
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

A Dialética do Esclarecimento Capitalista Além do Princípio de Prazer: reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo à luz do conceito de pulsão de morte

RENATO CRIONI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Biociências do Campus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

SETEMBRO-2009

RENATO CRIONI

A Dialética do Esclarecimento Capitalista
Além do Princípio de Prazer:
reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo
à luz do conceito de pulsão de morte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Biociências do Campus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: PROF. DR. ROMUALDO DIAS

Rio Claro
2009

370.1 Crioni, Renato
C931d A dialética do esclarecimento capitalista além do princípio de prazer: reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo à luz do conceito de pulsão de morte / Renato Crioni. - Rio Claro : [s.n.], 2009
132 f. : il., figs.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências de Rio Claro
Orientador: Romualdo Dias

1. Educação - Filosofia. 2. Subjetividade. 3. Psicanálise. 4. Teoria crítica. 5. Limites objetivos do capitalismo. I. Título.

Ficha Catalográfica elaborada pela STATI - Biblioteca da UNESP
Campus de Rio Claro/SP

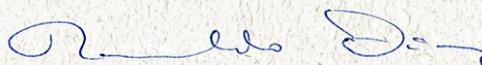
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO defendida em 04/09/2009

“A dialética do Esclarecimento Capitalista além do Princípio de Prazer: Reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo à luz do conceito de pulsão de morte”

RENATO CRIONI

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Romualdo Dias



Prof.ª Dr.ª. Bernadete Aparecida Caprioglio de Castro Oliveira



Prof. Dr. Antônio Álvaro Soares Zuin

Agradecimentos

É obvio que quando se busca uma formação nos moldes institucionais – cujo desfecho se concretiza com uma titulação que não raro enche de orgulho aquele que a obtém e as pessoas próximas – tem-se a intenção, não em último lugar, de alcançar melhores condições sociais particulares de existência, cuja contrapartida é justamente a produção de conhecimento e a atuação profissional que será disponibilizada para a sociedade em geral. Nestes termos formais, aqueles momentos espontâneos da vida – do riso, do ócio, de prazer, de afeto – tendem a aparecer, quando muito, como meros acessórios de nossas ocupações “sérias”.

Esta também seria minha posição, no término desta etapa, se me ativesse estritamente àquela concepção de conhecimento cujo mote é a autopreservação a qualquer preço. Mas, quando se adota uma postura orientada por um princípio “que permita converter a mera vida em vida digna de ser vivida”, a situação toda se inverte e se experimenta não só a “seriedade” de viver os momentos prazerosos, mas também o prazer de se realizar aqueles momentos “sérios”.*

Desse modo, a vivência cotidiana, as festas familiares, as reuniões entre amigos, os encontros fortuitos, não apenas tomam o primeiro plano no sentido de se refletir o mundo ao qual pertencemos e que também somos co-responsáveis, como, primordialmente, fornecem o motivo fundamental para esta reflexão. Não somente na descontração, nas alegrias e risos, mas também ao compartilhar as mazelas da vida cujos descontentamentos – para além do mero aspecto trágico inerente à existência humana – apontam para causas advindas dos condicionamentos históricos e sociais, cuja materialidade concreta indica outra realidade social possível: a de uma “vida digna de ser vivida”.

A partir deste ponto de vista, certamente estarei cometendo injustiça ao não elencar aqui tantas pessoas de meu convívio a quem só posso expressar gratidão. Assim, atenho-me a nomear, nesta breve nota de agradecimento, pessoas que tiveram uma participação mais direta neste trabalho, dentre as quais, como não poderia ser diferente, algumas de grande proximidade afetiva.

Pela cronologia destes encontros, lembro com gratidão de meu amigo Alain, com quem muito aprendi, e que sempre me incentivou a trilhar o caminho da pós-graduação.

Agradeço também aos professores e demais funcionários da UNESP que de alguma forma participaram na realização deste trabalho.

Minha estima aos membros da comissão examinadora, com a competência que lhes é merecidamente atribuída, Professora Bernadete e Professor Antônio, pelas sugestões formais desde o exame de qualificação até as lições e orientações informais que tanto contribuíram nesta caminhada.

Um agradecimento especial ao meu orientador, Professor Romualdo, que através de seu conhecimento e, especialmente, de sua postura generosa, permitiu sempre um debate aberto que me encorajou a avançar num tema amplo e ousado como este que se apresenta.

Aos meus familiares, minha mãe Diva, meu irmão Rogerio – por extensão sua esposa Milena e meus amados sobrinhos Pedro Luiz e Giovana – pelo apoio irrestrito, confiança e carinho que sempre me dispensaram. À minha namorada e companheira Andréa, que também sempre esteve ao meu lado, não apenas nos momentos de alegria, mas também nas incontáveis dificuldades, apresento toda minha gratidão, carinho e amor.

Por fim, àqueles que não se encontram mais entre nós, mas cuja presença se faz sentir de algum modo, dedico especialmente este trabalho, a meu pai Armando, meu irmão Claudio e minha amiga Graziela.

* COHN, G. Apresentação à edição brasileira: a sociologia como ciência impura. In: ADORNO, T. W. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 2008. p.25.

**A Dialética do Esclarecimento Capitalista Além do Princípio de Prazer:
reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo
à luz do conceito de pulsão de morte**

Resumo

Vivemos um período de grande ansiedade que perpassa as fronteiras nacionais. Este sentimento de angústia apresenta-se através de formas e causas dispersas, concretizando-se desse modo, como componente do cotidiano. Estas manifestações relacionam-se profundamente com as ordenações econômicas. Porém, é neste momento que o capitalismo, aferido segundo seus próprios fundamentos, dá mostras de ter chegado a seus limites históricos objetivos, por suas características contraditórias primevas, conforme indicou Marx, ou mesmo pelos limites ambientais como obstáculos, em última instância, à sua expansão. O capitalismo, como modo de produção correspondente à modernidade, não é aqui apenas interpretado como a imposição externa, objetiva, de suas categorias fetichistas. Para a consolidação e expansão desta forma social histórica, foi essencial a subjetivação fortuita de tais categorias fetichistas através de um longo e árduo processo de educação. Corroboram nesta análise, os estudos de Weber sobre uma “ascese laica” no “Espírito do Capitalismo”, e também as análises da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer, sobre uma forma de dominação que é exercida com a participação ativa do próprio sujeito no processo de seu auto-engodo. Porém, é justamente no momento em que este sujeito converge com a forma social de maneira generalizada, que o fator humano torna-se obsoleto frente ao desenvolvimento das forças produtivas, denotado pela intensificação do trabalho e desemprego estrutural na atual fase de acumulação flexível. A exacerbação do comportamento destrutivo do sujeito, manifestado de forma individual ou coletiva, possivelmente convirja com as exigências da socialização capitalista e seu potencial atual de esgotamento histórico e colapso. Para verificação desta hipótese, delimita-se como objeto o sujeito contemporâneo e os limites objetivos da sociedade capitalista, na tentativa de estabelecer relações entre o circuito trabalho-consumo da acumulação abstrata capitalista e o conceito freudiano de pulsão de morte, especialmente através da relação entre compulsão à repetição e o ascetismo laico de Weber, que remete a uma condição arcaica de nosso desenvolvimento psíquico onde a auto-afirmação narcisística do sujeito coaduna-se com uma paradoxal diluição de toda individualidade.

Palavras-chave: Educação. Subjetividade. Psicanálise. Teoria Crítica. Limites objetivos do capitalismo.

**The Dialectic of Enlightenment Capitalistic Beyond the Pleasure Principle:
reflections about contemporary subject and capitalism
from the light of the concept of death drive**

Abstract

We live a moment of great anxiety that permeates the national borders. This anxiety feeling shows itself through disperses form and cause, rendering so, as a component of everyday. These manifestations relate deeply with the economical ordinations. However, it is in this moment that the capitalism, confronted with its own fundamentals, gives signals to have arrived to its historical limit objectives, by its original contradictory characteristics, as indicated Marx, or even by environmental limits as obstacles, in last instance, to its expansion. The capitalism, as the production way correspondent to the modernity, here it is not just interpreted as an external imposition, objective, of the fetishist categories. To the consolidation and expansion of this historical social form, was essential the casual subjectivation of these fetishist categories through a long and arduous process of education. Corroborate in this analysis, the Weber studies about a “laic asceticism” in the “Spirit of Capitalism”, and also the analysis of the Frankfurt School, specially Adorno and Horkheimer, about a domination form that is practiced with the active participation of the own subject in the process of his self-deceit. However, it is precisely in the moment that this subject converges with the social form in the generalized way, that the human factor becomes obsolete facing the development of productive forces, indicated by the intensification of work and structural unemployment in the present stage of the flexible accumulation. The exacerbation of the destructive behavior of the subject, manifested on the single or collective way, converges possibly with the exigencies of the capitalistic socialization and its present potential of the historical exhaustion and collapse. To verification of this hypothesis, delimits itself as an object the contemporary subject and the objective limits of capitalistic society, on the attempt to settle relations between the work-consumption circuit of the abstract accumulation capitalistic and the Freudian concept of death drive, specially through the relation between repetition compulsion and the laic asceticism of Weber, which refers to an archaic condition of our psychic development where the narcissistic self-affirmation of subject is consistent with a paradoxical dilution of all individuality.

Keywords: Education. Subjectivity. Psychoanalysis. Critical Theory. Objective limits of capitalism.

SUMÁRIO

	Página
1. INTRODUÇÃO.....	07
2. DELIMITAÇÕES INVESTIGATIVAS.....	29
2.1. Justificativa.....	29
2.2. Objetivos.....	33
2.3. Metodologia.....	34
3. OBJETIVIDADE ↔ SUBJETIVIDADE.....	51
3.1. O âmago do valor.....	51
3.2. Socialismo X Capitalismo: duas faces políticas da mesma moeda.....	70
3.3. Limites econômicos das democracias de massa.	73
4. SUBJETIVIDADE ↔ OBJETIVIDADE.....	82
4.1. A dialética do sujeito moderno	82
4.2. Princípio de prazer, ou além?	87
4.3. Compulsão à repetição: entre o comportamento ascético e o hedonismo do consumo	97
4.4. Subjetividade capitalista além do princípio de prazer.....	105
4.5. <i>Amok</i> no capitalismo contemporâneo.....	111
5. CONCLUSÕES.....	122
6. REFERÊNCIAS	127
6.1. Bibliografia consultada.....	129
7. ANEXOS	131
7.1. Anexo A: figura de bebê	131
7.2. Anexo B: homem na praia.....	132

1. INTRODUÇÃO

Inicia-se esta leitura apresentando os *topos* referenciais desta pesquisa: capitalismo e sujeito contemporâneo. Deste modo, expor-se-á em linhas gerais os motivos desta reflexão, bem como as concepções latas do capitalismo que se tem aqui como pressupostos, suas necessidades e conseqüências subjetivas. Portanto, penso que seja cabível neste capítulo uma explicação mais subjetiva dos pontos de partida que levaram a indagar sobre o capitalismo.

Despido de falsos escrúpulos, posso afirmar que tal motivação não se originou de ideais políticos, tampouco de uma erudição mais aprofundada do tema. Não que eu despreze estes caminhos, mas pelo simples fato das inquietações haverem surgido de experiências vivas e dos fatos empíricos direta ou indiretamente relacionados com o cotidiano. Se a história assim permitisse, talvez a condição do autor, hoje, fosse a cômoda ocupação de técnico qualificado fordista, quiçá uma existência pequeno-burguesa, mais condizentes com a formação educacional e as referências socioculturais. Como bem sabemos, esta fase de acumulação no modo de produção capitalista, o fordismo – caracterizada pela mobilização de trabalho e consumo em larga escala, pela esteira rolante serial e alto nível de racionalização e disciplinamento, mas que tinha como contrapartida a estabilidade e a proteção social – sucumbiu, seja nos modelos de economia de Estado ou economia de mercado, permanecendo apenas o impulso para maior intensificação da racionalização e disciplinamento. Esta ruptura abrupta da estabilidade social, por ora tomada sem juízo de valores, marcou profundamente a década de 1990, especialmente numa nação periférica como o Brasil, onde um projeto de Estado de bem-estar social e de desenvolvimento abrangente, já havia estacado a meio-caminho.

Diante de uma antipatia, justificada ou não, às burocracias estatais intituladas socialistas, cujo destino histórico havia-se esgotado, a afeição se voltava para o modelo das democracias de massa dos países centrais do capitalismo, que também enfrentavam reformas profundas. Tais reformas, chamadas de Neoliberalismo, apregoavam entre outras coisas, o enxugamento máximo do Estado, inclusive nos serviços públicos básicos, devendo todos ser tratados como meras mercadorias, campos de aferição de lucro como outros quaisquer. A contrapartida era a promessa de maior eficiência do uso dos recursos propiciado pela concorrência e, conseqüentemente, maior bem comum. Isto resultaria do dogma neoliberal da ineficiência estatal e da supereficiência dos mercados, cujas loas provocaram-me algum encanto por certo tempo. Os sacrifícios, especialmente na periferia do mercado mundial,

seriam altamente recompensados. O posto a almejar era o “Olimpo” das democracias de massa do capitalismo: Europa Ocidental, Estados Unidos e Japão. Lá como cá, o neoliberalismo produzia estragos, mas a grita era justificada pelo comodismo e mau hábito de populações supostamente mal-acostumadas com os excessos de mordomia acumulados durante anos de Estado providência – tratava-se assim de um problema predominantemente cultural. Entretanto, todo esforço, toda renúncia, toda resignação, toda disposição para mudança, haveria de ser premiada. Tudo era uma questão de tempo para que o mundo globalizado, sob a égide neoliberal, se tornasse homogeneamente próspero.

Rapidamente tornou-se claro que o mercado total não estava produzindo prosperidade alguma. Os chamados países de primeiro mundo assimilavam dia-a-dia as mazelas sociais dos países pobres. A fórmula: crescimento econômico = prosperidade social, vigente em última instância no período fordista-keynesiano, perdera sua validade imediata. Mesmo nas fases de crescimento geral da economia, ocorria a redução nos serviços sociais (saúde, educação, previdência), intensificação da exploração do trabalho (contratos temporários, aumento da jornada, redução de salários, etc.), elevação do desemprego, concentração da riqueza social. Isso demonstrava que os países desenvolvidos não eram de forma alguma a referência matricial para resolução de nossa pobreza crônica.

Diante desta falta de perspectiva social de se assemelhar aos “primos ricos” do norte, somada às exigências e angústias cotidianas de firmar-se numa rotina burguesa em dissolução – com sua civilidade e prazeres programados, mas também com sua cada vez mais intensificada exigência de transformação, adaptação às mudanças, aumento da eficiência e produtividade, sob a ameaça persistente de banimento do convívio social – fez com que eu voltasse a atenção à enorme discrepância entre a abundância da riqueza social e o imperativo crescente do fardo do labor. Havia aí um descompasso histórico entre o progresso acumulado e a permanência intensificada da maldição bíblica de ganhar o pão com o suor do próprio rosto. Já tínhamos atingido as condições para, pelo menos, atenuar tal existência de penúria material e permitirmo-nos ao ócio. Há não muito tempo falava-se numa tendência irreversível à redução do tempo de trabalho, na emergência da sociedade do lazer, em ócio criativo, etc. O que teria acontecido para provocar tamanha reversão?

Recordei da leitura de fragmentos de Marx feita numa disciplina sociológica de minha graduação em Educação Física: teoria do valor-trabalho, trabalho alienado, trabalho abstrato, mais-valia, valor-de-uso e valor-de-troca. Devo registrar que esta disciplina foi ministrada pelo meu orientador Romualdo Dias, cuja relação professor/aluno não passou, naquele momento, das estritas exigências protocolares; quase uma década depois, um encontro,

bastante fortuito, propiciou os primeiros contatos que resultaram nesta pesquisa. Entretanto, cabe ressaltar a importância do incômodo causado pela leitura de Marx, que permaneceu latente durante anos: a conceituação de trabalho abstrato traz à tona a desvinculação do amálgama da necessária ação do homem sobre a natureza e as supostamente imprescindíveis coerções sociais ao trabalho, marcadamente explicitadas na modernidade. Sem falar é claro, da estranheza que nos causa a percepção de quão mistificados somos, quando compreendemos que a “magia” do dinheiro está simplesmente apoiada no tempo de trabalho abstrato, sua substância de valor.

