rádio e a televisão fixam padrões para a conformidade e a rebelião; os desvios do padrão são punidos não tanto no seio da família, mas fora e contra a família. [...] Com essa educação, a família deixou de estar em condições de competir. Na luta entre gerações, os lados parecem ter sido trocados: o filho é que sabe; é ele quem representa o princípio maduro de realidade contras as obsoletas formas preconizadas pelo pai. (MARCUSE, 2009, p. 97)

Não se trata aqui, com esse exemplo — tampouco vai nesse sentido o texto de Marcuse —, de defender uma volta aos laços de sangue, um retorno à família burguesa como centro gravitacional. Trata-se antes de refletir sobre a quebra de mediações, uma quebra que não se dá pela superação crítica, portanto, negatória. Essa quebra de mediações traz consigo, contrariamente, um caráter afirmativo das relações sociais mercantis. A sociedade mercantil desenvolvida almeja a cada dia a proeza de tecer uma teia de dominação das mais sutis: a da libertação das amarras sociais concretas das quais ela mesma depende.

1.3.4 – Meu carro, meu som potente, minha vida

“Abre a mala e solta o som, bote bem alto e diga, solta o fole filho de rapariga”. Eis a bela rima repetida por vários alunos há algum tempo (A rima desrimada do carnaval de 2011 no Ceará: “eu era feio, agora tenho carro ôôô... Eu sou muito mais feliz, a mulherada me adora, tenho amigos pra curtir e um carrão da hora, minha vida mudou, agora só penso em diversão. Tristeza xô,xô,xô, adeus solidão”).

Era o final da feira de ciências e todos estavam indo embora. Como de costume quando havia esse tipo de evento, havia algum aluno com o carro do pai e o som ligado na saída da escola e as garotas “babando”. Às vezes era só amigo, mas não importava. Nesse dia, eram vários, quatro para ser mais exato, que disputavam o som mais alto e a atenção do público de admiradores e invejosos. Aqueles que estavam em torno do carro, certamente com bebida escondida, pareciam formar uma tribo, daquelas primitivas em suas cerimônias, e o carro parecia uma fogueira, um objeto sacro em torno do qual dançavam e ao qual rendiam homenagens. Uma cena marcante. Aquele som — aquele aparelho ao qual se rendia homenagem — parecia que dotava aqueles jovens, alguns nem mesmo tinham quinze anos, de poderes incríveis, aquele som de carro fazia com que angariassem um pouco — em verdade muito — de atenção. Alguém poderá me censurar e dizer que isso não é “nada do outro mundo”. Tudo bem. Mas o que chama a minha atenção é o fato de esse carro com som ganhar tanto relevo, tanta importância, esse carro com um potente som passa a ser um *outro* fundamental para o sujeito. Ou o próprio Eu do sujeito? O carro passa a ser ele e ele o carro, numa fusão quase mimética. Quase, porque ninguém nunca vai admitir, na nossa sociedade racional, que, de fato, quer ser o objeto. Mas a cena parecia uma festa de quase-canibais desejosos de comer aquele objeto quase-vivo para poder dele retirar o poder. Mas nesse caso, como o poder era projeção pura e simples, não era preciso consumir o ato quase-canibal.

Os alunos sempre me chamavam para onde estavam, afinal, apesar de chato algumas vezes, eu falava coisas importantes, e principalmente jogava futebol com eles, era jovem. E eu podia ver a cena de perto. Podia ver no visor do celular de vários alunos fotos com carros de som possantes (quando não eram mulheres bonitas e “gostasas”). Ou seja, mesmo aqueles que não tinham o carro, ou que não tinham amizade com o dono, ou com o amigo do dono, alimentavam o desejo de possuir esse verdadeiro ser capaz de dar-lhes um pouco de essência. Alguém poderá objetar que esse feitiço era despertado apenas por esse objeto paradigmático. Mas a resposta é negativa. Havia outros objetos paradigmáticos além do carro: celular, notebooks, tênis, roupas em

geral e o próprio corpo — de que já falamos. Esses objetos eram quase passaportes para um mundo como o retratado por Bradbury (2011) em *Fahrenheit 451* — onde falsamente não há incertezas ou melancolias.

Além disso, a disputa de músicas se revelava um episódio indigno de nota. Cada um tentando se impor, regulando o seu som. Reflexo de uma sociedade em que cada um tenta se impor sem respeitar ninguém, e ninguém parece estar disposto a conceder espaço ao outro para que se viva em sociedade. Não é à toa a expressão corrente entre os jovens: “eu não vou comer partido para ninguém”. Ou seja, literalmente, “não divido meu espaço com ninguém” ou, “não levo desaforo para casa.” Não adiantaria muito recorrer às idéias Hobbesianas para explicar que seria uma pretensa condição “natural” da sociedade, a “luta de todos contra todos”, ou a primeira lei natural do homem, a da autopreservação. Não há aí qualquer intuito de autopreservação que pudesse vir a “justificar” tal guerra. E ainda, há muito deixamos de viver o estado de imediatez que caracteriza o reino natural. Mesmo assim, tais atos tendem a uma imediatez ao não reconhecer a mediação necessária para reconhecer o outro. Nesse estádio, não se trata de lei natural, mas de lei social tornada segunda natureza.

E essa mesma disputa estava começando a se dar nos recreios com uma nova invenção, um tal “bombox”, uma parafernália vinda da China, um som portátil com uma certa potência. No recreio, várias pessoas traziam esses sons para a escola e tentavam impor umas às outras a audição de determinada música, já que não podia se ligar o som do carro dentro da escola. E ainda, já que não se pode todo dia comprar um carro, esse aparelho torna-se um paliativo. O espetáculo era horrendo. O mais interessante: nas escolas públicas era ainda mais intenso. Alguém poderia objetar que estou sendo muito duro, que esses aparelhos fazem os jovens expressarem sua multiplicidade cultural e se divertirem com suas músicas durante os intervalos — principalmente nas escolas públicas, onde realizam rodas e dançam músicas de sua tribo. Eu não seria tão otimista, pois o segredo mais uma vez está em ser visto, em se exhibir, em se mostrar existente, independentemente do que a música que se dá a ouvir pretenda transmitir.

Esse mesmo fenômeno se via e se vê nos ônibus onde os celulares com as músicas em *mp3* abundam. Parece ser o mesmo sintoma: o eu se dilata de modo a querer se impor como o único.

Pensar, refletir, problematizar é fazer mediação, mediação entre o vazio que é o que não se tem, e o que se quer buscar para colocar no lugar do que não se tem. Mas na escola, como na sociedade, pensar parece um tormento, pois pensar é sair de uma condição de conforto ilusório de que tudo se pode ter, de que se é o centro do universo, de que se é o filho mimado da sociedade que como uma mãe vai tudo prover. Ora, foi contra a idéia de que pensar é um tormento que sempre me coloquei. Aquilo que aqui expus não é o estado de todos os alunos com quem convivi, mas nos 9 anos que passei em escolas, pude notar o progredir da marcha das coisas e o quanto as mudanças se dão rapidamente.

Se a escola era aquele local de adequação, mesmo que imperfeita, do sujeito ao social, uma representante da Razão moderna, ela agora se vê, tanto quanto a família, em vias de ser ultrapassada pelo social. A forma social contemporânea se vale mais das agências extrafamiliares (MARCUSE, 1955-2009, p. 97) e extraeducacionais do que da própria educação.

O que foi narrado aqui vai nesse sentido. Tanto o culto ao corpo, à vestimenta, a banalização das relações sexuais, o enorme desejo de transformar o eu em espetáculo, em *show*, a adoração de objetos-mercadorias considerados poderosos não são ensinados diretamente na escola. E não foi um acaso a escolha da narração sobre a potência dos carros e de seus sons como a que encerra essa primeira parte de nosso trabalho. A justificativa reside no caminho que escolhemos para levar a cabo nosso objetivo de estabelecer relações entre a crise das possibilidades utópicas do homem e o fetichismo da mercadoria na contemporaneidade. Do mesmo modo, não é para tentar dar mais expressividade ao estabelecemos a comparação entre a “cerimônia” em torno do carro com seu som e as cerimônias dos povos tidos por primitivos que visavam a *mimese* com a natureza como forma de aplacar o temor da potência dessa mesma natureza, um temor que mantinham guardado em si. O que foi narrado aqui encaminha nossa reflexão para o segundo momento em que lançaremos a objeção: esses fatos vão de encontro ao sujeito moderno, ao indivíduo autocentrado, que vale por si mesmo? Ou será que o que narramos é estranhamente a consequência, o desdobrar-se da Razão moderna instrumental e, portanto, de sua forma-sujeito?

Passaremos a discutir essa questão em nosso segundo capítulo. Assim, se a Razão analisada por Adorno e Horkheimer (1986) na *Dialética do Esclarecimento* começa com o fim da *mimese* com a natureza, seguiremos as pegadas desses dois autores em nosso segundo capítulo, não para repetir o que eles já fizeram, o que seria por demais pretensioso e, principalmente

fastidioso para aqueles que já conhecem essa obra, mas para por em paralelo a Razão instrumental e aquilo que está nela sem se deixar ver: a própria razão mercantil. Desta forma, o conceito de *mimese*, ligado à natureza, ou *adesão mimética* de Marcuse (1973), uma nova forma de *mimese* — social — estará também no final desse caminho da Razão ironicamente. Tentaremos refletir se a Razão Instrumental-mercantil não concorreria, portanto, para uma involução da própria razão enquanto capacidade humana de pensar.

Viver o mundo da educação desses jovens sem uma reflexão sobre o mundo em que se vive pode tornar-se tarefa penosa. O intuito deste trabalho também é refletir sobre esses comportamentos típicos do contexto escolar na tentativa de contribuir com a reflexão sobre o próprio sentido da Educação em tal contexto. Infelizmente, os colegas professores poderão perceber certa verossimilhança com aquilo que vivem cotidianamente. Aqui não pretendi expor assertivas totalizantes, mas tendências que a cada dia se comprovam, *hélas!*

CAPÍTULO II – VIVEMOS EM UMA ÉPOCA DE ESCLARECIMENTO?

No seu célebre texto *Resposta à pergunta: “Que é Esclarecimento”*, Immanuel Kant expõe o seguinte: “Se for feita então a pergunta: ‘vivemos agora em uma época esclarecida [aufgeklärten]’?, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [Aufklärung]’” (KANT, 2005, p. 69). À época havia um grande entusiasmo com o progresso da Razão, caminho para se chegar ao espírito esclarecido, livre. Mas a essa resposta de Kant que aponta para um *devoir*-Esclarecimento, Adorno opõe — com dois séculos de vantagem — uma objeção, não pessimista, mas crítica em seu texto *Educação e Emancipação* que encerra o livro homônimo:

Se atualmente ainda podemos afirmar que vivemos uma época de esclarecimento, isto tornou-se muito questionável em face da pressão inimaginável exercida sobre as pessoas, seja simplesmente pela própria organização do mundo, seja num sentido mais amplo, pelo controle planejado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural. Se não quisermos aplicar o termo “emancipação” num sentido meramente retórico, [...] vazio como o discurso dos compromissos [...] é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo [...]. O motivo é a contradição social; é que a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma (ADORNO, 1995a, p. 181).

A preocupação de Adorno é com o fato de que não alcançamos a emancipação prometida pelo Esclarecimento moderno. É a isso que ele se dedica também na *Dialética do Esclarecimento* com Horkheimer. Mas não para cobrar as promessas que a Razão não teria cumprido, mas para localizar nela a própria causa da barbárie que se materializou no século XX, bem como uma nova forma de heteronomia despersonalizada.

Essa modernidade esclarecida olhava com ares de superioridade para os pejorativamente denominados primitivos, povo *incivilizado* — que faziam cerimônias mágico-miméticas para aplacar seus medos diante da natureza, numa vida de *immediatez*, ou de condição natural do homem. Mas poderíamos a esse ar de superioridade colocar a seguinte questão: será mais racional adorar totens, fazer cerimônias em torno de objetos sacralizados sobre os quais se projetam poderes fantásticos, desejar mimetizar-se com a natureza ou projetar poderes sobrenaturais objetivos e subjetivos em objetos mercantis criados por nós?

Para refletir sobre essa questão principal de saber se há uma involução da capacidade reflexiva do ser social no que destacamos narrativamente no primeiro capítulo, é preciso ter ciência da distinção, em nosso estudo, entre Razão moderna e razão enquanto capacidade humana

de pensar, refletir e problematizar. Ou seja, partiremos da compreensão de que a Razão moderna oriunda do Esclarecimento moderno não é sinônima de capacidade de pensamento e reflexão, mas a mais “recente transmutação da idéia de Razão” (MARCUSE, 1973, p. 125), a forma histórica que adquiriu essa capacidade de reflexão, pensamento e problematização num determinado momento da história: a modernidade.

Somente fazendo essa distinção preliminar poderemos trazer à mesa a questão de saber se esse aplainamento da capacidade reflexiva nas novas gerações de jovens — o alfa e o ômega de uma pretensa reconciliação do indivíduo com a realidade social e, portanto, de uma involução na capacidade de imaginar o que não existe, *utopos* — opõe-se ao projeto da Razão moderna — Instrumental — ou é o seu desdobrar-se. Para isso, seguiremos alguns passos da *Dialética do Esclarecimento* (1986).

Essa importante obra de Theodor Adorno e Max Horkheimer marcou época ao introduzir no campo das ciências um novo paradigma epistemológico crítico. Isso se deveu ao fato de essa obra ir de encontro ao que até então era tido, da forma como se desenvolvera no século XVIII, como um legado comum positivo da modernidade: o Esclarecimento. Ao perscrutarem as origens do Esclarecimento, os autores seguem os traços na história muito antes do que viria a se desenhar enquanto Razão moderna. Desta forma, colocam o próprio mito da antiguidade enquanto Esclarecimento.

Esta crítica foi empreendida em detrimento tanto de liberais quanto de marxistas tradicionais do movimento operário. Tanto apologistas quanto críticos do capitalismo reclamaram o Esclarecimento como ponto de partida, confundindo-o com a própria capacidade de pensar. O próprio marxismo colocava-se como herdeiro do Esclarecimento, como um segundo momento do Esclarecimento, depois da crítica do despotismo absolutista, da religião e da superstição (KURZ, 1997; JAPPE, 2006).

Até o momento em que a obra *Dialética do Esclarecimento* desvelou o caráter irracional da própria Razão que atingia seu ápice na modernidade, toda e qualquer crítica ao Esclarecimento era considerada como advinda apenas de um espírito reacionário, misantropo e irracional.

À época da escrita do livro, era normal o maniqueísmo de guerra entre o fascismo e a democracia liberal, portanto, poderia parecer fácil aderir “ao lado bom do Esclarecimento” (KURZ, 1997):

Um ano antes do fim da Segunda Guerra Mundial, quando ainda vigorava a coalizão anti-Hitler entre a União Soviética e as potências ocidentais, seria natural reproduzir intelectualmente, num maniqueísmo filosófico, as frentes de guerra e identificar a coalizão antifascista ao lado bom na tradição do Esclarecimento, e o fascismo ao lado mau na tradição romântica e reacionária do contra-Esclarecimento.

No entanto, Adorno e Horkheimer colocam o Fascismo não como um monstro que irrompeu do subterrâneo obscuro da sociedade pré-moderna, mas como descendente do próprio Esclarecimento — do mesmo modo que o Stalinismo. Por mais que fosse necessário, imprescindível e fundamental a derrocada do Fascismo, os autores não submeteram a sua crítica a esse objetivo imediato. Antes de tudo, sustentaram que a desumanização rondava a própria democracia ocidental.

2.1 Esclarecimento e dominação da natureza

A desumanização, a barbárie, para os autores, encontra sua explicação no fato de a Razão formal, instrumental, na realidade, não poder se opor à dinâmica da violência, destrutividade e desumanidade, uma vez que tais elementos, enquanto resultado, enquanto sentido, são-lhe indiferentes, posto que a Razão não acolhe em seu seio a crítica, a sensibilidade, a diferenciação:

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo (que segundo os autores está em germe no pensamento esclarecido) [Grifo Nosso], ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o caráter destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e por isso também sua relação com a verdade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 13).

É esse pragmatismo cego que irrompe com uma força interna revestida de progresso não reconhece qualquer qualidade. Essa indiferenciação universalizante dos conceitos, Adorno e Horkheimer localizaram já nos escritos de Platão e Aristóteles que “refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos” (*Idem*, 1986, p. 35). Esta mesma indiferenciação os autores localizam na Razão kantiana:

Mas, segundo Kant, as forças éticas, perante a razão científica, são de fato impulsos e comportamentos não menos neutros do que as forças aélicas, nas quais se convertem, tão logo deixem de se orientar para aquela possibilidade oculta, buscando a reconciliação com o poder. O esclarecimento expulsa da teoria a diferença (*Ibidem*, 1986, p. 85).

Assim, para levar a cabo seu empreendimento crítico, os autores lançam mão do

conceito de *dominação da natureza* que na sociedade se transforma em *dominação sobre os homens*. Ao rebaixar a natureza a *uma mera objetividade* e o objeto a um mero exemplar de uma espécie (portanto, a uma abstração!), o próprio sujeito torna-se *mero possuir*, mera identidade abstrata que anda no mundo a fazer cálculos para dominá-lo e submetê-lo (KURZ, 1997). E as ciências modernas se consolidaram sob este prisma, em que o procedimento é o que vale, não aquela satisfação “que para os homens se chama ‘verdade’, mas a *operation*, o procedimento eficaz” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 20), indiferente à qualidade do resultado visto apenas como consequência de um bom método:

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos ou imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. (*Idem*, 1986, p. 20)

Digno de nota é que, como expõem Adorno e Horkheimer, para possibilitar o distanciamento em relação à natureza, surge uma classe dominante que coloca entre si e a natureza os dominados sociais. Estes são degradados enquanto meros objetos da natureza externa que, enquanto tal, deve ser dominada: “A distância do sujeito em relação ao objeto, pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa [matéria], que o senhor conquista através do dominado”. (*Ibidem*, p. 27)

A conclusão a que chegam os autores é a de que os homens em verdade nada querem senão conhecer a natureza e empregá-la a fim de dominá-la e, assim, dominar os outros. E no percurso rumo à ciência moderna, “os homens renunciaram ao sentido” (*Ibidem*, p. 21). Embora a filosofia desde Bacon tivesse sempre buscado uma “definição moderna de substância e qualidade, de ação de paixão, do ser e da existência” (*Ibidem*, p. 21), esses conceitos já tinham ficado para a pré-história.

Os autores descrevem, deste modo, uma correlação que tinha validade muito antes da própria sociedade moderna burguesa: “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações” (*Ibidem*, p. 24). E a imagem e semelhança divinas do homem nada mais são do que a sua soberania em relação à existência: “É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (*Ibidem*, p. 24). O mito, assim, torna-se *esclarecimento e a natureza uma mera objetividade*. Mas para exercer seu poder, os homens precisam alienar-se daquilo sobre o que exercem o poder.

Para Adorno e Horkheimer, da mesma forma que a ciência, “a magia visa fins, mas ela os persegue pela *mimese*, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (*Ibidem*, p. 25). Com isso, os autores defendem que, ao contrário de Freud — que, segundo os autores, atribuía à magia a possibilidade de dominar o mundo — somente uma ciência “mais astuciosa do que a magia” (*Ibidem*, p. 25) poderia lograr a dominação de fato. Essa ciência que logra a dominação é aquela que tornou o pensamento autônomo em relação aos objetos.

2.2 A superação da *mimese* primária: primeira objetivação

Na *Dialética do Esclarecimento*, localizam-se os mais antigos esboços de vontade de dominação sobre a natureza na pré-história, o pré-animismo já sendo caracterizado pela separação entre sujeito e objeto. Mas se o homem pré-histórico ainda buscava assimilações mágicas a objetos naturais — o que é denominado *mimese* — para aplacar seu medo e impotência diante da natureza, o mito já se apresenta enquanto Esclarecimento, portanto, enquanto objetivação: “O Esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (*Ibidem*, p. 29). Essa angústia deve acabar ao objetivar-se a natureza e nada mais ficar desconhecido. Nada mais pode ficar de fora do conhecimento, sendo o “fora” fonte de angústia.

Parece bastante proveitoso para o objetivo de nosso estudo desenvolver algumas questões relacionadas ao rompimento com a *mimese* primária como desenvolvem Adorno e Horkheimer como primeiro impulso objetivador e racional. Isto porque essa objetivação que rompeu com a *mimese* e diferenciou o homem da natureza na direção do social tornou-se segunda natureza (ADORNO & HORKHEIMER, 1986; KURZ, 2010), uma segunda natureza em que os objetos ganham tanta centralidade na vida social que arriscaríamos dizer que tendem a criar um novo impulso mimético, que seria modernamente travestido de racionalidade. É nesse sentido que aponta a narrativa sobre a “cerimônia” em torno do carro de som, como se dele pudessem emanar poderes.

Nas análises de Adorno e Horkheimer, o comportamento mimético é caracterizado como regressivo já que a saída para afastar o perigo é justamente assimilá-lo. O comportamento mimético descrito por esses autores caracteriza-se, assim, pela renúncia à diferenciação em relação ao outro que é temido e por isso é objeto de imitação. A *mimese* objetiva acabar a

distância que os separa, a distância que permite ser surpreendido pelo outro. Seguindo Gagnebin (1993, p. 72):

Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo e, portanto, perde-se. Nessa dialética perversa jaz a insuficiência das práticas mágico-miméticas e a necessidade de encontrar outras formas de resistência e de luta contra o medo: toda reflexão de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* consiste em mostrar como a razão ocidental nasce da recusa desse pensamento mítico-mágico, numa tentativa sempre renovada de livrar o homem do medo (que o esclarecimento não o consiga mas, pelo contrário, aprisione ainda mais o homem, essa é a outra vertente dessa reflexão).

Desta forma, essa relação mágico-mimética que o ser estabelece com a natureza o ameaça na medida em que, ao pretender resguardar-se, ele arrisca se apagar assimilando-se ao outro. Esse é um aspecto fundamental da *mimese*.

Deste modo, o Excurso I sobre Ulisses e o Esclarecimento já descreve o caminho penoso dessa diferenciação, dessa recusa da simbiose com a natureza, recusa indispensável para fundar um indivíduo. E Adorno e Horkheimer insistem no tributo elevado a ser compensado pelo herói que escapa dessa mimetização. Como explica Gagnebin, esse preço alto poderia ser descrito como a “transformação da *mimesis* originária, prazerosa e ameaçadora” numa *mimesis* secundária que reproduziria na “insensibilidade e no enrijecimento do sujeito” a dureza de ter que se adaptar ao mundo (1993, p. 73).

Assim, a superação da *mimese* primeira recaiu numa *mimese* da *mimese* (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 172), uma segunda *mimese* perversa que seria a única permitida pela civilização iluminista (GAGNEBIN, 1993, p. 75). E essa *mimese* perversa encontraria seu paroxismo nas “práticas mágicas” que seriam os símbolos antissemitas. Portanto, há uma relação intrínseca entre a superação da *mimese* e a objetivação de uma subjetividade.

Certamente estamos falando aqui da *mimese* enquanto comportamento primário de indiferenciação com a natureza e não da *mimese* como conceito na arte onde “o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado” (ADORNO, 1993, p. 68). Porque na arte já há uma mediação em que o sujeito é separado do outro, mas não inteiramente. Portanto, estamos a falar de *mimese* enquanto uma atividade arcaica, uma atividade de adaptação orgânica à natureza que implica uma identificação imediata entre *sujeito* e *objeto*. Significa dizer que o diferenciar-se da natureza é a escolha por objetificar a natureza, subjugá-la como objeto em vez de a ela se subjugar com suas ameaças.

Adorno e Horkheimer insistem com razão no preço pago pelo herói para escapar da simbiose mágica e constituir-se em sujeito autônomo. Esse preço é alto. Ele poderia ser

descrito com a transformação da *mimesis* originária, prazerosa e ameaçadora ao mesmo tempo, numa *mimesis* perversa que reproduz, na insensibilidade e no enrijecimento do sujeito, a dureza do processo pelo qual teve que passar para se adaptar ao mundo real e, diríamos com Freud, deixar de ser criança para se tornar adulto. Essa segunda *mimesis* se constrói sobre o recalque da primeira; ela caracteriza o sujeito que conseguiu resistir à tentação da regressão mas que perdeu, nessa luta tão necessária quanto fatal, a plasticidade e a exuberância da vida originária, quando não perdeu a vida *tout court*. (GAGNEBIN, 1993, p. 73)

Nosso primeiro capítulo aponta para uma espécie de mitologização ou reencantamento do mundo, mas não um reencantamento via totens ou deuses do Olimpo. Os mitos e os totens são agora bem modernos e o reencantamento do mundo se dá por uma metafísica bem mais astuciosa que a religião: a metafísica real da sociedade mercantil que se realiza cotidianamente (KURZ, 2010).

Assim, essa primeira entrada na questão referente à *mimese* importa-nos no sentido de que o conceito de *mimese* da *mimese*, ou segunda *mimese* de que falam Adorno e Horkheimer (1986) vai de par com um fenômeno bem contemporâneo que será alvo de estudo mais detido em nosso terceiro capítulo: um novo impulso mimético em relação aos objetos-mercadoria, algo que tem estreita ligação com o fetichismo da mercadoria.

2.3 O esclarecimento moderno: razão instrumental-mercantil

Tentaremos agora empreender uma análise mais detida do Esclarecimento — herdeiro da história ocidental, desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento* — em relação à sociedade moderna, onde ele de fato se consumou e está a se consumir.

A ciência moderna se desenvolveu a partir de um domínio objetivo da natureza levado a um nível que a história humana ainda não conhecera. Nesse processo — um verdadeiro “programa de desencantamento do mundo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 19) — as qualidades do mundo são destruídas, juntamente com os deuses, pois o pensamento ordenador decompõe tudo o que é próprio e o que nos homens e nas coisas não se resolve na investida objetivante. Consequentemente, “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o Esclarecimento” (*Idem*, 1986, p. 21) que, por princípio, é totalitário, na medida em que despe a sociedade de qualidades sensíveis para poder submetê-la ao mero cálculo. Resulta daí que a lógica formal passa a ser identificada como “a grande escola de uniformização”, pois na medida em que faz abstração dos conteúdos sensíveis, ela torna o

número o “cânion do Esclarecimento” (*Ibidem*, p. 22).

Na lógica formal, o pensamento é indiferente a seus objetos, que eles sejam mentais ou físicos, “pertencam à sociedade ou à natureza, tornam-se sujeitos às mesmas leis gerais da organização, cálculo e conclusão — mas o fazem [...] em abstração de sua ‘substância’ particular.” (MARCUSE, 1973, p. 136).

Olgária Matos, numa Introdução à obra *Teoria Crítica* de Horkheimer, nos explica:

No Período em questão, Horkheimer e Adorno centram o problema da emergência do irracional nas relações entre o homem e a natureza, na separação entre o eu e o mundo e o projeto de índole cartesiana de dominação conceitual do homem sobre uma natureza despojada de seus aspectos míticos, místicos, sagrados e proféticos, sendo, então, poder sobre uma natureza abstrata, formalizada, desencantada. O desencantamento do mundo (já analisado por Weber na racionalidade formadora) abre caminho à neutralização do real, à dessacralização da vida, a lei do mais forte, ao genocídio. (MATOS, 2006, p. XVII)

Essa introdução aponta características que, embora possam ser localizadas desde o mito — como objetivação —, algo defendido por Adorno e Horkheimer, somente se desdobrariam e se tornariam universais na modernidade produtora de mercadorias, em que o uso, portanto, o aspecto concreto, sensível e qualitativo, apenas é portador do que é mais importante para a sociedade: o valor, mera forma que faz abstração de todo conteúdo sensível (MARX, 1985), de toda e qualquer substância particular:

O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, idéias inatas ou abstrações supremas. (!) (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 81)

A especificidade histórica da modernidade capitalista parece encontrar comprovação no fato de que, como expõe Anselm Jappe n’*As aventuras da mercadoria* (2006), vários acontecimentos decisivos para o advento da modernidade capitalista já tinham acontecido em outras épocas, como a invenção de técnicas capazes de aumentar a produtividade. Mas essas invenções não tiveram muitas conseqüências porque ocorreram num contexto ainda não-capitalista. Não havia um quadro geral de pensamento científico da sociedade que fundamentasse a racionalidade abstrata e tecnológica, porque:

A lógica formal é, assim, o primeiro passo na longa viagem para o pensamento científico — apenas o primeiro passo, porque ainda é necessário um grau muito mais elevado de abstração e matematização para ajustar o modo de pensar à racionalidade tecnológica. [...] Muito antes de o homem tecnológico e a natureza tecnológica terem surgido como objetos de controle e cálculo racionais, a mente foi tornada susceptível de generalização abstrata. (MARCUSE, 1973, p. 137).

Por exemplo, a abstração fundamental que é a produção infinita de riqueza não existia na Antiguidade, onde economizar tempo, algo fundamental da modernidade, por meio de técnicas, parecia constituir um alívio inútil do cansaço dos escravos, e, na Idade Média, uma ameaça à coesão social. “Faltava em geral toda e qualquer idéia de progresso ou de uma acumulação lineares” (JAPPE, 2006, p. 181).

Por outro lado:

A gênese da ciência moderna e da concepção quantitativa da natureza no século XVII esteve estreitamente ligada ao irromper do valor abstrato nas trocas materiais e do tempo abstrato na vida social [...] A mesma quantidade sem qualidade que se impunha no dinheiro informava também a concepção galiléica da natureza: tal como a lógica do valor reduz tudo e qualquer objeto a uma quantidade de valor, também a partir de Galileu todos os corpos se encontram reduzidos a sua mera extensão no espaço. Com a física de Newton, passa a acreditar-se que uma única força, a gravitação, rege todo o universo, tal como nessa mesma época o mundo começava a unificar-se sob a governação de uma única força, o dinheiro. (*Idem*, p. 191).

Diante disso, caberia a seguinte objeção: será que esse extremo domínio da natureza encarada como mero objeto manipulável pelo sujeito do conhecimento “teria apenas o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”? (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 19). Ou haveria algo como uma lógica tácita interna ao próprio desenvolvimento da sociedade, uma “célula germinal” (MARX, 1985), específica da modernidade, que permaneceria por refletir no âmbito das próprias ciências?

A modernidade esclarecida, segundo Adorno e Horkheimer, pode ser caracterizada por uma contradição insanável. Se de um lado ela prometeu a liberdade por meio da desmitologização, prometendo a superação da própria dominação — que em verdade foi substituída, em nome dos Direitos Humanos Universais, pela razão do mercado (KURZ, 1997) — por outro, manteve a dominação objetivante da natureza como nunca se vira. Sem contar que aquilo que narramos no primeiro capítulo mais apontaria para uma mitologização das coisas, ou dos seres tornados coisa. Na modernidade produtora de mercadorias, a natureza é objeto, assim como os seres humanos, para além de uma diferenciação de classe, de um movimento dinâmico de valorização do dinheiro que encara tudo quanto existe exatamente como o Esclarecimento: objeto quantificável que deve se adaptar à calculabilidade. Uma compreensão para além da diferenciação de classe significa, em nosso entendimento, ir além de uma crítica reduzida que pretende identificar uma classe privilegiada como a classe que domina conscientemente a

sociedade. Esse é, ao nosso ver, também o erro que comete Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* ao declararem que a história é uma “história de luta de classes”, não diferenciando historicamente as formas sociais que foram bastante diferentes da forma social moderna (KURZ, 2010a) — como se a dominação moderna fosse tão pessoal como era a relação entre servo e senhor feudal.

Creemos que o caminho percorrido por esses dois gigantes do pensamento, na *Dialética do Esclarecimento*, indica-nos que a dominação deveria antes ser localizada numa relação social que é dominada por uma lógica abstrata e impessoal, que pretende transformar tudo em objeto-mercadoria, mera mônada de trabalho indiferente à qualidade (MARX, 1985). Não se pode negar com isso que haja privilégios de classe, esses privilégios existem bastante claramente. Mas esse privilégio não significa que uma classe domina o processo social moderno. Antes existiria na modernidade uma “Dominação sem sujeito” (KURZ, 2010a) e as classes seriam “máscaras de caráter¹³” (*Charaktermasken*) como já frisara Marx (1985, p.80). É exatamente o que indicam Adorno e Horkheimer, e também Marcuse (1955-2009, p. 97-98) ao identificarem a dominação como algo impessoal. Seguindo Kurz (1997):

Por meio do mercado, justamente, a dominação pessoal foi substituída por uma “dominação da reificação”, ou seja, não se superou a “injustiça social”, que foi apenas objetivada pela mediação universal da concorrência a um grau de abstração mais elevado do que antes.

Assim, a superação da dominação pessoal que se operou na modernidade não significou a superação da objetivação da natureza externa e interna dos sujeitos. Antes a sociedade moderna viu surgir um poder muito maior do que qualquer absolutismo: o poder objetivo das coisas (MARCUSE, 1978, p. 34-35). Deste modo, parecemos tocar no que Marx já tinha chamado de “Fetichismo da mercadoria”, ou seja, uma dominação em que:

[...] a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho no qual ele [valor] se representa não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é nada mais do que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana [...]”(MARX, 1985, p. 71)

¹³ O texto alemão diz exatamente “máscaras de caráter” (*charaktermasken*), embora a tradução consultada por nós tenha optado por *personagem*, o que não é bem a mesma coisa.

O que Marx expõe em seu conceito de Fetiche da mercadoria vai muito mais além de uma ilusão, de uma mistificação, de um feitiço criado após a produção que impediria àquele que compra a mercadoria ver que há escondido ali relações de produção em que o proletariado tem sua força de trabalho explorada, uma exploração que se expressa numa mais-valia não paga. Marx, em realidade, expõe criticamente o fato de que o objeto-mercadoria em si é problemático por conter uma substância, uma essência se preferirmos, que sempre tende à desmedida, uma essência que submete a vida social concreta. Essa essência é, para dizê-lo sem rodeios, a dinâmica de valorização do dinheiro. Ou seja, como critica Marx, se antes da modernidade a troca de mercadorias era um fenômeno de nicho, que acabava na circulação pelo processo Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria (MDM), a descoberta moderna foi exatamente colocar o dinheiro no início e no fim de um processo que se pretende justificado por si mesmo, um processo cujo objetivo não é mais do que fazer com que o dinheiro se multiplique, estando o resultado, o sentido como secundário, ou senão como consequência óbvia. A fórmula, portanto, inverte-se na modernidade passando a: Dinheiro – Mercadoria – Mais-Dinheiro (DMD’) (MARX, 1985). Dito de outro modo, não podemos encarar o fetichismo da mercadoria, o fetichismo moderno, como uma continuação de uma série de outros fetiches com os quais já conviveu a humanidade. Este fetichismo moderno tem um aspecto especial que o diferencia dos demais: sua dinâmica.

E essa dinâmica foi apreendida por Adorno (2007, p. 122): “[...] a constituição específica da sociedade em que vivemos [...] é governada por um princípio dinâmico. Ou seja, simplesmente que, vista nos termos de um protótipo, a sociedade capitalista [...] só se conserva na medida em que se expande”.

A forma de se expandir é pelo o processo especificamente moderno de reacoplamento (KURZ, 2010) do dinheiro em si mesmo, um processo dentro do qual está emaranhado o conceito de progresso moderno.

Não se exagera muito se se afirmar que a conversão da fórmula M-D-M na fórmula D-M-D’ encerra em si toda a essência do capitalismo. A transformação de trabalho abstrato em dinheiro é o único objetivo da sociedade mercantil; a produção de valores de uso, toda ela, mais não é do que um meio, um “mal necessário”, em vista de uma única finalidade: no termo da operação, dispor de uma soma de dinheiro maior do que aquela de que se dispunha no início. A satisfação das necessidades deixou de ser o objetivo da produção, tendo passado a ser um aspecto secundário. (JAPPE, 2006: 61)

Poderíamos dizer que o progresso de que se reveste a Razão Instrumental é um

progresso atrelado a essa dinâmica. Portanto, o mais importante para nós não é o fato de que o fetiche da mercadoria pode esconder as “verdadeiras relações de produção”. As relações de produção constituem algo que se sente concretamente, já aquilo que fundamenta essas relações aparece como uma heteronomia despersonalizada — embora a tendência seja personalizar os problemas do mundo. Essa heteronomia despersonalizada, que escapa ao controle dos agentes da sociedade, aparece como mais difícil de ser perscrutada porque, além de a sociedade ter passado a encarar o processo de valorização do dinheiro como obviedade axiomática, esse processo se instala como um *a priori* naturalizado e racional, uma evidência a partir da qual as relações devem se dar. O caso concreto do “progresso” que está se dando no Brasil nesses últimos anos é exemplar: justificam-se todas as construções com o mesmo raciocínio, ou seja, são signo de progresso e imprescindíveis ao desenvolvimento da economia que se confunde com o desenvolvimento em termos humanos. Colocar isso em questão é como questionar o ar que respiramos. Isto porque esse “progresso” parece estar de tal modo de mãos dadas como a Razão — Instrumental — que desconfiar dele já parece absurdo.

Assim, nesse fetichismo criticado por Marx dá-se uma inversão. Uma inversão que não é apenas falsa consciência que vê nas coisas algo que ela não tem — um algo que não deixa ver o que seria o principal, as horas de trabalho não pagas e que foram para o patrão —, como sempre quis fazer crer o marxismo tradicional¹⁴. Tratar-se-ia antes de tudo de um fetichismo, de um feitiço para voltar à etimologia, paradoxalmente racional, que se instala de tal modo sub-reptício que dita as ações cotidianas de mercado tidas por justificadas *per se*, de antemão. Portanto, a Razão instrumental e mercantil, uma como irmã siamesa da outra, baseiam-se numa inversão da própria realidade como alertara também Marcuse (1973). É essa inversão em que o objeto-mercadoria, tido por manipulável pelo sujeito do conhecimento, neutro e determinável como qualquer outro, coloca-se no nível de uma auto-determinação assustadora¹⁵. É como se esses objetos “se pusessem a dançar” (MARX, 1985, p. 70). Isso porque como alertara Marx, a mercadoria contém uma lógica interna que tende sempre ao seu desenvolvimento, uma dinâmica

¹⁴ Entendemos aqui por marxismo tradicional a tradição que coloca a luta de classes como pilar fundamental de onde parte a crítica do capitalismo, portanto, uma crítica centrada na distribuição desigual, sem colocar em questão que a própria produção de mercadorias é problemático pela substância que ela contém.

¹⁵ Aqui não se posso deixar de pensar nos trabalhadores da minha cidade do interior que, tendo a agricultura sido destruída — pela lógica difundida de tirar-se altos rendimentos das terras e não mais alimento —, agora precisam defender a todo custo as obras de condomínios fechados que destroem a serra mas que são justificáveis porque criam empregos. Como já insistira Marcuse, parece ilógico que diante de tanta técnica — possível de ser utilizada para a verdadeira libertação das potencialidades humanas negadas pela unidimensionalidade do trabalho — ainda tenhamos que conviver com a união da produtividade crescente e da destruição crescente (MARCUSE, 1973, p. 17)

que se apresenta como o verdadeiro Espírito hegeliano que Adorno e Horkheimer também localizaram no Esclarecimento. Espírito que se auto-determina:

A partir do momento em que ele [o esclarecimento] pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com suas idéias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 21-22)

Isso porque a própria resistência ao esclarecimento já está embebida do totalitarismo vigente no Esclarecimento moderno¹⁶.

Sérgio Paulo Rouanet é bastante claro ao apresentar na obra *Mal-estar na modernidade*, em capítulo homônimo, os três pilares do projeto iluminista, quais sejam, racionalismo, individualismo e universalismo. Nessa apresentação, podemos perceber as características do formalismo da Razão. Acerca do racionalismo, Rouanet refere-se a ele como:

o desencantamento, a crítica da religião [...] a fé na razão e na ciência como instância habilitada a sacudir o jugo do obscurantismo e a transformar a natureza para satisfazer às necessidades materiais dos homens [...] enquanto produtor e consumidor de cultura, agente econômico e cidadão. (ROUANET, 1993, p. 97)

O que vem à tona, neste excerto, são os ideais de progresso e de liberdade — de um jugo pessoal, ou institucional — para daí eclodir o indivíduo — em verdade a máscara de caráter (MARX) do sujeito moderno — *homem que vale por si mesmo* (*Idem*, 1993, p. 97), agente econômico e cidadão. Além disso, a idéia de transformar a natureza para satisfazer as necessidades ficou agrilhoadada à forma-mercadoria.

No que concerne aos ideais do universalismo, este se relaciona à universalização do processo civilizatório partindo de pressupostos também universalistas sobre a natureza humana, que:

era idêntica em toda parte e em todos os tempos, dirigia-se a todos os homens, independentemente de raça, cor, religião, sexo, nação ou classe. [...] Emancipar equivalia a universalizar, a dissolver os particularismos locais, removendo assim as causas dos conflitos entre os homens [!]. (*Ibidem*, 1993, p. 97)

Há elementos a se comparar com a realização do Espírito hegeliano, que não procura senão realizar-se na história, na forma de uma teleologia positiva, existindo no homem, segundo

¹⁶ Podemos talvez entender assim a crítica à dialética hegeliana empreendida por Adorno na Dialética Negativa na qual, segundo Barbara Freitag, o autor critica a síntese do pensamento enquanto totalitária, a qual findaria “afirmando uma realidade que por sua alienação profunda precisa ser permanentemente negada” (FREITAG, 2004, p. 159). Não é por acaso que as revoluções socialistas do século XX tenham mantido a lógica interna de funcionamento desse fetichismo centrando a mudança na tentativa de gerir igualmente a mesma lógica.

Hegel, “uma atitude para a mudança, e mais precisamente, uma atitude para tornar-se melhor, mais perfeito: um impulso na direção da perfectibilidade.” [Tradução Nossa] (HEGEL, 2007, p. 177)¹⁷. É esse mesmo Espírito que julga os índios da América — cuja inferioridade, em todos os níveis, mesmo quanto à altura, é patente — desprovidos de Razão, o que justifica toda investida do Espírito europeu mais elevado. E, para Hegel, toda a história tem por substância o espírito e o curso de sua evolução (*Idem*, 2007, p. 70).

No entanto, a modernidade, sob o pretexto de fazer tábua rasa da irracionalidade transcendental da pré-modernidade, (não) viu se instalar uma irracionalidade não menos transcendental e muito mais destrutiva por conter em si uma dinâmica que tende à desmedida (MARX, 1985) e que, embora transcendental, comanda os desígnios da terra: a irracionalidade mercantil. “A dominação sobrevive como fim em si mesmo, sob a forma do poder econômico” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 100).

Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se a natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie (*Idem*, p. 43)

Esse trecho, não desprovido de poesia, joga uma luz sobre a especificidade moderna. Embora, como defendem os autores, a escolha entre submeter-se à natureza ou submetê-la tenha acompanhado a humanidade, é patente a ruptura que foi nesse aspecto a modernidade, onde o sol da razão calculadora encontra céu aberto para iluminar a vida na terra.

Essa dominação, que não podemos confundir na *Dialética do Esclarecimento* com o conceito tradicional marxista de exploração — uma dominação concreta —, reveste-se de tanta liberdade que podemos até duvidar de que saímos da menoridade. Vejamos o que Kant nos diz na *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*:

Esclarecimento [‘Aufklärung’] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (KANT, 2005, p. 63)

De fato, se bem observarmos, o sujeito kantiano que *ousa saber* se desenvolveu, e o sujeito moderno, bem ou mal, saiu da menoridade relativamente a uma sujeição pessoal e em

¹⁷ É essa mesma visão teleológica positiva que Kant expressará na sua *Resposta à pergunta “O que é Esclarecimento?”*.

relação ao obscurantismo religioso. Mesmo que se possa objetar a existência de um enfraquecimento do sujeito kantiano (DUFOUR, 2005, 2008) na contemporaneidade, a reflexão proposta por Kant contribuiu para possibilitar a emancipação iluminista das amarras pessoal e religiosa. Entretanto, a modernidade não desconfiava de que a substância da própria Razão, a partir da qual ela nascera, era também composta de uma outra, que ficaria por refletir, pois que se instalaria como um verdadeiro axioma tácito: a razão mercantil. A liberdade ou o entendimento ao qual nos conclama a modernidade não reflete negativamente sobre a lógica de valorização do dinheiro que não é de modo algum neutra. Antes de qualquer coisa, essa lógica é entendida como apriorística (KURZ, 2008), tanto que as revoluções do século XX mantiveram essa mesma lógica mudando apenas a forma de administrá-la.

Além do mais, a liberdade das tutelas, tão cara à modernidade, é uma liberdade que casou muito bem com a democracia liberal. Não queremos dizer com isso que se trata de um complô da modernidade, mas seu conceito de liberdade, por não fazer referência a conteúdos determinados, realizou-se apenas enquanto liberdade de competir no mercado enquanto cidadão igual em termos formais do direito positivo.

Nesse sentido, o que está no centro da crítica de Adorno de Horkheimer é o formalismo da Razão. Esse formalismo da Razão se funda na indiferença da Razão perante qualquer objeto determinado, logo, na submissão de substâncias distintas à forma. Essa Razão formal em muito se assemelha com a análise de Marx sobre o trabalho abstrato que permite a troca pelo fato de as mercadorias possuírem uma substância comum: o valor. Quer dizer, o valor das mercadorias, medido pelo tempo de trabalho, é a substância abstrata que não reconhece diferenciação. Os objetos já não mais importam enquanto bens, com substâncias distintas em função do uso, mas importam apenas enquanto objetos que têm incorporados em si valor. Portanto, se são fabricadas bombas ou remédios, para a Razão formal e para o trabalho abstrato pouco importa. Isto lhe é indiferente (MARX, 1985). As mercadorias são apenas *geléias de trabalho humano indiferenciado* (*Idem*) para poderem ser trocadas.

Essa lógica não escapou principalmente de Adorno que em suas preleções de sociologia expressa exatamente isso:

Nessa troca conforme o tempo de trabalho, necessariamente se abstrai a configuração específica dos objetos a serem trocados entre si que, em vez disso, são reduzidos a uma unidade geral. Aqui, portanto, a abstração não repousa no pensamento do sociólogo, que abstrai; mas na própria sociedade encontra-se tal abstração. [...] Não me entendam mal, ao pensar falsamente que esse processo de abstração se daria no interior de cada um dos sujeitos individuais da troca. Justamente uma forma como a forma do dinheiro, aceita na

consciência ingênua como a forma equivalente natural e portanto como meio de troca natural, dispensa os homens da reflexão a respeito. (ADORNO, 2007, p. 107-108)

A idéia expressa aqui por Adorno é a mesma expressa por um conceito de um amigo que lhe era caro, o conceito de *abstração real* de Alfredo Sohn-Rethel (2010). Refletir sobre essa abstração, que, como diz Adorno, não é apenas algo que permanece no pensamento, como uma especulação, é algo que escapa não apenas ao homem individual, mas ao corpo social. Isto porque esse processo de equivalência na troca, que possibilita a idéia da multiplicação do dinheiro, é de antemão tido por evidente.

A idéia de que algo está a priori decidido é a mesma que Adorno e Horkheimer atribuem ao esclarecimento cujo aspecto totalitário reside na sua inverdade de considerar tudo como decidido de antemão (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 37). E esses autores explicam que é o domínio nivelador do abstrato que transforma as coisas da natureza em algo reproduzível (*Idem*, p. 27) pelo fato de que suas qualidades são dissolvidas em proveito da substância que importa: a quantidade de trabalho que contêm.

Qual outra forma social além do capitalismo obrou a redução objetiva do mundo a grandezas abstratas, tal qual é descrito no Esclarecimento por Adorno e Horkheimer? Qual outro sujeito além do sujeito moderno vive de fato a fazer cálculos? Ao que parece historicamente, a única sociedade em que o dinheiro é um fim em si é a moderna. E determinar essa especificidade da Razão na modernidade produtora de mercadorias para nós é fundamental, pois ela é historicamente aquela que contém uma dinâmica interna. E uma dinâmica evidentemente não pode estagnar: “No capitalismo — isso é uma lei essencial — o que existe só pode ser conservado na medida em que se amplia e se expande.” (ADORNO, 2007, p. 122).

2.4 A objetivação do sujeito moderno: o indivíduo com a máscara do sujeito

Eu diria que hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência
ADORNO

Não seria possível levar a cabo a objetivação da natureza sem a objetivação da própria subjetividade, é o que defendem os autores da *Dialética do esclarecimento*. Para os autores, as idéias de razão, de liberalidade e de burguesia estendem-se mais do que supõe a noção histórica, apesar de o conceito de burguês datar do fim da Idade Média (KURZ, 1997). No

excurso I sobre Ulisses, Adorno e Horkheimer localizam nesse ser mítico o arquétipo do sujeito burguês, abstrato e objetivante, “que transforma o sacrifício em subjetividade”, “que desfere golpes contra si mesmo para se conservar” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 61), um herói que tem que reprimir e dominar seus próprios instintos a fim de ser o sujeito da dominação. Logo, um sujeito que não sucumbe face à natureza, representada, por exemplo, pela sereia de canto envolvente ao qual não se pode resistir ao ouvi-lo. Os servos têm os ouvidos tapados com cera. Já o dominante permite-se ouvir o canto, estando antes atado ao mastro da nau para não sucumbir.

Os frankfurtianos falam em “arquétipo do sujeito moderno”, mas não se pode, importa salientar, fazer uma projeção histórica para colocar em paralelo o sujeito burguês moderno e o sujeito do início da objetivação levada a cabo pelo Esclarecimento desde os primórdios. Entendo estar claro que há enorme diferença entre aquele sujeito da antiguidade e o sujeito moderno da concorrência, cuja subjetividade é objetificada no processo de valorização do dinheiro — equivalente universal. Embora no conjunto da obra haja certa ambivalência no que respeita à historicidade de alguns conceitos (TRENKLE, 2002) — como a troca que às vezes temos a impressão de ser tida como trans-histórica, como sempre tendo feito parte da socialização, e não como histórica —, o sentido de arquétipo deve, a nosso entender, ser entendido como pequenos lampejos de um sujeito que somente na modernidade ganharia forma. De todo modo, como tentaremos desenvolver adiante, a objetivação da subjetividade moderna é bem diferente da que se processou no início do percurso do Esclarecimento até desembocar na modernidade.

Mas não é sem importância por em relevo que tal arquétipo desnuda o quão objetivada é a subjetividade, quer dizer, o quanto a própria subjetividade precisa se tornar objeto para poder objetivar a natureza e os outros homens por meio da dominação. Para os autores, enquanto o objeto, que é identificado em substância com a natureza exterior e, sobretudo, interior, aparecer como algo a dominar, tampouco o sujeito poderá libertar-se do imperativo cego da sua segunda natureza que é a dominação.

A expressiva análise de Adorno e Horkheimer (*Idem*, p. 72-73) sobre o episódio de Circe mostra como Ulisses, nosso protótipo moderno, consegue resistir às forças da magia com a ajuda não por acaso de Atena, deusa da sabedoria, da razão, e de Hermes, deus dos negócios.

Com a ajuda desses deuses, Ulisses consegue resistir às forças dissolutivas e

regressivas da magia, mas seus companheiros ingênuos e esquecidos sucumbem à vontade imediata de beber o filtro oferecido por Circe:

interpretando talvez esse gesto como a promessa de uma união sexual também imediata — isto é, sem mediações. Porque acreditaram no prazer imediato, porque confiaram demais no outro (aqui, não por acaso, na outra!) e porque regrediram a um desejo arcaico, os companheiros de Ulisses sucumbem à força da magia e são transformados, numa *mimesis* irônica, em porcos. (GAGNEBIN, 1993, p. 73)

O Esclarecimento, assim, segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, sempre tendeu a impedir uma recaída no mimetismo com a natureza e, como já vimos, o preço pela negação da *mimese* é o enrijecimento do eu (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 169). Esse enrijecimento do eu — característica da segunda *mimese* — encontra seu modelo em Ulysses que transforma o sacrifício em subjetividade.

Segundo Anselm Jappe, o aparecimento da moeda na Grécia causara grande desconfiança, porque conferia um poder desmedido àqueles que eram exitosos em acumular dinheiro.

Era o ato de nascimento do sujeito “burguês”, o qual existe não como membro de uma comunidade que lhe permite viver, mas sim como máscara que dá caracterização ao valor e que em nome da acumulação trata essa comunidade e seus membros — e todo o metabolismo com a natureza— como um objeto exterior e abstrato, pronto para ser usado para os fins da valorização. (JAPPE, 2006, p. 185)

Está claro mais uma vez que ali tínhamos ainda um protótipo do sujeito burguês.

Esse enrijecimento do eu encontrou sua realização no ascetismo protestante, que delimitou as características da máscara de caráter a ser usada pela forma-sujeito no advento da sociedade moderna. Entendemos por forma-sujeito, o sujeito burguês que age em nome da valorização do dinheiro. Parece estar claro aqui que o conceito de sujeito burguês vai muito além do conceito de classe burguesa. Analisemos algumas características desse sujeito protestante e do espírito do capitalismo encarnado nessa forma-sujeito.

Se, para a Igreja Católica, a busca do acúmulo, da riqueza, constitui um perigo grave, algo insensato, embora constitua uma tentação incessante, para o protestantismo, a riqueza não constituía qualquer obstáculo à eficácia do clérigo, antes de tudo poderia permitir um cuidado maior para fazer frutificar sua fortuna (WEBER, 2010, p. 187-188)

O espírito do capitalismo se materializa, portanto, na ética que prega:

ganhar dinheiro, cada vez mais dinheiro, mas mantendo-se ao mesmo tempo afastado dos prazeres espontâneos da vida. O dinheiro é a tal ponto considerado um fim em si que ele aparece inteiramente como transcendente e absolutamente irracional sob a relação de

“felicidade” do indivíduo ou da “vantagem” que este pode sentir ao possuir o dinheiro. O ganho se tornou o fim que o homem propõe a si; o ganho não lhe é mais subordinado como meio para satisfazer suas necessidades materiais. [Tradução nossa] (*Idem*, p. 50)

Podemos notar aqui que a objetivação da natureza interna aqui já não tem apenas o objetivo de livrar os homens do medo da natureza, ela tem um objetivo que vai além disso: moldar um caráter adaptado à essa forma social em que o dinheiro tornou-se o princípio e o fim de um processo cego.

Para essa ética, ou para esse espírito, a importância dada à profissão sob o nome de vocação é algo que se relaciona com a glorificação do trabalho moderno, cuja característica principal é sua medida pelo tempo: “Desperdiçar o seu tempo é, então, o primeiro, em princípio mais grave, de todos os pecados. Passar seu tempo na sociedade, perdê-lo em ‘tagarelices’, no luxo, ou até dormindo mais do que o necessário [...] é passível de condenação moral absoluta.” [Tradução Nossa] (*Ibidem*, p. 189).

Com Weber, determinamos em certa medida qual espírito devia encarnar o sujeito moderno, ou seja, qual máscara de caráter social ele devia vestir.

Para Rodrigo Duarte, o domínio da natureza interna é algo bastante antigo na história: “Platão e Aristóteles [...] compreendem o domínio da natureza antes de tudo, como domínio da natureza interna do humano, já que aos gregos faltam os pressupostos teóricos de uma concepção de domínio do mundo físico.” (DUARTE, 1993, p. 19). Apesar de essa idéia de dominação da natureza interna ser algo que remonta o início da objetivação da natureza externa, como já está claro em nosso intuito, privilegiamos a especificidade moderna inclusive no tocante à objetivação da subjetividade, pois, também aí, parece haver uma especificidade que já chamamos de *máscara de caráter* (MARX, 1985) do sujeito moderno. Isto é, não se trata apenas do fato de que é condição da civilização “um processo violento de negação dos impulsos, isto é, a abdicação pelos sujeitos da sua vitalidade mais originária” (GAGNEBIN, 1993, p. 71). Essa preocupação com a negação dos impulsos não é nova historicamente. É preciso determinar que na modernidade esse enrijecimento do *Eu* se deu para que se erigisse uma forma-sujeito com determinados comportamentos que vão ao encontro de uma forma social específica na história.

Por isso, para nós, interessa discutir o domínio da natureza interna numa socialização onde reina a liberdade de concorrência entre os sujeitos livres, entre os quais apenas existem laços abstratos mediados por uma *mão invisível*, portanto, interessa a dominação da natureza interna como *máscara de caráter* (MARX, 1985) de uma forma-sujeito. E podemos afirmar que essa forma-sujeito

é característica da modernidade. Deste modo, a hipótese sobre a qual pretendemos refletir aqui é que a forma-sujeito tende a consumir o indivíduo.

Para isso, nos apoiaremos no crítico alemão Robert Kurz pelo fato de que ele contribui de forma significativa para a distinção entre forma-sujeito e indivíduo.

Para Kurz (2010b), o Esclarecimento moderno denuncia com espanto as sociedades de fetiche pré-modernas como ainda inclinadas à natureza, portanto, como uma sociedade com estrutura de rebanho onde não teria surgido qualquer individualidade. Para este autor, cuja crítica neste tocante compartilhamos, essa caricatura pretende desviar-se do fato de que a modernidade também tem uma estrutura fetichista que impõe aos indivíduos “uma forma unitária: o ‘uniforme’ do sujeito do trabalho, do dinheiro e da concorrência” (*Idem*, p. 85) e acrescentaríamos, o “uniforme” do sujeito do consumo¹⁸.

Segundo esse autor, todas as sociedades históricas contaram com uma individualidade, uma vez que com a primeira objetivação da natureza estabelece-se uma relação do ser humano particular com a forma social, uma relação que coincide com o próprio tornar-se humano. Portanto, havia uma individualidade, por mais que ela se manifestasse de forma distinta dependendo das formações sociais. Mas sempre havia uma margem de manobra a esse indivíduo e sua tensão com a sociedade aparecia.

O próprio conceito de indivíduo origina-se com efeito na Antiguidade [...] do mesmo modo, nas civilizações agrárias da assim chamada Idade Média, o conceito de criatura humana individual (*individuitas*) mostra-se de maneira variegada. [...] O que a ideologia do Esclarecimento faz valer como conceito único de indivíduo [...] é sem dúvida o “eu” abstrato, isto é, a forma especificamente moderna da individualidade abstrata. [...] Neste sentido, “indivíduo” significa, já de si, a forma na qual os seres humanos particulares são pensados como imediatamente idênticos à relação social coercitiva (*Idem*, p. 86).

Bastante digno de nota é a distinção feita pelo autor acerca dos conceitos de indivíduo e sujeito. Este seria a forma que a moderna sociedade mercantil impõe aos indivíduos. Já a individualidade advém da tensão entre seres humanos reais, individuais e sensíveis e a forma social, portanto, a individualidade estaria ligada à “‘lacuna’ penosamente vivida, à retenção das necessidades e sensações no interior de tal invólucro coercitivo.” (*Ibidem*, p. 89).

Desse modo, o estatuto de transhistórico não caberia ao sujeito, mas ao conceito de indivíduo. Não como uma essência que permanece imutável, essência ontológica, uma vez que a individualidade nunca existe para si, mas sempre em relação a uma forma social.