Dito de outra forma, isto expõe a contradição entre a satisfação das necessidades sensíveis expressas no valor-de-uso dos produtos do trabalho, e sua condição social de existência, a de serem mercadorias, da sua necessidade imanente de serem valor-de-troca. E mais do que isso, tal contradição é marcada por uma inversão completa, onde o valor-de-troca é que passa a comandar as relações entre os homens. As mercadorias se humanizam, os seres humanos tornam-se coisas. São coagidos a venderem-se como força-de-trabalho, produtores de mais-valia, mero dispositivo de valorização do valor, cuja tautologia alimenta-se da quantidade de trabalho vivo abstrato socialmente necessário – segundo o desenvolvimento histórico das forças produtivas – contido nas mercadorias. Esta é não somente a condição de existência social, mas, em situações mais extremas, da própria continuidade da *bios*.

Entretanto, o incômodo causado por Marx não cessou aí. Aquela leitura fragmentada turvou minhas impressões definidas do ideário sedimentado do marxismo, tanto em suas manifestações mais latas como das mais ilustres interpretações teórico-acadêmicas. O dualismo político demarcado entre trabalho/capital, classe operária/classe capitalista, URSS/EUA, comunismo/capitalismo, ditadura/democracia, etc., que havia permeado até então a maior parte de minha existência, deixara de fazer sentido. Também, o então suposto vencedor histórico “capitalismo”, diante da derrocada do sistema do leste, não parecia ser tão unívoco em pleno auge do catecismo neoliberal. Tampouco, o já combalido socialismo real poderia ser levado a sério como a alternativa correta, como objetivo a ser buscado nas lutas sociais e movimentos de resistência.

Tanto a luta operária nos países de economia de mercado, como a sua “Meca” bolchevique, pareciam flutuar sobre o mesmo terreno da alienação do trabalho abstrato, do impulso de produzir por produzir, da eficiência por ela mesma, do progresso e acumulação abstrata como condutores inconscientes de todo o movimento social imediatamente aparente, onde, na interpretação de Marcuse (1981, p.143), “A eficiência e a repressão convergem: elevar a produtividade da mão-de-obra é o sacrossanto ideal do capitalista e do stakhanovismo

stalinista”. A luta operária restringiu-se basicamente a maiores salários; reconhecimento social através de uma apropriação crescente do trabalho não-pago, a mais-valia. Enquanto o socialismo real, sob a forma jurídica de propriedade comum estatal, continuava a mobilizar força-de-trabalho abstrato sob as exigências tácitas de acumulação do Estado-nação, ante a concorrência mundial. Não se quer aqui fazer uma crítica vulgar das lutas, especialmente dos operários, quanto às suas necessidades e justificativas. Apenas se quer frisar o caráter comum do movimento cego de valorização por trás dos entes reais e das formas políticas opostas na superfície. É possível que tais lutas estivessem limitadas pelo processo histórico, o que resulta que os sucessos temporários e os fracassos subseqüentes não sejam entendidos meramente como frutos de opções equivocadas.

A despeito de o próprio Marx contribuir para o construto imagético do proletariado como sujeito histórico progressivo, o portador das qualidades revolucionárias para transformação da sociedade, a leitura dos fragmentos de “O Capital” abalou o maniqueísmo idealizado daquelas personificações sociais. Seu oposto, a figura do “capitalista”, não correspondia àquela imputada pelo marxismo tradicional, sumariamente caracterizada como: consciência ante as leis cegas de valorização capitalista, portador de voluntariedade e autonomia para explorar o trabalho alheio.

Além disso, o capitalista parecia ter se tornado uma figura romântica, aquela do empreendedor “livre” que faz a vida “por si mesmo”. Apesar dele ainda existir nas manifestações práticas mais superficiais do cotidiano – incluem-se os tipos subjetivos do empresariado da miséria – e porventura, até preencher necessidades funcionais, não é mais uma figura determinante em tempos das atuais corporações gigantes, cujo capital está pulverizado em sociedades anônimas, às vezes em posse de acionistas proletários. Esta situação de monopólio foi apontada por Marx como uma tendência do capital a se concentrar. Marx também indicava que as sociedades por ações – sociedades anônimas sem a figura definida do proprietário capitalista – já presentes em seu tempo, seriam a estrutura produtiva dominante e determinante do desenvolvimento subseqüente do modo de produção capitalista. Ele até via este processo de despersonalização da propriedade privada com bons olhos, como uma etapa intermediária ao comunismo. Torna-se franco que o capitalismo é um processo impessoal.

Porém, o impacto dos fragmentos de Marx foi ainda mais profundo em minha visão de mundo. Não apenas no plano individual o sujeito vivia a auto-ilusão da racionalidade e da consciência das ações. Também, de modo coletivo, a sociedade moderna não correspondia ao império da razão. O discurso manifesto patenteava-se contraditório aos fenômenos sociais

concretos, especialmente na reprodução econômica e, conseqüentemente, na reprodução da vida. A política e todo o ideário das lutas sociais parecia circundada pelos limites da economia, e mesmo os supostos atores positivos do capital mostravam-se agir a reboque do automatismo das leis da valorização.

Se fosse apenas esta inversão, não haveria grandes obstáculos para uma atitude resignada. Entretanto, além do fato de perceber que a existência sensível das coisas, da organização e da existência dos personagens sociais, da produção do conhecimento em geral, estar intrinsecamente condicionada à reles necessidade inconfessa de acumulação – expressa na mercadoria rainha, o dinheiro – pairava a sombria compreensão de que havia aí um limite objetivo pautado pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas.

Agora que chegamos, nesta exposição, aos umbrais dos grandes monumentos teóricos, façamos um parêntesis de “genialidade infantil”: o sonho pueril das máquinas e dos robôs que nos poupam das tarefas desagradáveis, permitem uma abundância de realizações e o ócio, muito comum nos desenhos animados, mas que também é expresso espontaneamente pelas crianças e, com certeza, se permitirmo-nos esta recordação, permeou nossos devaneios de infância. Apenas um processo longo de recalçamento faz, ao adulto, esta percepção concreta parecer algo absurdo. No nosso dia-a-dia as máquinas e dispositivos nos servem – a despeito de suas potencialidades – em última análise, como um cilício, intensificando nosso ritmo e forçando-nos a sermos mais e mais produtivos.

Por outro lado, já internalizamos esta inversão e tratamos, com a mesma naturalidade com que precisamos de ar para respirar, o fato de termos que nos adequar constantemente à intensificação da produtividade. Aceitamos sem reservas a justificativa do limbo social aos que não acompanham as referidas atualizações, sem é claro nos perguntar se existe uma necessidade concreta. Também agimos resignadamente ao imperativo de que só se pode “ganhar o pão com o suor do próprio rosto”, mas que, por outro lado, é perfeitamente compatível a idéia de que se impeça alguém de ganhar o pão pelo motivo de seu suor ser infinitamente menos eficiente, e muitas vezes completamente supérfluo, em comparação ao produto da máquina.

Ainda, aceitamos sem restrições que se dispense trabalho vivo quando o desenvolvimento tecnológico assim imprime, entretanto, apenas podem consumir a produção social aqueles que sejam “produtivos”, que possuam renda, sejam eles assalariados que vendem sua força-de-trabalho, sejam eles participantes da mais-valia global nas suas mais variadas modalidades – destaque-se o “empresariado” informal da miséria, visto com bons olhos, seja como modelo de conduta para neoliberais, ou, condição existencial de

emancipação, para uma parcela da esquerda resignada pós-moderna. Diante deste quadro que é parte constante do cotidiano, somente a sapiência pueril é capaz de perguntar: se a maquinaria extingue o emprego e, por sua vez, a renda, quem irá consumir a produção elevada pela própria maquinaria? Como realizar o valor das mercadorias para continuar o processo de reprodução social estabelecido?

Deixemos por ora as “criancices” de lado e voltemos ao mundo “sério” dos adultos. Existiria um limite objetivo da produção e organização moderna pautado pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas? A leitura de Marx, por mais apressada e dispersa que tenha sido naquele momento, sintetizava uma resposta afirmativa. De fato parecia existir uma conexão entre a superabundância material da sociedade e a miséria e dispensabilidade humana; uma familiaridade interna entre os blocos políticos opostos na superfície, entre o mercado total neoliberal e o Estado total “socialista”. Tal síntese apontava para a forma mercadoria como condutor da contraditória socialização na modernidade.

A “Crítica da Economia Política” de Marx oferecia a possibilidade de uma explicação plausível dos processos econômicos modernos, suas crises, especialmente no século XX, e das manifestações políticas e bélicas a eles relacionados. Desse modo, numa retrospectiva cronológica, podia-se notar que o neoliberalismo não era uma mera decisão subjetiva do capital em intensificar a exploração do trabalho. Não era somente a voluntariosa e consciente ação dos capitalistas em elevar a extorsão de mais-valia, mas sim, mostrava-se muito mais como uma reação automática, a expressão política das personificações mandatárias a um processo de crise estrutural do sistema mundial produtor de mercadorias. Esta crise remontava à dissolução do Estado de bem-estar social iniciado já em fins da década de 1960, destacadamente na Inglaterra e Estados Unidos, com o esgotamento da capacidade de crédito estatal, como ente regulador no processo de demanda efetiva do trabalho-consumo em larga escala do período fordista-keynesiano.

Esta impressão generalista começou então a ganhar contornos mais definidos, especialmente com a contribuição de leituras casuais de artigos de Robert Kurz, cuja interpretação convergia e reforçava minhas próprias percepções iniciais. Em plena euforia do “milagre econômico” da internet, do ciclo de prosperidade da década de 1990 guindado pela economia norte-americana, Kurz alertava sobre um processo de esgotamento latente do modo capitalista. Baseava suas análises principalmente na crítica do valor de Marx e, através desta, buscava uma compreensão comum aos fenômenos e crises socioeconômicas da modernidade tardia, e de suas repercussões políticas. Assim, propunha uma ousada interpretação do colapso do socialismo real como parte integrante de um processo geral e historicamente longo de

amadurecimento das contradições capitalistas, cujos limites se impunham objetivamente, a despeito da potência política dos atores humanos.

Prossigamos aquela retrospectiva cronológica. O período fordista-keynesiano tomou forma após a devastadora crise de 1929. O *New Deal* do presidente Roosevelt tinha a incumbência de atenuar a miséria humana e a paralisia econômica geral, subseqüentes ao craque da bolsa de Nova York – buscava-se o restabelecimento das condições de acumulação do capital, pretensamente compatíveis com o bem-estar social. A forte presença do Estado, seja nos serviços sociais de emergência ou agindo diretamente na ativação da demanda, era o fator marcante e controverso daquele plano de recuperação, em gritante desatino com a tradição da, já então, maior economia nacional do mundo, cujas tradições eram fundamentadas no mais estrito liberalismo econômico. Esta modalidade de organização socioeconômica, pautada, nas democracias de massa, por uma racionalidade e disciplinamento totalizantes, marcou a economia de guerra norte-americana e sua posterior posição triunfante, como um dos vencedores da segunda guerra mundial. E ainda, a reconstrução dos aliados e inimigos derrotados, assim como as demais nações satélites, seguiu as orientações fordista-keynesianas, tanto por imposição dos Estados Unidos, como pelas próprias exigências objetivas do estágio histórico da produção capitalista.

A chamada *Pax Americana* prometia um período longo de prosperidade geral encerrada nestes moldes, a ser estendido para todo o chamado “mundo livre” – ou seja, o bloco dos países de economia de mercado. Abstém-se aqui de expor as condições subdesenvolvidas das nações periféricas, como o Brasil, cujo atraso relativo cumpria, e ainda cumpre, um papel funcional no capitalismo global, mas que, entretanto, tais nações nunca tiveram um modelo verdadeiramente próprio de desenvolvimento, almejando sempre alcançar um posto no conjunto das nações desenvolvidas, seja das democracias de massa ou, quando muito, através da variante do “socialismo real”.

O aferrado dogmatismo da economia de mercado, especialmente na sua fase ressurgente, o neoliberalismo, teve sempre de lidar com o incômodo fato da reconstrução pós-*crash* de 1929 e do segundo pós-guerra mundial, só ter sido possível com a presença maciça e determinante do Estado, em patente divergência com seu postulado do Estado mínimo. Este incômodo se estende à ortodoxia capitalista em geral e à ortodoxia marxista, em relação ao uso de medidas semelhantes por parte do pseudo-antípoda do capital, a União Soviética. E a saia justa aberta ainda mais – junte-se agora também a filosofia política democrata-ocidental de inspiração Iluminista – quando se nota no âmago do nazi-fascismo a mesma presença do Estado como condutor e regulador da produção social. De fato, o “keynesianismo” não

declarado de Mussolini e Hitler, principalmente, era considerado modelo de ordenação econômica. A legislação trabalhista brasileira, e o sistema previdenciário, instalados por Vargas e vigentes até hoje, eram inspirados na *Carta del Lavoro* italiana do *welfare state* fascista – e não parava aí a admiração de Vargas pelos países do Eixo. Hitler despertava um controverso entusiasmo em todo o mundo ocidental, então combatido pela grande depressão, por sua firmeza como líder restaurador da ordem socioeconômica, comprovada na recuperação da Alemanha, apoiada é claro, na economia de guerra.

Portanto, retomemos um aspecto acima: as exigências objetivas do estágio histórico da produção capitalista. Parece plausível que as necessidades produtivas desta fase do capitalismo – incluem-se aqui os modelos de mercado, o socialismo real e o nazi-fascismo – não eram mais compatíveis com a fase heróica dos capitães de indústria e dos capitalistas individuais. A complexidade crescente da produção impulsionada pela concorrência, em última instância entre os Estados nacionais, exigia grande conhecimento teórico-científico e cooperação extremada, impossível de ser realizada pelos capitais individuais. Apenas um ente como o Estado moderno seria capaz de mobilizar tamanho esforço. Particularmente no caso da Rússia, havia enormes obstáculos a transpor-se pela revolução bolchevique: grande atraso relativo às nações concorrentes, falta de estrutura básica e de condições primárias de acumulação, e integração apenas residual da população à produção moderna através do trabalho abstrato.

Chegamos assim a outro ponto de particular interesse: o nazi-fascismo e sua familiaridade com a civilidade ocidental. Esboçou-se acima o parentesco das manifestações políticas que marcaram profundamente o século XX, porém, numa observação predominantemente em relação às condições objetivas, da organização socioeconômica. Mas, especialmente no caso do nazi-fascismo, vem de longe minha angústia pessoal, cuja formulação apenas recentemente consegui expressar: como uma nação culta como a Alemanha, considerada desenvolvida sob todos os parâmetros socioculturais, desencadeou um tipo de barbárie coletiva que escapa a qualquer justificativa da racionalidade moderna?

Não há como explicar o holocausto, de maneira minimamente satisfatória, apenas através das ferramentas da filosofia política, da sociologia e da economia. Estes fatores externos condicionaram o desencadeamento do terror coletivo elevado à norma social, mas não dão conta de traduzir as causas íntimas deste processo. Foi também de modo fortuito, através de um amigo, que tive contato com uma corrente teórica capaz de enveredar por este caminho: a chamada Escola de Frankfurt. Os pensadores alemães nos legaram a incomoda descoberta de que as condições culturais e subjetivas em geral, que levaram à barbárie

fascista, permanecem latentes nas democracias de massa. A densidade de seus textos e a complexidade do tema faz com que eu avance lentamente; porém, logo de início pude perceber que os frankfurtianos lançam mão de outro monumento teórico do qual não tinha ainda a devida dimensão: Freud.