¹⁸ A temática do sujeito do consumo e suas conseqüências para uma pretensa distensão da relação indivíduo e sociedade será desenvolvido no terceiro capítulo.

Por conseguinte, a forma-sujeito não constitui o agente de emancipação exatamente porque ele é a forma de consciência que pretende agrilhoar o indivíduo. Entender a si mesmo como sujeito significa vestir a máscara subjetiva do agente da valorização. Assim, o núcleo impulsionador da resistência, no dizer de Adorno (1995a), é a condição de sobrevivência do indivíduo. (p. 154)

Visto que a máscara de caráter da forma-sujeito da sociedade impõe a ação para “determinação e a promoção de si”, isso é conseguido com o domínio da natureza interna, afinal de contas, na esfera pública das relações mercantis, os fracos não têm vez. É a sociedade do sujeito macho, branco e ocidental. Rapidamente é preciso resguardar-se de mal-entendidos. A máscara de caráter do sujeito que é caracterizada por Roswitha Scholz (1996) como Macho, Branco e Ocidental (MBO) não exclui as mulheres e os negros, como se poderia supor, da objetivação. Antes, trata-se do fato de que, enquanto sujeitos da sociedade mercantil, os indivíduos devem vestir tal máscara que, sendo de caráter, significa determinadas posturas sociais identificadas como sendo culturalmente masculinas. Significa que para fazer parte da sociedade enquanto sujeito é preciso assumir tais posturas, independentemente de sexo ou de cor. Aquelas posturas culturalmente atribuídas às mulheres, a saber, sensibilidade, carinho, fragilidade, para citar apenas essas, não combinam com o terreno frio do espaço mercantil. Os estereótipos exigidos ao sujeito se chocam com o indivíduo, já que ele não vive em todos os âmbitos da vida a lógica mercantil. O protótipo do sujeito moderno objetivante e objetivado é exatamente aquele que é capaz de fazer violência contra si mesmo antes de objetivar a natureza externa.

Mas para Kurz, a oposição que a modernidade esclarecida costuma fazer entre o sujeito objetivante e o objeto ainda não abarcaria a especificidade moderna. Isto porque o sujeito se colocaria em oposição ao objeto apenas enquanto representa a forma de atividade imposta pela objetividade, a um só tempo consciente e inconsciente, do processo moderno de objetivação do mundo representado pela lógica mercantil.

E a Razão mercantil embutida na Razão Instrumental — como já argumentamos — instala-se como um *a priori* tácito (KURZ, 2008) nas relações sociais. Ora, as mercadorias não vão sozinhas ao mercado, nem tampouco saem sozinhas das prateleiras e vitrines. Por mais que as relações sejam dadas de antemão, é preciso um agente para levar adiante a sociedade, e quem leva adiante a lógica mercantil cotidianamente é a forma-sujeito.

Dito de outro modo, a relação entre sujeito e objeto deveria ser colocada numa

relação em que o sujeito é ao mesmo tempo sujeito-objeto. Ou seja, o sujeito é “um ser que já se encontra cegamente numa forma determinada e que, enquanto tal, não é refletivo [...] e, por outro lado, é um portador consciente de ações no interior dessa mesma forma e que se vê obrigado a executar suas ‘leis’.” (KURZ, 2010b, p. 91-92). Assim, o sujeito age dentro de uma forma social em que ele é forjado pelo objeto. Em certa medida, Marx já tinha alertado sobre essa questão ao afirmar que “A produção não produz apenas um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto” (MARX, 1972, p. 157). E Adorno dava-se conta desse processo:

A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar (ADORNO, 1995a, p. 43)

Podemos entender a partir dessa análise que entre a forma-sujeito e a sociedade não há tensão, mas tendência à identidade. A tensão com a sociedade seria algo que diria respeito ao indivíduo que se constrói numa trama mais ampla do que o sujeito, pois o indivíduo sentiria exatamente o mal-estar nascido da tensão entre o que *é* e o que a forma social dele exige enquanto forma-sujeito. É o indivíduo que pode viver o dinamismo da recusa do existente expressa em uma dialética negativa, cujos momentos são a contradição e a resistência. Essa dialética negativa defendida por Adorno pressupõe uma lógica da não-identidade, ou seja, uma inadequação entre realidade e conceito (MAAR, 1994, p. 63). E o não-idêntico é aquilo que não é considerado pela troca, pelo valor e que, foge, assim, à forma-sujeito. O conceito de massa, tão caro ao século XX, tanto à direita como à esquerda, vai ao encontro dessa homogeneidade.

Ademais, para Adorno, o que precisa se conservar na personalidade é “a força do indivíduo, o potencial para não confiar-se ao que cegamente se lhe impõe, para não identificar-se cegamente com isso.” (ADORNO, 1995a, p. 68).

E é a força do indivíduo que pode opor-se à identificação em uma sociedade que impõe, por via de uma *mão invisível*, a concorrência, onde a derrota dos mais frágeis não significa o fracasso como em um jogo depois do qual pode haver uma revanche. A derrota na corrida social típica do sujeito concorrencial pode significar a derrota na própria vida.

Essa reflexão sobre a especificidade do sujeito na modernidade capitalista nos ajuda a não entrever um rompimento entre esse sujeito do início do sistema produtor de mercadorias e o sujeito contemporâneo que aparentemente teria se afastado desse sujeito de eu enrijecido para se

constituir em um eu multifacetado e flexível e oponente de um comportamento ascético.

Além disso, sujeito em essência apenas existe *em relação a*, ou seja, o *subjectum* retira sua substância na relação com a forma social e é por isso que com ela ele evolui e se desdobra.

Após essa análise distintiva em relação ao sujeito e ao indivíduo, podemos adiantar que a pretensa distensão entre indivíduo e a forma social está relacionada com o fato de que a máscara de caráter imposta por esta avança sobre o rosto daquele ao qual pretende fundir-se numa nova *mimese*.

2.5 A (semi)formação do sujeito

Para onde deve conduzir a educação? Eis a pergunta de Adorno em sua conversa radiofônica publicada sob o nome de *Educação — para quê?* (1995a). Essa pergunta poderia ser uma obviedade em outras sociedade guiadas por princípios universais transcendentais como a sociedade egípcia onde a educação estava ligada à vida, tal qual a vida estava justificada na divindade. Formar, educar, dava-se no quadro de uma obviedade: a ordem divina.

Em suma, o objetivo da educação era transformar, no caso do Egito, os “ardentes” em “silenciosos”. Estes se adaptam à ordem estabelecida, mantém o sangue-frio diante dos golpes que a vida lhes aplica, conhece e respeita os mandamentos, ajuda seus semelhantes cotidianamente e segue o culto religioso. Já o “ardente” não se deixa dominar, ignora as boas maneiras, bate de frente com tudo e acaba fracassando lamentavelmente. É essa a descrição que podemos ler a respeito da educação egípcia no livro *História mundial da Educação* (MIALARET *et al.*, 1981, Tomo I, p. 67).

Poderíamos ter extraído características de outras sociedades, e Rodrigo Duarte dá um exemplo com Platão dessa necessidade de moderar o indivíduo, e o objetivo da educação não seria para Platão “mais do que o domínio dos desejos e apetites, que, [...] rebaixam a existência humana. A palavra de ordem é: o objetivo da educação deve ser a moderação.” (DUARTE, 1993, p. 21-22).

Houve tempos em que esses conceitos (formação e educação), como dizia Hegel, eram substanciais, compreensíveis por si mesmos a partir da totalidade de uma cultura e não eram problemáticos em si mesmos. Mas hoje tornaram-se problemáticos nesses termos. No instante em que indagamos: “Educação — pra quê?”, onde este “para quê” não é mais compreensível por si mesmo, ingenuamente presente, tudo se torna inseguro e requer reflexões complicadas. (ADORNO, 1995a, p. 140)

Principalmente na modernidade, esses conceitos já não podem ser compreendidos por si só, eles precisam ser compreendidos no contexto dessa constituição de fetiche moderna, que exige do indivíduo uma forma de portar-se para agir como instrumento da construção da teia da sua própria dominação.

O indivíduo na sociedade moderna capitalista vê-se acossado pela forma sujeito foi o que defendemos acima. Assim, poderíamos refletir sobre o papel da formação, da educação em sentido lato, uma vez que já assinalamos de passagem que o desdobrar-se da forma social moderna criou mecanismos extraescolares e extrafamiliares que se tornam cada vez mais fortes do que essas instituições que eram as encarregadas de mediar a adaptação do indivíduo à forma-sujeito: “A organização do mundo exerce uma pressão tão intensa sobre as pessoas, que supera toda a educação.” (ADORNO, 1995a, p. 143). Podemos, portanto, lançar mão do que Adorno expõe como semiformação que seria a “forma social da subjetividade determinada nos termos do capital. É meio para o capital, e simultaneamente, como expressão de uma contradição, sujeito gerador e transformador do capital.” (MAAR, 2003, p. 467).

Em seu texto *Teoria da semicultura* (1996), Adorno expõe criticamente o que seria um sujeito *semiformado*. Não se trata de pseudoformação, pelo fato de que há de fato uma formação, embora não integral, para a adaptação ao social. Portanto, não é uma falsa formação, mas uma formação em um determinado sentido: o sentido da tentativa de adaptar o indivíduo à máscara de caráter da forma-sujeito.

No segmento “A indústria cultural: o esclarecimento como logro das massas”, a questão seria referida à semiformação como *uma determinada forma social da subjetividade socialmente imposta por um determinado modo de produção em todos os planos da vida, seja na produção, seja fora dela.* [Grifos do autor] (MAAR, 2003, p. 462).

Por isso, utilizamos aqui a palavra formação com o “semi” entre parênteses apenas para deixar ainda mais claro que existe de fato uma formação ou uma educação do sujeito na modernidade capitalista; que nós possamos julgar seu aspecto negativo para o indivíduo, como o fez Adorno, é outra coisa.

Poderíamos ainda argumentar que ela é semiformação porque não se centra num desenvolvimento *omnidimensional* do indivíduo, mas num desenvolvimento formativo em uma única e determinada direção da racionalidade instrumental que gera pessoas tecnológicas afinadas com a técnica de modo tal que os meios “são fetichizados, porque os fins — uma vida humana

digna — encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas.” (ADORNO, 1995a, p.132). Acrescentaríamos que a vida digna como um fim apenas é imaginado quando confundida com os fins de mercado.

Apesar de o texto de Adorno apontar também para uma preocupação em relação à questão da semiformação cultural em termos estéticos, os aspectos que gostaríamos de reter aqui são aqueles que ele expõe juntamente com Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* que alargam — como se pode também notar no trecho da análise de Leo Maar acima — o conceito de semicultura para além de uma questão estética, ou seja, estendendo-o ao cerne da própria *formação*¹⁹ do sujeito:

Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam as relações conceituais porque são um esforço incômodo e inútil. [...] O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim, naufraga essa auto-reflexão do espírito que se opõe à paranóia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 184).

Interessa-nos, portanto, essa amplitude da compreensão de (semi)formação porque assim poderemos relacionar com a preocupação de Adorno com respeito ao entrelaçamento da educação com a questão da emancipação. Porque a perda de fôlego do pensamento crítico é condição para a barbárie e a própria regressão em termos de reflexão crítica mínima, que destacamos em nosso primeiro capítulo, parece ir neste sentido; não é acaso que o trecho acima esteja relacionado com sua reflexão (em conjunto com Horkheimer) sobre o antissemitismo. O fato de o pensamento ser instrumentalizado para aumentar o valor mercantil do sujeito (ADORNO, 1995b), como formação para o mercado também faz com que naufrague a autorreflexão nascida da tensão com a sociedade. Essa autorreflexão encontraria um obstáculo exatamente nessa instrumentalização do pensamento pela Razão instrumental e mercantil.

O espírito da semiformação cultural pregou o conformismo. Não somente se extraíram os fermentos de crítica e de oposição contra os poderes estabelecidos que caracterizavam a formação cultural no século XVIII, como também firmou-se o assentimento ao já existente e sua duplicação espiritual se faz seu próprio conteúdo e sua própria justificação. (ADORNO, 1996)

¹⁹ Rodrigo Duarte chama a atenção para o fato de que nesse texto de Adorno se poderia ter traduzido *halbildung* por semiformação, por isso, por vezes utilizaremos os termos como sinônimos.

Poderíamos colocar a questão de saber se os aspectos narrados no primeiro capítulo desse estudo seriam uma inflexão em relação ao que a educação ou a formação²⁰ se propunham, ou se o que observamos e relatamos não seria o desdobrar-se daquilo que a formação educacional desenvolveu ao formar os sujeitos, uma vez que a formação moderna pauta-se pela adequação à continuidade do existente e, por isso, é semiformação: “É formação *determinada em sua forma* pela própria formação social” (MAAR, 2003, p. 469).

Trata-se de uma formação para que os sujeitos procurem sua própria conservação através da adaptação, do contrário serão vistos com desprezo, como seres deformados, atrofiados, fracotes. (ADORNO, 1995a, p. 66). Conforme Adorno, aqueles que resistem aos mecanismos de adaptação não são considerados capazes. São aqueles que não conseguem enrijecer o eu o bastante para entrar na sociedade, os que querem fundir-se à natureza num processo regressivo. Mas nós já vimos a especificidade desse enrijecimento na modernidade que forja a forma-sujeito do agente da valorização do dinheiro.

Ademais, esse pensamento está contido também na *Mínima Moralia, Novissimum organum* onde Adorno desenvolve o raciocínio de que:

o indivíduo não é apenas o substrato biológico, mas também a forma de reflexo do processo social, e sua autoconsciência como um ser em si é a ilusão da qual tem necessidade para incrementar sua produtividade, enquanto, na economia moderna, tudo que é individuado funciona como mero agente da lei do valor. (ADORNO, 1992, p. 200).

Adorno segue argumentando que a idéia da “mecanização” do homem não se sustenta porque ela pressupõe o homem como estático, que sofreria deformações a partir de “adaptações a condições de produção a ele exteriores”. Para Adorno não existe substrato para essa “deformação” que seria operada apenas de fora. “A deformação não é uma doença no homem, e sim uma doença da sociedade, que gera suas crias com aquela ‘tara hereditária’”. (*Idem*, p. 201). Somente quando, segue Adorno, o processo que se inicia com a transformação do trabalho em mercadoria passa a permear todos os homens — o que transforma cada impulso em objeto, em algo comensurável e, deste modo, trocável — é que a vida passa a reproduzir-se de acordo com a produção. É desta forma que a vontade de viver se encontra na dependência da negação da vontade de viver (*Ibidem*, p. 201).

²⁰ Utilizaremos os termos educação e formação como sinônimos.

Assim o enrijecimento moderno do eu forja o que Adorno (1995b) chama de ideal de personalidade do liberalismo clássico, aquele que exerce poder e força, que é uma pessoa forte. Tão logo essa força “é admitida como valor ético, o uso lingüístico e a consciência coletiva dobram-se diante da religião burguesa do sucesso”. Desse modo, essa qualidade de força seria confundida com o ser de uma pessoa. (*Idem*, p. 65). E o cotidiano capitalista exige determinadas posturas rígidas de seus sujeitos se eles não querem perecer na concorrência.

Por isso, a (semi)formação moderna centrou-se bastante na constituição desse sujeito forte, ou nesse ideal de personalidade como expõe Adorno em sua Glosa sobre personalidade (1995b). Neste texto, Adorno nos mostra um argumento interessante sobre o desdobrar-se do sujeito moderno que ele chama ideal de personalidade.

O espaço social que antes permitia o desenvolvimento de uma personalidade, ainda que no discutível sentido de sua soberania autocrática, não existe mais, provavelmente nem mesmo nas altas esferas de comando dos negócios e da administração. O conceito de personalidade recebe o troco pelo delito cometido quando reduziu a idéia de personalidade ao *ser assim* e não de outra maneira. Ela já não é senão máscara de si mesma. (*Ibidem*, p. 66)

A metáfora da idéia de um delito que teria sido cometido ao se reduzir a personalidade a uma determinada forma unidimensional parece interessante. Isto porque a forma-sujeito moderna se dá numa relação primordial com o objeto que se torna o centro da vida social moderna, a mercadoria. O avançar da lógica inerente a esse objeto vai exigir que a forma-sujeito acompanhe. E a exigência da forma social à forma-sujeito causa choque com o indivíduo que se mantém em tensão tanto com a forma social quanto com a forma-sujeito.

A preocupação com a formação neste sentido amplo é fundamental, para nós, visto que o contexto descrito no capítulo I instiga a seguinte reflexão: pode a escola opor-se a essa nova forma de barbárie que significa a involução no potencial reflexivo — cuja conseqüência mais direta é um aplainamento do potencial de opor um possível ao real imediato?

Seguindo Leo Maar (1995, p. 12-13):

O desenvolvimento da sociedade a partir da Ilustração, em que cabe importante papel à educação e formação cultural, conduziu inexoravelmente à barbárie. Ou, para dizer o mesmo pelo reverso: o próprio processo que impõe a barbárie aos homens ao mesmo tempo constitui a base de sua sobrevivência. Eis aqui o nó a ser desatado. A função da teoria crítica seria justamente analisar a formação social em que isto se dá, revelando as raízes deste movimento — que não são acidentais — e descobrindo as condições para interferir em seu rumo.

Nosso intuito é exatamente este: de analisar a formação social em que a barbárie se

torna possível. Assim, foi pelo fato de a educação — a formação — se dar de braços dados com a Razão Instrumental-mercantil que ela não pôde se opor à barbárie. É também por isso que agora ela se acha sem força para se opor à forma-sujeito que evolui com o capitalismo. Essa forma-sujeito chega ao ponto de ultrapassar a formação escolar (e familiar), passando a se educar e a se formar de forma mais imediata fora dela. Sobretudo em tempos de apego exacerbado à mercadoria, a formação se realiza de fato como instrumento para se ter acesso a ela e a seus ideais de felicidade e completude. Deste modo, a formação em sentido lato de outrora já foi alhures.

É por isso que “assim como o desenvolvimento científico não conduz necessariamente à emancipação, por encontrar-se vinculada a uma determinada formação social, também acontece com o plano educacional” (*Idem*, p. 15). Foi a Alemanha educada que aceitou Hitler, bem como é a humanidade educada que aceita que a forma social objetiva se sobreponha a soluções “racionais” para problemas elementares como a miséria. (*Ibidem*, p. 15).

Desta forma, a (semi)formação não diz respeito a uma manipulação das classes dominantes para que os desfavorecidos não tenham acesso ao conhecimento. Diz respeito antes à formação que é dispensada aos indivíduos para erigir a forma-sujeito condizente com a sociedade moderna.

Adorno, em seu texto *Educação contra a barbárie* explica que é preciso “desacostumar as pessoas de se darem cotoveladas” (1995a, p. 162), como forma de se opor à barbárie. Ele expressa juntamente nessa passagem uma crítica ao fato de que já na escola vigoram as leis da concorrência como para *formar* os alunos para a “vida” que, absurdamente se confunde com a produção (ADORNO, 1992, p.7). Numa sociedade em que reina a concorrência entre sujeitos mediada apenas por leis abstratas, não haveria uma tendência aumentada à violência deliberada denominada barbárie por Adorno?

Mais uma vez é preciso reafirmar que a formação pela via do enrijecimento do eu não se dá com o objetivo, como se poderia supor em todas as sociedades históricas, de regular as relações sociais. Essa formação do sujeito se dá para que ele seja frio e forte o bastante para vencer os seus concorrentes na vida — que se confunde com o mercado —, como numa seleção naturalizada pela sociedade do darwinismo social: “A sociedade inteiramente adaptada é o que na história do espírito demonstra esse conceito: mera história natural darwinista” (ADORNO, 1996)

É assim que em seu texto *Tabus acerca do magistério* (1995a), Adorno descreve a

visão social em relação aos professores tidos por carrancudos, aqueles que exercem seu poder sobre seres não totalmente plenos, aqueles que castigam, como aquele que “só parodia o poder verdadeiro, que é admirado” (p. 103). A figura do professor é erigida, não por acaso, como aquele sujeito que precisa primeiro objetivar a si para poder ocupar uma função na objetivação do outro. “O processo civilizatório de que os professores são agentes orienta-se para um nivelamento. Ele pretende eliminar nos alunos aquela natureza disforme que retorna como natureza oprimida nas idiosincrasias, nos maneirismos da linguagem, nos sintomas de estarecimento” (*Idem*, p. 110). Afinal de contas, é o professor quem opera, no dizer de Adorno, a alienação ou o estranhamento da criança retirada da comunidade primária (*Ibidem*, p. 111) rumo à comunidade secundária que se transformou em segunda natureza.

Não parece estranho dizer que a formação da forma-sujeito moderna passou evidentemente pela escolarização moderna em termos empíricos: salas de aulas nas fábricas, educação para conhecer as máquinas, exigência de instrução para engenheiros em função do desenvolvimento do uso do petróleo e da eletricidade, cuja introdução na sociedade não se pode de antemão atribuir a uma benfeitoria aprioristicamente humana. A escola moderna tinha a preocupação de aproximar a escola da vida, dar utilidade à educação que deveria preparar para a sociedade, conforme demonstra a obra coletiva *História mundial da educação* (MIALARET, *et al.*, 1981, Tomo III, p. 294-296).

De acordo com essa obra, os *Collèges* na França, que gozavam de prestígio pelo nível da formação, depois de 1770 sofreram ataques dos filósofos:

Que os acusam de dedicar muito tempo ao latim e não preparar as crianças para a vida. Segundo Rousseau, os collèges formam “tagarelas”. [...] Os collèges sofrem a concorrência temível dos pensionatos [...] (que) apresentam programas modernos onde as matemáticas, a história natural, a física experimental e a moral e cívica (todas as disciplinas da moda) têm mais lugar do que o latim. [Tradução Nossa] (*Idem*, Tomo II, p. 313-314).

Para Adorno, o semiculto, ou o semiformado, ou simplesmente o portador da máscara de caráter da sociedade mercantil tem a experiência substituída por um estado “informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações” (ADORNO, 1996). O semiculto, o sujeito moderno objetivado e enrijecido, que desemboca no sujeito contemporâneo pretensamente liberto desse eu enrijecido, já não tem a consciência em que perdura o ainda não existente, uma consciência em que “o exercício e a associação fundamentam a tradição no indivíduo” (*Idem*):

Em lugar do *temps duré*, conexão de um viver em si relativamente uníssono que se desemboca no julgamento, se coloca um “*É isso*” sem julgamento, algo parecido à fala desses viajantes que, do trem, dão nomes a todos os lugares pelos quais passam como um raio, a fábrica de rodas ou de cimento, o novo quartel, prontos para dar respostas inseqüentes a qualquer pergunta. A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação que realiza na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos.

Há nessa última análise de Adorno muito do que analisamos no primeiro capítulo como desgaste da experiência e da memória como conceituou Benjamin. O sujeito moderno se desenvolve até chegar na sua forma contemporânea em que há um desgaste, para não falar em involução, na capacidade de retirar sentido daquilo que se vive. É esse retirar de sentido que pode transformar o que vivemos em experiência, algo duradouro e que pode concorrer para a constituição da não-identidade com a forma-sujeito. E esse desgaste, como já esboçamos, estava *in germe* na objetivação da natureza interna operada na modernidade para constituir os agentes do valor.

O progredir da lógica mercantil é um progredir que pressupõe liberalismo. Ou seja, o desvencilhamento de tudo que possa impedir que a lógica da mercadoria se realize cada vez mais rápido pela dinâmica que o próprio Adorno remarcaria. Se a formação — a educação — era um processo de mediações para a construção da forma-sujeito, um processo que exigia uma relação com o conhecimento formal da modernidade — conhecimentos gestados pela própria Razão formal —, na contemporaneidade a formação pela via da educação escolar precisa ser cada vez mais imediata. Mas, já que a educação formal não pode ser de qualquer modo tão imediata, o capitalismo desenvolve, ao ele próprio se desenvolver, a formação que se dá mais pela via da Indústria Cultural, que é mais direta. É preciso desenvolver uma formação que vá direto aos sujeitos que agora precisam passar diretamente à mercadoria para a qual são chamados como se fosse a condição básica de existência.

Mas o desdobrar-se desse sujeito será analisado mais detidamente na terceira parte de nosso estudo. O que cabe agora perguntar é se essa objetivação da natureza interna e externa, desde os primeiros lampejos da razão, já apontava para a barbárie que encontrou seu paroxismo no século XX, e não apenas com Auschwitz.

2.6 Teleologia negativa da história?

Voltemos mais uma vez a *Dialética do Esclarecimento*. Nessa obra, é interessante

notar que Adorno e Horkheimer utilizam por vezes um procedimento que pode ser criticável: eles projetam algumas características tipicamente modernas em outras sociedades anteriores. Apesar disso, é fundamental destacar que esses autores tomam como mira de crítica em primeiro lugar os filósofos clássicos do Esclarecimento da época burguesa, o que se explicita claramente na sua crítica do formalismo da Razão em Kant. Isto quer dizer que os autores têm em mira uma época histórica bem determinada — mesmo tendo, por exemplo, localizado o protótipo do sujeito burguês em Ulisses.

É notório que os autores não ignoram que a Razão e o Esclarecimento se tornaram o que se conhece na modernidade somente num processo histórico. Entretanto, podemos objetar: a forma como interpretam o desenvolvimento do Esclarecimento não traz as marcas de uma certa teleologia, como algo que já estava presente no primeiro lampejo da Razão ou no primeiro passo no sentido da separação em relação à natureza? Eis o que nos diz a *Dialética do Esclarecimento* no excerto sobre a *Filosofia da História*:

Uma construção filosófica da história universal teria que mostrar como apesar de todos os desvios e resistências a dominação conseqüente da natureza se impõe de uma maneira cada vez mais decidida e passa a integrar toda a interioridade humana. Desse ponto de vista, dever-se-iam também deduzir as formas da economia, da dominação, da cultura. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 208)

Será que essa idéia de que a história da humanidade se encaminha para uma meta determinada, dominada e arrastada por uma força interna e sem possibilidade de oposição não seria característica da dinâmica de expansão capitalista por ela ser a primeira sociedade histórica que contém uma lógica abstrata que subsume a realidade concreta tendendo a um desdobrar-se contínuo? De qualquer modo, se existe teleologia nesta obra, ela assume um tom negativo (TRENKLE, 2002) diferentemente do tom apologético hegeliano — expresso páginas antes — e kantiano.²¹

Talvez se pudesse objetar aos autores que a Razão formal e a forma especificamente moderna de relação com a natureza interna e externa fazem parte de um período histórico bem determinado, constituído pelo valor e pela mercadoria e não como um conseqüente

²¹Diz Kant: “Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento [‘Aufklärung’]. Isto seria um crime contra a natureza humana cuja determinação original consiste precisamente neste avanço”. (KANT, 2005, p. 68)

prosseguimento e apogeu de uma tendência que se originou na separação do homem da Natureza.

Fundamental parece delimitar a especificidade da Razão moderna, que significou de fato uma ruptura com outras formas de reflexão humana e, sobretudo, uma mudança substancial na relação com a natureza. De outro modo, será que devemos encarar o esgotamento atual da natureza em todos os níveis — com o fito da criação de trabalho, portanto da valorização do dinheiro —, o horror do século XX — como talvez deixe transparecer a *Dialética do Esclarecimento* —, a instalação da lógica mercantil como matriz apriorística (KURZ, 2008), ou as novas formas de dominação subjetiva da mercadoria como o desenrolar de um fenômeno fatídico presente desde o início da história?

Para nós, o quadro subjetivo pintado no primeiro capítulo não deveria ser do mesmo modo entendido como algo que estaria já inscrito nos primeiros lampejos da objetivação. Nem tampouco deveríamos entender como um fracasso dos ideais da Razão moderna. A nosso ver, são o desenrolar de uma forma histórica que colocou por primeira vez um objeto, a mercadoria, como centro da vida social, um objeto que exige uma forma-sujeito, como tentamos explicitar. Por outro lado, poderíamos adiantar que parece ser o desdobrar-se da Razão moderna-mercantil um golpe na capacidade reflexiva do indivíduo exatamente por que a dimensão considerada é a que diz respeito à racionalidade intrínseca ao movimento das mercadorias. Ou ainda, essa Razão privilegia não a razão em sentido da capacidade de pensar, mas a construção, sob a capa de Liberdade, de uma consciência codificada: “uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinando modo. Acredito que o rompimento desse mecanismo impeditivo seria compensador” (ADORNO, 1995a, p. 132). E para se romper esse *mecanismo* que impede a apreensão da dominação específica da modernidade é preciso uma contraposição em relação à Razão que fundamenta essa dominação.

2.7 O fim da razão?

É importante deixar claro, ainda uma vez, que a crítica que desenvolvemos até aqui de encontro à Razão —instrumental-mercantil — não visa fazer tábua rasa da razão. E para que a Razão, alvo da crítica aqui, não se confunda com a razão em sentido lato, precisamos distinguir Razão e razão. Até mesmo Adorno demonstrava preocupação com o fato de se identificar a Razão instrumental com a capacidade de pensar:

Em geral esse conceito (de racionalidade) é apreendido de modo excessivamente estreito, como capacidade formal de pensar.[...] Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo — a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico-formal [...] (*Idem*, p. 151)

Certamente que não estamos aqui a falar que a capacidade de pensar, que a razão enquanto faculdade humana deve ser destruída. Cremos estar claro não se tratar em absoluto disso aqui. Mas é preciso entender que o conhecimento, as bases que o fundam são sociais e também históricos. Anselm Jappe, em prefácio ao livro do alemão Alfred Sohn-Rethel, publicado na França, explana sua preocupação exatamente com essa questão²².