Digo “Freud” e não a “psicanálise”, pois em grande medida, a instituição psicanálise, como área de conhecimento, mutila os principais aspectos que nos interessam aqui, especialmente na discrepância que há entre teoria e prática terapêutica: “As escolas revisionistas obliteraram essa discrepância entre teoria e terapia assimilando a primeira à segunda” (MARCUSE, 1981, p. 212). Entretanto:

Freud tinha plena consciência dessa discrepância, que pode ser formulada (se bem que em termos muito simplificados) da seguinte maneira: enquanto a teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é fundamentalmente causada e mantida pela doença de sua civilização, a terapia psicanalítica almeja a cura do indivíduo, de modo que este possa continuar funcionando como parte de uma civilização enferma, sem que se lhe entregue inteiramente. (MARCUSE, 1981, p.210-11)

Foi via escola de Frankfurt que tive a merecida dimensão das, digamos assim, reflexões “antropológico-sociológicas” da metapsicologia de Freud: o tema da agressividade humana, teoria das pulsões, cultura e barbárie. Aos poucos estou me dobrando ao grande pensador, cujas investigações vão muito além de minha preconceituosa visão da instituição burguesa que muitas vezes se contenta em “reparar” o sujeito para sua funcionalidade social. Marcuse (1981, p.211) sintetiza bem esta faceta instrumental da psicanálise terapêutica: “Teoricamente, a diferença entre saúde mental e neurose reside apenas no grau e eficácia da resignação: a saúde mental é uma resignação eficiente, vitoriosa – normalmente tão eficiente que se manifesta como uma satisfação moderadamente feliz”. Há que se fazer jus que o próprio Freud contribuiu muito para este aspecto limitado e submetido às mistificações sociais. Porém, o Freud tardio, especialmente, reconhecia que o peso das referidas reflexões sociológicas, e também as metapsicológicas, não possuía utilidade para esta tarefa instrumental, para uma teleologia civilizatória.

A partir de nossos *topos* iniciais “capitalismo e sujeito contemporâneo”, finalmente adentramos o terreno das determinações subjetivas. Demarcou-se, com certo esquematismo para fins expositivos, as condições objetivas caracterizadas pelo modo capitalista de produção. De maneira breve, foram expostos os aspectos comuns de diversas manifestações políticas e sociais da modernidade tardia, cujas determinações estão intimamente relacionadas com a produção moderna de mercadorias, incluindo-se as recentes transformações

econômicas e o atual processo de crise, oriundos de um mesmo desenvolvimento histórico. Neste aspecto, a análise apóia-se basicamente em Marx. No outro pólo, do sujeito, das condições subjetivas, o principal suporte é Freud. O elo é a escola de Frankfurt, referencial teórico adequado à investigação do sujeito e sociedade, especialmente em nossa perspectiva, que não abre mão da indagação sobre as relações de produção e da tensão dialética entre cultura e barbárie. Porém, outro autor ainda será necessário, nesta retrospectiva, para debruçar sobre capitalismo e sujeito: Max Weber.

Se Marx concentrou seus esforços em apresentar as condições objetivas do capitalismo, suas leis cegas de valorização do valor, que se impõem automaticamente por detrás das cabeças supostamente esclarecidas e autônomas – o fetiche moderno – ele cessa, porém, sua análise subjetiva nos conceitos de alienação e reificação, culminando com o conceito de ideologia: a mistificação do sujeito, da classe trabalhadora, imposta pelo aparato da superestrutura política e cultural das classes dominantes. Entretanto, em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, Weber expõe um necessário condicionamento psicológico para o amadurecimento e consolidação do modo capitalista de produção que vai além da imposição externa e indica a co-participação “ativa”, inclusive dos entes que pareceriam apenas submetidos. De modo bastante fortuito a reforma protestante, especialmente determinados ramos puritanos, forneceu os tipos subjetivos autodisciplinados para as exigências do trabalho moderno.

Longe de ser uma crítica vulgar antieclesial ou sobre as mistificações dos crentes, Weber destaca o caráter da prática cotidiana de origens religiosas, oriunda da ascese católica antes restrita aos monastérios, que foi positiva e determinante à produção capitalista, cujo *modus operandi* tendia a se desvencilhar de suas bases doutrinárias místicas. A “ascese laica”, um modo de agir compatível com a abstração do trabalho produtor de mais-valia – ou mesmo, com a indispensável determinação para acumular do sujeito burguês, enfim, da produção moderna em geral – é caracterizada como um fim em si de caráter compulsivo repetitivo. Faz-se uma suspensão no conceito de ascese laica que será retomado adiante.

Apesar de toda a objetividade sobre uma essencial acumulação primária como condição ao capital, Marx, mais do que restringir, se abstém de avançar nas determinações subjetivas. Portanto, se Weber – sem assim o desejar, é óbvio – complementa a análise de Marx e indica as transformações culturais e as correspondentes sanções psicológicas determinantes, Freud fornece-nos o suporte para entendermos como este condicionamento psicológico é possível, como ele se dá no plano individual e suas inter-relações coletivas. A conceituação de inconsciente, de repressão, e do retorno do recaiado, possibilita a

compreensão de que a normalidade das ações humanas admite um comportamento em patente desacordo com o discurso manifesto, com as determinações racionais aparentes e com a vontade consciente de seus atores.

Já que, neste capítulo, dei-me a permissão de expor subjetivamente com certa demasia – opção que talvez não agrade aos leitores por se tratar de um texto acadêmico – achei por bem declarar um comportamento, de certo modo “obsessivo”, em minha forma de pensar: a busca por sintetizar os fenômenos, aparentemente diversos, aos aspectos elementares, aos fundamentos basais comuns. Esta característica, com todos seus méritos e defeitos, permite concatenar fenômenos que estariam desconexos na aparência e interpretá-los à luz de grandes teorias como as de Marx e Freud. Mesmo levando-se em conta que esta atitude provenha de um impulso organizador, a referida “obsessão” nos elementos basais, esta escolha não é de modo algum um fim em si destinado a simplesmente aplacar as necessidades inconscientes do autor. Não se trata, portanto, de adequar a realidade à teoria, mas sim, de satisfazer a emergência da compreensão das angústias cotidianas, dos fatos empíricos, dos amplos fenômenos econômicos e políticos que estão muito mais próximos de nosso dia-a-dia do que costumamos admitir. Assim, de certa forma, aqui se resgata também a reflexão dedutivo-analítica, repudiada em tempos de teorias efêmeras, ecletismos, pós-*khronos*, pós-*logos*, pós-história, etc. Conforme se apresentou no início do texto, as categorias de análise não foram selecionadas segundo pressupostos definidos pela erudição e formação acadêmica do autor, ou por seus ideais e militância política, mas sim pelas exigências diárias da condição de “Ser” ganhador de dinheiro. Esta condição “existencial” (na verdade é histórica) não seria problemática, como admiti no início, de modo um tanto quanto pusilânime. O conflito se estabelece quando as renúncias sofridas, em consonância com gratificações tardias duradouras – processo de formação do sujeito e da cultura – deixam de ter correspondência. As transformações econômicas recentes fazem com que este ente da valorização abstrata não tenha mais um minuto de descanso, que todo seu tempo seja posto a serviço do valor, seja no tempo de trabalho efetivo, ou no tempo de lazer – o trabalho invertido – programado e administrado para a realização mercadológica.

Esta constelação de coisas se agrava, pois, a produção moderna de mercadorias chegou a um ponto que parece prescindir do trabalho vivo e impõe exigências cada vez mais intensificadas sob a ameaça de expulsão da esfera social e até mesmo da sobrevivência. O adiamento do desejo parece não indicar gratificação alguma – um ritual de Tântalo (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.131). A condição de não-rentável se aplica atualmente à maioria da população na Terra, atingidos direta ou indiretamente pela socialização do valor,

porém, impedidos de exercerem sua nobre função de ganhador de dinheiro. Em tempos de desemprego crônico este cenário torturante passa a fazer parte da normalidade burguesa. Como já foi dito antes, este panorama é o estopim de partida desta pesquisa – realidade vivida pelo autor – panorama cuja abundância material e capacidade produtiva social estão em oposição diametral à coerção imposta, e tornam tais exigências totalmente sem sentido. Desse modo, foi a estrita necessidade concreta que despertou a atenção para os dois grandes referenciais teóricos desta pesquisa, Marx e Freud, cujo contato o autor nutria inúmeras reservas.

Portanto, de forma ainda provisória e imprecisa, neste ponto desta apresentação pode-se afirmar que este estudo propõe analisar o sujeito, ou melhor, as implicações destinadas a ele e as condições subjetivas necessárias ao contexto da modernidade tardia, cujo modo de produção correspondente ao período é o capitalismo – são indissociáveis, modernidade e capitalismo, um implica o outro e vice-versa; este esboço geral será demarcado apropriadamente mais adiante. Buscar-se-á os fatores comuns, os fundamentos que perpassam o período e que tomam formas diversas na superfície das manifestações socioculturais, tanto das características objetivas expressas nos variados ciclos de acumulação do capital e do estágio correspondente das forças produtivas, bem como do aspecto subjetivo, o elemento humano e as respectivas formas relacionadas. Cabe assim, desde já, um alerta quanto ao caráter “arcaico”, “conservador”, deste trabalho. Opta-se aqui por evitar a utilização de expressões – e seus respectivos sentidos – tão em voga atualmente, como pós-modernidade, sociedade em rede, economia virtual, sociedade de consumo, sociedade pós-industrial, sociedade da informação, sociedade do conhecimento, etc.

Não se quer julgar a validade ou utilidade das formulações expostas acima, bem como a finalidade a que se destinam. Apenas não servem aqui à investigação proposta, a de buscar os elementos causais comuns. Mais uma vez, esta escolha particular não se refere a uma mera mania do autor. Aqueles conceitos acima fragmentam o entendimento da compreensão dos fenômenos conforme aquilo que se requer aqui. Muitos daqueles conceitos, depois de provocar enorme alarido e aceitação geral, caíram rapidamente por terra, como por exemplo, a alucinatória crença de valorização perpétua baseada na *new economy*, nas empresas da internet. A queda brusca do valor acionário na bolsa das empresas de alta tecnologia, no início do século XXI, trouxe à tona o quão ilusório eram as proposições relacionadas à sociedade do conhecimento, economia virtual, sociedade pós-industrial, etc.

Também se pode dizer o mesmo da opção a uma crítica superficial ao neoliberalismo, cuja temática enche bibliotecas, como uma suposta “ação deliberada dos capitalistas”. Quem

ainda ousa permanecer nesta crítica rasa, focada na superfície política, está hoje a brigar com fantasmas. O *crash* atual jogou no lixo, da noite para o dia, a cartilha neoliberal, ferindo-o de morte em seu principal dogma: o Estado mínimo. É óbvio que suas nefastas orientações continuarão nos afetando, mas não existe mais nenhuma base real para sustentar esta profissão de fé. Nos países centrais, o Estado foi obrigado a estatizar justamente o setor financeiro, a menina dos olhos neoliberal, com medidas inéditas na história, com cifras vultuosíssimas igualmente fictícias, como a origem dos rombos que se tentam cobrir – a falsa concepção neoliberal de que o Estado se opunha ao mercado, de que o capital poderia sobreviver sem o Estado, finalmente caiu por terra. A decisão contrária, a de “não ajudar os banqueiros” como clama parte da esquerda e igualmente parte dos “austeros liberais”, seria de conseqüências sociais muito mais catastróficas: a paralisação abrupta do sistema de crédito e circulação. Pelo menos parece que o *establishment* aprendeu alguma coisa com a história recente e não optou por uma decisão de esperar o “sadio equilíbrio dos mercados”, como em 1929.

Situamo-nos, portanto, na Modernidade e no capitalismo, entendido como processo histórico contínuo: o movimento social inconfesso guiado pela imposição tácita de valorização. No aspecto geral, das concepções predominantemente políticas, a Modernidade é marcada pelos processos de laicização, racionalismo, autonomia e individualização, predomínio das relações impessoais e declínio das relações de dependência direta. De modo concomitante, no plano individual o capitalismo, como modo de produção inextricavelmente ligado à Modernidade, manifesta-se como a qualidade do trabalho – ação humana sobre a natureza – não mais voltada à satisfação de necessidades, mas sim essencialmente mobilizada à indissociável produção de valor, processo cujo desencadear remonta à longa data, mas que levou séculos para tornar-se condição determinante de toda a humanidade. Nesta inversão, o incremento tecnológico, potencialmente emancipador, intensifica as coerções e eleva a condição de dispensabilidade humana como conseqüência extrema deste processo cego. Desse modo, passamos da síntese do que entendemos ser a principal contribuição de Marx, para a urgência do tema correlato da tensão entre cultura e barbárie, central às discussões da Escola de Frankfurt. E desta, para Freud, focado nas suas investigações sobre as condições antropológicas mais elementares da alma humana.

Depois deste panorama geral, retoma-se um ponto em suspensão: a ascese laica da Ética Protestante. Certamente se poderia afirmar que um autodisciplinamento ascético como aquele demonstrado por Weber, como condição indispensável ao capitalismo, seria válido, na melhor das hipóteses, para o ambiente cultural geral de seu tempo, ou seja, limitado apenas até os ordenamentos e exigências necessários à produção da “era industrial”. Seria o caso se

apoiássemos esta análise em conceitos das expressões socioculturais mais imediatas, conforme citadas acima: sociedade da informação, trabalho imaterial, sociedade do consumo, sociedade do lazer, indústria do turismo, etc., respectivamente, enfim, das diferenças mais aparentes das subjetividades (apesar de até haver grandes divergências entre os conteúdos dos conceitos citados, todos se apoiavam na tácita, quando não aberta e positiva, aceitação não-problemática da produção fictícia de valor – entre outras semelhanças). Por estes pontos de vista, a burocratização da vida e disciplina weberiana, seriam conceitos obsoletos para analisar nossos sujeitos fluidos, a organização social horizontal em redes, o princípio de vida baseado no hedonismo ilimitado do consumo, os afetos e a comunicabilidade como ferramentas indispensáveis aos sujeitos do conhecimento, cujo poder produtivo estaria deslocado das máquinas para seus próprios corpos, com possibilidades enormes de uma nova sociedade de sujeitos emancipados.

A perspectiva *démodé* deste estudo pretende se esquivar dos auto-engodos da pseudo *avant-garde* do pensamento contemporâneo:

- Primeiro, porque a condição de trabalhador do conhecimento, de consumidor hedonista, de horizontalidade das relações (especialmente no ambiente de trabalho), refere-se a uma mera elite funcional do capitalismo planetário, um número relativamente pequeno de pessoas, obviamente, espalhado pelos quatro cantos do mundo.
- Segundo, como elites funcionais que são, dado o estágio atual da produtividade social, do desenvolvimento das forças produtivas, suas posições são devidas à exploração relativamente intensificada do próprio trabalho – a exploração da mais-valia relativa – quando um único trabalhador opera uma grande quantidade de trabalho pretérito (capital constante), na maioria das vezes como trabalhador intelectual, seja como produtor direto de mais-valia ou agente da circulação – força-de-trabalho improdutivo funcional; ou seja, na condição de trabalhador da circulação, apenas consumidor, participante da partilha da mais-valia social. Os empreendedores de si mesmo devem, portanto, se adequar aos requisitos de rentabilidade e às mudanças crescentemente revolucionadas da produtividade, como qualquer outro vendedor de força-de-trabalho ou empreendedor capitalista.
- Terceiro, a suposta liberdade de ir e vir, de adotar as mais variadas formas de “estar no mundo”, das realizações puramente hedonistas, a diversidade afetiva e comportamental, são manifestações espontâneas limitadas por um único fator: o de terem que ser “ganhadores de dinheiro”, não importa se com o próprio suor ou de rendas alhures, no setor produtivo ou no setor da circulação, como capital variável ou na partilha da mais-valia.

Portanto, a característica fundamental indicada por Weber na ascese laica, parece hoje ser muito mais necessária nestas condições de trabalho: o autodisciplinamento, a disposição e autocontrole que capacite os sujeitos a agirem como um fim em si, antes da valorização abstrata, em um ambiente cultural muito mais pleno de elementos dispersantes, pelo menos na aparência. O controle não é mais exercido verticalmente em estruturas hierárquicas rígidas. Justamente por isso, a disposição ao trabalho deve ser ainda mais internalizada, deve contar positivamente com a participação ascética de cada elemento. Lembrando sempre que, apoiado em Weber, se refere aqui ao mero agir ascético vazio, destituído de qualquer simbolismo religioso, místico ou de qualquer outra natureza, a despeito de, em um momento ou outro, a forma ascética vazia utilizar-se de qualquer simbolismo ou justificação discursiva, seja tal representação religiosa, laica, passivo-masquista ou hedonista-narcisista.

Ainda, a atual disjunção entre adiamento do desejo e gratificação, elevado à norma nos ambientes de trabalho, cujos discursos motivadores de treinamento incitam um comportamento de característica masquista – “dar tudo de si e não esperar nada em troca” – necessita de um agir automático, em última instância, de uma ascese destituída de sentido.

Não podemos nos esquecer que foi comentada acima apenas a condição dos participantes de uma elite funcional, aqueles que ocupam posições-chave na divisão social do trabalho, não raro, na indústria cultural. Suas ocupações intelectuais requerem uma aparente liberdade relativa, e o mecanismo de funcionamento é a autocoerção. Porém, o já comentado caráter social de dispensabilidade humana, intensificado absurdamente com o incremento da maquinaria (destacadamente o papel das máquinas “pensantes”, os computadores, *chips*, dispositivos eletrônicos, autômatos, etc.) e, conseqüentemente, da produtividade, é uma ameaça constante e cada vez mais freqüente à própria estabilidade de tais elites. E, além disso, produz um excedente de mão-de-obra, um “exército industrial de reserva” que se torna presa fácil da coerção direta às formas mais vis de exploração humana. Condições outrora recentemente superadas de trabalho intenso retornam com toda a força.

Permanecemos num só exemplo: os cortadores de cana-de-açúcar numa das regiões mais desenvolvidas do país, o interior de São Paulo – na produção de álcool, o orgulho nacional da energia limpa. Num misto de coerção direta e internalização ascética, os trabalhadores participam de uma competição totalmente desigual com as colheitadeiras mecânicas recentemente introduzidas na cultura sucroalcooleira, cujo ritmo de trabalho brutalmente intensificado, em comparação com períodos anteriores, chega a levar os trabalhadores à morte por estafa. Portanto, beira o cinismo dizer que a natureza do trabalho hoje, pouco tem a ver com a dura sujeição requerida em outros tempos, e de que o

disciplinamento e a coerção não são características determinantes numa socialização supostamente pautada pela busca do prazer, pelos modos de estar no mundo e por suposta predominância de necessidades criativas do trabalho intelectual. De modo algum, o trabalho guiado pelo “ócio criativo” pode ser caracterizado como uma condição ou tendência estendida à humanidade em geral.

Mas, a obsessão do autor por encontrar os fundamentos comuns não cessou aí. Vamos falar daqueles que conseguem participar de algum modo da normalidade capitalista, mesmo dos que estão integrados na esfera do trabalho-consumo em condições totalmente brutais, na mais crassa exploração da mais-valia absoluta, como o exemplo dos cortadores de cana-de-açúcar. No caso destes, falou-se acima de uma coerção direta combinada com uma internalização ascética. De fato parece existir, mesmo em condições tão degradantes de trabalho e de vida em geral, uma ética positiva do trabalho, uma firme crença na relação entre esforço do labor e a correspondente recompensa, certo ar de orgulho em cumprir o trabalho duro. O sistema salarial contribui muito para impeli-los a isso, pois os remunera de acordo com a produção individual. Não raro se encontra aí um elemento fundamental da subjetividade capitalista, o de concorrer com seus pares e de obter o maior ganho monetário possível. Inúmeros autores, entre os quais, o próprio Weber, afirmam que este comportamento necessariamente indispensável apenas se dá em ambientes culturais específicos, capazes de produzir tal subjetividade adequada ao capitalismo: a convergência dos interesses dos que são submetidos ao trabalho, ao ponto de vista da produção abstratamente acrescida.

Entretanto, esta ética do trabalho, a despeito do seu ideário, dos discursos e das racionalizações que a sustente, se desenvolveu e se consolidou meramente através das práticas cotidianas autodisciplinadas. É neste sentido que Weber apresenta a disposição para as práticas ascéticas, o *modus operandi* desvinculado de sentido, como o cerne desta subjetividade típica do trabalho no capitalismo. Se no esquema do Materialismo Histórico Dialético é a condição material que determina a consciência, e não o seu contrário, podemos propor uma analogia com as descobertas de Weber: é a prática ascética cotidiana que determina os sujeitos e seu ideário. Há que se entregar às tarefas do trabalho abstrato com o automatismo vazio que ele requer, com as sanções psicológicas que propiciam um comportamento que se assemelha a uma compulsão à repetição.

Assim, retomamos Freud para um aspecto cuja indagação levou-o às mais elementares determinações da psique humana. A partir do incômodo que lhe trazia a questão da compulsão à repetição – caracterizada por um agir penoso que não alcançava gratificação – Freud chegou a uma tendência inerente aos seres vivos, presente na dinâmica psíquica humana, de recobrar

um estado anterior de coisas, que em última instância, indicava para a condição inanimada da matéria que precedeu à vida. Assim, em “Além do Princípio de Prazer” de 1920, Freud chegara ao conceito de pulsão de morte.

Neste ponto devemos destacar que o conceito é controverso dentro da própria psicanálise, *débat* que remonta à época de sua primeira apresentação. Trata-se, portanto de um conceito pouco conhecido do público em relação à popularidade – é verdade que superficial em grande medida – de outras formulações freudianas. Em geral, a reação mais imediata à pulsão de morte é associá-la a um comportamento resignado, de submissão, masoquista, às tendências auto-aniquiladoras do sujeito, cuja conseqüência última seria o suicídio.

Com esta interpretação da pulsão de morte, ainda seria possível enquadrar neste estudo o comportamento ascético, desde a interpretação mais rasa do “Espírito do Capitalismo” em Weber, até a condição subjetiva resignada, necessária para as formas atuais de exploração da mais-valia absoluta. Entretanto, mais uma vez permaneceria fora desta pesquisa aquela elite funcional, cuja caracterização auto-referenciada, manifesta-se através da autoconfiança, espírito criativo, comunicabilidade, hedonismo, etc.; enfim sujeitos narcisistas, ou seja, que direcionam em grande medida a libido para si próprios. Não se quer fazer aqui nenhum julgamento dos tipos psíquicos. Especialmente do ponto de vista individual, tanto o sujeito predominantemente passivo quanto o sujeito marcadamente narcisista podem estabelecer relações civilizatórias positivas – evita-se aqui qualquer teleologia, significando apenas o critério da conservação da vida e da relação com outrem, enfim, de uma *promesse de bonheur* como alvo. O que vai determinar o caráter bárbaro-destrutivo ou o civilizador-agregador é a capacidade de mediação cultural dos sujeitos e da própria organização social, cuja relação tensa cultura-barbárie, ora facilite um ou outro lado.

Outro fator problemático é o de persistir nesta tipologia rígida quanto ao caráter da funcionalidade social. Por exemplo, a organicidade capitalista e sua estrutura dissociada entre o trabalho e as outras esferas da vida, resumida na normalidade trabalho-consumo (ou, “ganhar dinheiro-consumo”), coloca os sujeitos ora em manifesta passividade, ora em imediata atividade. Alguns sustentam que esta dissociação trabalho-vida deixou de ser determinante e vêem isto de forma positiva. Entretanto, a percepção aqui é oposta. Todas as esferas da vida, antes relativamente livres da coerção do valor, começam a ser tomadas de assalto pelo processo de reificação através do trabalho abstrato.

É sugestivo o caso do empresariado informal da miséria e os *freelancers*, trabalhadores intelectuais, prestadores de serviço qualificado, que trabalham em casa e têm a si mesmos como chefes – mas que continuam coagidos pelas exigências de eficiência,

produtividade e rentabilidade alheias. Não se trata, portanto, de celebrar a constatação de que o mundo do trabalho invadiu a vida, e na respectiva crença infundada de que esta venceria o trabalho abstrato. Com prudência se pretende evitar esta profissão de fé e apenas tentar explicar os motivos que levaram a coerção do valor, do trabalho abstrato, se apossar dos poros dos sujeitos, tanto nos aspectos individuais como coletivos. Por um simples motivo: a realidade empírica dos sujeitos implicados não corresponde àquelas idealizações utópicas. No geral, parece que a vida piorou, e esta constatação chama a atenção por seu caráter de evidência. O empresariado da miséria dos *Shopping Centers* a céu aberto no Brasil, os camelôs, em grande número trocariam sua livre iniciativa precária pela disciplina do trabalho com carteira assinada. O motivo principal: o salário regular. Idem para muitos consultores qualificados, “convidados” por suas antigas empresas a se tornarem prestadores de serviço. Não se trata de uma angústia subjetiva frente às incertezas, um “medo ao risco” produzido, introjetado nos sujeitos pelos aparatos de controle, em face de uma suposta condição ontológica. A ameaça e as conseqüências são concretas, desnecessárias sob o ponto de vista da riqueza e das capacidades em geral, e produzidas por um processo histórico cego do automovimento de valorização do capital.

Enfim, depois de certo desvio, retorna-se ao ponto onde havia estacado nosso fio condutor: a pulsão de morte. Percebemos que não é adequado falar numa tipificação rígida do caráter, especialmente nas características mais manifestas, de acordo com o que se pretende analisar neste estudo. Dado o aspecto dissociado, ainda que pouco definido, do trabalho-vida, trabalho-consumo, talvez seja mais correto falarmos em um comportamento sadomasoquista. O tempo de não-trabalho foi de forma crescente sendo invadido por modos administrados de ocupação do tempo livre, cada vez mais indispensável para a realização das mercadorias, mas também, fundamental para a consolidação de sujeitos adequados ao modo vigente de socialização. Os indivíduos mistificados, não sofrem simplesmente a imposição externa do aparato ideológico, mas tornam-se participantes ativos de seu auto-engodo – não são domesticados pela simples coerção, pelo interdito, mas através do gozo administrado que lhes é oferecido como mercadoria. É a Indústria Cultural, tendência conforme nos apresentaram Adorno e Horkheimer em suas investigações há mais de seis décadas.

Desse modo, torna-se patente todo o engodo, ou melhor, automistificação, a que nos submetemos no cotidiano. Em grande medida, nossos momentos de prazer têm alguma relação com os produtos da indústria cultural. Nossos desejos e as respectivas formas de gozo são pré-estabelecidos. Portanto, a busca pelo gozo, marcadamente a realização ativa de apelo narcisista, está desde o princípio cerceada, tornando-se, em última instância, muito mais uma

ocorrência dependente, passiva, do que sugere o aparente comportamento ativo. O próprio gozo narcisista estaria, portanto, condicionado desde seus fundamentos a manifestações passivo-masoquistas. O elemento ativo na aparência está subordinado a formas totalmente administradas. Entretanto, deve-se destacar, de maneira semelhante ao exposto no parágrafo anterior, a idéia central de Adorno e Horkheimer na apresentação do conceito de indústria cultural: a de que os participantes de nossa sociedade vivem ativamente sua passividade.

Definitivamente desmorona a idéia, a qual já indica a banalização do próprio conceito, de que a indústria cultural precisa de consumidores passivos. Na sociedade global, os pseudo-indivíduos necessitam combater, principalmente em si próprios, de forma enérgica, qualquer tipo de práxis contrária à integração pelo consumo. Para poder ser passivo, o pseudo-indivíduo deve antes vivenciar ativamente a negação de si mesmo. (ZUIN, 2000, p.11)

Ainda que abstraíamos desta constatação, a própria forma geral básica de existência subjetiva no capitalismo, mesmo daquelas elites funcionais “bem aquinhoadas”, resulta em um funcionamento de aspecto compulsivo repetitivo. Ou seja, o ciclo trabalho-consumo ou “ganhador de dinheiro-consumo”, expressa uma submissão manifesta no campo do trabalho, na ação coagida de ganhar dinheiro, seguida da suposta fase contrária, o gozo hedonista do consumo, do qual o capitalismo não pode abrir mão para a necessária realização de mercadorias. Aqui a estratégia é também o ritual de Tântalo: oferecer a satisfação total, porém sempre terminando de forma frustrada, para que nova promessa de satisfação seduza a ação renovada de buscar o gozo no consumo – característica de uma dinâmica compulsiva repetitiva. Fecha-se o ciclo vazio trabalho-consumo, que logo depois inicia a repetição do processo.

Restou-nos então como categoria de análise ainda comum, em nossa busca dos fatores elementares, o ponto de partida de Freud em “Além do Princípio de Prazer”: a compulsão à repetição. Na realidade, este também foi o ponto característico que chamou a atenção quando me deparei com o conceito de “ascese laica” de Weber. Semelhante a Freud, quando debruçou sobre a questão da compulsão à repetição, também para Weber causava estranheza o comportamento ascético sedimentado no cotidiano, destituído de qualquer busca concreta de gratificação, quando tal ascetismo autonomizado era submetido ao crivo de uma reflexão mais profunda. Através desta verossimilhança, a compulsão à repetição, partiu-se da percepção mais elementar para a investigação do conceito de pulsão de morte. Foi então que se pôde apreender que Freud abarca ao conceito da pulsão de morte os aspectos comportamentais marcadamente opostos: sadismo-masoquismo, atividade-passividade, agressão-sacrifício. O pólo masoquista-passivo-sacrílego encaixa-se com evidência ao conceito de pulsão de morte,

conforme comentado. Freud, entretanto, sintetiza ao conceito o pólo sádico-ativo-agressivo – a potência de nosso Narciso – ao propor que a pulsão de morte é projetada aos objetos externos em uma determinada fase arcaica do desenvolvimento psíquico do indivíduo. O sucessivo desencadear fortuito deste desenvolvimento demarca a predominância de caráter passivo-masquista ou narcisista-sádica.

Assim, o último empecilho para investigar o sujeito contemporâneo, à luz do conceito da pulsão de morte, havia sido superado. O sujeito auto-referenciado, autoconfiante, cujas manifestações mais aparentes denotam autonomia e potência de decisão, poderia ser abarcado pela pulsão de morte. Mais uma vez cabe lembrar que nós todos possuímos gradações diversas das características psíquicas sumariamente expostas. Mesmo nos casos mais extremos não há um tipo completamente sádico e um completamente masquista.

Portanto, este estudo se propõe a analisar o sujeito, o capitalismo e suas inter-relações. Parte-se do pressuposto, que será adiante detalhado, do possível esgotamento histórico do modo capitalista de produção. Não como apologia a qualquer sociedade utópica ou qualquer medida propositiva, mas como tentativa de explicar os fenômenos concretos de um processo, cujas manifestações econômicas aterradoras e sem precedentes, já estão se manifestando. Neste estudo, averigua-se que se trata da incapacidade objetiva do modo capitalista de mobilizar trabalho vivo – sua substância de valor – para os fins rentáveis que desde sempre comandam seu automovimento. É o amadurecimento de suas características contraditórias dentro de um processo histórico longo, fruto do desenvolvimento das forças produtivas.

Deve-se chamar a atenção que de modo algum se pretende imputar ao capitalismo unicamente, o despertar de uma vocação destrutiva humana. O tema da destrutibilidade é aqui tratado com o *status* de categoria antropológica. É óbvio que a estrutura psíquica humana, que não é aqui reduzida aos processos fisiológicos, é conseqüência de um evoluir bio-histórico imemorável. Mas, não se quer perder de vista as relações e os condicionamentos temporais mais imediatos em que este ente humano se insere, é produto e ator do processo histórico como um todo. Porém, procura-se evitar as mistificações da potência humana em transformar suas próprias criações coletivas, as quais raramente ele toma consciência dos processos causais quando está envolvido. Apenas a retrospectão dos fatos e desenvolvimentos, através principalmente da retomada de produtores do conhecimento de outros tempos, nos auxilia a compreender o nosso próprio tempo.