Ora Sohn-Rethel avança uma terceira possibilidade: a origem das formas de consciência (e do conhecimento) não é nem empírica [Hume e Feyerabend] nem ontológica [Kant], mas histórica. As formas do pensamento, essas “fôrmas” para dentro das quais devem fluir os dados particulares, não derivam — eis o núcleo da teoria de Sohn-Rethel — do pensamento mesmo, mas da ação humana. Não da ação enquanto tal, como categoria ela mesma filosófica e abstrata, mas da ação histórica e concreta do homem. As formas do pensamento — portanto, o intelecto, diferente dos simples conteúdos da consciência — são em cada tempo a expressão das relações sociais dos homens numa dada época; no interior desse contexto, elas têm, entretanto, uma validade objetiva. Essa perspectiva sobre a história do pensamento é evidentemente uma aplicação do princípio segundo o qual não é a consciência que determina o ser, mas o ser social que determina a consciência. Esse princípio é, certamente, o do materialismo histórico. Sohn-Rethel insiste imediatamente em precisar que não se trata de uma simples inversão, visto que não é o ser da natureza, mas o ser social, a vida em sociedade, que determina a consciência. Essa distinção será capital em sua teoria [Tradução nossa]. (JAPPE, 2010, p. 9)

Neste sentido, questionar a Razão, não pode significar irracionalismo, desapego à reflexão e ao pensamento. Antes o contrário, trata-se de apelar exatamente à reflexão para que ela se oponha à Razão totalitária que não permite que a crítica, a reflexão ou critérios de distinção durmam perto de si, por isso permite que o critério abstrato que iguala as mercadorias na troca valha também para os seres humanos. Trata-se, assim, de colocar em questão uma determinada forma histórica de conceber e interpretar o mundo e as relações sociais e, assim, a forma-sujeito dessa forma social determinada. Trata-se de entender a Razão e a Liberdade, não como *imediatos*,

²² Alfred Sohn-Rethel foi um companheiro de estrada de Benjamin e Adorno (que o cita rapidamente na *Dialética Negativa*) que muito o admirava. Quando Sohn-Rethel apresentou-lhe o que seria sua maior descoberta – a de que o sujeito transcendental kantiano derivava da forma mercadoria – ele ficou muito entusiasmado. Já Horkheimer e Benjamin ficaram tão frios que a descoberta ficou coberta por longo tempo, inclusive devido à Segunda Guerra. No entanto, estando no velório de Adorno em 1969, Sohn-Rethel foi abordado pelo editor de Adorno que lhe perguntou se ele era aquele de quem tanto Adorno lhe falara. A partir de então, já com 71 anos, suas obras foram publicadas e ele passou até a ensinar na universidade de Bremen. (JAPPE, 2010)

mas como construtos históricos e sociais, portanto, *mediados*, sem confundi-los com a natureza humana.

A crítica radical à Razão estabelecida por Adorno e Horkheimer não se dirige à faculdade de pensar, — razão — mas ao fato de que a Razão instrumentalizada precisaria ser alvo crítico da razão humana enquanto faculdade de reflexão, cujos momentos principais são a contradição e a resistência, possível pela não-identidade completa com o universal.

O absurdo desta situação, em que o poder do sistema cresce na mesma medida em que os subtrai ao poder da natureza, denuncia como obsoleta a razão da sociedade racional. Sua necessidade não é menos aparente do que a liberdade dos empresários, que acaba por revelar sua natureza compulsiva nas lutas e acordos a que não conseguem escapar. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 49)

Ou seja, precisamos submeter esse Esclarecimento, o Iluminismo — cujo totalitarismo reside no fato de que para ele o “processo já está decidido de antemão” (*Idem*, p. 37) pelas forças heterônomas da valorização do dinheiro (MARX, 1985), que aparece como uma força fatal — a uma crítica de conteúdos.

A razão enquanto instrumental para a conservação humana também é necessária, todavia, a partir do momento em que ela contém uma substância apriorística — como o é o processo sem limites de multiplicação do dinheiro — ela se torna um racionalidade totalitária e unidimensional. Isto porque uma Razão que não admite outras razões, quais sejam, uma razão sensível e crítico-reflexiva, torna-se totalitária e abstrata. A razão enquanto instrumental deve ser submetida a uma crítica permanente sobre seus meios e fins. É exatamente o que a Razão instrumental totalitária não permite, pois ela pretende que toda crítica parta dela como obviedade acima da crítica.

No prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apresentam uma aporia:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma — e nisso reside nossa *petitio principii* — de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. (*Idem*, p. 13)

Esta aporia pode ser resolvida se entendermos a Razão em suas dimensões histórica e social. Isto não significa jogar no lixo da história os construtos humanos até aqui, que foram fruto da Razão, mas devemos encará-los como artefatos da história (KURZ, 2010c). Não podemos querer destruir obras só porque são frutos dessa Razão. Assim como, o fato, por exemplo, de

alguém ser contra a agricultura transgênica não deve se justificar, obviamente, por tratar-se de um artefato da Razão moderna, mas porque em vista do potencial destrutivo das sementes naturais²³, suas conseqüências humanas ainda não estão clarificadas. Ademais, enquanto artefato dessa Razão, não visa *a priori* a satisfação de necessidades humanas, mas necessidades heterônomas à revelia dos sujeitos.

Aqui concordamos com Robert Kurz, para quem uma verdadeira crítica do Iluminismo precisa referir-se à forma, ao método ou à abordagem fundamental desse pensamento:

Um aspecto importante dessa mecânica consiste em pensar a partir da categoria de “progresso” ou, dito de um modo mais neutro e, digamos, metódico, de “desenvolvimento”; este aspecto acha-se “desenvolvido” de maneira mais ampla na arquitetura do sistema hegeliano de pensamento. Esta forma de pensar aproveita-se da evidência lógica segundo a qual todas as coisas e as relações deste mundo são finitas transcorrendo um processo no tempo. Mas, a jeito de um passageiro clandestino, insinua-se nessa evidência banal uma determinada valoração positiva, a saber: em primeiro lugar, a idéia de que apenas as condições posteriores de desenvolvimento seriam igualmente mais “elevadas”, “melhores” etc. [...] (KURZ, 2010c, p. 137-138)

Para ele, não é só por ser a última e mais recente forma de sociedade que a Modernidade representa um estádio social mais elevado.

Mas de qualquer modo, parece-nos evidente que a crítica à forma de consciência moderna iluminista — e “pós-moderna”, que é apenas a subjetividade moderna levada ao paroxismo — deve ser continuamente exercitada, buscando uma possível resolução da aporia, apresentada pelos frankfurteanos, através do uso da razão (histórica, crítica, sensível e reflexiva) e não da Razão. Afinal, é essa forma de consciência moderna que aceita os desmandes da Razão instrumental objetivamente.

Neste capítulo, encaramos a Razão, e também o Iluminismo, como formas históricas e não como a natureza humana. Encaramos o Iluminismo como uma das formas que tomou a faculdade de pensamento em uma determinada época histórica. No dizer de Marcuse (1973): “O universo totalitário da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da idéia de Razão” (p. 125). Assim, não encaramos o Iluminismo como “apesar de todos os desvios, a

²³ Permito-me fazer referência ao livro ou documentário da escritora francesa Marie-Monique Robin *O mundo segundo a Monsanto* (Radical Livros, 2008), maior monopólio de sementes do mundo

melhor perspectiva de organizar realista e racionalmente as relações entre os homens” (ROUANET, 1993, p. 100), até porque, o Iluminismo não se mostrou capaz de apreender as forças abstratas autônomas e heterônomas em relação ao ser humano que fizeram morada na sociedade e na subjetividade. E o que vemos se desenhar é uma barbárie organizada sob a forma de perseguição aos imigrantes nos países “ricos”, perseguição a migrantes de região distinta — como já acontece no Sul do Brasil em relação ao Nordeste — que são erigidos à categoria de bodes expiatórios de um contexto de crise gerada mais pela mão invisível da heteronomia moderna. Vemos surgir perseguição aos pedintes e aos moradores de rua que *enfeiam o ambiente*, níveis de depressão jamais vistos, descaramento político em nível mundial, misturado com uma gestão de crise, enfim, parece claro um contexto de crise social, ecológica e econômica sem par na história, apesar da aparente abundância. E a pior delas: a que aponta para um aplainamento do potencial reflexivo capaz de superar esse estado de coisas.

Parece fazer parte desse contexto de barbárie organizada, aquela para a qual chamamos atenção em nosso primeiro capítulo, o fenômeno contemporâneo que consiste na elevação das mercadorias e das imagens delas à categoria de *outro* por meio de identificações idealizadas (SEVERIANO, 2007) que são aticadas pela Indústria Cultural²⁴. Diretamente relacionado com isso está a cultura dos desejos imperiosos que precisam realizar-se *imediatamente* — nas mercadorias

Esse capítulo mostra-se, logo, um fundamento essencial para empreendermos uma análise da forma-sujeito na contemporaneidade que, como parece termos deixado claro, não é um rompimento com a forma-sujeito dos primórdios da subjetivação objetivada moderna, mas sua face em curso de realização. Se, no início, as leis mercantis deixavam certa margem à tensão entre o indivíduo e a sociedade, oriunda da inadaptação à máscara de caráter que é a forma-sujeito, o desenvolvimento dessas leis foi modificando as exigências e foi passando a querer aferrar com maior força no rosto do indivíduo tal máscara de caráter. A sociedade não quer mais ajustamento imperfeito (ROUANET, 2001). De uma ascese primeira para formar o sujeito ganhador de dinheiro moderno, um sujeito que tinha que fazer muitas renúncias para se fundar,

²⁴Para os frankfurtianos, na sociedade capitalista contemporânea, todas as produções do espírito nas artes, literatura, no teatro, no cinema, etc, tornaram-se integralmente mercadorias voltadas inteiramente para produzir lucro (SOARES, 2008, p. 486). Adorno e Horkheimer ao escreverem a *Dialética do Esclarecimento*, evitaram usar o termo cultura de massa em proveito do termo Indústria Cultural por eles cunhado. Essa escolha deve-se ao fato de o termo cultura de massa pressupor que a cultura provém das massas, e o que eles querem sublinhar é exatamente que a cultura passara a fazer parte de todo um sistema cujo fim último é o *poder absoluto do capital* (Adorno & Horkheimer, 1986, p. 113), restando pouco ou nenhum espaço para a “produção independente”.

passou-se a um pretense hedonismo onde pretensamente teríamos que desfrutar ou gozar dos frutos que nossos antepassados plantaram e de cujo usufruto tiveram que abdicar porque era preciso manter uma carranca de sacrifício para construir a sociedade. Se a renúncia criava a tensão, o pretense hedonismo contemporâneo tende a adaptar o indivíduo à forma-sujeito da sociedade como se eles pudessem ser harmonizados sem uma regressão a um estado de imediatez típico de uma indiferenciação com a natureza que caracteriza exatamente a *mimese* de onde partimos. E a identificação idealizada com os ideais transmitidos pelas mercadorias tem muitas das características da *mimese* de quando éramos idênticos à natureza. Mas agora, não se trata mais de uma *mimese* com a natureza, mas com a forma social que se transformou em segunda natureza. Entretanto, o indivíduo e a sociedade só podem ser harmonizados pela via de uma mitologização do social, por uma mimetização com o social, pois na *mimese* o sujeito ganha as cores do social e com ele se identifica. É a isso que nos dedicaremos agora como forma de analisar a relação desse fenômeno com uma diminuição do potencial crítico, diminuição essa que é condição para que as potencialidades de imaginar novas possibilidades de convívio humano se vejam em crise.

CAPÍTULO III – A UTOPIA CATIVA DO FETICHISMO DA MERCADORIA

A unidimensionalidade e o espetáculo

Há pouco tempo, foi lançado o objeto tecnológico que segundo muitos fãs-compradores iria “mudar o mundo”: o *Ipad* da Apple. Esta convicção de que o *Ipad* iria mudar o mundo foi de fato enunciada por um fã-comprador nos Estados Unidos em entrevista a um programa de televisão Francês. Na véspera do lançamento do *Ipad* na França, várias foram as pessoas que dormiram do lado de fora da boutique ao lado do antiquário do Louvre para poderem ser os primeiros a adquirir o objeto mágico. Ao amanhecer, os canais de televisão estavam a postos para o evento. A loja abre-se às 8 horas em ponto e os compradores são acolhidos por uivos e aplausos pelos vendedores que fazem um corredor para acolher cada um. Após ter sido o primeiro a ter comprado o fantástico objeto, um jovem de uns vinte e poucos anos dá uma entrevista em que fala exatamente o seguinte: “Valeu a pena ter passado a noite em claro, no frio, pelo *Ipad*, além do mais, acalenta o peito essa recepção dos vendedores, todo esse ambiente Apple, como vocês podem ver”²⁵. Pouco tempo depois, no dia 13 de junho de 2010, no caderno economia, o jornal *O Estado de São Paulo* traz uma matéria intitulada “Uma religião chamada Apple” quando do lançamento do *iPhone 4*. A matéria fala da Apple enquanto uma *empresa que acumula seguidores fanáticos dispostos a pagar caro para ter um de seus produtos*.

Apesar dessa enxovalhada de informação aparentemente anódina sobre a Apple, não se pretende aqui de modo algum centrar-se numa análise do caráter aglutinador dessa empresa, pois, de qualquer modo, sabemos que muitos outros produtos também têm seus fãs-compradores. Mas o que é digno de interesse é tentar entender o que faz com que esses produtos despertem tanta paixão e sacrifício, o que faz com que pareça de fato haver algo de muito decisivo em jogo. Parece estar claro que não se trata simplesmente das várias possíveis utilidades criadas e muitas vezes inúteis. O que pretendemos, em verdade, com o relato desse caso, é exemplificar o quanto os ideais coletivos mudam em estreita relação com a sociedade em que surgem. Ou seja, as idéias de uma organização social diferente — e não apenas melhorada sobre as mesmas bases —, em relação à que a realidade imediata apresenta, não parecem mais fazer parte dos anseios individuais. Se o desejo de construir algo realmente diverso — embora com equívocos muitas

²⁵ Todo esse movimento foi relatado pelo canal de notícias francês Itele.fr no dia 28 de maio de 2010.

vezes — alimentou durante muito tempo os sonho diurnos (BLOCH, 2005) de várias gerações, principalmente as mais jovens, hoje esses sonhos diurnos parecem angustiados, seja pela real impossibilidade de conseguir se incluir no sistema, seja pela impossibilidade de gozar de suas benesses.

Pretendemos refletir, portanto, neste último capítulo, sobre como os ideais coletivos, principalmente aqueles que dizem respeito à busca de uma sociedade diferente da realidade imediata, são colonizados pelo reino das mercadorias, principalmente via publicidade, no contexto da sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997) — momento do desdobrar-se da Razão Instrumental-mercantil.

Parece que após as lutas “revolucionárias” que galvanizavam a energia coletiva, ou após as lutas contra as ditaduras em alguns países, as reivindicações se perderam. Afinal, a escassez de “liberdade” e de bens materiais de que se queixavam normalmente os movimentos contestatórios foi pretensa e cinicamente abolida quantitativamente pela sociedade mercantil. Assim, o possível, o utópico, a felicidade, o bem-estar deve ser encontrado na mercadoria, que invade sem pedir licença também nosso sonho diurno e noturno. A oposição ao sistema transforma-se em algo desnecessário e “coisa de birrento”, e nossas Memórias não parecem nos deixar exagerar. A tensão, de onde pode surgir reflexão, de onde, por sua vez, pode surgir o possível, o que aponta para além do tempo presente, para além da imanência — portanto, para a transcendência à ordem imediata — os ideais mercantis pretendem relaxar. É o ideal mercantil, espetacular, como uma mãe que tudo provê ao indefeso filho, pretende “tudo dar” para que o desejo não vá além do que existe.

A realidade vivida é, de fato, invadida pela contemplação do espetáculo encenado pela mercadoria, e retoma em si própria a ordem espetacular à qual essa mesma realidade adere de forma positiva (DEBORD, 1997) e mimética (MARCUSE, 1973). Qual o espaço para a oposição, para a transcendência a essa realidade, qual o espaço para o “possível” numa sociedade que aparece como *a personificação da razão* (*Idem*, p. 13)?

Não queremos defender que o problema que obsta qualquer possibilidade de transcendência a essa realidade seja a publicidade, mas sim a lógica da mercadoria em si fetichista que fundamenta a própria publicidade.

Para levar a cabo nosso intento neste capítulo, retomaremos o conceito de *Fetichismo* de Marx para estabelecer um diálogo com o conceito de *Duplo Fetichismo* (SEVERIANO, 2007).

Do mesmo modo, problematizaremos principalmente os conceitos de *Espetáculo* de Debord, e de *Unidimensionalidade* de Marcuse, bem como a relação de crise da tensão entre indivíduo e sociedade, pois tal tensão, para nós, é o princípio para que possa surgir a idéia de possível.

Ora, como já expusemos, não é objetivo desse estudo refletir sobre as utopias, mas sobre a crise que abate o potencial de criar o ausente (SOARES & EWALD, 2010, p. 169), sobre aquilo que vem aumentando seu cerco contra a capacidade de ir além da realidade imanente. Já expusemos em nossas memórias desenvolvidas no primeiro capítulo o quadro com o qual nos deparamos e com o qual evoluímos como professor de adolescentes; buscamos refletir no segundo capítulo a constituição do sujeito moderno no contexto da Razão Instrumental-mercantil. Agora, pretendemos refletir não sobre um novo sujeito, mas sobre o sujeito no qual desembocou o sujeito moderno. Significa dizer que refletiremos sobre as mudanças objetivas e subjetivas que ocorreram e concorreram para chegarmos ao ponto em que os ideais coletivos perderam força em proveito da pretensa satisfação imanente dos desejos.

3.1 Breve retorno ao fetichismo da mercadoria em marx e seu desenvolvimento

Já esclarecemos qual nossa compreensão do conceito de fetichismo da mercadoria de Marx. No entanto, cremos ser importante retomar seus aspectos principais para relacioná-lo com a contemporaneidade. Pelo que expusemos, notamos a diferença em relação à compreensão tradicional desse conceito, ao qual nunca foi dada muita atenção por ser julgado “muito filosófico” e sem consequência para o proletariado que deveria compreender o mais importante, a mais valia²⁶, a parte de seu trabalho não pago. Essa concepção, e isso tem implicações para as utopias do século XX, não encara o modo de produção como problemático, ou a mercadoria como problemática, mas as relações desiguais, ou o acesso desigual à riqueza mercantil decorrente desse modo de produção.

²⁶ Louis Althusser aconselha aos leitores de O Capital que não comecem pelo primeiro capítulo em que Marx trata da mercadoria e de seu fetichismo. “Se começamos a ler o livro I por seu começo, ou seja, pela seção I, ou não compreenderemos e abandonaremos, ou vamos crer ter compreendido, mas isso é ainda mais grave porque teremos fortes chances de ter entendido totalmente o contrário do que se deveria compreender. A partir da seção II [...] penetramos no coração mesmo do livro I. Esse coração é a teoria da mais-valia que os proletários compreendem sem nenhuma dificuldade” [Tradução Nossa] (*Advertência aos leitores do livro I de O capital*. Prefácio à edição de *Le Capital (livro I)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 5-30). Disponível em: http://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/althusser_cap.htm. Acesso em 20 de setembro de 2011.

Mas para Marx, trata-se de “uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção” (MARX, 1985, p.76). Marx fala da dominação mais importante como aquela sobre “os homens”, e não sobre uma determinada classe. É o que Marcuse chama de poder objetivo das coisas (1978, p. 34-35). Já deixamos claro, portanto, que, diferentemente dos fetiches primitivos ou pré-modernos que eram estáticos, o fetiche moderno é dinâmico, nunca pode parar no mesmo ponto, sempre precisa encontrar um novo ponto de expansão, numa lógica sem limites, que sempre tende a romper barreiras, tanto do ponto de vista da objetividade, quanto do ponto de vista da própria subjetividade. E tal qual o Esclarecimento analisado por Adorno e Horkheimer (1986), ele é a vitória da forma sobre o conteúdo, do abstrato sobre o concreto sensível. Isso significa encarar as duas classes tradicionais modernas, a saber, burguesia e proletariado, como duas classes que não se opõem subjetivamente em essência — mas apenas na aparência — como o lado funesto e o lado cândido, pois que subjetivamente não há profunda oposição entre elas. Deste modo, a luta entre essas classes se apresenta como luta pela divisão da riqueza mercantil, sem questionar que o que é produzido é já um objeto-fetiche, cujo fito é alimentar um mecanismo irrefletido, e não um bem útil como se quer fazer crer. Não se questiona, portanto, o próprio fato de que essa sociedade para se desenvolver “une produtividade crescente e destruição crescente” (MARCUSE, 1973, p.17), irracionalidade compreendida socialmente como justificável e racional.

Apesar de em condições materiais inegavelmente diferentes, as classes compartilham a miséria de uma organização social guiada pelo *princípio de rendimento*, entendido por Marcuse como o princípio de uma sociedade orientada para o ganho e concorrência entre os indivíduos, num processo ininterrupto de expansão — como o fetichismo da mercadoria. Para ele, desta feita, o princípio de realidade é moldado pelo princípio de rendimento que, cada vez mais, vem tornando as outras dimensões da vida sem importância quando não são também subsumidos por essa mesma lógica. Como diz Debord, no seu filme *Critica da Separação*, “A questão não é constatar que as pessoas vivem mais ou menos pobremente, mas sempre de uma maneira que lhes escapa.” (DEBORD, 1994, p. 45). Esse algo que “escapa” na vida social e psíquica diz respeito diretamente ao fetichismo de que estamos tratando.

Deste modo, existe uma forte relação entre o movimento de desenvolvimento do fetichismo da mercadoria e o que Debord conceituou como espetáculo, momento em que a mercadoria se desenvolve e passa a dominar tudo o que é vivido:

Por esse movimento essencial do espetáculo que consiste em retomar nele tudo o que existia na atividade humana em estado fluido para possuí-lo em estado coagulado, como coisas que se tornaram o valor exclusivo em virtude da formulação pelo avesso do valor vivido, é que reconhecemos nossa velha inimiga, a qual sabe tão bem, à primeira vista, mostrar-se como algo trivial e fácil de compreender, mesmo sendo tão complexa e cheia de sutilezas metafísicas, a mercadoria. (*Idem*, p. 27)

Assim, poderíamos afirmar que a sociedade do espetáculo é o momento em que o fetichismo da mercadoria chega a um alto grau de desenvolvimento. Ainda uma vez é preciso sublinhar que o problema no conceito de fetichismo da mercadoria em Marx não consiste no fato de a mercadoria encantar e ser venerada, de portar aspectos subjetivos; esse “encanto”, como veremos, foi desenvolvido depois. O que “fascina” na mercadoria, no nível de Marx, é aquilo que está escondido nela, que é tido por evidência axiomática, embora nós tenhamos nela projetado: quantidade de trabalho abstrato transformável em dinheiro. Mesmo porque, outras sociedades tiveram seus totens que eram adorados e dos quais as forças pareciam também emanar. A diferença é que o fetichismo moderno é o primeiro na história que contém uma dinâmica interna que tende a se desdobrar inexoravelmente.

3.2 Do fetichismo ao duplo fetichismo da mercadoria

Severiano (2007) chama a atenção para o fato de que Marx estava em outra época do capitalismo quando elaborara sua análise sobre o *caráter fetiche da mercadoria*, o que significa dizer que muitos outros aspectos fetichistas só se desenvolveram no capitalismo do século XX. Portanto, parece fundamental traçar minimamente a gênese da mercadoria para uma compreensão de seu caminho até a contemporaneidade onde sua lógica cada vez mais se consoma e cada vez mais tudo consome.

3.2.1 – As aventuras da mercadoria I

Marx, ao empreender sua análise crítica do conceito de fetichismo da mercadoria em *O Capital*, estava imerso em um capitalismo que Bauman (2000) denomina sólido²⁷ — em

²⁷ Conforme afirma o autor, essa estrutura capitalista tendia a ficar restrita especificamente à esfera econômica da produção. A produção tinha uma proeminência visível e o consumo decorria apenas dessa produção. As indústrias e

relação à liquefação que se dá em vários âmbitos das relações sociais na contemporaneidade líquida (Bauman).

Essa fase sólida do capitalismo caracterizava-se pela transformação de tudo quanto existisse em mercadoria, em valor de troca, inclusive e principalmente os seres humanos, a mercadoria principal, cujo trabalho tem o “poder” de ser fonte de valor das outras. E, como tentamos demonstrar em nosso segundo capítulo, esses seres humanos, enquanto indivíduos, foram tornados sujeitos dessa lógica, tanto quanto sujeitados a ela. Portanto, com a implantação da lógica mercantil, tudo quanto existia na terra em sua multiplicidade essencial, quer fosse lenha, cavalo, gente, mesa, cadeira, passou a ser apenas mercadoria (JAPPE, 2006), ou seja, mônada de trabalho, mas não de qualquer trabalho, de um trabalho medido pelo tempo (POSTONE, 2009). Todas as características que possam ter esses objetos úteis, de servir de assento a servir para cozinhar, são colocadas em segundo plano para que a substância principal e comum a todas elas tome a centralidade: o que caracteriza esses objetos no capitalismo é o fato de que sua substância os impele à participação do ciclo de valorização do dinheiro (valor). E nós já sabemos o que a modernização causou aos vínculos sociais baseados em tradições locais (MARX, 1985; DUFOUR, 2005; JAPPE, 2006; KURZ, 2010), que foram substituídos pela “lógica do mercado”, e o que isso trouxe de mudança psíquica ao sujeito que, desde então, já não se podia reportar a qualquer transcendência como fundadora, pois o céu, de certo modo, tinha sido esvaziado, e ele se via num mundo em que era “livre” — de amarras pessoais e religiosas, principalmente — para encarar os outros como mercadoria concorrente (JAPPE, 2006; KURZ, 2010). E a única coisa que pretende mediar essa concorrência é a mão invisível do mercado.

A lógica fetichista moderna, nunca é demasiado repetir, é sem limites. A caracterização sem limites é fundamental, pois é a falta de limite dessa lógica que vai fazer com que o capitalismo não se satisfaça apenas em transformar tudo quanto já existia como bem útil em mercadoria. Ele precisa criar ainda mais pretensos “usos” para que o valor de troca se realize *ad infinitum*. O próprio valor de troca tende a deixar sem importância o valor de uso — e até a dele se desvencilhar — para poder se manifestar em “valor” mais apropriado a uma lógica sem

empresas tinham normalmente raízes nacionais ou multinacionais. Na era da liquidez e da volatilidade (BAUMAN, 2000), as empresas são transnacionais e a lógica do sistema invade outras esferas da vida social e individual. A liquidez impõe um ritmo frenético à vida de todos nós, impelindo-nos cotidianamente a buscar o novo, aquilo que é mutável, em suma, a transformação.

limites: o valor-signo (BAUDRILLARD, 2008) que, como veremos adiante, vai de par com a ânsia ilimitada do capitalismo de transformar dinheiro em mais dinheiro. É dessa necessidade imperiosa de independência do valor de troca em relação ao valor de uso de que fala Debord (1997, p. 33):

O valor de troca só pôde formar-se como agente do valor de uso, mas as armas de sua vitória criaram as condições de sua dominação autônoma. Ao mobilizar todo uso humano e ao assumir o monopólio de sua satisfação, ele conseguiu dirigir o uso. O processo de troca identificou-se com os usos possíveis, os sujeitou. O valor de troca, condottiere do valor de uso, acaba guerreando por conta própria.

Se, com o advento do capitalismo, saímos de uma relação social em que majoritariamente²⁸ os objetos interessam por sua utilidade, sua característica própria, para uma relação onde reina a transformação desses objetos em mercadoria com seu duplo caráter — valor de uso e valor de troca (MARX) — o desenvolvimento da lógica mercantil sempre se encaminhou para um distanciamento sempre maior em relação àquela utilidade primária.

3.2.2 – As aventuras da mercadoria II

Se a lógica descrita acima teve um início avassalador, tão totalitária quanto a Razão Instrumental (ADORNO & HORKHEIMER, 1986), submetendo as matérias diversas à calculabilidade, transformando, como explicitamos, tudo que já existia em mercadoria, ela não tardou a mostrar que não se satisfazia facilmente.

A crise de 29 — quando pela primeira vez o sistema esbarrou seriamente em sua própria força, com uma superprodução — demonstrou isso com exatidão: uma enorme e crescente produtividade linear não ia ao encontro de pessoas “aptas” para consumir também crescentemente: “A produção maciça de mercadorias em abundância sempre crescente requeria, agora, um mercado também maciço para absorvê-las, sob o risco de um colapso geral[!] do sistema”. (SEVERIANO, 2007, p. 69).

Ora, a subjetividade daquela geração que viveu 1929 ainda mantinha relação forte com o uso dos objetos, resquício da própria tradição pré-capitalista. Mesmo os objetos já sendo mercadorias e o contexto sendo capitalista, as pessoas geralmente consumiam aquilo de que

²⁸ É evidente que a idéia da abstração dos conteúdos sensíveis de certa forma se desenhava onde havia o desenvolvimento dos centros comerciais. Mas esses centros comerciais eram apenas nichos dentro de um contexto largamente não mercantil. (POSTONE, 2009; JAPPE, 2006).

precisavam. Até essa época, como explicita Robert Kurz (2002), havia uma não-simultaneidade interna e externa do capitalismo. O capitalismo ainda era largamente misturado objetivamente e subjetivamente a resquícios pré-modernos. Quer dizer, tanto o sistema não estava desenvolvido por igual dentro dos próprios países, quanto a discrepância em relação ao desenvolvimento entre os países era considerável.