É em retrospectão, debruçado sobre fatos pretéritos, que se pretende buscar uma interpretação plausível da atualidade. Não se quer arrogar nenhuma genialidade interpretativa ou impingir uma crítica vulgar aos acontecimentos e decisões passadas, muitas vezes

limitadas por questões históricas objetivas. Pretende-se sim condenar a barbárie, o sofrimento sem sentido, a destrutibilidade totalmente desnecessária. De olho no passado, tenta-se evitar que ela se repita no presente e se estenda ao futuro.

O capitalismo parece engendrar este comportamento aniquilador, a despeito do potencial emancipador que ele mesmo produz. O momento é propício para voltar-se ao tema da barbárie e da destrutibilidade, atento às manifestações compulsivas repetitivas, apoiado no conceito de pulsão de morte. Por fim, deve-se estar muito mais atento a tais aspectos nas atuais condições de crise econômica que se apresentam.

Para finalizar este capítulo introdutório, cabe destacar uma obra recentemente lançada na França (precisamente em janeiro de 2009), cuja temática converge pontualmente com esta pesquisa. Trata-se do livro “*Capitalisme et Pulsion de Mort*” de Dostaler e Maris (2009). Entretanto, por motivo da obra ter sido lançada recentemente, conseqüentemente da brevidade do contato com esta, e ainda, diante de outras dificuldades inerentes à conclusão desta pesquisa (especialmente no que tange aos prazos), foi apenas possível fazer esta menção concisa. Obviamente que esta obra mereceria uma análise mais acurada, e que isto proporcionaria contribuições muito pertinentes à pesquisa. Mas, frente aos obstáculos apontados e da referida qualidade da obra, fez-se um esforço de comentar, mesmo que de modo superficial e parcialmente, alguns pontos que chamaram a atenção. Deve-se destacar que, apesar das inúmeras coincidências que possam surgir, as reflexões apresentadas nesta pesquisa se desenvolveram independentemente da referida obra (DOSTALER; MARIS, 2009). A propósito, a idéia central desta pesquisa – diga-se, a relação entre sujeito, capitalismo e pulsão de morte – foi devidamente apresentada nos moldes acadêmicos em setembro de 2008 (CRIONI; DIAS, 2008), portanto, anterior à publicação da obra francesa (DOSTALER; MARIS, 2009). Assim, diante das muitas convergências, optou-se por apontar algumas divergências que se destacam.

A principal delas talvez esteja na interpretação econômica referenciada em Keynes (em detrimento da crítica do valor de Marx em que esta pesquisa se apóia). Desse modo, o fetiche da mercadoria como marca indelével da modernidade, ou seja, o automovimento das leis cegas de valorização do valor que condicionam profundamente as ações dos homens, não está no primeiro plano das discussões de Dostaler e Maris (2009). Assim, parece haver uma identidade entre a busca pelo sucesso econômico no capitalismo, da qual seus agentes supostamente possuiriam consciência de seus atos, e a necessidade antropológica de domínio da natureza e mitigação das carências materiais. Mas, a interpretação aqui adotada, a de Marx, mostra justamente a desvinculação destas esferas, e ainda mais, a inversão entre valores-de-

uso e valores-de-troca, sendo que o segundo se autonomiza e passa a comandar a ação do homem moderno, supostamente esclarecida. No capitalismo, como veremos, a exacerbação da busca pela valorização do valor, desencadeada por seu próprio desenvolvimento, fixa de tal forma aquela busca que a torna independente das necessidades sensíveis: não importa o que se produza e para quais fins, a meta é sempre crescer a riqueza abstrata.

Mas, diversamente de Keynes, cuja análise parece resultar numa crítica moral ao rentista, Marx expõe a dimensão objetiva de nossa cultura, centrada na esfera da produção econômica, que condiciona profundamente nossa subjetividade; Marx não se contenta em criticar a ação do rentista como figura pérfida de nossa cultura, mas busca interpretar quais as condições sociais objetivas o conduzem a isto: conclui que não se trata de uma ação consciente, mas sim, automática. Marx ampara-se na teoria do valor-trabalho (Smith e Ricardo) e verifica que a determinação do valor ocorre na esfera produtiva, ao contrário de Keynes que, assim como os continuadores da economia política, foca sua análise na esfera da circulação.

A análise de Dostaler e Maris (2009) acaba destacando o caráter anal da busca pela acumulação do dinheiro, como uma fixação nesta fase arcaica do desenvolvimento psíquico. Já as reflexões apresentadas nesta pesquisa remontam a uma tendência psíquica anterior à fase anal, a compulsão à repetição, que apesar de citada na referida obra (DOSTALER; MARIS, 2009), não possui a centralidade que tomou neste estudo. Conforme veremos adiante, a manifestação da pulsão de morte, verificada através da tendência compulsiva repetitiva (recuperar um estado anterior), engloba não somente um impulso de acumular, mas também o dispêndio através de um hedonismo consumista.

De qualquer maneira, este comentário, diante das circunstâncias expostas acima, somente poderia apresentar um caráter paradoxal: a obra (DOSTALER; MARIS, 2009) é meritória de menção, entretanto, ao fazer isto nas referidas condições, certamente não se concedeu a devida atenção.

2. DELIMITAÇÕES INVESTIGATIVAS

2.1. Justificativa

Este texto introdutório prossegue com uma breve justificativa sobre a relevância do tema para uma pesquisa de mestrado em Educação. No início do curso, aventou-se a possibilidade de se restringir a investigação às esferas formais de educação. Naquela ocasião, o foco era o “discurso motivador” presente, seja nos treinamentos das empresas, ou voltado para profissionais liberais, trabalhadores autônomos e pequenos empreendedores, e até mesmo em cursos de graduação e pós-graduação, especialmente dirigidos para os postos de comando do trabalho, marcadamente na administração e *marketing*. O discurso de sucesso e prosperidade estava em patente contradição com as condições concretas no mundo do trabalho e diante das perspectivas nada otimistas dos rumos que a economia mundial já dava mostras a desencadear – o colapso do sistema financeiro e crise generalizada – para qualquer observador minimamente atento e disposto a olhar um pouco abaixo da superfície dos acontecimentos.

Há que se destacar que a inquietação diante da enorme desproporção entre, por um lado, o otimismo e o convite ao sacrifício/recompensa, e por outro, o referido cenário de crise em gritante descompasso, vem há tempos permeando as ações do autor. Portanto, a pesquisa resultante deste curso de mestrado não foi a primeira e nem a única tentativa de realizar esta investigação nos quadros formais da produção científica. Diante das inúmeras investidas frustradas, cabe ressaltar que a busca pela compreensão do problema nunca cessou. Por fim, o desenlace desse percurso, ainda que parcial – pois que, não poderia ser de outra forma – termina neste programa de pós-graduação em Educação. Porém, dada a abrangência do tema, com todas as virtudes e defeitos que esta proporciona, tal pesquisa poderia ser realizada em outro programa das ciências sociais e humanas.

Retomemos o início de nossa exposição: a possibilidade de se restringir a investigação às esferas formais de educação. Esta proposta visava uma maior adequação à estrutura do programa de pós-graduação. A despeito de uma escolha mais convencional e conveniente diante das circunstâncias, optou-se por uma análise mais ampla do sujeito contemporâneo frente às condições de reprodução socioeconômicas em desagregação. Desse modo, a pesquisa firmou-se num campo de investigação predominantemente teórico. Deve-se ressaltar que esta sugestão de reflexão ampliada foi de meu orientador Romualdo Dias. Sem esta

aposta ousada dificilmente chegar-se-ia à principal contribuição desta pesquisa, cujos detalhes e relevância serão expostos mais a frente. Manteve-se na análise a perspectiva de crise, aqui entendida não sob o ponto de vista do progresso e da polaridade positivista desenvolvimento/subdesenvolvimento, mas sim sob a ótica dos possíveis limites históricos objetivos do capitalismo.

Doravante tais escolhas, resta ainda expor outra questão abordada nesta seção: a relevância do tema para uma pesquisa de mestrado em Educação. O que um tema tão amplo, delineado por capitalismo e subjetividade, teria a ver com a produção científica da educação? Se Educação, como área de conhecimento e investigação científica, se restringir apenas às instituições formais de ensino, seus métodos e técnicas, além do ideário e das políticas que norteiam seu funcionamento, esta pesquisa pouco pode contribuir para esta área de conhecimento. Entretanto, se deixarmos de lado esta visão um tanto quanto estreita, mais adequada para fins instrumentais, podemos responder afirmativamente quanto à relevância desta investigação. Apoiamo-nos em Adorno (2000) para despojarmo-nos da concepção da educação como área de conhecimento estritamente autônoma, desligada do conjunto da sociedade, e das condições gerais histórico-materiais e culturais:

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização — e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, 2000, p.155)

A citação de Adorno foi expressa no contexto das indagações sobre a Educação na Alemanha após o terror do nacional-socialismo e num ambiente socioeconômico favorável no auge da reconstrução fordista-keynesiana do pós-guerra. Oriundo de um debate no final da década de 1960, intitulado “A Educação contra a Barbárie”, continua mais atual que nunca e sintetiza não somente os aspectos abordados nesta seção, mas, principalmente, indica o problema central deste estudo: os aspectos destrutivos do sujeito no patamar mais elevado de civilização – a relação tensa do sujeito, em seu percurso histórico, entre cultura e barbárie.

A educação em seu aspecto formal, institucionalizado, remete-nos à transmissão de conhecimento e formação de sujeitos críticos e participantes do processo social na busca constante do bem-estar comum. Porém, a despeito de todo potencial emancipatório e do desejo de promoção humana através da constituição de sujeitos éticos e cidadãos – que permeia todos os discursos do ideário da educação institucionalizada – não podemos nos esquivar da origem universalista e massiva da educação moderna: a transmissão de conhecimentos e o disciplinamento, indispensáveis às esferas produtivas. A educação formal (mas não apenas ela) cumpre, portanto, um papel chave na continuidade das relações de produção vigentes – o fetiche do valor expresso na forma mercadoria. Ela fomenta a demanda pela formação técnica para o trabalho, não apenas em seus aspectos objetivos, mas em grande medida nas necessidades sistêmicas de construção subjetiva.

Isto fica evidente quando a formação se reduz à preparação de indivíduos para o mercado de trabalho, e diante da justificativa máxima da importância que a educação representa para um país como um todo galgar êxito na concorrência global. Agora, entretanto, o que conta preponderantemente é a competência para o trabalho: uma formação crescentemente fragmentada e utilitarista, que não permite uma visão além da aparência superficial das relações sociais. A formação emancipatória torna-se minimizada. O indivíduo competitivo, empreendedor, ordenado pelo e para o mercado, é conclamado como modelo.

A expansão e consolidação do modo de produção capitalista, evidenciado durante o século XIX na Europa, coincide com a tomada da educação pelo Estado como necessidade estrutural básica da produção de mercadorias. O aumento de complexidade do trabalho engendrou a massificação da transmissão de conhecimentos. Ainda que os países centrais do capitalismo houvessem ampliado o acesso ao conhecimento para a quase totalidade de suas populações, as duas guerras mundiais do século passado maculam as concepções idealistas de educação. A barbárie moderna ocorreu não “apesar” do estágio de civilização destes povos, mas, em grande medida, por conta dele. A instrução formal forneceu o conhecimento instrumental e a disciplina, imprescindíveis para a destruição tecnicizada através de indivíduos pseudo-esclarecidos. Auschwitz e Hiroshima são dois frutos emblemáticos e ainda pouco discutidos do período.

Portanto, o objeto aqui proposto – o sujeito contemporâneo e os limites objetivos da sociedade capitalista – subjaz às organizações educacionais, fundamentalmente quando entendemos estas não apenas como condicionadas pelos processos imanentes das relações de produção, mas especialmente como cumpridoras de uma função histórica central da reprodução social estabelecida. Este caráter descortina-se especialmente no cenário de um

possível esgotamento histórico das formações sociais centradas no fetiche valor-mercadoria. Converte aqui para o que Adorno aponta como uma tendência persistente de nossa civilização à explosão, pelas características irracionais de uma sociedade que, apesar do desenvolvimento tecnológico e do aparente esclarecimento, reproduz sujeitos pautados por impulsos destrutivos (ADORNO, 2000, p.155). Reforça esta constatação, a violência nas suas mais diversas expressões, a exacerbação do sacrifício e de um comportamento de características autodepreciativas, presentes no cotidiano em formas cada vez mais manifestas e incompreensíveis. De outro lado ocorre a total subsunção do “ser” às exigências da reprodução econômica sob a constante ameaça de expulsão definitiva das esferas sociais, expressas na informalização, empobrecimento e desemprego.

Somos, portanto, criadores, atores do processo civilizatório, já que as categorias econômicas não pertencem a uma inevitável ordem natural, mas são sim componentes de uma relação social histórica. Por outro lado, desde os princípios desta ordem, somos meros insumos, apêndices de uma relação social perversa que possui suas próprias leis autônomas das quais somos inconscientes, que agem sobre nós como uma “segunda natureza” (MARX, 1980c, p.984-5), donde se caracteriza uma relação de fetiche. Porém, este sistema não nos permite viver com um mínimo de dignidade, quando distantes de suas categorias fetichistas – trabalho, dinheiro, mercadoria. O sujeito normal (empregado, ganhador de dinheiro, cidadão, etc.) que somente existe no caráter de “coisa”, quando expulso desta ordem social, como consequência da própria dinâmica contraditória do capitalismo, é reduzido à condição de supérfluo.

A aposta ousada de focar a investigação em tema tão amplo – capitalismo e sujeito contemporâneo – cuja sugestão e apoio, conforme comentado acima, devo a meu orientador Romualdo Dias, possibilitou que esta pesquisa chegasse ao ponto de sua principal contribuição: refletir sobre o sujeito contemporâneo no panorama objetivo daquela que está sendo reconhecida como a maior crise econômica da história do capitalismo, à luz do conceito freudiano de pulsão de morte. Esta escolha ampla permitiu buscar os elementos comuns mais fundamentais do processo histórico da produção moderna de mercadorias e do sujeito que lhe corresponde.

A proposição de Adorno (2000, p.155) de evitar a barbárie através da educação: “Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade”, não apenas nos autoriza para um olhar ampliado sobre as questões educacionais, como também, e principalmente, convida-nos a olhar para fatores inconscientes do indivíduo e da coletividade que perpassam e fundamentam em grande medida os próprios

conteúdos e práticas das organizações educacionais. Este estudo propõe olhar para este sujeito e as condições imanentes que lhe servem de base, num momento em que a reprodução socioeconômica ameaça colapsar, pelas suas características primevas contraditórias, no atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas. E através desta reflexão, quem sabe, contribuir para que os conteúdos, práticas e políticas educacionais, voltem-se no sentido fundamental de evitar a barbárie.

2.2. Objetivos

A partir do objeto demarcado, o sujeito contemporâneo e os limites objetivos da sociedade capitalista, delimitam-se como objetivo geral e objetivos específicos desta pesquisa:

Objetivo Geral

- Analisar as implicações recíprocas da dinâmica entre capitalismo e sujeito contemporâneo, as necessidades estruturais e as respectivas conseqüências na dialética do sujeito, através da relação entre ascetismo laico (Weber) e compulsão à repetição, à luz do conceito freudiano de pulsão de morte.

Objetivos Específicos

- Examinar a gênese da mercadoria através da crítica do valor de Marx.
- Averiguar as condições estruturais do capitalismo atual segundo seus próprios fundamentos.
- Analisar os fundamentos elementares das configurações subjetivas necessárias aos processos de acumulação capitalista.
- Investigar as relações entre a “compulsão à repetição”, o trabalho moderno (abstrato), as formas pseudo-hedonistas de nossa cultura e o caráter destrutivo e autodestrutivo exacerbado por estes processos.

2.3. Metodologia

A elaboração deste texto está sendo realizada no calor do desenrolar-se da crise hipotecária americana. Longe de ser apenas um problema restrito aos Estados Unidos, a atual crise financeira apresenta conseqüências drásticas para a economia global. Poder-se-ia aqui apresentar dados e interpretações dos detalhes técnicos desta crise, que já é nomeada como a maior da história do capitalismo. Entretanto, deixemos tal tarefa para os dignitários especialistas das ciências econômicas, muito mais competentes ao *métier*. Além do mais, não é necessária uma exposição pormenorizada, pois, até aos mais desavisados, a abundante quantidade de informações torna pública e notória a gravidade do momento histórico.

Vale destacar este aspecto para delimitar as opções metodológicas utilizadas nesta pesquisa. Trata-se de uma investigação teórica voltada para interpretação de tema abrangente: capitalismo e sujeito. Conforme já foi exposto, trabalha-se com a hipótese de uma crise qualitativamente diversa do modo de produção capitalista, oriunda de um processo histórico contínuo, relativamente longo. Uma exposição empírica mais detalhada das condições objetivas do capitalismo contemporâneo far-se-ia mister para demonstrar a fragilidade dos fundamentos da sociedade mundial produtora de mercadorias, especialmente das falsas concepções autoproclamadas de seus centros de decisão e comando. Estas concepções eram inclusive compartilhadas por “opositores do capitalismo”, muito mais afeitos à superfície das transformações socioculturais, o que os tornavam incapazes de perceber a ameaça de uma crise de tal monta como a que se desencadeia.

Assim, desde a ortodoxia do capital até a pseudovanguarda de esquerda, viam na financeirização uma mudança estrutural não problemática na produção de valor, a positivação da geração de valor na esfera da circulação. Certamente, sem o saberem, refutavam o âmago da teoria do valor-trabalho, herdada da economia clássica, especialmente Ricardo, e desenvolvida com todas as conseqüências por Marx: a tese de que a substância do valor é somente o dispêndio de trabalho vivo vinculado (direta ou indiretamente) à extração da natureza e em sua subsequente transformação: a chamada esfera produtiva. Basta compreender isto para jogar por terra as inúmeras conceituações tão festejadas, desde o passado recente, que se apoiavam na crença de que o valor poderia ser infinitamente produzido no setor da circulação: na indústria do turismo e entretenimento, na economia virtual e da informação, e na produção de conhecimento, mas, fundamentalmente no setor financeiro. Segundo as investigações de Marx, o setor de circulação é improdutivo na produção de mais-valia, porém, essencial para a realização das mercadorias. É também

dispêndio abstrato de “[...] cérebro, músculo, nervos, mãos, etc. [...]” (MARX, 1980a, p.51) funcional ao sistema, porém, dependente da repartição da mais-valia gerada no setor produtivo.

Portanto, neste estudo parte-se do princípio da teoria do valor-trabalho em Marx, e de um processo secular de expulsão da substância do valor com o incessante incremento das forças produtivas. Assim, a chamada financeirização da economia seria a conseqüência autofágica do capital de tentar perpetuar sua existência (cujo *telos* é a acumulação) em condições de amadurecimento das contradições iminentes do capitalismo e da dificuldade crescente da expropriação da mais-valia através da via “normal” nos setores produtivos – considerando-se o incremento permanente das forças produtivas. O capitalismo financeiro, hipostasiado, tanto pela oficialidade do capital como por amplos setores da esquerda, como uma suposta capacidade infinita de produzir valor, era na verdade apenas uma saída temporária. A falsa profusão de riqueza apenas contribuiu para que a gravidade da crise fosse ainda maior.

Desse modo, a crise atual dispensa-nos do fardo de expor os dados empíricos que comprovariam a falsa saúde do setor financeiro, gradualmente instalado como condutor da economia real desde pelo menos o último quarto de século – e também, desmorona-se a pseudopotência da economia capitalista como um todo, centrada numa ilusória geração de valor no improdutivo setor da circulação. Certamente se utilizará, sempre que necessário e de acordo com as possibilidades, dados empíricos de fontes secundárias, mas apenas com a finalidade de ilustrar as interpretações de caráter teórico-reflexivo. Ao invés de aceitar aqui a imediata percepção de que a vida foi tomada pela mercantilização, e de que a profusão de valor é gerada por si mesma, se buscará perguntar as causas destas alterações e as conseqüências concretas para os seres humanos de carne e osso.

Já que não se faz mais necessário alertar sobre o processo de crise, antes em latência e agora manifesto, e desse modo, diante da plethora de informações e da gravidade dos fatos, resta-nos buscar suprir uma carência: tentar-se-á expor as causas reais da crise, que se apresenta como mais um capítulo do esgotamento do capitalismo, hipótese sustentada nas análises de Marx, retomadas aqui especialmente através de Harvey (2007) e Kurz (2004).

Em Harvey, toma-se a contribuição de seus estudos sobre a crise estrutural do ciclo de acumulação fordista que culminam na chamada acumulação flexível; as desregulamentações econômico-financeiras, a desmobilização do Estado de bem-estar social e a continuidade do processo de acumulação capitalista sob moldes de intensificação do trabalho e de geração de capital fictício.

Mas essas mudanças, quando confrontadas com as regras básicas de acumulação capitalista, mostram-se mais como transformações da aparência superficial do que como sinais do surgimento de alguma sociedade pós-capitalista ou mesmo pós-industrial inteiramente nova. (HARVEY, 2007, p.7)

É desse modo que Harvey interpreta a virtualidade, a fugacidade, a sociedade em redes, a produção flexível – tão celebradas pelas correntes nomeadas pós-modernistas – como sendo o mero aperfeiçoamento da vocação última do capitalismo, a acumulação de riqueza abstrata. Apenas “mais do mesmo” sob formas aperfeiçoadas diante de limites objetivos da produção capitalista, dentre os quais, a inversão na composição orgânica do capital e a conseqüente tendência de queda da taxa geral de lucro.

As análises de Kurz convergem nos pontos principais com aquilo que se considera aqui a fundamental contribuição de Harvey. Entretanto, o pensador alemão Robert Kurz avança em determinados pontos. Suas reflexões, oriundas do panorama de estagnação econômica e de desemprego estrutural na Alemanha de meados dos anos 1980, buscavam a interpretação daqueles fenômenos que escapavam aos conceitos e teorizações do marxismo tradicional. Este esforço se insere numa tentativa ampla de um grupo de pensadores alemães, dentre os quais o próprio Kurz, cuja atividade resultou no atual grupo teórico “Exit!” (CRÍTICA, 2007). Através da crítica do valor de Marx especulavam sobre uma possível base comum de todos os sistemas sócio-políticos da modernidade. Tais investigações culminaram na elaboração da tese central de “O Colapso da Modernização” de Robert Kurz (2004). À Luz dos escombros do muro de Berlim, o autor sustenta que o comunismo do leste havia sido de fato, uma forma de “modernização retardatária”. Desse modo, ele expõe a base comum entre os supostos sistemas contrários do “socialismo real” e das economias de mercado. O esgotamento do primeiro, com o colapso da cortina de ferro e de seu centro, a União Soviética, fazia parte de um processo histórico longo de exaustão do sistema mundial produtor de mercadorias. Conforme já citado na parte inicial do texto, este é um dos pressupostos desta pesquisa.

Mas, as contribuições de Kurz não param por aí. A práxis marxista havia perdido seu referencial imediato, o socialismo real soviético. Como então sustentar uma análise negativa da produção moderna de mercadorias justamente numa teoria então “desmoralizada” – a de Marx – com a derrota de sua “manifestação concreta”, o socialismo real?

Kurz (2001) fala num duplo Marx:

- O Marx exotérico, militante do movimento operário, homem de seu tempo influenciado pela filosofia Iluminista, que acreditava no uso da razão e no conseqüente progresso da humanidade, quase como um processo natural – o Marx do “Manifesto Comunista”, envolvido na luta de reconhecimento dos trabalhadores no interior da produção moderna de mercadorias;
- E o Marx esotérico, da crítica categorial do capitalismo e do fetichismo da produção moderna de mercadorias, cujas reflexões iam muito além de uma aplicabilidade prática, já que reconhecia o capitalismo como um processo histórico – o Marx de “O Capital”.

A tradição marxista, nas suas mais variadas vertentes, permaneceu presa ao Marx exotérico:

O marxismo tradicional fez da forma e do conteúdo do fetichismo moderno condições ontológicas e transhistóricas para a suposta *conditio humana*. [...] A crítica do capitalismo do marxismo tradicional restringia-se à crítica do invólucro jurídico superficial da propriedade privada, enquanto a forma e o conteúdo da própria reprodução capitalista eram positivados acriticamente. (CRÍTICA, 2007)

Assim, num esquema reduzido da luta de classes, do proletariado contra a burguesia, deixou-se de levar em conta que para ambas, agiam as leis cegas da produção de mercadorias. Segundo este esquema, bastava derrubar a classe dos burgueses exploradores para dar lugar ao comando do proletariado, a fim de que o capitalismo fosse superado através da substituição da anarquia da regulação mercadológica pelos ditames da economia científica planificada. Apesar de ser co-autor do “Manifesto Comunista”, que expressa justamente este conteúdo, Marx não compartilhava desta posição simplista de maneira inequívoca. No prefácio da primeira edição de “O Capital” ele alerta contra a redução de suas investigações a manifestações puramente subjetivas. Chama a atenção para o aspecto ilusório de indivíduos supostamente guiados por gestos voluntários e conscientes:

Uma palavra para evitar possíveis equívocos. Não foi róseo o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, as pessoas só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe. Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas. (Marx, 1980a, p. 6)

Mas, a primazia da ação sobre a contemplação, da práxis sobre a teoria, remonta a uma interpretação igualmente rasa de um texto de Marx anterior ao “Capital”. Trata-se das “Teses sobre Feuerbach”, especialmente da última delas, a 11ª: “Os filósofos têm apenas *interpretado*

o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*” (MARX, 1888). A práxis aqui, a transformação do mundo, pode indicar não necessariamente um ativismo, mas sim a orientação para a investigação categorial das condições materiais e das relações de produção, não deixando intacta nenhuma forma apriorística do ordenamento social – é este sentido da práxis que se quer adotar nesta pesquisa. A esquerda hegeliana não havia conseguido se desvencilhar das categorias *a priori*. No contexto das “Teses sobre Feuerbach” (1845), Marx se encontrava ainda nos esboços de sua crítica da economia política.

A produção teórica de tradição marxista destaca-se pela doutrinação, por uma constante proposição de meios para se atingir o fim da tomada de poder pelo proletariado, pela depreciação acrítica da burguesia e a exaltação, igualmente acrítica, da classe trabalhadora. Mas, apesar da contribuição de Marx neste sentido doutrinário, especialmente no “Manifesto” – conforme citado – em sua obra máxima “O Capital”, incluindo o livro primeiro, único publicado em vida, Marx pouco se atém ao aspecto propositivo. Ali suas investigações primam pela negação pura das categorias socioeconômicas modernas.

Kurz (2001), em sua argumentação do duplo Marx, sustenta que ele teria pouca consciência do caráter dúplice de suas investigações. Mas, uma nota de rodapé no final do livro primeiro, pode indicar que Marx discernia o caráter puramente negativo de suas análises: “Em vez de imaginar sistemas inúteis para a felicidade dos povos, prefiro limitar-me a perquirir as causas da infelicidade que os cerca” (ORTES apud MARX, 1980a, p. 749). Trata-se da citação de Ortes, monge veneziano do século XVIII, que segundo Marx, havia sido um grande economista de seu tempo. O fato de Marx tratar com reverência um membro do clero já chama a atenção por si só, mas o conteúdo da citação, de certa forma fora de contexto com o assunto ali discutido (Capítulo XXIII: A Lei Geral da Acumulação Capitalista) é que o torna enigmático. Se fizermos das palavras de Ortes as de Marx, podemos interpretar que ele não tinha, em suas investigações, pretensões propositivas ou uma agenda afirmativa, por ter a percepção, diante de suas descobertas, de que a superação do capitalismo era um horizonte ainda não vislumbrável. Entretanto, sua militância no movimento operário limitava-o, pelo condicionamento histórico, à luta pelo reconhecimento no interior do sistema capitalista, em detrimento de sua superação. Neste momento, Marx parece querer abdicar desta atribuição, atendo-se à investigação “das causas da infelicidade” dos povos ao invés de formular “sistemas inúteis” para a felicidade deles. Inúteis no sentido de que seriam apenas conquistas no interior do capitalismo, das formas fetichistas da produção de mercadorias, e não algo para além dele.

É óbvio que refletir sobre tema tão complexo, da teoria e práxis em Marx, somente a partir de uma citação, é abusar da especulação. Entretanto, a interpretação heurística de sua obra maior possibilita sustentar esta linha de argumentação. A profundidade das investigações de Marx, principalmente em “O Capital”, produz esta sensação de impotência diante desta “segunda natureza”. Quem ousa levar suas reflexões até as últimas conseqüências sente na carne um congelamento da ação, especialmente quando estas se comprovam no cotidiano.

Não foi sem razão que a tradição marxista, imediatamente comprometida com a práxis, dispôs ao centro da teoria o seguinte destino: “a crítica da forma-mercadoria que culmina no conceito do fetichismo, criado por Marx, foi eliminada e empurrada para um além teórico e histórico, difamada como nebulosa, ou degradada como fenômeno mental puramente subjetivo” (Kurz, 2004, p. 45). Mas é exatamente este aspecto da obra de Marx que se quer levar em conta aqui: a crítica categorial da forma-mercadoria, o conceito de fetichismo, o capitalismo entendido como processo histórico contraditório que engendra seu próprio esgotamento – na caracterização de Kurz (2001), o Marx esotérico.

Costuma-se imputar a Engels a responsabilidade da “distorção” da obra de Marx em sua divulgação póstuma, tanto por parte dos que defendem o Marx “exotérico”, quanto dos que se atêm ao Marx “esotérico”, como é o caso da opção desta pesquisa. Entretanto, na parte final do livro terceiro de “O Capital”, intitulada “Aditamento ao Livro Terceiro de ‘O Capital’”, Engels expõe claramente a vocação negativa da obra de Marx, o aspecto esotérico de crítica categorial não-teleológica da produção capitalista. Engels rebate as objeções daqueles que esperavam soluções práticas apontadas na conceituação, especialmente, da Lei do Valor e das questões envolvidas com a Taxa de Lucro:

Era de prever que a solução da contradição aparente entre esses dois fatores [lei do valor e taxa de lucro] provocaria debates tanto depois quanto antes da publicação do texto de Marx. Havia os que esperavam um milagre completo e se desencantaram porque, em vez do esperado passe de mágica, encontraram mediação simples, racional, prosaica e sóbria da contradição. (ENGELS, 1980, p. 1018)

É com a postura da “mediação simples, racional, prosaica e sóbria da contradição”, que se busca neste estudo apenas a interpretação do processo histórico que estamos vivendo. Sem ousar um igualmente inútil julgamento da práxis, sua validade e justificativas, evita-se nesta investigação apontar soluções e proposições de conduta para um ativismo prático.

No seio do grupo teórico alemão “Exit!” (CRÍTICA, 2007), além das referidas reflexões de Kurz, conforme expostas acima, destaca-se também os estudos de Roswitha Scholz (CRÍTICA, 2007) sobre a constituição subjetiva no capitalismo, ressaltando que a

forma-valor da sociedade moderna já é desde o princípio, masculina. As supostas características e atividades femininas, herdadas de patriarcados anteriores, são determinadas aprioristicamente na forma social. Daí resulta o posicionamento da “Exit!”, como crítica do valor-dissociação sexual, em refutar o posicionamento de valorizar supostas qualidades femininas emancipatórias e, portanto, em recusar que estas qualidades estariam *per se* “além do capitalismo”, já que a identidade feminina não é em si algo melhor, mas apenas o avesso necessário da constituição subjetiva do fetiche valor-dissociação sexual. A crítica vale também para o pseudo-universalismo do sujeito da razão ocidental, sendo que de fato este seria apenas a projeção do próprio valor-dissociação – masculino, branco, ocidental. Compartilha-se também desta posição teórica neste estudo, mas, principalmente em relação ao valor-dissociação sexual, far-se-á nesta seção alguns comentários mais à diante.