Deste modo, para vencer a crise, era preciso agir tanto objetivamente quanto subjetivamente. Ou seja, objetivamente era necessário fazer com que a mercadoria chegasse a toda parte; subjetivamente, era imperativo, não um novo sujeito, mas desenvolver o sujeito, fazer com que ele se despregasse das amarras pré-capitalistas atrasadas e “reacionárias”. E nesses dois campos havia grande espaço a ser conquistado pela mercadoria, e foi esse espaço de manobra que possibilitou debelar essa crise²⁹.

Uma nova estrutura de consumo, agora “massivo”, abre margem para uma nova etapa da lógica mercantil em que são integrados amplos setores da população antes marginalizados do consumo de mercadorias. “Essa sociedade desponta nas décadas de 20 e 30 nos Estados Unidos, mas somente alcança difusão generalizada nos países desenvolvidos, a partir da segunda metade do século XX, após a Segunda Guerra mundial” (SEVERIANO, 2007, p. 71). É o início do chamado Estado do bem-estar social, com pleno desenvolvimento da economia e grandes conquistas sociais e salariais por parte dos trabalhadores que se integravam cada vez mais na sociedade a que eram pretensamente predestinados a abolir.

Subjetivamente, uma mudança, não sem muita importância, teve lugar. O sujeito analisado por Weber (1964-2010), norteado pela ética protestante, ascético, dedicado ao trabalho árduo e sistemático, um sujeito de um grande domínio de si, um sujeito que recusa a desmedida, o luxo e o gozo dos bens — que devem ser acumulados — começou a ser destronado:

O próprio dessa filosofia da avareza parece ser o ideal do homem de honra que tem não só seu crédito reconhecido, mas também a idéia de que o dever de todos é aumentar seu capital, isso sendo concebido como um fim em si. Com efeito, não é simplesmente uma forma de traçar seu caminho no mundo que se prega aqui, mas uma ética particular. Violar as regras não somente é insensato, mas deve ser tratado como uma espécie de esquecimento do dever. [Tradução Nossa] (p. 47)

Esse *ethos* dominou grande parte do desenvolvimento do capitalismo, mas a crise de 29 tinha mostrado que essa moral poderia ir de encontro ao desenvolvimento do próprio

²⁹ Na atual crise permanente atravessada pela economia mercantil, não há a mesma facilidade de tornar possível expansão sempre maior. Os crescimentos das economias já não se dão em grandes surtos como em outras épocas, com exceção dos emergentes, mas nós sabemos a que preço.

capitalismo ao qual pretendia servir em princípio. Naquele momento, essa economia psíquica começava a ver surgir (LEBRUN, 2004; MELMAN, 2009), e a ela se opor, uma outra, mais adequada à falta de limites da lógica da mercadoria, mas que apenas ganharia muita força nas últimas décadas do século XX.

Com o desenvolvimento das forças produtivas e a criação de um mercado de produtos massivos, o valor funcional do objeto não poderia mais ser o regulador geral para o consumo, isto porque em face da superprodução, havia que se consumir, se não para atender às próprias necessidades, mas, para atender, e isso era imperioso, às necessidades do capital, sob risco de uma falência [!] geral do próprio sistema capitalista (SEVERIANO, 2007, p. 71)

Se antes a moral recomendava ao sujeito acumular o excedente, uma nova impõe o consumo do agora e até do futuro, com a difusão do crédito, que nada mais é do que o consumo dos ganhos futuros no presente.

Essa mudança subjetiva — por exigência da objetividade da formação social — já tinha há algum tempo marginalmente aparecido nos primórdios da modernidade sem que conseguisse ainda terreno fértil. Dany-Robert Dufour nos explica que a partir da crise de 1929, decididamente o capitalismo precisou — e a vanguarda eram os Estados Unidos — fazer com que se realizasse a fábula de Mandeville cuja tese principal é que:

As atitudes, os caracteres e os comportamentos considerados repreensíveis em nível individual (tais como a cobiça, o gosto pelo luxo, um ritmo de vida dispendioso, a libertinagem...) estão para a coletividade na origem da prosperidade geral e favorecem o desenvolvimento das artes e das ciências. A antropologia liberal nasceu, sua moral se exprime no segundo subtítulo da Fábula: “seja tão ávido, egoísta, gastador para o seu próprio prazer quanto você puder ser, pois assim, fará o melhor que puder fazer para a prosperidade de sua nação e a felicidade de seus concidadãos”. (DUFOUR, 2008, p. 261)

Essa é a visão de Mandeville, um verdadeiro moralista da época, ainda no século XVIII, segundo a qual são os vícios privados que fazem a felicidade pública.

Isto quer dizer que era preciso desenvolver — para fazer desenvolver a lógica da mercadoria — uma subjetividade que não julgasse os excessos — ligados principalmente ao ato de mercado — algo condenável, mas antes como conduta normal, signo de virtude, e naturalmente humana.

Christopher Lasch (2006) explica que, para os moralistas do século XVIII — Bernard Mandeville, David Hume e Adam Smith —, era exatamente o caráter auto-reprodutivo, portanto, ilimitado das novas expectativas, das novas necessidades e gostos que:

favoreciam a emergência de uma sociedade capaz de manter uma expansão infinita [...] A inveja, o orgulho e a ambição empurravam os seres humanos a querer mais do que

aquilo de que tinham necessidade, no entanto, esses “vícios pessoais”, ao estimularem a indústria e a inventividade se tornavam “virtudes públicas”. A idéia de poupar e o esquecimento de si, contrariamente, significavam a estagnação econômica. [Tradução Nossa] (p. 62-63).

Esses mesmos moralistas, afirma Lasch, notaram que essa filosofia da superabundância de mercadorias — quando se estava longe do que vivenciamos hoje — poderia ser um golpe à tendência geral que era a de um adiamento da satisfação (p. 69).

Dito de outro modo, para obter um desenvolvimento sem precedentes, para realizar sua lógica sem limites da transformação de dinheiro em mais dinheiro, o capitalismo não podia mais apenas impor a máscara de caráter (MARX, 1985) de uma forma-sujeito objetivada enquanto apenas sujeito do trabalho, como vimos no segundo capítulo. Era-lhe imprescindível o apelo, ou a sedução dos “espíritos” para que estes contribuíssem também pela via do consumo, mas cada vez mais sem limites.

3.2.3 – Fetichismo da mercadoria e publicidade: signos do espetáculo

Para fazer apelo aos “espíritos” nada como algo que passasse a se comunicar como um “verdadeiro outro”: a publicidade. Esta passou, cada vez mais, a desenvolver uma ação pedagógica, apesar de que, se notarmos as propagandas brasileiras, sobretudo da primeira metade do século XX, ainda notamos o forte apelo ao consumo em razão do uso, ou seja, o uso ainda é o grande e principal atrativo. Por mais que tenha início o apelo à desmedida, esta ainda se baseia largamente no uso. O que se põe em destaque para o consumidor são as várias possibilidades de uso da mercadoria, como nesta propaganda da Rural Willys de 1959:

Maior utilidade – dotada de tração nas quatro rodas, camioneta assegura transporte útil e de confiança, com qualquer tempo e em qualquer estrada. Rural Willys sobe as mais íngremes ladeiras e passa onde os outros ficam, seja na terra, no barro, na lama e no areião. Poucas vezes têm sido reunidas tantas vantagens em um só veículo. Incomparável para o trabalho, passeio e condução diário, oferece máximo conforto para os passageiros acomodados e ainda tem espaço de sobra para bagagem e carga. Funcional, econômica, atende a inúmeras exigências da vida atual, no campo e na cidade. (GRACIOSO & PENTEADO, 2004, p. 112).

Nada aponta para além do uso, que é elevado à categoria de máxima importância, inclusive é o uso que distingue: “passa onde os outros ficam”. A realidade ainda é uma dimensão importante. No entanto, quando se começa a fustigar o imaginário — ele próprio composto de imagens, mas não necessariamente criadas por outrem, como no mundo espetacular — como na

propaganda feita já pelos americanos quando da chegada da indústria automobilística no Brasil, que trouxe consigo as agências americanas na vanguarda da evolução da propaganda de apelo subjetivo, emocional e narcísico, o que acontece é um distanciamento da realidade vivida de fato e um processo de construção de um mundo à parte (DEBORD, 1997) composto pelas imagens que se tornam objeto de imitação:

Admirado por todos! Quando o novo Chevrolet passa — elegante, veloz e silencioso — todos o admiram... não há quem não o cobice e não inveje seus felizes possuidores! E é tão fácil possuir um carro assim, despertando a admiração de todos que o vêem [sic]. O agente lhe dirá como se tornar o orgulhoso proprietário d'um carro como este — de um modo comodo [sic] e suave. General Motors do Brasil S.A (GRACIOSO & PENTEADO, 2004, p. 46)

Esta propaganda é da década de 20, ou seja, está bem à frente do espírito das brasileiras. Ora, admiração, cobiça, elegância, inveja, sentimento de felicidade, orgulho, facilidade, etc.,— sentimentos que constroem a riqueza pública, riqueza mercantil, segundo os moralistas do século XVIII — são aspectos que, de qualquer maneira, apenas a partir da segunda metade do século XX se desenvolverão. E é principalmente na década de 80 que se expande o forte apelo ao emocional, e “a publicidade torna-se a arte por excelência” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 152) passando a fazer parte da indústria cultural como alertara Adorno quando ela ainda estava longe do que é hoje.

A crítica dos frankfurtianos à Indústria Cultural trouxe à tona, com efeito, muito do que ainda estava em germe, ou muito do que ainda não se mostrava enquanto fenômeno totalizante no mundo. Para essa crítica, na sociedade capitalista contemporânea, todas as produções do espírito nas artes, literatura, no teatro, no cinema, etc., tornaram-se integralmente mercadorias voltadas inteiramente para produzir lucro (SOARES, 2007). Adorno e Horkheimer ao escreverem a *Dialética do Esclarecimento*, evitaram usar o termo cultura de massa em proveito do termo Indústria Cultural por eles cunhado. A opção por esse oxímoro — cultura e indústria são termos que não casam — deve-se ao fato de o termo cultura de massa pressupor que a cultura provém das massas, exatamente o contrário do que querem sublinhar: a cultura passara a fazer parte de todo um sistema cujo fim último é “o poder absoluto do capital” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 113), restando pouco ou nenhum espaço para a “produção independente”.

Assim, a publicidade passa tendencialmente a fustigar o desejo até o ponto de moldá-lo, a fustigar tudo que há de mais íntimo, tudo que é passível de sentimento: ela se torna de fato

um *outro* que nos comunica, num espetáculo em que é a mercadoria que é alçada à condição de alteridade.

(...) não se vende o “produto em si”, tampouco as “qualidades intrínsecas” do produto. Vende-se tudo, menos o produto. Vendem-se “imagens”, “marcas”, “valores”, “arquetipos”, “magia”, “símbolos”, “arte”, “desejos”, “códigos culturais”, “emoções”, “diferença”, “estilo” etc. Ou seja, não se vende o que, de fato, se quer vender. Daí talvez a natureza ambígua de sua finalidade: é que seu próprio objeto tornou-se imaterial, puro signo, apesar da finalidade última, seu ponto máximo a ser alcançado, ser bastante concreto: a compra de um produto ou serviço. (SEVERIANO, 2007, p. 175).

Chegamos ao paroxismo disso na contemporaneidade.

Como alertam Adorno e Horkheimer (1986), nada mais tem direito de existir sem aparecer na publicidade: “a publicidade é hoje em dia um princípio negativo, um dispositivo de bloqueio, tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito.” (p. 152). Segundo Debord (1997, p. 17), na sociedade do espetáculo “o que é bom aparece e o que aparece é bom”.

E *aparecer*, para *parecer*, sem mais *ser* tornou-se tão fundamental que as programações da indústria cultural como um todo apenas servem para deixar o cérebro do espectador disponível: “Isto é, diverti-lo, relaxá-lo, para prepará-lo entre dois anúncios. O que vendemos à Coca-cola é tempo de cérebro humano disponível. Nada é mais difícil de obter do que essa disponibilidade.”³⁰ (FONNET, 2003, apud DUFOUR, 2008, p. 33).

E as programações devem cada vez mais deixar o cérebro disponível para adentrar o mundo imediato e deixar de lado o pensamento. Foi isso que expressou Adorno na crítica à indústria cultural. Para ele, o espectador não pode ter a necessidade, nem a ele pode ser deixado o tempo, de um pensamento próprio, pois a mercadoria já prescreve toda a reação possível: “Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 128).

É importante sublinhar que o sentido psíquico de que é investido o objeto pelo sujeito é mediado pelo social. Poderíamos perguntar: por que os alunos, que retratamos em nossas memórias, reuniam-se quase que em cerimônia em torno de uma carro com som possante, por que admiravam os lançamentos de produtos como carro e celular e não faziam “cerimônias” em torno de uma árvore, só para dar um exemplo? Há uma relação forte entre esse sentido psíquico e aquilo em relação a que o sujeito moderno – *subjectum* – se constitui. Não se pode dizer que a indústria cultural apenas capta o que já é próprio da estrutura mental; essa argumentação é por

³⁰ Essas palavras foram expressas pelo diretor de programação do maior canal de televisão francês.

demais reduzida. Se assim o fosse, não haveria tanta publicidade dirigida às crianças, principalmente nos intervalos de desenhos animados e nos canais de televisão ditos “infantis”. Essas publicidades aparentemente inocentes vão moldando o sentido psíquico que esses objetos ganham na vida dos sujeitos desde cedo. E mais, conforme defende Russell Jacoby (2007), as brincadeiras se tornaram e vêm se tornando cada vez mais privadas, o principal local de lazer mudou dos espaços públicos para o quarto, além de haver uma enorme quantidade de jogos que permitem às crianças brincarem sozinhas, ou pelo menos em um quadro já determinado, o que deixa, segundo Jacoby, pouco espaço para a imaginação:

Será possível que o tempo de brincadeiras desestruturadas que dão espaço à imaginação tenha diminuído? O tédio não parece ter desaparecido, entretanto, o “tédio”, entendido como uma fantasiosa tarde de domingo com nada a fazer, pode ser abreviado por uma troca de canais de televisão ou por jogos de computadores. ‘O tédio é o pássaro dos sonhos que faz eclodir o ovo da experiência’, escreveu Walter Benjamin em 1936. [...] A expressão ‘estou entendiado’, quando dita por uma criança, não é mais um fato, mas uma acusação que significa: ‘entretenha-me’’. (JACOBY, 2007, p. 58-59).

Para este autor, o “estar sem fazer nada” passou a tornar-se inaceitável principalmente quando a diminuição das famílias e a ida ao mercado das mães deixaram um vazio que foi preenchido pelos produtos manufaturados como gibis, filmes, televisão e computador, que são responsáveis para deixar a criança em excitação o máximo de tempo, fazendo algo o tempo todo, sem que haja um espaço de “tédio” tenso que torne possível imaginar o diferente daquilo que já lhe foi dado pronto, como um mundo à parte — sem de fato sê-lo — que ele precisa viver.

Poderíamos dizer que esses produtos manufaturados compõem também as agências extrafamiliares de que fala Marcuse (1955-2009, p. 96-97), com as quais a família — e mesmo a escola — não teriam mais condições de competir. E o afastamento dos pais em relação aos filhos é proporcional ao ganho de importância desses produtos, de modo algum neutros, na vida das crianças, e também dos adolescentes. Foi isso que tentamos captar em nossas Memórias expostas no primeiro capítulo.

Agora as crianças ‘têm pronta a maior parte de seus sonhos’. Ou como coloca Gary Cross em sua História dos Brinquedos [...] Novos objetos de brincar incorporaram o sonho de crescer rapidamente em um fantástico mundo do consumo ou em uma esfera heróica do poder e do controle’. (JACOBY, 2007, p. 61).

Mas a preocupação de Jacoby é que o desaparecimento daquelas brincadeiras desestruturadas, que deixam margem à imaginação, pode trazer conseqüências para a imaginação de uma outra realidade: “Se a infância desestruturada sustenta a imaginação, e a imaginação sustenta o pensamento utópico, então o esvaecimento do primeiro implica o enfraquecimento do

último — o pensamento utópico”. (*Idem*, p. 62). O autor alerta que não se trata simplesmente de causa e conseqüência, mas parece provável, para ele, “que a colonização do espaço e do tempo infantis prejudiquem uma imaginação independente”. (*Ibidem*, p. 63). E a quantidade de publicidade dirigida ao público infantil e adolescente não é pequena. Elas são responsáveis por criar um mundo em que não há limites para se alcançar tudo que se queira, mesmo em detrimento do que quer que seja.

Mas a conseqüência de uma infância assim vivida muito desapontaria Bloch (2005), pois ele escreveu que aos 13 anos vivemos uma época em que “os sonhos de uma vida melhor se tornam especialmente exuberantes. Eles movimentam o dia efervescente, sobrevoam escola e casa” (p. 32).

Segundo Anselm Jappe (2011), o capitalismo pós-moderno representa a única sociedade na história que foi capaz de promover uma *infantilização* massiva de seus membros e uma *dessimbolização* em larga escala. Segundo ele, agora tudo contribui para manter o ser humano em uma condição infantil: da revista em quadrinho à televisão, da publicidade aos *vídeo-games*, dos programas escolares ao esporte de massa:

Tudo contribui para a criação de um consumidor dócil e narcísico que vê no mundo inteiro uma extensão de si mesmo, que vê o mundo como algo governável com um clique de seu *mouse*. A pressão contínua dos *mass média* e a eliminação contemporânea tanto da realidade quanto da imaginação em proveito de uma chata reprodução do existente, a “flexibilidade” imposta em permanência aos indivíduos e o desaparecimento das perspectivas tradicionais de sentido, a desvalorização simultânea do que constituía outrora a maturidade das pessoas e daquilo que fazia o encanto da infância, substituídas por uma adolescência eterna e degradada: tudo isso produziu uma verdadeira regressão humana em larga escala e que poderia muito bem ser chamada uma barbárie cotidiana. [tradução Nossa] (p. 222)

Além disso, ele argumenta que a indústria da diversão — da televisão ao rock, do turismo à imprensa de celebridades — joga um papel importante de pacificação social e de criação de consenso. Ele nos dá a saber um conceito bastante contemporâneo, mas nem tão discutido: o “tittytainment”. O que é isso?

Em 1995, segue ele, reuniu-se em São Francisco o primeiro “State of the World Forum” do qual participaram por volta de 500 pessoas dentre os mais poderosas do mundo (entre outros participaram Gorbatchev, Bush júnior, Thatcher, Bill Gates...) para discutir sobre a seguinte questão: o que fazer no futuro com os 80% da população mundial que não será mais necessária à produção de mercadorias? Um ex-conselheiro do presidente americano Jimmy Carter, teria então proposto como solução o que ele cunhou como “tittytainment”:

às populações “supérfluas”, e potencialmente perigosas por causa de sua frustração, será destinada uma mistura de comida suficiente e diversão, uma mistura de *entertainment* embrutecedor, para obter um estado de letargia feliz semelhante à que sente um recém-nascido que mama no seio materno (*tits* no jargão americano) [Tradução Nossa] (p. 218)

Dito de outro modo, a estratégia, sem que se possa falar simplesmente em complô, é instigar a regressão ao período de fusão do bebê com a mãe na primeira infância, período caracterizado exatamente pela negação de qualquer falta: “O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte de sensações que lhe sobrevivem” (FREUD, 1930-2010, p. 18). Se aos poucos essa diferenciação se dá com a intervenção da cultura, paradoxalmente, é ela mesma que incita, em nosso tempo, à sensação — já que a volta é de fato impossível — de novamente poder ter o seio materno e, portanto, poder gozar daquela situação. Comprar e divertir-se já se confundem com entreter-se, ou manter-se em estado letargia.

E a publicidade vem mudando, cada vez mais nessa direção, o que impõe novas formas de apelar aos espíritos, sempre ultrapassando limites. Ela está sempre encontrando novas formas de dizer que a mercadoria é o *nec plus ultra* da vida. Foi Assim que ela construiu uma indústria paralela que Marcondes Filho denominou “Indústria do desejo abstrato”, ou seja:

Uma unidade da produção preocupada em mexer com elementos guardados no psiquismo dos indivíduos, acomodados desde a remota infância cheia de recordações afetivamente carregadas para, a partir disso, desencadear nas pessoas, “desejos inconscientes” e imperiosos por rádios, televisores, automóveis, roupas, bebidas, principalmente os bens supérfluos que estavam sendo relegados a um segundo plano nas opções de compra dos consumidores desempregados, endividados e empobrecidos. (FILHO, 1991, p.144).

É partir de então que o sistema com muita força apela para os espíritos, para o que há de mais íntimo, para um pretense Eu-grandioso, um Eu que precisa ter seus desejos sempre saciados, pois ele encara seus desejos como imperiosos. Não foi exatamente essa característica que Freud atribuiu ao inconsciente: a da confusão entre a realidade psíquica e a realidade externa (1911-2006, p. 243)?

Mas parece que o “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKY & CHIAPELLO, 2009), inclusive no âmbito das relações de trabalho flexibilizadas — algo claro na ilusão de que funcionários são “colaboradores” —, deve muito às vanguardas dos movimentos sociais. Como diziam as mais avançadas pichações nos muros de Paris em 68: “Tome os seus desejos por realidade”; “Quebremos as velhas engrenagens”; “Sejamos realistas, exijamos o impossível”; “Não sejamos ovelhas”; “Viver sem tempo morto”; “Goze sem entraves” e “Não trabalhe jamais”

(feita por Debord). É claro que à época havia algum conteúdo que mediava e distinguia essas palavras de ordem. O certo é que elas pretendiam atacar o capitalismo, embora em verdade tenham findado por servir ao combate dos resquícios de pré-modernidade que ainda estavam travando a dinâmica do capitalismo. Essa dinâmica tende à desmedida e busca encontrar aquilo que é insaciável e ilimitado: o desejo. Esse desejo, os movimentos dos anos 60 acreditavam que ir de encontro ao sistema capitalista que, supostamente, negaria o desabrochar dos desejos por ser demasiado repressivo.

As palavras de ordem hoje parecem ter aprendido com aquelas: “Abuse e use” (C&A); “Viver sem fronteiras” (TIM); “Vivo é você em primeiro lugar” (VIVO); “Com Samsung, não é tão difícil imaginar, imagine”; “Você imagina, a Arno faz”; “Pensando em você” (Electrolux); “Porque você merece” (L'ORÉAL); “Você pode ser o que quiser” (O Boticário); “Incomodada fica sua avó” (Tampax); “Agarre a vida” (Dodge); “Drive your way” (Hyundai); “The Power of dreams” (Honda); “Estar na moda é estar bem” (Lojas Radan); “Novos pensamentos, novas possibilidades” (Hyundai).

Mas o que seria a publicidade senão o grande espetáculo das mercadorias, o palco iluminado onde os atores são as mercadorias, o palco privilegiado que pode consagrar algo ou alguém, palco onde o ser ou não ser está fora de questão para dar lugar ao “aparecer é ser”? A sociedade funciona de modo tal que o *que* ou *quem* aparece nesse grande palco passa a ser a verdade última, e, nesse palco, coisas e pessoas se revezam indiferentemente.

O desenvolvimento da mercadoria e de sua lógica foi tal que venceu a não-simultaneidade do capitalismo (KURZ, 2002) entrando em todos os âmbitos da sociedade com a enorme ajuda dos meios de comunicação de todo tipo, de modo que praticamente é difícil imaginar algum recanto onde não se viva sob a égide da mercadoria, seja enquanto objeto de valor-signo, valor simbólico, valor de troca ou de uso, que de todo modo têm por substância o próprio valor. É isso que passaremos agora a desenvolver.

3.3 Um novo nível de fetichismo se desenvolve

Nesta breve gênese do caminho percorrido pela mercadoria que tentamos traçar, ela passa a não mais ser apenas um simples bem útil, nem simples objeto de valor de uso, ou mesmo simbólico — que necessita de uma relação social que o sustente, pois o objeto simbólico tem seu

sentido construído apenas no social, daí seu caráter perene — mas um objeto personificado, com valor-signo (BAUDRILLARD, 2008). O valor-signo é, diferentemente do símbolo, algo que não permanece, mas algo que se adapta à rapidez de mudanças requeridas para manter o sistema mercantil. Sua fugacidade, sua imediaticidade, deve-se fundamentalmente à sua arbitrariedade. O signo está aberto a todas as significações imagináveis, é flexível — como os tempos contemporâneos. Já o símbolo se fixa nas relações sociais e dificulta as transações sempre móveis.

No signo, significados são atribuídos aos objetos como se deles emanassem. Esse sentido não é um construto social no sentido de que é estruturado pelas relações sociais, mas é imposto às relações e, portanto, ao sujeito que apenas aceita porque já não tem em si tão forte espaço que se contraponha a essa arbitrariedade. “A grande peculiaridade do objeto-signo é que seu sentido não está mais referido a nenhuma relação humana, mas sim, ‘en la relación diferencial respecto a otros signos’” (SEVERIANO, 2007, p. 51). Assim, o objeto-signo pretende diferenciar e dar estatuto num processo ilimitado, posto que arbitrário: o objeto-signo se torna depósito para as projeções idealizadas de onipotência humana.

É fundamental ressaltar que, mesmo percorrendo esse caminho, a mercadoria não perdeu aquilo que faz dela mercadoria: sua essência-valor. Antes do mais, é essa essência que, para se desenvolver, precisa adaptar a realidade objetiva e subjetiva a seus desígnios.

Para Baudrillard, o que define o consumo na sociedade industrial capitalista não é o fato de ser prática material, ou seja, não é o objeto que está em jogo. O que caracteriza o consumo no capitalismo é a “organização de tudo isto em substância significante” (BAUDRILLARD, 2008, p. 206). Para ele, o consumo se organiza numa totalidade virtual de todos os objetos e mensagens construídos em um discurso cada vez mais coerente. Assim, pelo fato de possuir um sentido, ele é uma atividade de manipulação sistemática de signos:

Para tornar-se objeto de consumo, é preciso que o objeto se torne signo, quer dizer, exterior de alguma forma a uma relação da qual apenas significa – portanto arbitrário e não coerente com essa relação concreta, mas adquirindo coerência e, conseqüentemente, sentido em uma relação abstrata e sistemática com todos os outros objetos-signos. (*Idem*, p. 207).

O fato de o objeto-signo ser arbitrário — e não simbólico, que precisa de uma relação social entre pessoas que o *solidifique*, como no caso de um mesmo objeto que pode passar muito

tempo mantendo sua importância — facilita o trabalho da ideologia materializada pela publicidade que arbitrariamente acopla aos objetos aspectos subjetivos quaisquer.

É importante ressaltar que esses valores-sígnicos não são o resultado de uma pretensa evolução simbólica ou cultural de uma sociedade que sempre tenderia a caminhar para frente positivamente. Os valores-sígnicos são antes de tudo o resultado do afã de fazer continuar a lógica mercantil, ou de simplesmente não deixá-la cair, resolvendo suas contradições iminentes.

Pelo fato de Baudrillard caminhar por um terreno que muitas vezes supervaloriza o signo em detrimento das determinações básicas da mercadoria, talvez por força da lingüística semiótica em que está mergulhado, concordamos com Severiano que essa lógica sígnica dos objetos não significa, como deixa transparecer Baudrillard, que somente o caráter de objeto-signo se sobressai, autonomiza-se, exterioriza-se ou se desliga das demais determinações funcionais, psíquicas e mercantis para se reger unicamente pela lógica formal da moda e da diferenciação. Isto porque o objeto-mercadoria:

em sua forma sígnica, contemporânea, não está em absoluto livre das determinações anteriores. [...] O signo, na realidade, não passa de uma abstração última de um modelo geral do sistema que vai desde a concreção (valor de uso – formas pré-capitalistas), passando pelo valor de troca (“capitalismo de mercado”), até sua forma sígnica mais abstrata (valor signo – “sociedades de consumo”). (SEVERIANO, 2007, p. 52).

A fase do valor-signo — que se liga com o segundo nível de fetichismo contemporâneo (SEVERIANO, 2007) é a fase do espetáculo, este sendo compreendido como o “capital em tal grau de acumulação que se torna imagem”. (DEBORD, 1997, p. 25).

3.3.1 – Por que ir sempre mais depressa?

É preciso analisar porque chegamos a esse grau de desenvolvimento do valor-signo e por que chegamos a um tal nível de desenvolvimento do fetichismo da mercadoria que desembocamos no espetáculo. Já sabemos que não estamos falando de nenhum progresso do ponto de vista simbólico. Por isso, para entender como a sociedade mercantil chegou a tal ponto não basta dizer que é apenas a sua busca incessante por lucro. Isso é fundamental, mas o lucro é algo bem antigo, embora enquanto sistema seja tipicamente moderno. Não haveria algo ainda por refletir?

Ora, o que se ouve em profusão na contemporaneidade é que vivemos tempos fluidos e rápidos. A rapidez está tomando conta de todos os âmbitos, inclusive a rapidez do consumo das mercadorias, ou do tempo que passamos com uma mercadoria que precisa logo ser suplantada por outra que promete mais que a primeira.

Já sabemos que o capitalismo se implantou com uma enorme força produtiva. Muitos trabalhadores. Já vimos que essa enorme produtividade colocou o sistema diante de sérios problemas em 1929 por falta de mercado que absorvesse a produção aumentada. Mas será que é só isso?

No seio de cada mercadoria mora sua substância que é o trabalho. Mas não qualquer trabalho, um trabalho medido pelo tempo. Cada mercadoria tem seu valor retirado do tempo socialmente necessário para produzi-la (MARX, 1985). Mas o que acontece quando a produtividade aumenta em função da maquinaria e o tempo de trabalho contido em cada mercadoria — que é a verdadeira riqueza no sentido capitalista — diminui? Para exemplificar de forma simples: se a média social de produção de 30 camisas é de uma hora, para o capitalismo, cada camisa vai conter 2 minutos de valor. Portanto, 2 minutos de riqueza social. Com a introdução de uma nova tecnologia que possibilite a produção de 60 camisas em uma hora, o valor de cada camisa cairá para 1 minuto. Assim serão criados dois problemas para o capitalismo: em primeiro lugar a riqueza social diminuirá, pois ela é medida não pela quantidade de mercadorias — que tende a aumentar — mas pela quantidade de valor de cada mercadoria — que tende a diminuir a um mínimo (MARX, 2011, p. 588). Assim, embora a riqueza material medida pela quantidade material aumente, a riqueza social diminui. Essa não é uma contradição das menores do sistema³¹. Deste modo o capitalismo terá que compensar a perda de valor de cada

³¹ Karl Marx, em um trecho dos Grundrisse, um livro tido por desimportante (talvez por se tratar de um esboço preparatório ao Capital), não à toa sua publicação em português apenas se deu em 2011, alerta para essa contradição fundamental: “O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como a medida e a fonte da riqueza” (MARX, 2011, p. 588-589). É também nessas páginas que Marx faz projeções acerca do papel cada vez menor do ser humano no processo produtivo, que seria ocupado por máquinas, o que deixaria o espaço para o livre “desenvolvimento do indivíduo social”, “formação artística e científica (p. 588). Marcuse propõe uma utopia semelhante — e aqui esse conceito é usado por nós em seu sentido positivo de um pensamento crítico realizável que se opõe à realidade estabelecida — e cita longo trecho dessas mesmas páginas de Marx n’*A ideologia da sociedade industrial* (1973, p. 53): “A automatização completa na esfera da necessidade abriria a dimensão do tempo livre como aquela em que a existência privada e social do homem constituiria ela própria. Isso seria a transcendência histórica rumo a uma nova civilização.” Também em *Eros e Civilização*, Marcuse se refere a essa utopia num capítulo intitulado justamente “Fantasia e utopia”: “Sob condições ótimas, a prevalência, na civilização madura, da riqueza material e intelectual seria tal que permitisse a gratificação indolor de necessidades, enquanto a dominação deixaria de obstruir sistematicamente tal gratificação”. Nesse caso, a porção de energia a ser desviada para o trabalho

mercadoria. O outro problema, decorrente do primeiro: para operar esse processo, e assim manter-se de pé, ele terá que fazer comprar não mais 30, mas 60 camisas para manter o mesmo nível de riqueza de antes da introdução da nova invenção tecnológica (POSTONE, 2009). Esse processo se dá continuamente desde o início do capitalismo, mas é um processo que nunca volta ao mesmo ponto, pois sempre são estabelecidos novos padrões de produtividade, ou seja, sempre novos limites precisam ser quebrados. Ora, se o sistema terá que fazer comprar o dobro apenas para manter a mesma riqueza social, para poder se expandir vai ter que ir além da duplicação da construção de um quadro favorável ao consumo ilimitado. Portanto, terá que sempre lutar para manter os cérebros disponíveis. E cérebro disponível para resolver os problemas da mercadoria indisponibiliza o pensamento para resolver os problemas humanos. Inclusive para dar-se conta de que, para compensar essa perda, cada vez mais recursos naturais são necessários para manter o progresso capitalista.

Essa digressão, embora possa parecer sem propósito, mostra-se fundamental para compreendermos a que jogo objetivo estão submetidas a vida material e, principalmente, a própria subjetividade que é conclamada para resolver os problemas criados por essa lógica que se pode denominar perversa, posto que sem limites, além de tender a subsumir a realidade concreta a seus desígnios.

Podemos, assim, sustentar a idéia de que o capitalismo precisa a todo custo fazer comprar não apenas para aumentar seus lucros, mas para fugir antecipadamente de uma crise interna que lhe é intrínseca. Um sistema que é dinâmico por essência não pode encontrar um ponto de equilíbrio. E essa crise interna se dá em função de que a tendência é a uma redução sempre crescente da massa de valor de cada mercadoria — isso porque o desenvolvimento tecnológico não para, a concorrência obriga a uma diminuição do tempo médio de produção. Aqui não estamos a falar de uma “Queda tendencial da taxa de lucro” (MARX), mas da queda da massa de valor, portanto, da própria riqueza no sentido capitalista. Consequentemente, estamos a falar de uma verdadeira crise lógica prevista por Marx, uma crise que o capitalismo precisa

necessário (por seu turno, completamente mecanizado e racionalizado) seria tão pequena que uma vasta área de coerções e modificações repressivas, sem contarem mais com o apoio de forças externas, entraria em colapso. Consequentemente, a relação antagonica entre o princípio de prazer e o princípio de realidade alternar-se-ia em favor do primeiro. Eros, os instintos de vida, seriam libertados num grau sem precedente” (MARCUSE, 1955-2009, p. 142). No *Prefácio Político, 1966*, já nas primeiras linhas, ele esboça uma autocrítica quanto a uma concepção muito otimista concernente ao progresso técnico como aspecto liberador da humanidade. Diz ele: “As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação” (p. 13). Isso corresponde, para nós, a dizer que uma utopia depende mais do desabrochar de aspectos subjetivos do que dos objetivos, no fim das contas — sem que possa deles prescindir.

cotidianamente combater em seu próprio âmago e que a contemporaneidade vivencia sempre mais fortemente.

É pelo fato de o fetichismo moderno fazer com que a mercadoria passe cada vez mais ao centro da vida social que na sua gênese ela desemboca no que Severiano (2007) denomina *duplo fetichismo*, ou seja, o fato de que a mercadoria não apenas aliena as relações sociais que as produziram, mas também:

Incorpora e aliena aspectos subjetivos referentes à felicidade, liberdade, personalidade e realização humana. O que à época de Marx tinha uma aparência de “coisa” – a mercadoria – desmaterializa-se e passa a ter e passa a ter uma aparência de “signos”, absolutamente intercambiáveis em suas significações [...] A mercadoria/objeto torna-se um mero significante, cujo significado é conferido pelos signos multiplicados do consumo. (SEVERIANO, 2007, p. 54).

Este segundo nível de fetichismo trazido a lume por Severiano apreende como a lógica mercantil tenta se realizar contemporaneamente. Se à época de Marx, as coisas já eram cheias de sutilezas metafísicas, de manhas teológicas e de fantasmagorias, hoje, as sutilezas são ainda mais notáveis. Isto porque, como já reiteramos, o fetichismo criticado por Marx não é apenas uma adoração exagerada de objetos tornados mágicos só no pensamento. No nível de Marx, não se pode compreender o fetichismo que ele critica sem penetrar no segredo escondido no âmago da própria mercadoria. Quando o marxismo expõe normalmente que há um ocultamento das relações de produção, o que esse pensamento expressa é que a mercadoria ilude e esconde o fato de haver a exploração do trabalhador pelo patrão. E a exploração sempre foi o que nunca cansou de denunciar o marxismo como o que há de diabólico no capitalismo. Ora, não podemos negar esse fato, mas numa fábrica repleta de máquinas que substituem trabalhadores, não se pode dizer que o fetichismo tenha ficado menor. Aliás, é a própria produtividade exigida pelo fetichismo da mercadoria que causa essa substituição crescente.

Em verdade, nossa análise do fetichismo da mercadoria em Marx aponta para um fetichismo na própria produção. É, portanto, o modo de produção que é, em si, fetichista, por isso que o fetichismo na duplicidade defendida por Severiano também não tem por alvo apenas os ricos, a burguesia — é a forma-sujeito e também o indivíduo social que estão submetidos a essa lógica, embora haja aqueles que pretendam ser os dirigentes. Nosso pensamento é de que o segundo nível de fetichismo vem a jogar uma luz distintiva sobre esse emaranhado que se forma em relação a tal conceito.

Este segundo nível de fetichismo da mercadoria apontaria para uma fetichização que apela para o desejo, ou mais precisamente para um pretense desejo que precisa imperiosamente “se realizar”. Quanto mais desamparado se encontrar o sujeito, desamparo decorrente do enfraquecimento dos laços sociais, e das desilusões em relação às utopias, mais facilmente ele será seduzido por um recentramento³² no Eu como incita o fetichismo da mercadoria na contemporaneidade. Em outras palavras, a fragilização dos laços sociais — de amizade, de vizinhança, de amor, de família, de respeito mínimo em relação aos desconhecidos (que não são laços que necessariamente apontariam para além das relações mercantis) — vai ao encontro de uma pretensa liberalização das pulsões e, portanto, do não-reconhecimento do outro. Dá-se, assim, uma tendência à imediatez social que advém de um pretense encontro entre desejo e sua sociedade contínua – algo que não é possível. Mas a ideologia da sociedade mercantil faz das mercadorias um objeto pretencioso, um objeto que teria o poder de restabelecer aquela satisfação originária da infância e que foi perdida para sempre quando do reconhecimento do mundo e do outro como diferentes — o limite fundamental para que se possa viver em sociedade. É o que Rouanet (2001, p. 130) chama de falsa mimesis, ou seja, as mercadorias prometem, de forma substitutiva, ao indivíduo viver um pretense reencontro com a natureza. O que a ideologia do mercado descobriu é que a falta de limites da sociedade baseada no movimento dinâmico de valorização do dinheiro precisa ir de par com o que também é ilimitado no ser social: o desejo.

Isso é diferente do que foi problematizado por Marx na sua crítica do fetichismo que aponta para uma inconsciência social, para o fato de que nós não temos controle sobre a forma de organização social fundamentada naquilo que nos enfeitiça. No fetichismo contemporâneo que atinge o nível do desejo, o inconsciente do indivíduo é invadido pela lógica mercantil. Ele é mobilizado constantemente por um excesso de promessas de realização do desejo, pela via do objeto de consumo. Esse processo acaba concorrendo para a confusão entre desejo e objeto de consumo.

A sociedade mercantil não vê qualquer problema em apelar para o reino inconsciente em sua fase atual, aliás, esse parece ser seu terreno mais fértil. Como diz Freud:

³² Utilizamos a palavra *recentramento*, e não necessariamente *centramento*, pelo fato de que o capitalismo não se utiliza apenas do narcisismo secundário — aquele que teria superado a fusão eu-mundo do narcisismo primário, em que o eu era o próprio ideal — que abre mão de uma parte de sua onipotência em proveito da cultura. Ele provoca cada vez mais a ilusão de um retorno àquele estágio primário da existência, quando não há mediação com a realidade externa.

A característica mais estranha dos processos inconscientes (reprimidos), à qual nenhum pesquisador se pode acostumar sem o exercício de grande autodisciplina, deve-se ao seu inteiro desprezo pelo teste de realidade; eles equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com a sua realização – com o fato – tal como acontece automaticamente sob o domínio do antigo princípio de prazer (FREUD, 1911-13, 2006, p. 243)

Por essa citação se pode vislumbrar os mecanismos utilizados pela lógica de funcionamento do capitalismo para submeter o desejo a seus fins, submetendo a própria realidade, sem levar em conta o potencial destrutivo desse processo. As novas gerações parecem ser tendencialmente o reflexo desse processo, uma geração de desejos imperiosos, que equiparam seus desejos com a realização sem qualquer mediação com a realidade exterior, como tentaram expressar nossas Memórias desenvolvidas no primeiro capítulo.

Essa afirmação de Freud de que há um desprezo pela realidade, uma equiparação da “realidade do pensamento com a realidade externa”, e dos “desejos com sua realização”, são um resumo do que ele próprio julga perigoso para a socialização, ou seja, o domínio do antigo princípio de prazer: “do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo, ele [o princípio de prazer] é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso.” (*Idem*, p. 20). Todas as mediações necessárias ao estabelecimento da reflexão são, nesse processo, achatadas pelo imediatismo que impõe esse princípio. No princípio de prazer não há pensamento, apenas prazer imediato.

Nunca talvez, nem mesmo nas sociedades hedonistas antigas, o prazer, o gozo da vida tenham sido alçados a um ideal tão buscado, mesmo que cinicamente pela via do mercado. Ao contrário do princípio hedonista antigo, o contemporâneo não se dá na relação com o outro, mas prescinde da verdadeira alteridade que tende a ser considerada como um mero instrumento de afirmação de si. Dufour (2009, p. 72) explica que o “outro sou eu, ele está à minha disposição”.

Assim, cada vez mais são os processos primários, típicos do inconsciente, e que confundem realidade do pensamento e realidade externa, que são utilizados regressivamente nesse novo nível de fetichismo. E este é uma forma de fazer ir adiante a todo custo o fetichismo no primeiro nível (MARX), portanto, como forma de sempre expandir a realização do movimento de valorização do dinheiro, mesmo que forjando subjetividades para esse intento. Poderíamos inclusive dizer que esse segundo nível de fetichismo da mercadoria é mais visível e não deixa ver que seu intuito é fazer ir adiante o primeiro nível de fetichismo. Portanto, trata-se de um

fetichismo que oculta outro e, nesse jogo, quem é ocultado é o ser humano que se vê estranhado objetivamente e subjetivamente.

3.3.2 – Implicações do duplo fetichismo

O que se iniciou após a crise de 1929 e principalmente após a Segunda Guerra mundial, apenas veio a mostrar toda a sua força mais tarde, nas décadas de 70 e 80, quando a massificação já não respondia às necessidades de sempre mais expansão. Tampouco a obsolescência programada pôde dar conta de uma vez por todas das exigências do capitalismo. Era preciso mais consumo.

Não há limites para a desmedida. Como a lógica capitalista, a lógica sígnica também é sem limites: era preciso explorar ainda mais esse caminho, mesmo com conseqüências objetivas e subjetivas para a socialização humana.

Se “foi justamente a partir da utilização de mecanismos extra-econômicos, cujas estratégias fundaram-se na insaciabilidade do desejo” (SEVERIANO, 2007, p. 77), que uma massa passou a consumir e a desejar consumir mercadorias a partir de seu apelo sígnico, a partir da década de 70 exigia-se algo mais: a personalização: “Fica claro a partir daí que a noção de ‘personalização’ é mais do que um argumento publicitário: é um conceito ideológico fundamental de uma sociedade que visa a, ‘personalizando’ os objetos e as crenças, integrar melhor as pessoas” (BAUDRILLARD, 2008, p. 149). Assim, as massas agora “queriam” ser únicas, diferentes da massa. Mas essa diferenciação, essa personalização passa pela mediação dos objetos-sígnicos-mercantis e não pelas relações humanas. “Simulamos crer que os produtos se diferenciaram e multiplicaram de tal forma que se tornaram seres complexos, e que assim a relação de compra e de consumo é igual em valor a não importa que outra relação humana” (*Idem*, 2008, p. 196).

A “ética do consumo” que já havia sido implantada mostrava como o desejo tinha sido eficazmente moldado (SEVERIANO, 2007). Isso de tal modo que já não se sabia se a demanda por “personalização” e “distinção” era advindo do consumidor ou da indústria cultural. De qualquer modo, o sujeito tinha sido pré-moldado a desejar mercadorias sempre renovadas, atrativas e diferenciadas. (*Idem*, p. 81). Essa busca por personalização, que cria um novo nível de fetichismo, deu ensejo à problematização de Severiano sobre a “segmentação do mercado”:

Se à época do consumo de “massa”, o argumento utilizado, para se justificar a “democracia”, era a possibilidade de “todos” consumirem, agora, a racionalização ideológica se sofisticada e argumenta que, diante da “diversidade” de produtos, diferentes segmentos podem “eleger” os bens de acordo com seu estilo. (*Ibidem*, p. 88)

A produção, assim, diversifica-se, desmassifica-se, mas, ao contrário do que estabelece a ideologia irrefletida, os indivíduos continuam massificados e nada diversificados em sua essência. Assim, erige-se em face de nós um pseudo-indivíduo (*Ibidem*, p. 90), pois “a individualidade do sujeito parece ter sido dissolvida a tal ponto que ele só tem o objeto como fonte de referência, como único suporte de identidade”. O que sobra é o que Lipovetsky denomina “átomos flutuantes” (2008, p. 83)³³.

É ao que Adorno (1986a, p. 123) se refere em seu artigo “Sobre música popular” ao afirmar que tudo aquilo que se reveste de individualidade, no fim de tudo foi previamente escolhido e imposto por outrem. Por isso justifica-se o que ele chama de pseudo-individação. Se ele se referia à *standardização musical*, pode-se estender essa reflexão à individuação em tempos atuais.

Deste modo, a tão propalada individualidade na contemporaneidade seria individualidade protética, pois, em verdade, são as mercadorias que são individuais e que passam a possuir pretensa individualidade. Embora pretensa, ela é aceita, ou melhor, consumida pelos (pseudo) indivíduos, que são individualizados por ela, ou a partir dela, retirando absurdamente sua substância da relação com ela.

Entendemos por pseudo-individação o atual processo em curso nas sociedades contemporâneas o qual se pauta numa suposta diferenciação do indivíduo tendo por base a “eleição”, pretensamente “livre”, de estilos de consumo, já previamente standardizados e articulados pela lógica do mercado, o qual se serve, fundamentalmente, da lógica do desejo para promover uma identificação idealizada com seus objetos. (SEVERIANO, 2010, p. 133)

Como explicitamos, o segundo nível de fetichismo remete à instância do desejo, portanto ao reino inconsciente. Qual a consequência disso?

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o desejo não deseja outra coisa senão realizar-se. Mas sabemos que o desejo não pode realizar-se senão pela alucinação. Freud não diz

³³ Já dissemos que para quem pretende fazer um estudo crítico do mundo é sempre arriscado citar esse autor. Neste mesmo livro fundamental chamado *Era do vazio* (2008), há uma passagem em que ele afirma: “Sem dúvida, o acesso de todos ao carro ou à televisão, ao jeans e à coca-cola, as migrações sincronizadas do fim de semana e das férias designam uma uniformização dos comportamentos. Mas, com frequência, esquece-se de levar em consideração a face complementar e inversa do fenômeno: a acentuação das singularidades, a personalização sem precedentes dos indivíduos [Tradução nossa]. (p. 155).

que o desejo nunca poderá realizar-se, mas ele assevera que desejar é procurar a identidade de percepção que permitiu, num tempo primitivo uma satisfação (GARCIA-ROZA, 1997). Sabemos também que a satisfação primária é impossibilitada pela civilização (FREUD, 1930-2010) que exige do indivíduo a renúncia da sua completude primária. Aquela satisfação primária experimentada pelo indivíduo é uma sensação que a civilização não pode conceber: “O processo civilizatório coincide com o sacrifício pulsional” (ROUANET, 2001, p.111). A medida desse sacrifício é outra questão.

O motivo principal desse sacrifício: cada indivíduo para entrar na civilização precisa por de lado sua completude primária para, apenas assim, poder reconhecer a alteridade e a realidade externa como diferentes de si.

Mas as mercadorias, via publicidade, querem se apresentar como um mundo encantado onde tudo de fato é possível, onde não se precisaria renunciar ao princípio de prazer — princípio no qual não há necessidade de renúncia à realização imediata dos desejos.

É esse processo de diferenciação entre eu e mundo que precisamos experimentar quando crianças, quando estamos sob o império do princípio do prazer. A tendência sempre foi de um ajustamento do princípio do prazer pelo princípio da realidade.

Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Esse último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades para obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (FREUD, 1920-1922, 2006, p. 20).

O abandono dessa série de possibilidades para obter a satisfação e a tolerância temporária do desprazer são coisas com as quais o sujeito contemporâneo tem dificuldades de conviver. O caminho que ele quer percorrer para o prazer é aquele, ao contrário, curto e direto. Não terá sido essa sensação que os relatos sobre os jovens transmitiram no primeiro capítulo?

Em verdade, a tendência contemporânea é que o princípio de prazer passe a moldar o próprio princípio de realidade sem que se possa dizer que se trata de uma evolução social, como sonhava Marcuse (1955-2009). Trata-se antes de um processo em que o desejo é capturado pelas forças heterônomas do princípio de rendimento.

A sociedade não parece mais exigir dos sujeitos a renúncia, o adiamento, mas tendencialmente a desmedida — desde que vá ao encontro do mercado.

A lógica mercantil expressa pela indústria cultural como um todo, a partir da “personalização” das mercadorias, portanto, da segmentação do mercado (SEVERIANO, 2001), centrou cinicamente no Eu, um Eu pretensamente grandioso para o qual tudo deve ser possível. A personalização e a segmentação do mercado potencializaram, assim, a generalização do “narcisismo” (LASCH, 2008; LIPOVETSKY, 2008; SEVERIANO, 2007). Mas um “narcisismo regressivo”, pois que pretende a todo custo impossivelmente restaurar aquele reino onde não há renúncia e, por sua vez, reconhecimento do outro. “Ser novamente o próprio ideal, também no tocante às tendências sexuais, tal como na infância — eis o que as pessoas desejam obter, como sua felicidade” (FREUD, 1914-2010, p. 48).

A gravidade não está nessa afirmação de Freud, mas no fato de que o próprio social esteja afinado com essa tendência. Se Marcuse afirma que o princípio de rendimento molda o princípio de realidade, agora é o princípio de prazer que, a serviço do princípio de rendimento, molda o princípio de realidade.

A alienação passa, então, a um outro nível, ou seja, não mais apenas em relação ao fato de que o produtor não possui o que produziu, ou em relação ao fato de que ele produz uma potência dinâmica que lhe é estranha (DEBORD) que tem poder sobre ele próprio e a sociedade, apesar de se originar dele próprio (MARX) — e a consequência é que os sujeitos se resignam frente à mercadoria e projetam fetichistamente nela poderes que só eles poderiam ter. Mas também, além dessa projeção primeira, projetamos também outras características do nível do desejo e do sentimento: desejo de individualidade, diferenciação ou singularização, ou seja, desejo de ser pretensamente diferente dos demais, da massa, “personalizados” e (pseudo) individualizados (SEVERIANO, 2001). Assim, as mercadorias podem “ofertar” sentimentos de potência face aos outros não dotados dos mesmos poderes emanados do “objeto mágico”, como influência, capacidade de decisão, onipotência, alegria, pertença social, dentre outros atributos psicossociais. Essas características passam a não mais se construir nas relações com o outro — instrumentalizado enquanto mero objeto —, mas, posto que o sujeito não se reconhece enquanto agente do mundo de fato, a própria alteridade é construída em relação a um outro que domina sem se deixar apreender enquanto dominação — a lógica fetichista mercantil.

A mercadoria no *duplo fetichismo* passa a agir em duas linhas de combate: a primeira, objetiva — e essa objetividade produz um tipo de subjetividade — que é a sua vitória sobre os seres humanos, pois sua lógica se instala de forma apriorística (KURZ, 2008) às escolhas da vida social; a segunda, subjetiva, que é a sua vitória sobre o ser humano de um outro modo: as características subjetivas parecem emanar da própria mercadoria, apesar de, em princípio, só poderem emanar das relações humanas. O *outro* em relação ao qual construímos nossa subjetividade, na relação de alteridade passa a ter cada vez mais seu fundamento no fetichismo em seu caráter duplo.

Nunca é muito repetir que isso se dá numa inversão estranha, pois ela não é tão inversa assim. Não são as mercadorias que arquitetam planos contra os seres humanos, somos nós que jogamos esse jogo cotidianamente como algo naturalmente humano.

3.3.3 – No mundo sem limites vive o sujeito sem limites aprisionado na realidade unidimensional e espetacular

O desenvolvimento do fetichismo da mercadoria ao ponto de se desenvolver em um novo nível — nível do desejo (SEVERIANO, 2007) — dá-se paralelamente ao processo de suplantação de um tipo de sujeito para o qual a desmedida, o gozo, o luxo eram até diabólicos; já o acúmulo e a ascendência social signo de eleição divina. Este sujeito, que tão bem descreveu Weber (1964-2010) começou a desaparecer nas sociedades de massas e, desde há algum tempo, ganha terreno, inaugurando um novo *ethos*, uma forma de subjetivação que coloca o gozo, a desmedida, o luxo e o rompimento de todos os limites como ideais. Portanto, o que o capitalismo exigia do sujeito quando de sua implantação não se mostra mais adequado quando um nível de desenvolvimento precisa sempre ser suplantado por outro mais adiantado. Nesse contexto, essas características protestantes, “reacionárias”, apenas obstam a realização do espírito do capitalismo na contemporaneidade — espírito “revolucionário”.

É o que autores lacanianos (MELMAN, 2009; LEBRUN, 2004, 2008; DUFOUR, 2005, 2008)³⁴, que pretendem estabelecer uma interface com a crítica social, denominam como

³⁴ Esse autores são dignos de interesse para uma crítica psicossocial porque preocupam-se com a formação social em que se dão as transformações na subjetivação. Mesmo que a compreensão que eles apresentam sobre a formação social não seja a nossa. Por exemplo, ao lê-los, não podemos nos impedir a impressão de que eles compreendem a falta de limites do sujeito contemporâneo como decorrência do liberalismo que seria ele próprio uma vertente que

“nova economia psíquica”, ou simplesmente como uma mudança na relação do sujeito com o mundo em termos subjetivos: “Nosso estar-no-mundo não pode mais ser o mesmo quando a questão de uma vida humana [...] está ligada à capacidade de estar em acordo com os fluxos sempre móveis da circulação da mercadoria” (DUFOR, 2005, p. 14).

A grande virada se dá com o processo de transformação social em que a sociedade do consumo, da desmedida a que chegamos — momento da sociedade mercantil desenvolvida — precisa dar a entender a todo momento que não há mais nada a renunciar. Tudo deve ser agora. É como se a contemporaneidade desenvolvesse uma revolta nova: contra a modernidade sólida e, assim, contra toda idéia de renúncia ou adiamento. Essa modernidade se caracteriza por um indivíduo, como explicam Adorno e Horkheimer, que objetifica a própria subjetividade, ou que transforma o sacrifício em subjetividade, tal qual Ulisses — que os autores identificam como o protótipo do sujeito moderno (ADORNO & HORKHEIMER, 1985). Isso era fundamental para fundar o sujeito que vale por si mesmo. No entanto, esse “Ulisses” vai dando cada vez mais lugar a um narciso hedonista que se insurgiria como a nova “figura mítica”:

Um novo estágio do individualismo vem a assentar-se: o narcisismo designa o surgimento de um perfil inédito do indivíduo em suas relações consigo mesmo e com seu corpo, com outrem, com o mundo, com o tempo, no momento em que o "capitalismo autoritário" cede seu lugar a um capitalismo hedonista e permissivo. A idade de ouro do individualismo, concorrencial no nível econômico, sentimental no nível doméstico, revolucionário no nível político e artístico, chega ao fim. Um individualismo puro se desenvolve, desvencilhado dos últimos valores sociais e morais que coexistiam ainda com o reino glorioso do *homo oeconomicus*, da família, da revolução e da arte; (...) Se a modernidade se identifica com o espírito empreendedor, com a esperança futurista, está claro que o narcisismo inaugura, por sua indiferença histórica, a pós-modernidade, a última fase do *Homo Aequalis* [tradução nossa] (LIPOVETSKY, 2008, p. 71-72).

Khel (2005) também reflete sobre o imperativo do gozo, que vai ao encontro da lógica mercantil e pretende poupar as pessoas do esforço de individuação, embora pretensamente se apresente como um processo que pretende oferecer às pessoas individualidade e máxima diferenciação.

tomou o capitalismo, podendo muito bem ter sido outra. Além disso, eles defendem a idéia de que de fato há um novo sujeito que está tomando a frente. Essa idéia opõe-se evidentemente à que desenvolvemos até aqui de que, não apenas o capitalismo tem uma lógica que aponta para essa falta de limites objetivo e subjetivo, como não houve o nascimento de um novo sujeito nos últimos anos, mas o desdobrar-se daquela forma-sujeito que estava apenas em germe nos primórdios do capitalismo — ou seja, ainda muito misturado com vestígios pré-modernos. Importa trazer esses autores a esta altura de nosso estudo para tentar relacioná-los com a reflexão de que houve uma mudança na forma de subjetivação ligada à lógica mercantil, embora essa mudança tenha ocorrido, para nós, no seio do mesmo sujeito. E esses autores parecem captar essas mudanças em termos de desmedida do sujeito.

O imperativo do gozo substituiu a interdição do excesso, e embora gozar plenamente seja impossível para o ser humano, é este gozo que o supereu [...] exige dos sujeitos. A perversão, e não a neurose, é o modo dominante, invisível, de organização do laço social. (p. 74)

Para Lebrun (2008), em seu livro *Perversão ordinária*, trata-se exatamente disto: de uma mudança em que não é mais a neurose que organiza o laço social. Ou seja, a neurose entendida aqui, não como doença psíquica, mas simplesmente como uma constituição subjetiva que reconhece uma série de limites impostos pela civilização, “a fim de preservar a coesão social” (DUFOUR, 2008, p. 262). Para ele também, é a perversão que passa a ganhar um terreno importante, perversão entendida aqui como negação de qualquer limite ao indivíduo. Mesmo os pais contemporâneos, segundo ele, têm dificuldade de estabelecer esses limites com os filhos:

Não mais podendo se referir espontaneamente a uma exigência terceira partilhada por todos, eles [os pais] se atribuem implicitamente a responsabilidade plena e inteira pelo desamor que os filhos lhes infligem. É compreensível que eles tentem evitar esse desprezo se deixando distrair da tarefa de educar, tarefa tornada, assim, ingrata. Essa posição equivale a um “eu sei que [que é preciso educar], mas de qualquer modo [...] Do lado da criança, portanto do futuro sujeito que está se constituindo, não há nada de surpreendente no fato de ele tentar evitar passar pela dolorosa tomada de consciência dos limites. Ele “aproveita” que os pais se distraem de sua tarefa para se autorizar a se distrair também. Ele se encontra também inclinado a realizar uma denegação, um “eu sei muito bem, mas de qualquer modo” [Tradução Nossa]. (LEBRUN, 2008, p. 30-31).