Este estudo será conduzido pelo princípio da não-identidade, através do pensamento de dois autores-chave: Marx e Freud. Assim, aspectos objetivos e subjetivos, históricos e antropológicos, culturais e, no limite, biológicos, serão atravessados numa constante relação dialética. Não se trata, entretanto, de recusar a existência dos processos de identificação descritos por Freud, que nos são imanentes, fazem parte da nossa própria condição humana: a sucessão de representações objetais e suas internalizações, cuja protoforma de aspecto mais completo é a das primeiras identificações parentais. Portanto, não se quer negar esta condição necessária (os processos de identificação) ou mesmo interpretá-la como obsoleta diante das vicissitudes gerais da cultura na atualidade; também se evita atribuir um qualificativo *a priori* ao caráter “identitário” ou “não-identitário”. O que se quer é manter o “trânsito” dialético entre sujeito e objeto, tanto do ponto de vista epistemológico/metodológico como no que tange às representações sociais, culturais e históricas. Enfim, de permanecer atento que, apesar da inerência dos processos de identificação, a rigidez entre conceito e objeto, entre sujeito e suas representações, conduz em última instância, a conseqüências nefastas – esquematicamente, *e.g.*, a paranóia anti-semita; no outro pólo, numa desvinculação exacerbada entre conceito e objeto, os sujeitos “fluidos” contemporâneos, débeis na criação de representações espontâneas minimamente duráveis, especialmente manifesta na dificuldade de expressão simbólica que caracteriza a cultura de nosso tempo.

Desse modo, retomando-se o trânsito não-identitário entre Marx e Freud, o capitalismo – modo de produção correspondente à modernidade – não será abordado meramente por suas características objetivas. Desde as análises de Marx, que culminam nos conceitos de “reificação” e “fetiche da mercadoria”, passando pela contribuição de Weber, sobre uma

indispensável “ascese laica”, demonstra-se a necessidade subjetiva, a internalização fortuita das estruturas de poder, para a concretização da sociedade produtora de mercadorias.

Bem como Marx atacou a suposta autodeterminação da sociedade burguesa, o convicto burguês Freud, feriu-a mortalmente com suas descobertas que culminam com a teoria das pulsões. Desse modo, a sociedade moderna apresenta-se racional na aparência imediata de seus meios, porém, irracional quanto a seus fins. Marx ainda postulava uma sociedade diversa, consciente de seus atos. Já Freud, descarta a possibilidade concreta deste projeto, dada a condição da psique humana e sua impossível harmonização com a civilização. Não que Freud fosse contrário a tal projeto civilizatório, ou que acreditasse no malogro antecipado do esforço cultural, mas fundamentalmente, afirmava que qualquer possibilidade civilizatória se construía em detrimento das premências individuais. Este atributo conflitante da relação entre indivíduo e cultura, levava Freud a interpretar esta vivência tensa como uma ameaça constante à própria civilização e, conseqüentemente, ao indivíduo.

As tentativas de união destes dois monumentos teóricos são de longa data, mas também, bastante problemáticas. O “casamento por interesse” dos dois arcabouços teóricos, remonta aos freudo-marxistas na década de 1920 na Alemanha. A chamada Escola de Frankfurt herdou as inquietações dos freudo-marxistas, bem como suas importantes contribuições. Entretanto, avançaram ao renunciar à tentativa freudo-marxista de conciliação entre as formulações de Marx e Freud, bem como da utilização mutilada destes referenciais para fins instrumentais: a revolução proletária.

O “fio vermelho” que orientava os freudo-marxistas, e até certo ponto os frankfurteanos [*sic*] em sua primeira fase, era a pergunta: “Como é possível que a classe operária pense e aja contra os seus próprios interesses?” A pergunta correspondente para a Escola de Frankfurt, passou a ser a seguinte: “Como é possível que a maioria da população, nos países industrializados do Leste e do Oeste, pense e aja num sentido favorável ao sistema que a oprime?” (ROUANET, 1986, p. 70)

Portanto a questão: Porque as pessoas, aparentemente esclarecidas e participantes do processo civilizatório, se submetem a condições que contrariam de forma tão patente seus próprios interesses? Em grande medida, esta pergunta acompanha todo o percurso de pensamento desta pesquisa. E além do mais, segue-se aqui com as suspeitas reformuladas dos frankfurtianos, qual seja, a de uma base comum para os sistemas políticos opostos, na aparência, que dominaram a cena na segunda metade do século XX: o “socialismo real” e as democracias de massa do ocidente – convergente à tese central de “O Colapso da Modernização” de Kurz (2004), a qual este estudo tem como um dos pontos de referência.

Avança-se um pouco mais nesta direção ao considerar que “a socialização capitalista não é hoje secundária em todos os continentes, mas sim primária; e o que foi hipostasiado como ‘diferença cultural’ pelos ideólogos pós-modernos faz parte antes de uma superfície tênue” (KURZ, 2002). O sujeito burguês não é, portanto, restrito a sistemas políticos ou a determinadas tradições culturais, mas ao contrário, é o fundamento geral da humanidade. Nem que seja, em última instância, em sua negatividade: quantos seres humanos hoje estão livres da socialização do valor? Nesta difícil empreitada valemo-nos do resgate da proto-história do sujeito burguês que culmina com a razão moderna e a produção de mercadorias. Contamos com a importante contribuição de Adorno e Horkheimer em “A Dialética do Esclarecimento”.

De acordo com a percepção que se tem neste estudo sobre as reflexões de Freud, se buscará sempre os aspectos mais gerais e elementares da conduta humana. Desse modo, procura-se evitar a valoração das manifestações psíquicas, ou seja, de atribuir qualificativos aos fundamentos da vida afetiva. No caso desta investigação, as manifestações psíquicas serão delimitadas por dois extremos: agressão-sacrifício, ou atividade-passividade, ou sadismo-masoquismo, ou, no limite, amor-ódio e vida-morte – conforme se queira nomear. “Depois de muito hesitar e vacilar, decidimos presumir a existência de apenas dois instintos ^[2.1.] básicos, *Eros e o instinto destrutivo* [pulsões de vida e de morte]” (FREUD, 2006b, p. 161, grifo do autor). A plasticidade mais aparente da vida afetiva resultaria da constante tensão entre estes dois pólos, e a variabilidade a que são nomeadas, bem como as respectivas atribuições correlatas, seriam resultantes da combinação destes extremos na expressão simbólica da necessária mediação com o princípio de realidade e, de forma marcante, com as exigências culturais. “Esta ação concorrente e mutuamente oposta dos dois instintos [pulsões] fundamentais dá origem a toda a variedade de fenômenos da vida” (FREUD, 2006b, p. 162). Ganham forma diversificada no aparato expressivo justamente por serem oriundas de impulsos inconscientes, e sem esta expressão simbólica não possuem forma alguma de existência. A vida afetiva, e num nível ainda mais profundo, seus fundamentos basais atrelados à dinâmica pulsional, são desprovidos de qualidades morais, éticas ou de qualquer outro nome que se queira dar. O riso, por exemplo, mesmo naquelas formas em que se relaciona a ocorrências agradáveis e culturalmente estimadas, tem sua origem atrelada a manifestações agressivas inibidas.

[2.1.] No texto aqui citado, em vez de “pulsão” encontra-se “instinto”. Inúmeros autores criticam esta opção oriunda da versão inglesa *instinct*. Aqui utilizamos o termo pulsão, mais apropriado ao sentido do substantivo original alemão *Trieb*.

Pretende-se assim, evitar interpretações mais latas do pensamento freudiano, destacadamente sobre a questão do desejo, que resultam numa positivação acrítica da afetividade. Este posicionamento provavelmente origina-se das descobertas iniciais de Freud sobre a etiologia das neuroses no contexto de uma moral e regras comportamentais rígidas da civilidade burguesa. Segundo este enfoque, que continua central na clínica psicanalítica, deve-se buscar a interpretação dos conflitos inconscientes e dos sucessivos desvios necessários até que se chegue ao fluxo adequado à realização do desejo, da maneira mais próxima possível às exigências pulsionais, levando-se em conta os interditos postos pelo princípio de realidade, demarcados pela natureza e pelo contexto sociocultural.

Não se objeta aqui a validade destas formulações, centradas na sexualidade, com predomínio direcionado à sexualidade genital, da vida adulta; apenas necessita que se faça uma ressalva. Esta interpretação parcial da teoria freudiana que marcou profundamente os movimentos contraculturais dos anos 1960-70, e desde então foram determinantes nas profundas transformações comportamentais, parece permanecer refém de um esquema simplista que remonta aos freudo-marxistas: a do paralelismo entre um sujeito emancipado e o livre transcurso do gozo. A palavra de ordem tornar-se-ia “liberar”, “desreprimir”. É esta postura simplista que se pretende evitar neste estudo.

Os pensadores frankfurtianos – Adorno e Horkheimer especialmente, mas também Marcuse ao seu modo – suspeitaram desta identidade gozo-emancipação. Acertadamente foram capazes de interpretar o nacional-socialismo como uma grande festa dos afetos – de fato, não se pode negar que o nazi-fascismo tenha sido intenso nos afetos. Foi justamente através da liberalização administrada do gozo que o nazi-fascismo cooptou as massas para participarem ativamente de seu auto-engodo, estratégia similarmente estendida aos nossos dias e aperfeiçoada, através da indústria cultural, em nossas democracias de massa. As reflexões da Escola de Frankfurt apoiaram-se em Freud, entretanto, não na psicanálise de consultório, muito mais afeita a “consertar” o indivíduo para as formas mistificadas de socialização, mas sim no Freud tardio que sentencia a impossibilidade de harmonia entre o sujeito e a cultura, da condição humana de insatisfação e angústia pela impossibilidade de um gozo completo e permanente – o Freud da teoria das pulsões e da questão da agressividade humana; retoma-se aqui, conforme exposto na primeira parte da introdução, a discrepância entre teoria e clínica na psicanálise, já que “[...] a terapia psicanalítica almeja a cura do indivíduo, de modo que este possa continuar funcionando como parte de uma civilização enferma, sem que se lhe entregue inteiramente” (MARCUSE, 1981, p.210-11).

Retornamos assim, ao princípio da não-identidade, e daquele que talvez seja o pano de fundo de “A Dialética do Esclarecimento” (obra chave nesta pesquisa): a permanente relação tensa entre cultura e barbárie. Em busca do “momento subjetivo” necessário e decisivo no âmago do capitalismo, é imprescindível contar com a tensão dialética do sujeito. Seguindo as reflexões de Marcuse e, principalmente, Adorno e Horkheimer, permanece-se com o aspecto de verdade mesmo quando Marx e Freud se equivocam. É marcante que Freud em suas reflexões sobre a vida psíquica humana tenha dado demasiado peso a condições ontológicas e a-históricas. Mas talvez seja este fato limitador que tenha conservado a originalidade e a importância de suas descobertas sobre a condição humana, por evitar interpretações mistificadoras motivadas por nossas formas histórico-culturais apriorísticas, ou seja, por nossas categorias condicionadas do pensamento – o modo como costumamos nos autodefinir, nossas vontades e crenças. O mesmo se pode dizer de Marx, que ao exacerbar a atenção sobre os aspectos objetivo-históricos, permite-nos suspeitar de quão ilusória é nossa potência de determinação ante o movimento cego das leis da valorização.

Porém, relativamente aos fatores econômicos e às relações de produção, em detrimento da postura míope, neste aspecto, verificada em grande parte dos herdeiros da psicanálise e dos que se intitulam referenciados em Freud, tal falta de perspicácia não pode ser-lhe atribuída. Em “Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise”, datado de 1932-33, mais especificamente na “Conferência XXXV – A Questão de uma *Weltanschauung* ^[2.2.]”, Freud demonstra conhecimento da importância da obra de Marx: “As investigações de Karl Marx sobre a estrutura econômica da sociedade e sobre a influência de diferentes sistemas econômicos em todos os setores da vida humana adquiriram inegável autoridade nos dias atuais” (FREUD, 2006c, p. 172). Certamente, Freud refuta uma *Weltanschauung* baseada numa “[...] afirmação de que o desenvolvimento de formas de sociedade é um processo histórico natural, que as mudanças na estratificação social surgem umas das outras segundo um processo dialético”; e prossegue: “Não há como ver nisto sinais de uma lei natural ou de uma evolução conceitual (dialética)”. Entretanto, Freud dá a devida atenção aos fatores

[2.2.] Literalmente: visão de mundo, cosmovisão, mundividência, ideologia. Entretanto, fiquemos com a própria definição de Freud (2006c, p. 155): “Suponho que *Weltanschauung* seja um conceito especificamente alemão, cuja tradução para línguas estrangeiras certamente apresenta dificuldades. Se eu tentar uma definição sua, minha definição estará fadada a ser incompleta. Em minha opinião, a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada.” Não há necessidade de ir além para compreender que, a manifestação humana que se ajusta mais precisamente à conceituação de Freud, é a religião.

econômicos como condicionantes da subjetividade humana e de suas expressões grupais:

A força do marxismo está, evidentemente, não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Com isso foram descobertas numerosas correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas. (FREUD, 2006c, p. 173)

Portanto, se Freud negava que “[...] os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos seres humanos em sociedade” (FREUD, 2006c, p. 173) – algo que parece muito mais a visão mutilada de boa parte dos seguidores de Marx do que possa ser-lhe atribuída – também postulava a fusão das descobertas da psicanálise com aquelas do materialismo histórico dialético, de forma que, “[...] se alguém fosse capaz de fazê-lo, teria suplementado o marxismo de modo que este se teria tornado autêntica ciência social [e não uma *Weltanschauung* no sentido pejorativo do termo]” (FREUD, 2006c, p. 174-5). Por sua vez, como veremos no capítulo seguinte, deve-se atentar para o fato de que, de modo análogo, Marx também contemplava uma necessária condição subjetiva à existência do capitalismo, apenas não se ateve a aprofundar tais análises.

Enfim, entende-se por não-identidade a postura de se evitar a síntese harmoniosa entre sujeito-civilização, cultura-barbárie, aspectos objetivos-aspectos subjetivos. Apenas o movimento dialético é capaz de expressar o momento de verdade em cada uma destas manifestações correlatas. Quanto ao uso da teoria psicanalítica para tais fins, apesar das ressalvas, semelhantes àsquelas feitas acima, Freud também nos autoriza: “Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera” (FREUD, 2006d, p. 146).

Já que se falou acima, novamente, na tensão entre cultura e barbárie, cabe retornar a outro ponto exposto acima: a postura adotada neste estudo de evitar a qualificação valorativa dos afetos. Este posicionamento apóia-se na “Dialética do Esclarecimento” de Adorno e Horkheimer – que por sua vez, se sustentam em Freud – da impossibilidade de harmonia entre sujeito e cultura. Vimos acima que a premência de vazão das descargas pulsionais, só encontra expressão em formas modificadas, que por mais “selvagens” e “grotescas”, apenas possuem existência depois que passam por um processo de modificação, onde minimamente necessitam mediar com interditos impostos pelo princípio de realidade (externos ou internalizados no sujeito), em última instância, resumidos à própria condição humana da corporeidade. Por exemplo, o desfecho malgrado do triangulo edipiano resulta, entre outras coisas, do simples fato da criança envolvida não possuir ainda o corpo com as características

do adulto. Toda expressão de realização cultural, da mais reles até a mais sublime, passa por este mesmo percurso. Os necessários *détours* das interdições são os verdadeiros realizadores da cultura: do comer ao banhar-se, do amor erótico ao fraterno, do jogo à arte...

Portanto, quando se fala em agressividade e passividade, não se pode tirar conclusões pejorativas em si mesmas. Apenas a manifestação condicionada pelos desvios necessários impostos pelo princípio de realidade, e a concomitante conformação psíquica de cada ente envolvido, é que vai determinar o quanto pese para o lado da cultura ou da barbárie. Gestos de “barbárie” são intrínsecos às mais belas realizações culturais, pois para chegar lá, o sujeito ou sujeitos envolvidos, necessitam fazer inúmeras renúncias, independente da meta ser voluntária ou não.

Por exemplo: há que se ter certa dose de agressividade, uma postura minimamente narcisista para se colocar a escrever, enfim, para manifestar o pensamento. Da mesma forma, em alguns momentos se faz necessário um comportamento passivo, de contemplação do nosso objeto, de mergulho nos referenciais teóricos, de escuta de nossos mestres, de autodisciplinamento, postura auto coerciva e de inúmeros sacrifícios para se aproximar da realização desejada. Prosseguindo o exemplo: uma das manifestações comportamentais chave nesta pesquisa, a compulsão à repetição, não pode ser analisada destituída de sentido. A repetição é o meio pelo qual o músico, o atleta, o dançarino, a artesã, o escritor, alcançam o máximo de suas realizações culturais.