Evidentemente não vivemos um mundo em que as pessoas simplesmente desrespeitam todo e qualquer limite, mas a resistência do sujeito contemporâneo em vários âmbitos para reconhecer quaisquer limites cresce tendencialmente. Isto é, a forma de subjetivação que reconhece o mundo exterior e o outro como distintos, como não-idênticos, luta, numa posição muito mais desfavorável do que em outros tempos, contra aquela que alça o pseudo-indivíduo — em verdade o sujeito mercantil desdobrado —, à condição de Eu-imperioso, onipotente, sem que isso seja, de fato, possível, embora o sujeito denegue essa impossibilidade e busque concretizar essa mimese a todo custo, mas agora, não mais com uma natureza, mas com uma forma social tornada segunda natureza.

Assim, estamos sempre tendo que nos preparar para novos fatos que apontam para o rompimento de mais uma barra dos limites, sem que isso aponte, como era a utopia de Marcuse exposta em *Eros e Civilização* (1955-2009), para qualquer via de início à emancipação humana.

Para Lebrun (2008), a conseqüência desse processo é digna de nota, pois é dessa forma que está se construindo contemporaneamente o sujeito. (Não seria a quebra de limites em

vários campos uma marca daquilo que expusemos em nossas Memórias?). Ele defende ainda que houve uma espécie de sutil aliança entre a geração de pais, “levada a reboque pela crise da legitimidade e ligada nos ideais da sociedade de consumo, e a das crianças, que podem, deste modo, evitar crescer” (*Idem*, p. 31).

No nível coletivo, o que acontece, e é sentido com muito maior força nas gerações de jovens, é a dificuldade de os indivíduos se erigirem enquanto tal, pois, sem sabê-lo, os indivíduos estão se tornando “adultos sem nem mesmo serem obrigados a deixar a infância” (*Ibidem*, p. 32), mas mesmo essa infância ilusória já se encontra empanturrada de ideais mercantis.

Estaríamos, então, numa forma de subjetivação cada vez mais perversa, o que não passa de uma outra “maneira de dizer que a negatividade não tem mais lugar reconhecido como constitutivo da vida coletiva” (*Ibidem*, p. 42), ou seja, não há mais tanta disposição para se limitar a si em proveito do coletivo. Entretanto, paradoxalmente, é ainda e mesmo também um limite não ter limite, pois sem limite não constituímos grupo e não dispomos mais, então, do que nos permite fundar o laço social e não somos mais do que uns do lado dos outros. (LEBRUN, 2004, p. 162)

Essa negação do “não”, do limite, é instigada, pela formação social ela própria sem limites que, principalmente via espetáculo (DEBORD, 1997) pretende nos manter como que no quadro onde não há “não”, apenas “sim”, principalmente pela via das imagens de gozo da toda-potência infantil: “Perversos, evidentemente, todos nós já fomos, durante a infância” (LEBRUN, 2008, p. 337). Ora, não seria a lógica da mercadoria tipicamente perversa ao querer fazer do mundo o seu mundo? Ao não reconhecer qualquer limite objetivo — algo notório na exploração desenfreada da própria base natural — nem tampouco subjetivo?

Mas não poderíamos dizer que seríamos comandados hodiernamente pela satisfação, pela ilusão de satisfação que vendem as mercadorias, como defende Melman (2009): “[...] o novo chefe que nos comanda é o objeto, a satisfação, é o gozo” (p.61). Antes do mais, é a própria satisfação, é o próprio desejo que é utilizado pelo princípio de rendimento (MARCUSE).

Entretanto, esses autores não cansam de reiterar que essa falta de limites, essa instigação contínua ao gozo e à pretensa satisfação são prejudiciais à própria socialização. Melman nos explica que a vida constituía um limite à consecução do gozo quando ela era considerada sagrada, “como um bem do qual eu tinha o usufruto” (MELMAN, 2009, p. 83). Se a vida me era dada, eu não era dela proprietário, eu deveria transmiti-la. Eu tinha o direito

simplesmente de gozar dela — o que é diferente de submetê-la ao meu gozo imediato. Nos tempos contemporâneos, a vida, tornada profana, constitui um obstáculo à realização do gozo, e, assim, é evidente que ela perde seu valor e se torna até um valor negativo.

Não há muito tempo, havia quem pudesse se sacrificar sua vida por uma mulher, pela pátria, por um ideal. Hoje, pode-se facilmente sacrificar uma vida para garantir seu gozo a si, que se trate de sua própria vida ou da do seu próximo. Vejam que estou lhes falando de uma das novas formas de violência que está se instalando por toda parte no mundo civilizado, ou seja, no mundo onde o respeito à vida, que seja a minha ou do meu próximo, não constitui mais um valor. [Tradução Nossa]. (*Idem*, p. 83).

Importa muito para nós — pois isso tem ligação direta com a capacidade de sonhar os sonhos diurnos (BLOCH, 2005), de ir além da realidade social imediata — a conseqüência dessa falta de limites para a socialização: ser sem limites significa não reconhecer o outro nem a realidade como diferentes, portanto, não reconhecer a própria socialização e, assim, entrar sempre em conflito com ela pelo fato de sempre dar-se conta de que ela não vai se moldar ao que eu havia projetado no pensamento. A conseqüência para a própria constituição do indivíduo e também da forma-sujeito — este ganha terreno sobre aquele como vimos no capítulo II — não é de menor importância: “o homem é uma substância que não tira sua existência de si mesma, mas de um outro ser. As ontologias múltiplas que se constituíram relativamente a essa questão propuseram vários nomes possíveis para esse ser: Natureza, as idéias, Deus, a Razão” (DUFOUR, 2005, p. 27). Mas em relação a que ser se constitui essa substância contemporaneamente? Arriscaríamos dizer que esse ser é a mercadoria em seu fetichismo duplo. Mas esse ser é uma forma sem conteúdo, ou melhor, seu conteúdo é um mônada de tempo de trabalho coagulado e dinâmico. Apesar disso, esse ser se apresenta pleno de conteúdos psicossociais, verdadeiro passaporte para um mundo encantado em que o sujeito se refundiria com a natureza — em verdade com a segunda natureza — um mundo de refrigério, sem mediações, portanto, sem o esforço do pensamento, um mundo onde nada falta: é assim que nos comunicam as imagens que se constituem em mundo à parte no espetáculo, imagens que atacam de tal modo a imaginação a entrar num reino de facilidade e de *immediatez* que tudo que se apresenta como o contrário do imediato aparece como suspeito e, portanto, não serve. É esse reino do gozo perpétuo apresentado como acessível, embora sempre impossível — a menos que nos fundíssemos à natureza —, que nos apresenta o mundo da mercadoria, como explicita Kehl:

Ocorre que o tipo de produção de sentido que é próprio das imagens induz o sujeito a um modo de funcionamento psíquico que prescinde do pensamento. Brevemente eu diria que isso ocorre porque o imaginário funciona segundo a lógica da realização dos

desejos. Cada imagem apresentada proporciona ao espectador um microfragmento de gozo — e a cada fragmento de gozo o pensamento cessa. Por que o pensamento não acompanha o gozo? O pensamento é um longo rodeio que o ser humano é obrigado a fazer em busca de um objeto de satisfação que se perdeu; (2004, p. 89-90).

A idéia dominante na sociedade é exatamente de evitar esse rodeio inútil, essa mediação necessária quando se quer construir algo que não se tem pronto. É por meio dessa suspensão do pensamento — e não pela repressão pura e dura — que a sociedade consegue unidimensionalizar e administrar a vida social ao espetacularizar o real numa tentativa contínua de pacificar a relação entre o indivíduo e a sociedade. E isso se dá desde a mais tenra idade, com conseqüências para o desenvolvimento do indivíduo, como alerta Jacoby (2007) ao refletir sobre o aplainamento da capacidade imaginativa das crianças que já encontram tudo pronto e não podem passar nem um momento sem que estejam em excitação permanente, em contato permanente com esses microfragmentos de gozo.

Mas essa pretensa pacificação é o que produz a maior conseqüência para a possibilidade de imaginar o ir além do universo estabelecido da palavra e da ação, para além da imanência mercantil, enfim, é essa pretensa pacificação entre indivíduo e sociedade que obsta as possibilidades utópicas, a transcendência à realidade imediata.

Abordaremos mais especificamente essa dificuldade a seguir e, assim, entramos na parte final de nossas reflexões.

3.4 O homem unidimensional, espectador e sem limites: a utopia como cativa da mercadoria

Nosso objetivo geral encontra seu desdobrar-se neste momento, pois nos interessa não diretamente refletir sobre a utopia, mas sobre o que tende a ser um obstáculo ao próprio surgimento de um transcendente para além da imanência do real estabelecido. Essa transcendência que chamamos utopia.

Neste tópico, centraremos nossa análise na conseqüência do desenvolvimento do fetichismo da mercadoria na contemporaneidade para uma cultura bidimensional. Entendemos por cultura bidimensional aquela que possibilita ao homem contato com o real, enquanto um ser

do agora, mas também para além da imanência do agora, um ser do vir-a-ser (BLOCH, 2005). Aliás, Marcuse (1973) expõe nos termos de uma dialética essa relação entre real e possível; o possível apontando para além do universo estabelecido da palavra e da ação no presente. Bloch nos explica de forma poética e clara:

O que caracteriza o amplo espaço da vida ainda aberta e incerta do ser humano é a possibilidade de assim *velejar* em sonhos, que são possíveis sonhos diurnos, muitas vezes do tipo totalmente sem base na realidade. O ser humano fabula desejos: é capaz disso e em si mesmo encontra material suficiente, mesmo que nem sempre seja do melhor, do mais durável. Esse fermentar e efervescer acima da consciência constituída é o primeiro correlato da fantasia, que primeiramente é apenas interior, situado no interior de si mesma. Mesmo os sonhos mais idiotas existem ao menos na forma de bolhas de espuma e os sonhos diurnos até contêm uma espuma da qual às vezes já surgiu uma Vênus. Em parte alguma o animal conhece isso: somente o ser humano que, embora muito mais desperto, entra em efervescência utópica. (2005, p. 194).

Para Olgária Matos, citando Heidegger, essa foi uma preocupação dos frankfurtianos: “a existência não é só o ‘estar-no-mundo’ (Dasein), mas também e ao mesmo tempo ‘estar-além-do-mundo’, a existência sempre apontando para além do tempo presente. (MATOS, 2006, p. 17). Mas esse “ir além” não tem a ver com a quebra de limites do modo como explicitam nossas Memórias, por exemplo, com o exibicionismo do mais íntimo, com a escarificação do corpo, com as relações dessimbolizadas de uso do corpo entre adolescentes, etc. Esse exemplo de quebra de limites, como apresentamos em nosso primeiro capítulo, vai muito mais ao encontro da imanência. Segundo Jacoby (2001), essa idéia de que as possibilidades utópicas ou transcendentais do homem não deveriam ser enquadradas pelo real já existente sempre foi uma preocupação de vários dissidentes de esquerda, como Benjamin e Bloch, que se insurgiam exatamente “contra a idéia do futuro como um modelo melhorado do presente” (p. 45)

Mas para haver “uma existência que aponte para além do tempo presente” é preciso que haja uma realidade externa diferente da interna aos sujeitos, ou seja, indivíduo e cultura devem ser distintos entre si. É essa realidade diferente entre indivíduo e sociedade que cria as tensões necessárias entre eles:

Antes de dizermos se a irracionalidade é do indivíduo, da sociedade ou de ambos, devemos apontar que é a tensão entre eles que precisa ser preservada, porque a harmonia entre indivíduo e sociedade supõe a indiferenciação dos indivíduos, ou seja, a uniformização ou a destituição do psíquico (...) é a tensão entre indivíduo e sociedade que nos oferece os elementos racionais necessários para esclarecer a existência da irracionalidade, tanto do indivíduo quanto da sociedade (...) Por isso, podemos dizer que, dentro de nossa realidade social, a tensão e a contradição correspondem ao racional, enquanto a harmonia, ao irracional. (RAMOS, 2004, p. 26)

Para haver essa tensão entre o real e o possível é preciso que haja esse processo de individuação que consiste na diferenciação Eu-mundo, portanto na saída do narcisismo primário, em que o Eu é tudo, na direção de um ideal-de-Eu cultural que aponta para projetos futuros. Somente com a constituição do ideal-de-Eu cultural — reconhecendo o outro como distinto do Eu — para onde as capacidades utópicas do ser humano possam fluir, pode-se pensar em projeto identificatório coletivo:

A busca do atingimento do “ideal de ego” implica, enfim, o desenvolvimento, crescimento e transformação do ego narcísico; implica também a renúncia e adiamento do “prazer imediato” em função de um “modelo ideal”, ele próprio “libidinizado”, mas que aponta para projetos futuros e requer a inserção do sujeito no real. Por outro lado, o recurso ao “ego ideal” consiste numa saída que envolve uma renúncia do enfrentamento da realidade e um fascínio por um “objeto-engodo” que encerra o sujeito num pseudo-estado a-conflitivo mediante o processo de “idealização” (SEVERIANO, 2001, p. 45).

Esse “pseudo-estado a-conflitivo”, a “renúncia do enfrentamento da realidade” é a característica do reino dos desejos imperiosos, o reino da completude narcísica, do princípio de prazer, da imediatez da segunda natureza. Nem mesmo as impossibilidades materiais de se obter o decisivo, embora efêmero, objeto mercantil de satisfação podem retirar o sujeito do estado de idealização, de fascinação. Portanto, a lógica mercantil não possibilita a tensão nem mesmo quando não se pode ter acesso aos ideais subjetivos contidos nas mercadorias, pois a idealização já ocorreu pelas imagens. O que acontece entre o desejo imperioso e a impossibilidade de atingi-lo, na atual sociedade, não é nenhuma revolução dos despossuídos, mas o sofrimento ou, mais fortemente, a estultícia, a autculpabilização ou, no limite, uma revolta para se incluir. Pois quem não consegue fazer parte dessa *Euforia perpétua* (BRUCKNER, 2002) é porque é estulto (COSTA, 2005) quer dizer :

Hoje, a figura do desvio é a estultícia. Criamos um código axiológico no qual os ‘normais’ são os que dão mostras de vontade forte. No pólo oposto, estão os fracos, os piores, os ‘estultos’. Estultícia é a inépcia, a incompetência para exercer a vontade no domínio do corpo e da mente, segundo os preceitos da qualidade de vida [...]. O estulto ameaça pelo mau exemplo da ‘fraqueza de vontade’. (p. 155).

A tensão só pode se manter quando de fato o Eu mantém seu caminho de afastamento do seu Eu infantil. Portanto, a tensão leva à sublimação, ao pensamento, à reflexão: “cultura é sublimação” (MARCUSE, 1980, p. 15). O estado a-conflitivo sempre prometido pela mercadoria atualmente leva à regressão psíquica e social visto exigir o reino da imediatez, o reino que poupa o ser da individuação. No reino da imediatez não há reflexão. O reino da imediatez não permite nada faltar, não permite o rodeio que caracteriza o pensamento que deseja refletir sobre essa falta,

que deseja o desejo — que é em si também uma mediação com o social. E o pensamento, especificamente o pensamento utópico, transcendente, apenas pode surgir se houver espaço de tensão, espaço de não-immediatez, e é exatamente isso que vem caracterizando a existência humana historicamente. Nessa existência, é como se algo tivesse ficado vago e precisasse ser preenchido, um espaço vazio que surge a cada momento de encontro com a realidade externa e o outro. É a partir desse espaço que Bloch começa sua obra *Princípio Esperança* (2005): “Movimento-me. Desde cedo na busca. Completamente ávido, gritando. Não se tem o que se quer” (p. 29). É nesse espaço vazio, onde surge o desejo de completar esse vazio, “É nele que se movem os sonhos, e no seu interior circula o possível que talvez nunca poderá se tornar exterior”. (BLOCH, 2005, p. 194).

Nesse mesmo sentido, Soares & Ewald (2010) afirmam:

O que está em jogo nesses casos é a relação sempre tensa entre uma dada realidade social, organizada e concebida como a melhor forma de se constituir, naturalizada como tal pela maioria de seus membros, e outra realidade — a que é concebida por um de seus membros, ou por um pequeno número deles, a que está em algum lugar, mas ainda em lugar algum, a que concebe utopia como processo que se antecipa no tempo ao que ainda não é, mas que aos olhos dessa minoria nada impede que possa ser. (2010, p. 170)

Mas nós desembocamos cada vez mais num desinteresse pelo que possa ser ideal coletivo, pelo que precisa ser construído coletivamente, posto que a lógica mercantil é a da praticidade, do já pronto, do *prêt-à-porter* e do *prêt-à-penser* — não é por acaso que Russell Jacoby (1977) fala de “obsolescência programada do pensamento” — devido à tendência à imediatez e ao imediatismo levado a cabo pelo fetichismo. Assim, “Tudo que era diretamente vivido tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997, p. 13), ou seja, há um desgaste daquilo que era vivido diretamente e pessoalmente enquanto criação individual ou coletiva em proveito de uma imitação de “imagens que se destacaram de cada aspecto da vida [e que] fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida”. (*Idem*, p.13). De modo que a própria realidade apresenta-se como um pseudomundo à parte, objeto de contemplação, porque os sujeitos já não reconhecem a própria teia social como obra sua.

O espetáculo se apresenta, portanto, como uma inversão concreta da vida, “o movimento autônomo do não-vivo”. E os sujeitos contemplam — e para Debord, contemplar nesse caso equivale a não viver — a marcha das coisas, passivamente, contemplam esse movimento autônomo do não-vivo que nada mais é do que o movimento da mercadoria que realiza o poder objetivo das coisas (MARCUSE, 1978, p. 34-35). Como fica o ser humano face a

esse movimento do não-vivo, face a esse poder objetivo das coisas? Ele parece aturdido, mas precisa estar contente, eufórico sempre (BRUKNER, 2002), numa falta de liberdade “confortável”, num mundo administrado, mas equipado, como exprime Severiano (1992) na sua interpretação do pensamento de Marcuse:

Essa administração totalitária da vida é empreendida, sob o signo da abundância, por uma racionalidade dominadora, onde o progresso tecnológico e científico, juntamente com os mais sofisticados meios de comunicação passam a produzir e direcionar o homem em todas as suas dimensões, de forma imperceptível, fabricando seus desejos e necessidades, paralisando a consciência crítica e transformando a sociedade num mundo sem oposição. (p. 104).

Para Marcuse, “no ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas” (MARCUSE, 1973, p. 19), de modo que o progresso técnico, a própria sociedade, a razão na sua única dimensão instrumental que deixa cativa as demais, desembocam no “espetáculo [que] se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível” (DEBORD, 1997, p. 16) exigindo uma atitude passiva do espectador, sujeito unidimensional, atitude que obtém por seu modo de aparecer sem réplica.

O homem unidimensional de Marcuse é aquele que detém uma *consciência feliz*, isto é, ele detém uma consciência que vê a utopia como já materializada na pretensa satisfação sem precedentes, propiciada pela enxurrada de mercadorias e de seus ideais. Por isso, alimenta uma enorme fé na técnica e é conformado com e pela sociedade para a qual o real e o possível são a mesma coisa, ou para a qual, o possível pode apenas ser a continuação do real. A única dimensão seria, portanto, a que apresenta a sociedade da mercadoria. O espectador se contenta e se relaciona, como escreve Debord, com e pelas imagens do mundo. Visto que o mundo real já se lhe apresenta distante, ele encara a sociedade como ela é, visto que para ele as bases da sociedade se apresentam como inacessíveis e qualquer oposição parece inútil. Ele assiste à marcha do mundo e quer ser assistido, visto, como se assim quebrasse a passividade.

É, portanto, nossa preocupação central refletir sobre como o fetichismo da mercadoria pode concorrer para essa crise que combate o movimento de pensar o não pensado. Não é à toa que tomamos como ponto de partida a juventude com a qual convivemos durante certo tempo em contexto escolar. É porque sempre foi a juventude aquela que historicamente demonstrou a maior tensão com o real, uma maior inquietação, uma resistência à conformação pura e simples. Foi sempre ela que se mostrou mais propensa a uma utopia como rompimento do continuum da

historia: “na verdade, as novas possibilidades de uma sociedade humana e do seu ambiente, já não podem ser imaginadas como continuação das antigas [...] [elas] pressupõem uma ruptura com essa continuidade histórica (MARCUSE, 1980, p. 89). Não é à toa que sobre ela sempre recaiu o peso da mudança, o peso do que ainda não veio a ser, como um processo, segundo Bloch (2005), que é característico principalmente da juventude (p. 22). Mas parece que agora não se pode mais identificar essa fase como aquela em que a tensão com o social mais aumenta, porque, conforme critica Debord (1997):

Onde se instalou o consumo abundante, aparece entre os papéis ilusórios, em primeiro plano, uma oposição espetacular entre a juventude e os adultos: porque não existe nenhum adulto, dono da própria vida, e a juventude, a mudança daquilo que existe, não é de modo algum propriedade desses homens que agora são jovens, mas sim do sistema econômico, o dinamismo do capitalismo. São as coisas que reinam e que são jovens; que se excluem e se substituem sozinhas (p. 42).

Embora seja impossível a pacificação entre indivíduo e sociedade, um processo de distensão vem se tornando possível com o movimento cada vez mais acelerado de recompensas narcísicas, via mercadoria. E Marcuse nos lembra que menos renúncia e sacrifícios significam que o homem esquece de realizar as possibilidades sociais que só ele poderia se lembrar de realizar (MARCUSE, 1980, p. 66). Se o real prende o possível em sua teia, ele vai se tornando tão totalitário que fecha a realidade nela mesma e impede espaços que apontem para além dele, o que é único na história:

Nenhum objeto poderia ser elaborado conforme o desejo se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumados. No lugar deles, há apenas processos, ou seja, relações dinâmicas, nas quais o existente dado ainda não é completamente vitorioso. O real é processo e processo é mediação vastamente ramificada entre presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível. (BLOCH, 2005, p. 194)

Poderíamos afirmar que, em relação ao tempo de Bloch, a existência real avançou na luta contra a existência possível. Inclusive com a ajuda da última grande utopia de que se tem notícia, a do socialismo do Leste europeu cujo sujeito, o operário, segundo Kurz (2002), não conseguiu ser o coveiro do capitalismo, conforme a metáfora de Marx, mas uma força, sem ter disso consciência, dentro do invólucro das próprias categorias capitalistas, uma força que fez mais avançar a lógica capitalista — onde ela ainda nem mesmo existia — do que a ela se opor. Ou seja, essa utopia, defendida por Bloch inclusive em momento totalitários — como no auge dos processos de Moscou —, não conseguiu ir além do real imanente estabelecido:

Por conseqüência, em verdade, o “não ainda” marxista no sentido do filósofo Bloch não diz respeito — contra a intenção deste — à liberação operária do capitalismo, de suas formas repressivas e de suas exigências fundamentais, mas pelo contrário, um reconhecimento positivo do capitalismo e um progresso dentro do envelope capitalista. Esse “não ainda” designa a tensão interna ao seio do capitalismo mesmo, mas não ainda o para além [...]. [Tradução Nossa] (KURZ, 2002, p. 18).

Deste modo, com a queda das grandes utopias — Marcuse reconhece que o socialismo não representa “aquela negação do capitalismo que deveria representar” (1980, p. 89) — e com a pretensa vitória do capitalismo³⁵ como única dimensão, é a própria oposição, capacidade de considerar a realidade como não sendo a última palavra, mas como algo possível de ser de fato mudado que perde força, pois reina uma liberdade que em verdade não passa de “uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática [que] prevalece na civilização industrial desenvolvida” (MARCUSE, 1973, p. 23).

Assim o próprio não-conformismo com o sistema parece socialmente inútil e a integração a regra, afinal, para cada um tem algo previsto, na verdade, uma mercadoria prevista numa segmentação do mercado em que não haveria mais pretensamente uma massificação ou padronização, mas um desabrochar da individualidade, que não passa de uma (pseudo)individualidade (SEVERIANO, 2000, 2007).

Com efeito, a lógica da mercadoria tende a não deixar os sujeitos existirem sem antes se transformarem eles próprios em mercadoria (BAUMAN, 2008), sujeitos que crêem realmente ter seus desejos desenvolvidos e saciados como nunca, quando na verdade são os próprios desejos que estão sendo emoldurados pela mercadoria.

Mas esses sujeitos não crêem que a satisfação de outras necessidades são atrofiadas, quais sejam: as necessidades afetivas da harmonia, de autonomia, de criatividade, de convivência social e reconhecimento (dissociados das necessidades do capital e da produção), de sensualidade, de prazer estético e muitas outras que implicam um desenvolvimento multifacetado do indivíduo e o estabelecimento de relações sociais novas e enriquecedoras (SEVERIANO, 1992, p. 110).

São essas necessidades que o capitalismo dissocia como não importantes até utilizá-las em fragmentos para incrementar seus objetivos. Afinal, esses sentimentos e necessidades descritos acima, a própria mercadoria pretende atender, mas apenas enquanto parcelas ilusórias,

³⁵ Uma vitória aparente, pois o contexto de crise generalizada vem se agudizando, sobretudo após 2008, inclusive com a dificuldade dos estados nacionais de honrarem suas dívidas que tiveram que fazer para poder sustentar um quadro de desenvolvimento cada vez maior do capitalismo — o que é explícito no fato de que o PIB cada ano precisa ser maior do que o do ano anterior sob pena de colapso.

uma vez que a unidade desses sentimentos só pode ser realmente experimentada fora e para além do âmbito espetacular-mercantil em relações humanas diretas.

Para essa realidade espetacular-mercantil, que parece já conter em si todo o possível, os sentimentos de busca de formas sociais mais humanas e racionais, presentes na humanidade desde sua mais tenra idade, parecem já ter encontrado seu resultado. Essas formas de possível diferente do real são demonstradas por Russel Jacoby³⁶ — “Das idéias greco-romanas de uma ‘época de ouro’ até as fantasias de reinos mágicos do século XX, noções de paz, bem-estar e plenitude caracterizaram a utopia” (2007, p. 10). Sempre, em termos históricos, tem-se podido minimamente escolher entre “de uma lado, o reino da razão prática e do ‘senso de realidade’; de outro, o reino do imaginário, filho dileto do desejo e da esperança.” (SOARES & EWALD, 2010, p. 171). Mas o que o espetáculo veicula é que essas noções de paz, bem-estar e plenitude já estão disponíveis por um preço módico, ou parcelado. Assim, cada sonho já parece realizado em cada mercadoria, a utopia realizada em cada lançamento de um novo produto que aparece como a última verdade. E assim,

A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir-se de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa esfera das falsas necessidades [...] [que] têm um conteúdo e uma função sociais determinados por forças externas sobre as quais o indivíduo não tem controle algum (!); o desenvolvimento e a satisfação dessas necessidades são heterônomos. (MARCUSE, 1973, p. 26).

Ora, se, de acordo com Marcuse, quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração da sociedade, mais inimagináveis as formas e os meios de romper com essa servidão, que se apresenta de forma voluntária; se “toda libertação depende da consciência da servidão” (*Idem*, p. 28), temos aí um sério problema à emancipação humana. Mais do que nunca, o desejo de emancipação humana se encontra em face de problemas que em outros tempos não se colocavam. Isto porque, a partir do momento em que “as criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel” (*Ibidem*, p. 29), um novo patamar de controle social se estabelece: a sedução coercitiva (JAPPE, 2011).

Mas a relação social de suposta saciedade sempre contínua e possível — nem que seja por meio de imagens —, embora o dinheiro continue a condição *sine qua non*, desemboca no

³⁶ Como parece também testemunhar o livro de Alfred Sudre, *História do comunismo* datado de 1848, que retraca os ideais de liberdade e igualdade desde muito antigamente. Apesar de ser um livro escrito por alguém que quer refutar essas idéias, ele consegue ser fiel aos pensamentos de quem ele fustiga, dando um panorama bastante amplo da utopia desde há muito tempo.

que Marcuse chama de *dessublimação repressiva*. Marcuse argumenta que a experiência da renúncia e da sublimação eram experiências muito pessoais, um estágio importante na individualização, algo que deixa “cicatrices dolorosas”. O que Marcuse ressalta é que “a formação do superego maduro parece agora saltar por cima do estágio da individualização: o átomo genérico torna-se imediatamente um átomo social.” (MARCUSE, 1955-2009, p. 97). Quer dizer, os sujeitos não mais guardariam a *consciência infeliz* por terem sido obrigados a desviar a sua satisfação pulsional em proveito da socialização — ou da civilização, como defende Freud. Uma *consciência infeliz* decorrente do *Mal-estar* (FREUD, 1930-2010), ele mesmo decorrente do fato de o *Eu* ter sido forçado pela realidade externa e pelo outro a desbastar sua onipotência. Antes haveria o desenvolvimento de uma *consciência feliz* em razão das liberdades satisfatórias, inclusive de ordem sexual erógena, concedidas pela sociedade que utiliza a própria liberdade como dominação. Essa consciência feliz — extremamente frágil frente à multiplicidade de mercadorias que lutam entre si para oferecer mais benesses — ao criar um estado de identificação idealizada (SEVERIANO, 2007), fascinação, gera um estado no sujeito que possibilita a aceitação passiva do real, que vai consumindo “o espaço livre que está à disposição do indivíduo para o seu processo psíquico.” (MARCUSE, 1980, p. 26).

Se, segundo Marcuse, a sublimação exige um alto grau de autonomia e compreensão, esse nível de mediação parece estar em vias de desaparecimento para dar lugar a uma satisfação *imediate* dos desejos mais arcaicos que são fustigados pela lógica da mercadoria no intuito de fundir o indivíduo ao real.

Quando é a própria instância externa que incita a uma, embora impossível, pretensa volta àquele estado de onipotência e completude pela via das mercadorias — portadoras do passaporte para o reino encantado perdido — a unidimensionalidade (MARCUSE, 1973) se instala. Ora, se há tendência a uma indiferenciação entre eu-mundo, eu-objeto, também há, da mesma forma, a uma indiferenciação entre real e possível, porque a tensão entre o real e o possível apenas pode se estabelecer com a manutenção da tensão entre indivíduo e sociedade.

A pretensão de paz entre indivíduo e sociedade apenas é possível ao preço do que Marcuse denomina *mimese* social, ou seja, o sujeito ganha as cores do social para se integrar. Não é uma simples introjeção, pois na introjeção “o indivíduo reproduz e perpetua os controles externos exercidos pela sociedade”, e é preciso que haja uma “dimensão interior, distinta e até antagônica das exigências externas — uma consciência individual e um inconsciente individual

separados da opinião e do comportamento públicos” (*Idem*, p. 30), o que significa dizer que apenas há possibilidade de introjeção se houver o não-idêntico. O que acontece é que essa dimensão interior, não-idêntica está cada vez mais diminuída ou dominada, o que traz como corolário o fato de que o indivíduo se identifica tendencialmente mais de forma imediata com a sociedade, sem nem mesmo qualquer necessidade de ajustamento, portanto, trata-se de uma *adesão mimética* ao real; real este que é alçado à condição totalitária de condensador também do possível numa imanência totalitária.

O universal passa a não ser mais a soma dos particulares. Antes de tudo, é como se o particular, para fazer parte do universal, precisasse se pintar das cores deste, de forma incondicional e inconsciente. Essa adesão mimética é o que Rouanet (2001, p. 129) chama de falsa mimese, ou paródia de mimese, pois a cultura em termos gerais é uma “demarcação do humano em relação ao indiferenciado da unidade homem-natureza”. Essa unidade primitiva com a natureza se transforma, em verdade, em “assimilação integral do indivíduo à cultura. Como certos insetos, o homem sobrevive graças à falsa *mímesis* — assumindo as cores do meio ambiente ou fingindo-se de morto”. O poder existente, então, utiliza os ecos da nostalgia da felicidade perdida para consolidar sua ditadura (*Idem*). E nós já citamos que as mercadorias, via espetáculo, tentam captar, como o fez o Fascismo, “o velho sonho mimético do homem” (*Idem*, p. 130).

É assim que o fetichismo da mercadoria em seu caráter duplo tenta aniquilar os sonhos diurnos — ou povoá-los —, tentando pintar o mundo com suas cores, mostrando uma realidade que silencia, sem nada impor, e sobretudo reconcilia a oposição, não deixando qualquer espaço para reflexão pelo fato de apresentar-se como natural. Mas, conforme Bloch, “nenhum ser humano jamais viveu sem sonhos diurnos”, que, como o trigo desejoso de amadurecer, quer crescer e ser colhido (2005, p. 14).

A idéia de reconhecer o outro, fundamental para a consecução da satisfação do desejo adiado em projetos futuros e coletivos parece dolorosa. Mas segundo Bloch, uma característica fundamental do sonho diurno é exatamente sua amplitude humana, ou seja, “O eu do sonho desperto pode se expandir a ponto de representar os outros” (2005, p. 93). Todavia, o Eu fragilizado, posto que tendencialmente encerrado em si mesmo, o Eu que evita o confronto com o real distinto, vê o encontro verdadeiro com o *outro* um pesar. O *outro* parece mais do que nunca a fonte sofrimento (FREUD, 1930-1936, 2010). A isto nos alerta Soares & Ewald (2010):

Nunca como agora [...] o outro pôde ser tanto fonte de medo e sofrimento. Intrusivo em suas formas de alteridade e significância social, ele termina por ser percebido como ameaçador, pelo que tem de diferente, pela aguda estranheza de seus códigos de vida, pela constatação de que “sua humanidade” não se reduz à nossa. (p. 166)

Mas como também nos alerta Marcuse, a identificação imediata do sujeito com essa sociedade exige como preço o desbastamento da dimensão interior da mente e, assim, a pacificação da tensão entre indivíduo e sociedade. Mas é nesse espaço interior, individual, nesse buraco como diz Bloch (2005), diferente da instância exterior, é nessa tensão onde pode fincar raízes a oposição ao *status quo*. Sem essa tensão, a consequência é que resta apenas uma dimensão “que está em toda parte e tem todas as formas”. (MARCUSE, 1973, p. 31). Do mesmo modo, a diminuição dessa tensão é signo do avançar da máscara de caráter (MARX, 1985) da forma-sujeito sobre o rosto do indivíduo. Surgem, deste modo, “um padrão de comportamento e pensamento unidimensionais no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo”. (MARCUSE, 1973, p. 32). É o próprio espaço interior, o próprio espaço para a “prática histórica transcendente que está sendo barrado” (*Idem*, p. 42), sem que seja por causa de corrupção moral ou intelectual — esta se apresenta mais como consequência —, mas antes por causa de um processo social objetivo de produtividade crescente e racionalidade [instrumental] crescente. Mas é evidente que não se pode deixar de notar que muito daquele pensamento que pretendia se opor hoje participa da gestão do sistema, fato que, segundo Jacoby (2001, p. 26), contribuiu para a queda do pensamento transcendente.

As sociedades afluentes de que fala Marcuse são as mesmas sociedades da abundância de que fala Debord, sociedades em que o espetáculo significa que o desenvolvimento transpôs o limiar da sua própria abundância, embora grandes zonas do globo terrestre ainda nem mesmo tenham como ter acesso à mercadoria concreta mais básica, o que não significa que o espetáculo seja menos aterrador, pois que sem dúvida a imagem — instigadora do desejo e que chega antes da concretização — já deve ter chegado a todos esses recantos como a única dimensão do real.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o objetivo central de nosso estudo foi estabelecer relações críticas entre o fetichismo da mercadoria e aquilo que constatamos como crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens, poderíamos dizer que o objeto de preocupação eram os aspectos subjetivos na sua relação com os aspectos objetivos da formação social. Mais ainda, a preocupação era com a sustentação da capacidade reflexiva em especial numa faixa etária da sociedade: a das jovens gerações.

Tradicionalmente, a subjetividade, a própria consciência, foram encaradas como uma “superestrutura”, como algo que apenas decorre de uma pretensa “base econômica” que seria uma esfera distinta e independente, aquela sobre a qual se deve concentrar os esforços e efetuar as mudanças. Assim, uma mudança objetiva poderia logo, por consequência óbvia, se refletir em uma mudança subjetiva. Nosso estudo se propôs desde o início a refletir uma complexidade maior nesse tocante ao partir de uma dialética entre subjetividade e objetividade. Para nós, as estruturas objetivas, principalmente as tecnológicas, em si não constituem caminho emancipatório, posto que elas engendram uma forma de subjetividade que, em vez de submeter essa mesma estrutura objetiva a uma reflexão contínua, finda por concebê-la como um fato inquestionável, de validade universal. Esta não reflexão da razão sobre si mesma, sobre seus fins, resulta no que os frankfurtianos denominaram de Razão Instrumental, a qual tende a confundir e a obliterar a própria capacidade de pensamento crítico do indivíduo.

Por isso, em nosso estudo, o desenvolvimento de uma capacidade reflexiva que o fetichismo da mercadoria na contemporaneidade pretende dissolver é a primeira condição para a abertura de uma via para a emancipação, pois apenas ela pode manter a faculdade de julgar a própria objetividade. Não alimentamos, portanto, nesse estudo a ilusão de que a estrutura objetiva da técnica forneça elementos para sua própria superação. A técnica engendra mudanças que lhe são imanentes. Sem contar que a técnica já é tida *per se* como progresso que precisa enquanto tal ser aceito.

Dito de outro modo, ao analisarmos a sociedade capitalista como uma sociedade inexoravelmente dinâmica — diferentemente de outras formas de socialização — pudemos refletir sobre aspectos que caracterizam um desdobrar-se de sua lógica. E esse desdobrar-se objetivo se deu também numa relação dialética com um desdobrar-se subjetivo. Não se trata de

um reflexo simples, já o dissemos, da objetividade na subjetividade, mas de uma relação entre o indivíduo social e uma máscara de caráter (MARX) da forma-sujeito que a socialização mercantil objetiva pretende impor. Isto é, a forma social capitalista constitui uma série de caracteres que se transformam em verdadeira máscara que deve ser vestida pelo indivíduo para que ele se transforme em sujeito da sociedade capitalista. Com o desdobrar-se da forma social capitalista, como vimos, a forma-sujeito também se desdobra e tende a ganhar terreno sobre o indivíduo. Este, diferentemente da forma-sujeito, constitui-se sobre uma base diversa, com experiências múltiplas e amplas, em quadros que podem fugir ao alcance das formas sociais dominantes, o que faz com que ainda sejamos minimamente distintos, apesar de todo esforço da forma-sujeito em nos adaptar, formatar. Significa dizer que não somos indivíduos no sentido amplo do termo, mas também ainda não somos simples mônadas, simples massa; antes de tudo somos um (pseudo)indivíduo (SEVERIANO, 2001), ao mesmo tempo que uma “pseudomassa”. Nem diverso na multiplicidade, nem totalmente igual.

Partimos da constatação crítica — possibilitada por nossa experiência docente com adolescentes — de que a tensão entre o indivíduo e a sociedade estaria se amainando. Todavia, esse processo pretendido de pacificação entre o indivíduo e a sociedade não está se dando por um processo de elevado grau de consciência, como sonharam vários utopistas, no sentido emancipatório do termo — entre os quais Marcuse, que reconheceu depois sua ilusão no *prefácio político de 1966* (MARCUSE, 2009). Antes do mais, está se tratando de uma falsa pacificação, visto que ela se constitui por meio de pretensas gratificações produzidas pelo mundo das mercadorias. Este mundo que se vende cada vez mais encantado, vende a sensação de que nada mais haveria a renunciar em proveito da civilização, pois tudo se encontra ao alcance por uma quantia muito pequena em vista das vantagens que aquela mercadoria poderá proporcionar; mesmo se não houver meios financeiros imediatos para se obter os objetos mágicos, eles podem ser parcelados, embora a felicidade que eles prometem possam vir a se extinguir ainda antes do primeiro vencimento da prestação.

Nesse processo, quem sofre as consequências é a própria socialização, em proveito da qual os sujeitos não parecem mais dispostos a renunciar muito; e, conseqüentemente, também não estão dispostos a deixar espaço ao outro diferente de si.

Isso se mostrou cristalino no primeiro capítulo que denominamos *Memórias do autor*, em que narramos uma série de acontecimentos vividos pelo autor no contexto de aula, ou fora

dele. Essas vivências ganharam o sentido, com efeito, de “experiência” conforme explicou Benjamin (2010). Delas extraímos bastante sentido. Seja ao notarmos as novas formas de relacionar-se com *outro* de forma *coisificada*, usando-o apenas como objeto do qual “extraí-se” prazer; seja projetando o máximo valor da vida no próprio corpo ou naquilo *com o que se anda e se veste* que passa a dizer muito sobre *quem se é*; seja ao crer que se deve “curtir a vida sem se preocupar com nada nem ninguém”; seja ao crer que criticar não adianta nada, pois a vida *é* mais que isso; seja ao demonstrar um olhar indiferente e habituado com as misérias do mundo; seja ao crer que seus desejos são realizados como nunca antes; tudo isso aponta na direção de uma *dessimbolização* (DUFOR, 2005) e para uma falta de referência que não seja aquela que se constitui com os signos da mercadoria. Uma referência que, apenas ironicamente se pode chamá-la assim, é bastante instável, sempre mutável, pois não pode parar de oferecer novas referências psicossociais, verdadeiras novas identidades de prótese. Isso pode parecer algo fraudulento para um indivíduo minimamente crítico, mas isso vem se produzindo quotidianamente.

Tudo o que discutimos nas Memórias foi o que ensejou este estudo. Tanto a primeira parte que busca refletir a *Emergência de um Eu-imperioso à deriva*, quanto a segunda, em que refletimos sobre o *Afundamento dos ideais coletivos*, são o alicerce sobre o qual a reflexão dos capítulos se erigiu; evidentemente, os dois pontos temáticos estão intimamente ligados.

Não foi sem certo pesar que essas *Memórias* foram reconstituídas, uma vez que se trata de seres reais com os quais houve uma convivência durante um certo tempo, o que significa que não foi possível, felizmente, falar deles com uma distância neutra. Afinal, quando vemos que crianças de 8 a 10 anos já imitam cenas de filmes pornográficos em seus detalhes, não há como manter qualquer distância. Muito menos quando ouvimos alunos que justificam o sistema vigente desde que ele “funcione”. Aliás, as *Memórias* deixam entrever que não houve distância entre o indivíduo social e a vida como professor.

Nessas *Memórias* tentamos incluir um mínimo de reflexão mais aprofundada para que emergisse mais o relato, a narrativa dos próprios jovens. Mas isso não foi sempre possível. Queríamos privilegiar uma reflexão mais aprofundada nos capítulos seguintes. E foi assim que começamos o segundo capítulo nos perguntando se o que tínhamos exposto no primeiro apontava para uma época esclarecida ou, pelo menos, em vias de Esclarecimento. Nosso objetivo era refletir sobre a questão de saber se o sujeito contemporâneo, representado por essas gerações de jovens, são um corte em relação ao sujeito autocentrado decorrente do Iluminismo ou o seu

desdobrar-se histórico. Do mesmo modo, relacionamos a Razão Instrumental moderna com a Razão mercantil para discernir os vários pontos de contato e podermos também aí localizar um desdobrar-se histórico. Isto é, neste capítulo, buscamos refletir sobre um desdobrar-se objetivo e subjetivo em função da característica distintiva da sociedade moderna: sua dinâmica.

Não pudemos, para esse intento, deixar de problematizar a formação da forma-sujeito moderna como algo distinto do indivíduo social. Para nós, o indivíduo deve ser apreendido como distinto da forma-sujeito que pretende aferrar uma máscara de caráter (MARX) no rosto do indivíduo. Essa máscara de caráter (MARX) entendida como uma série de caracteres psicológicos de posicionamento, de posturas e de ações sociais. Uma máscara de caráter que mantém estreita relação com a objetivação da subjetividade na modernidade como explicam Adorno e Horkheimer (1986).

Em nosso terceiro capítulo, discutimos mais especificamente esse desdobrar-se do sujeito moderno na contemporaneidade, quando ele se crê livre de todo e qualquer peso decorrente da vida em sociedade e, portanto, da subjetivação (KEHL, 2004). Um momento em que o sujeito crê como nunca que seus desejos são realizados, e por isso nada mais é preciso buscar já que tudo está ao alcance. Discutimos o quanto a lógica mercantil contemporânea materializada na publicidade concorre para um encerramento do Eu em si mesmo, pelo processo do oferecimento de um retorno (impossível) à onipotência infantil. A lógica mercantil, ao descobrir, para seguir seu curso ilimitado, o desejo — também ilimitado — como um campo de sedução dos espíritos, passou a vender a idéia de que a mercadoria pode possibilitar um passaporte a um mundo encantado, em que o consumidor é um rei — ou uma rainha, ou um príncipe, ou uma princesa — ao qual nada falta.

Tal dinâmica se efetua, portanto, por uma via regressiva, visto que pressupõe o não-reconhecimento do outro como diferente de si, como uma verdadeira alteridade; além de pressupor a não-distinção entre Eu-mundo, fundamental para a constituição da individualidade, pela via da idealização/fusão com o objeto de consumo.

Isso contribui para encerrar o sujeito, não só em si mesmo mas, principalmente para encerrar a própria realidade nela mesma. Processo este que concorre para uma pretensa pacificação entre o indivíduo e a sociedade pela via das “enormes” recompensas que a sociedade lhe possibilita; e a principal delas é a de que tudo está ao alcance e, assim, nada mais precisa ser adiado.

Refletimos, assim, sobre as graves consequências desse processo para as possibilidades utópicas do homem, que se vê encerrado na imanência saturada de mercadorias e de ideais nelas projetados e creditados.

No decorrer de todo este estudo, preocupou-nos o fortalecimento das agências extra-familiares (MARCUSE) e extra-escolares que “formam” hoje de modo mais “competente” e “eficaz” os sujeitos nos mais variados campos.

A preocupação com o aplainamento do potencial minimamente crítico-reflexivo, principalmente nas gerações de jovens, foi o que perpassou todo esse estudo. Podemos sustentar, ao final desse desafio, não a existência de uma identificação entre a existência real e a possível, mas uma tendência a que o terreno do possível, da transcendência se mantenha cativo da lógica objetiva mercantil.

De qualquer modo, não é porque atravessamos um momento em que a Razão instrumental já acumulou tanto “progresso técnico³⁷” (MARCUSE, 1973), que alcançamos já um “progresso humanitário” (*Idem*). Isto ainda está por se realizar, a depender muito mais de um desabrochar da capacidade de exercício de uma crítica negativa (ADORNO), do que da atual apologia desmesurada e irrefletida das novas tecnologias. O nível subjetivo e reflexivo de nossos contemporâneos não acompanhou o desenvolvimento do progresso tecnológico, o qual parece mais ter contribuído para uma diminuição de qualquer potencial reflexivo, imaginativo e de convivência humana. O sujeito, de qualquer maneira, continua aceitando não só que o valor-dinheiro (MARX) continue valendo como cama de Procrusto, à qual desde a matéria mais bruta até as emoções da alma devem se adaptar (KURZ, 2010), mas também que as mercadorias se erijam como objetos passíveis de identificações idealizadas (SEVERIANO, 2007). E isso causa grandes devastações no terreno do “progresso humanitário”. Parece estarmos diante da mais totalitária cama de Procrusto, em que a razão é confinada aos moldes intransigentes e imutáveis da lógica instrumental, tendo por fundamento unicamente a valorização do dinheiro e as consequentes “benesses” para a existência humana.

Apesar desse quadro, é importante ressaltar que a crítica e a sensibilidade são um ponto de partida fundamental, principalmente em momentos que parecem nebulosos. O *Concerto*

³⁷ O progresso técnico diz respeito ao “acúmulo das aptidões e conhecimentos humanos desenvolvidos no decurso da evolução cultural, cuja finalidade reside no domínio do ambiente humano e natural, e resulta numa crescente riqueza material” (SEVERIANO, 1992, p. 106). Já o progresso humanitário visa fundamentalmente às condições de realização da liberdade e do desenvolvimento das potencialidades humanas. Seu objetivo é extinguir progressivamente a opressão e a miséria na civilização (*Idem*, p. 106).

para o fim dos tempos de Olivier Messiaen parece apontar exatamente nessa direção (SOARES & EWALD, 2010, p. 175). Esse concerto foi por ele composto dentro de um campo de concentração, em 1941, quando ele só tinha quatro bem danificados instrumentos. “Para evitar dúvidas, é disso que falamos quando nos referimos a extrair as melhores possibilidades ‘nas condições que o mundo da vida se apresentar a nós’” (*Idem*, p. 175). Retirar as melhores possibilidades não significa apostar num agravamento da situação, como se a partir disso algo de melhor pudesse surgir. As situações graves trazem apenas as possibilidades, mas nunca as certezas. E nessas possibilidades também estão, infelizmente, incluídas aquelas indesejáveis. Tudo depende do vicejar de um potencial crítico capaz de não deixar de sonhar os sonhos diurnos realmente transcendentais.

No contexto contemporâneo, a crítica precisa ser como esse concerto e extrair essas possibilidades, pois, uma utopia hoje precisaria alcançar a subjetividade para a qual os absurdos já são tolerados, para a qual qualquer oposição a essa cama de Procrusto — abstrata e ao mesmo tempo concreta — aparece como desnecessária e inútil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **Introdução à sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.

_____. **Teoria da semicultura**. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno.htm> . Acesso em julho de 2011.

_____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

_____. **Palavras e sinais**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995b.

_____. **Teoria Estética**. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Mínima Moral**. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São paulo: Ática, 1992.

_____. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel. **Theodor Adorno: sociologia**. São Paulo: Ática, 1986. P. 68-71.

_____. **Temas Básicos da sociologia**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. Ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

_____. **Consignas**. Tradução de Ranór Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 6. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

ASSIS, Machado de. Anedota pecuniária. In: **50 contos de Machado de Assis**. Seleção de John Gledson. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (1884).

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. Tradução de Zumira Tavares. 5.ed. São paulo : Editora Perspectiva, 2004

_____. **A sociedade de consumo**. Tradução de Artur Mourão. 1.ed. Lisboa : Edções 70, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Para Consumo**. Tradução Carlos Albert Medeiros. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. In: Obras Escolhidas. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. 12. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2010

BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto-Uerj, 2005. Vol I.

BOLTANSKY, Luc, CHIAPELLO, Eva. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRADBURY, Ray. **Fahrenheit 451**. Tradução de Cid Knipel. 9. Reimpr. São Paulo: Editora Globo, 2011.

BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BUCCI, Eugênio, KEHL, Maria Rita. **Videologias**. 1. Ed. 1. Reimp. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução Estela dos Santos Abreu. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. **Oeuvres cinématographiques complètes**. 1. Ed. Paris: Gallimard, 1994.

BRUCKNER, Pascal. **A euforia perpétua. Ensaio sobre o dever de felicidade**. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura**. 1. Ed. Rio de Janeiro : Garamond, 2004.

DUARTE, Rodrigo. **Mímesis e Racionalidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

DUFOUR, Dany-Robert. **O Divino mercado. A revolução cultural liberal**. Tradução Procópio Abreu. 1. Ed. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

_____. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal**. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud editora, 2005.

FREITAG, B. **A Teoria Crítica ontem e hoje**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1930-2010.

_____. **Introdução ao narcisismo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1914-2010.

_____. **Psicologia das massas e análise do ego.** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 2006. (*Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII)

_____. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911).** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (*Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII)

_____. **Além do princípio de prazer (1920).** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (*Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII)

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GRACIOSO, Francisco, PENTEADO, J. Roberto. **Propaganda brasileira.** 2. Ed. São Paulo: Mauro Ivan Marketing Editorial, 2004.

HEGEL, G. W. F. **La raison dans l'histoire** [A razão na história] (Kostas P., Trad.). Paris: Éditions 10/18, 2007

JACOBY, Russel. **Imagem Imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica.** Tradução de Carolina de Melo Bomfim Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **O fim da utopia.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

_____. **Amnésia social.** Tradução de Sônia Sales. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

JAPPE, Anselm. **Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et de ses critiques.** Fécamp : Nouvelles éditions Lignes, 2011.

_____. Pourquoi lire Sohn-Rethel aujourd'hui ? [Por que ler Sohn-Rethel hoje?]. In: Sohn-Rethel. **La pensée-marchandise** (p. 1-38) [O pensamento-mercadoria]. Broissieux: Éditions du croquant, 2010.

_____. **As aventuras da mercadoria.** Trad. José Miranda Justo. Lisboa : Antígona, 2006.

GAGNEBIN, J. M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. In: **Revista Perspectiva**, Vol. 16, p. 67-86, São Paulo, 1993.

KANT, I. **Textos seletos.** (Raimundo V. e Floriano F. Trad.). Petrópolis: Vozes, 2005

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

KEHL, Maria Rita. A razão depois da queda (Utopias e psicanálise. In: **Tempo do desejo: sociologia e psicanálise**. ORG. Fernandes H. R. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

KURZ, Robert. Dominação sem sujeito. Trad. Fernando Barros. In: _____. **Razão Sangrenta** (p. 129-211). São Paulo: Hedra, 2010a.

_____. Ontologia negativa. Trad. Fernando Barros. In: _____. **Razão Sangrenta** (pp. 213-297). São Paulo: Hedra, 2010b.

_____. Tábula Rasa. Trad. Fernando Barros. In: _____. **Razão Sangrenta** (pp. 213-297). São Paulo: Hedra, 2010c.

_____. **Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria**. Trad. Tito Lívio R. Em Revista *EXIT!* 04. Recuperado em 13 de junho de 2009 de: http://obeco.planetaclix.pt/exit_indice_geral.htm.

KURZ, Robert. **Lire Marx. Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIème siècle**. Tradução Hélène e Lucien Steinberg. 1. Ed. Paris: La Balustrade, 2002.

_____. **Até a última gota**. Trad. José M. Macêdo. *Folha de São Paulo – Caderno Mais!*, São Paulo, 24 de agosto de 1997.

LASCH, Christopher. **La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances**. Tradução de Michel Landa. 2. Ed. Paris : Flammarion, 2008.³⁸

_____. **Le Seul et Vrai Paradis : Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques**. Tradução Frédéric Joly. Paris : Flammarion, 2006.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite: ensaio para uma crítica psicanalítica do social**. Tradução de Sandra Felgueiras . Rio de Janeiro: Companhia de Freud editora, 2004.

_____. **La perversion Ordinaire: vivre ensemble sans autrui [A perversão ordinária : viver junto sem outrem]**. Paris: Denöel, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **L'Ère du vide** [A era do vazio]. Paris: Gallimard, 2008.

MAAR, Leo. Adorno, semiformação e educação. In: **Educação e sociedade**. Vol. 24, N. 83, p. 459-476. 2003, Campinas. Disponível em www.cedes.unicamp.br. Acesso em agosto de 2011.

_____. Educação Crítica, Formação Cultural e Emancipação Política na Escola de Frankfurt. In: PUCCI, Bruno (Org.). **Teoria Crítica e Educação**. Santa

³⁸A escolha deve apenas ao esgotamento da edição brasileira.

Catarina: UFSCAR, 1994.

_____. À guisa de introdução. Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T. **Educação e emancipação**. Tradução de Leo Maar. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MAFFESOLI, Michel. O tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações. In: **Revista de Ciências Sociais**, Unisinos, V. 43, p. 97-102, Janeiro/abril, 2007.

_____. **A transfiguração do político. A tribalização do mundo**. Trad. De Juremir Machado. Porto Alegre: Editora Sulina, 1997.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. Trad. De Álvaro Cabral. 8. Ed. [reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2009.

_____. **Política e psicanálise, o fim da utopia**. Trad. De Bernardo Frederico. 2. Ed. Lisboa: Moraes Editores, 1980.

_____. **Razão e revolução**. (Marília B., Trad.). Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978.

_____. **Ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional**. Tradução Giasoni Rebuá. 4. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1973.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo-UFRJ, 2011.

_____. **O capital**. Tradução Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **Contribution à la critique de l'économie politique**. Tradução de Maurice Husson e Gilbert Badia. Paris: Éditions Sociales, 1972.

MATOS, Olgária. Introdução. In: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. 1. ed., 2 reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MELMAN, Charles. **La nouvelle économie psychique: la façon de penser et de jouir aujourd'hui** [*A nova economia psíquica : a forma de pensar e de gozar hoje*]. Toulouse : Éditions Ères, 2009.

_____. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud editora, 2008.

MIALARET *et al.* **História mundial da Educação**. 1. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1981. 3 Vol.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

POSTONE, Moïse. **Temps, travail et domination sociale**. Tradução Luc Mercier e Olivier Galtier. Paris: Fayard, 2009.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na história**. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

_____. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SCHOLZ, Roswitha. **O Valor é o homem**. Trad. De José Marcos Macêdo. In: *Novos estudos – CEBRAP*, nº. 45. Jul-1996, p. 15-36. Disponível em www.obeco.planetaclix.pt. Acesso em fevereiro 2011.

SEVERIANO, M. de F. “Lógica do mercado” e “lógica do desejo”: reflexões críticas sobre a sociedade de consumo contemporâneo a partir da Escola de Frankfurt. In: SOARES, J.C. (Org.), **Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

_____. **Narcisismo e publicidade. Uma análise psicossocial dos ideais de consumo na contemporaneidade**. 2. Ed. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. A sociedade unidimensional e a produção da subjetividade humana. In: **Revista de psicologia**. V. 9 (1/2), V. 10 (1/2). P.103-119. Jan-dez. 1991-1992. Fortaleza.

_____. (Pseudo)indivíduo e indústria cultura contemporânea. In: **Revista de ciências sociais**. V. 31. N. 1. 2000.

SEVERIANO *et al.* Corpo idealizado do consumo: paradoxos da hipermodernidade. In: **Revista Mal-estar e subjetividade**. Vol. X, N. 1. Mar. 2010. Fortaleza.

SOARES J. C. e EWALD, A. Utopia com desencanto: reflexões sobre a vida trêmula na hipermodernidade. In: COELHO, J. C. (Org.), **Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

SOARES, J. C. Escola de Frankfurt: unindo materialismo e psicanálise na construção de uma psicologia social marginal. Em Ana Maria J., Arthur A. e Francisco T. (Orgs.), **História da psicologia: rumos e percursos** (p. 473-501). Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.

SOARES, Jorge C. & EWALD, Ariane. Reflexões à sombra de Adorno. In: **Revista Nomadas**, 2004. p. 1-12.

SOHN-RETHEL, Alfred. **La pensée-marchandise**. Tradução de Luc Mercier et Gérard Briche. Broissieux: Éditions du croquant, 2010.

TRENKLE, Norbert. Negatividade interrompida, notas sobre a crítica de Horkheimer e Adorno a Kant e ao Esclarecimento. Trad. José P. V. In: **Revista Krisis** 25. Disponível em

<http://adorno.planetaclix.pt/ntrenkle.htm>. Acesso em março de 2010.

VENTURA, Zuenir. **1968 : o que fizemos de nós**. São Paulo: Editora Planeta, 2008.

WEBER, Max. **L'Éthique protestant et l'esprit du capitalisme**. Reimp. Paris : Editions Plon (Pocket), 1964-2010.