Desse modo, não se pode meramente atribuir a agressividade apenas ao sujeito cruel-sádico, a passividade somente ao sujeito resignado-alienado, e a repetição (que muitas vezes parece ser compulsiva ao extremo) a sujeitos psicopatologicamente afetados. Este texto, se o leitor encontrar nele alguma qualidade, necessitou em grande medida de impulsos agressivos, de postura narcisista, mas também de passividade e resignação, e de persistente repetição, para que se chegasse a seu desfecho. Inúmeros gestos de “pequena barbárie” estão intimamente ligados a este trabalho.

Vale destacar que quando se fala na expressão “Cultura”, está-se referindo aproximadamente ao substantivo alemão *Kultur*, cujo significado remete às condutas humanas de cuidado para a perpetuação da vida conjunta, na base da boa convivência. E barbárie, entende-se aqui pelos fenômenos desagregadores do processo vital, pela autodestruição, pelo uso desmedido da força, pela subjugação, enfim, todo sofrimento injustificado e desnecessário produzido pela humanidade contra ela mesma e contra a vida em geral. Deve-se atentar mais uma vez: ambos, cultura e barbárie, são inextricáveis sob o ponto de vista adotado nesta pesquisa. Desse modo, poder-se-ia atribuir ao substantivo “Cultura” a adjetivação “bárbara”,

ou “cultura da destruição”, “cultura da morte”, etc., como a expressão sistemática, complexa do ponto de vista das faculdades mentais, da concatenação colaborativa e do uso do conhecimento acumulado, cuja força exponencialmente elevada resulta em destruição. O projeto alucinatório do nazi-fascismo é marcante, porém infelizmente, a racionalidade instrumental autonomizada continua a legar-nos seus frutos mortais: basta atentar por um breve momento na elevação do potencial bélico desde aquela ocasião.

Optou-se neste estudo, por diversas razões já expostas, pela mais elementar das manifestações da dinâmica psíquica, conforme a metapsicologia de Freud: a pulsão de morte. Portanto, pelas limitações do próprio autor e principalmente pelas limitações de tempo de uma pesquisa de mestrado, este estudo manterá fora do campo de análise as manifestações comportamentais oriundas de outras fases do desenvolvimento psíquico, tais como: identificações, triangulo edipiano, complexo de castração, fetiche, questões de gênero. Não se quer aqui refutar a ocorrência destes fenômenos comportamentais, apenas alertar para o fato de que, segundo o ponto de vista aqui adotado, a pulsão de morte estaria na base destas outras manifestações, e que portanto, as condicionaria e as pré-determinaria. A subsequente mediação com o princípio de realidade, especialmente os interditos e facilitações do ambiente cultural geral, imprimem o desenvolvimento posterior que marca o caráter do indivíduo.

Entretanto, lembremos que a escolha não foi aleatória. Optou-se pela pulsão de morte exatamente pelas características que o ambiente cultural geral imprime ao sujeito. O ambiente cultural geral, marcadamente condicionado pelas relações de produção, parece impingir ao sujeito um comportamento fixado em fases extremamente arcaicas do desenvolvimento psíquico: pré-ego, pré-linguagem, pré-simbólica, onde a pulsão de morte impõe ao indivíduo o caminho para suas primeiras incursões como sujeito. Não se quer dizer que o complexo de Édipo, as identificações parentais (especialmente de gênero), complexo de castração, fetiche, etc., não se encontrem nos sujeitos. Algumas destas manifestações estão até exacerbadas. O problema que se apresenta, é que a dinâmica do *topos* originário de tais manifestações – marcadamente na consolidação e desenvolvimento subsequente das estruturas do ego – não dá conta para explicar o comportamento agressivo e autodestrutivo que se desencadeia atualmente, especialmente determinado no campo das relações econômicas; em última análise, pertencente ao ambiente cultural geral.

Conforme se expôs anteriormente, este estudo abarca as reflexões do grupo teórico alemão “Exit!”, cuja temática central é a “crise e crítica da sociedade da mercadoria” sob o enfoque da crítica do valor-dissociação sexual, de acordo com as análises de Roswitha Scholz. Novamente, por limitações do autor e principalmente de tempo, a interessante questão da

dissociação sexual, imanente à forma valor, ficará de fora das análises desta pesquisa. Faz-se uma ressalva: acredita-se que sem grandes prejuízos para uma retomada posterior. Conforme mencionado acima, as questões de identificação e de gênero são de uma fase sucessiva do desenvolvimento psíquico em relação àquela das primeiras expressões do sujeito à qual este estudo está focado.

O elo de ligação, que permite analisar a diversidade das expressões subjetivas mais imediatas à luz da pulsão de morte, é o conceito de compulsão à repetição – expressão psíquica que busca recobrar um estado anterior de coisas – o fio condutor que une a ascese laica da “Ética Protestante” até o tipo subjetivo Narciso-hedonista, auto-referenciado, consumidor de mercadorias. Tanto a compulsão à repetição para Freud, como o comportamento ascético laico para Weber, causavam a inquietação de serem automatismos de ação que não almejavam qualquer forma de gratificação, pelo menos enquanto gesto minimamente consciente do sujeito para alguma finalidade sensível, para uma realização cultural, para uma possibilidade concreta de gozo.

Veremos adiante que tais comportamentos automáticos, compulsivos, patenteiam-se pelo alheamento do sujeito. Podem, de fato, oferecer alguma compensação mutilada (especialmente no que tange à proteção do ego contra a angústia), mas que, em síntese, predomina a repetição cíclica de experiências penosas malogradas. Portanto, possui pouca relação com o que foi comentado acima sobre a repetição como auxiliadora nas realizações culturais ou, naquilo que Freud (2006a, p. 141) denotou no jogo *fort-da* ^[2.3.] repetidamente encenado por um de seus netos, cuja função indiretamente relacionada, ajudava a criança a suportar a angústia gerada pela ausência da mãe, e conseqüentemente auxiliou o pequeno Ernest a ser mais autônomo, independente, a realizar o desejo de ser adulto e de poder “[...] fazer o que os adultos fazem” (FREUD, 2006a, p. 143).

Já que se tocou novamente na obra de Weber, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, é oportuno fazer um alerta: pretende-se evitar uma crítica à religião nos moldes do embate racionalista-Iluminista, anacronicamente re-encenado com certa persistência no ambiente acadêmico. Esta postura não raro vem acompanhada de auto-atribuição vanguardista do pensamento por parte de seus atores, a revivescência do ambiente inicial da “Era das Luzes”. Neste período, entretanto, havia de fato o momento de verdade no embate anticlesial. Neste estudo opta-se por focar a atenção nos fetiches modernos, nas mistificações

[2.3.] De modo sintético, a brincadeira *fortsein*; no alemão, advérbio embora+verbo ser-estar, significa “ter ido embora”, “estar longe”, onde *fort*: “foi-se”, “foi embora”; *da*: “aí”, “está aí” (FREUD, 2006a, p. 185). “Esta era, então, a brincadeira completa: desaparecimento e retorno” (FREUD, 2006a, p. 141).

laicas de formato racionalista persistentes na humanidade esclarecida, meta que Marx, Weber e Freud, cada um ao seu modo, buscaram atingir. As formas anteriores de mistificação, marcadamente de caráter religioso, mantinham a contradição viva: em última instância suas estruturas de pensamento se apoiavam na profissão de fé declarada e numa evidente relação de forças. Se analisarmos com um pouco mais de atenção, podemos notar que, mesmo nos casos do ressurgimento atual daquelas formas passadas de mistificação, tais casos estão profundamente condicionados e determinados por nossas mistificações laicas. Este alerta cabe para reafirmar o foco de investigação proposto: a questão dos fetiches modernos, que de uma maneira ou outra, conduz a análise dos principais referenciais teóricos desta pesquisa.

Portanto, diante das condições de possível esgotamento do capitalismo, busca-se neste estudo compreender as necessidades gerais subjetivas da produção de mercadorias – a de um fundamento sadomasoquista do sujeito – à luz do polêmico conceito freudiano de “pulsão de morte”. Assim, a averiguação aqui não paira somente em subjetividades passivas, submetidas, produzidas de forma a desenvolverem uma conduta resignada. Como vimos na primeira parte da introdução, o conceito de pulsão de morte abarca a totalidade das manifestações psíquicas. Contempla-se também a ação, a potência, o narcisismo, a conduta auto-referenciada e auto-suficiente de sujeitos que co-participam e co-produzem sua própria mistificação.

Quando se fala aqui em limites objetivos do capitalismo, não se trata de nenhuma escatologia ou de se tentar produzir um estado de ânimo niilista. Tampouco se quer propor medidas ou exaltar os espíritos mais diversos para promover uma forma utópica de socialização – desejo para uma realidade mais justa é certamente uma motivação constante no autor. Com prudência, busca-se apenas a interpretação dos fenômenos socioculturais condicionados pelas relações de produção. Com a mesma prudência não se pretende vaticinar sobre os acontecimentos futuros e evita-se a crença leviana e ingênua de imaginar o fim imediato das atuais estruturas histórico-culturais de poder. Provavelmente estamos passando por um longo período de transição, cujo panorama geral nada otimista indica o enfrentamento de inúmeros desafios.

Não bastasse o peso de trabalhar com a hipótese de esgotamento do modo capitalista de produção – tese central da grande obra de Marx – chegou-se neste estudo àquela que talvez seja a mais polêmica e hermética formulação de Freud, a pulsão de morte. Não se tem nenhuma pretensão de esgotar as discussões aqui apresentadas, e especialmente em relação à contribuição de Freud, esta pesquisa, diante de questões tão complexas, segue os passos de seu espírito inquiridor e titubeante em “Além do Princípio de Prazer”:

Pode-se perguntar se, e até onde, eu próprio me acho convencido da verdade das hipóteses que foram formuladas nestas páginas. Minha resposta seria que eu próprio não me acho convencido e que não procuro persuadir outras pessoas a nelas acreditar, ou, mais precisamente, que não sei até onde nelas acredito. [...] Podemos ter dado um golpe de sorte ou havermo-nos extraviado vergonhosamente. (FREUD, 1987a, p.80)

3. OBJETIVIDADE ↔ SUBJETIVIDADE

3.1. O âmago do valor

Como ponto de partida, é mister que se apresente uma definição concisa de valor, convergente à exposição que se seguirá:

Tanto etimologicamente quanto na prática, o conceito de valor parece designar o "bom" como tal, o desejável. Apesar da acentuação diferente, confundem-se como sinônimos o valor econômico e os "valores" éticos e culturais. Não é à toa que o fundador da economia política clássica, Adam Smith, atuava paralelamente como filósofo da moral. Mas na conceituação totalmente inversa de Marx, o valor econômico é, precisamente o contrário, o negativo central da sociedade da mercadoria. [...] A atividade viva dos homens é absorvida, por assim dizer, por seus próprios produtos, que por esse mecanismo absurdo são promovidas a quase-sujeitos da sociedade, enquanto os homens, seus criadores, são degradados a meros acessórios. No automovimento do dinheiro termina essa inversão. (KURZ, 2004, p. 226)

Marx legou-nos a revelação do caráter duplo da mercadoria, o centro de toda socialização moderna. Herdou elementos destas reflexões (*e.g.*: valor, valor-trabalho, mais-valia, valor-de-uso, valor-de-troca) da economia política clássica britânica, especialmente de Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823). Porém, avançou nas investigações ao levá-las até as últimas conseqüências, ao contrário dos continuadores da economia política moderna – a “[...] expressão teórica do modo capitalista de produção” (MARX, 1980c, p. 897) – que se contentaram em produzir um conhecimento adequado ao utilitarismo das mistificações sociais, retrocedendo em relação aos seus expoentes anteriores e apagando as contradições que ainda persistiam nas análises de Smith e Ricardo.

Abre-se um parêntesis para uma breve explicação de duas expressões que nos acompanharão na parte inicial desta discussão:

- Valor-de-uso – corresponde às qualidades sensíveis de um artefato qualquer, concreto ou abstrato, e à respectiva satisfação de necessidades que este propicia.
- Valor-de-troca – configura-se como a expressão do *quantum* de trabalho contido na mercadoria. Termina por resultar na forma preço: expressão monetária do valor.

Todo mundo sabe, mesmo os que nada mais saibam, que as mercadorias possuem forma comum de valor, que contrasta a flagrante heterogeneidade das formas corpóreas de seus valores-de-uso. Esta forma comum é a forma

dinheiro. Importa realizar o que jamais tentou a economia burguesa, isto é, elucidar a gênese da forma dinheiro. (MARX, 1980a, p. 55)

É em busca desta elucidação que Marx parte dos níveis mais elementares de raciocínio para encontrar o fundamento da forma valor. A satisfação das necessidades humanas, desde as mais básicas, como saciar a sede e a fome, buscar abrigo e aquecimento, resultam da ação humana sobre aquilo que se encontra na natureza, ou seja, “[...] quaisquer que sejam as formas de sociedade, – é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana” (MARX, 1980a, p. 50). Equivocadamente se atribui a Marx uma apologia cega ao trabalho, dado que este seria uma condição ontológica. Entretanto, tal condição ontológica do trabalho corresponde apenas à situação exposta acima, da constante satisfação das necessidades, partindo sempre daquelas mais imediatas e, em última instância, resumindo-se apenas a estas.

Deve-se entender também por “satisfação de necessidades” como algo plástico, historicamente determinado por aquilo que Marx chama de “desenvolvimento das forças produtivas”. Portanto, não se trata somente de necessidades imutáveis ao longo do tempo, mas de necessidades condicionadas histórica e culturalmente, diante das possibilidades de realização, proporcionadas pelo estágio de progresso cultural e material em que uma dada coletividade humana se encontra, quer tais necessidades “[...] provenham do estomago ou da fantasia” (MARX, 1980a, p. 41). Assim, em determinado momento histórico, aquelas necessidades mais básicas citadas acima – relacionadas diretamente com a mera cessação das urgências fisiológicas – estão rotineiramente aplacadas pelo conhecimento humano acumulado e pela colaboração na execução das tarefas entre os membros envolvidos. O “trabalho excedente” ^[3.1.] que daí resulta – quando as satisfações básicas de alimentação e abrigo, *e. g.*, estão plenamente preenchidas – tanto o trabalho pretérito materializado em objetos e instrumentos, como o conhecimento individual e coletivo acumulados, possibilitam a liberação da ação humana, que então se volta para a satisfação de novas necessidades.

Este panorama implica em formas de organização social diferenciadas daquelas primitivas, restritas à caça e coleta, ponto de que se partiu nesta análise sumária. Assim, o posterior desenvolvimento – pois não cabe aqui maior profundidade investigativa – avança no sentido da divisão social das atividades, primeiramente por gênero e idade, resultando numa

^[3.1.] Retomar-se-á à expressão “trabalho excedente” mais adiante: neste ponto, entenda-se por ação do homem sobre a natureza depois de supridas as necessidades mais básicas de sobrevivência. Aquilo que se realiza “a mais” sem comprometer o padrão de dado contexto histórico-material – “[...] por analogia, a parte do dia de trabalho, empregada pelo selvagem, não para apropriar-se de alimentos, mas para fazer instrumentos que lhe possibilite apropriar-se deles [...]” (MARX, 1980c. p. 973).

subseqüente especialização do trabalho: a ocupação restrita a tarefas determinadas por um único objetivo de produção. Esta especialização propicia um aumento de produtividade; ou seja, com um esforço de produção semelhante ao anterior, uma quantidade maior de bens, ou, de valores-de-uso, é colocada à disposição. Isto se torna possível graças ao desenvolvimento de habilidades, conhecimento e instrumental específicos, concentrados numa ocupação que se aperfeiçoa com a repetição. Além das condições culturais expostas, a especialização resulta também das condições naturais, ambientais, em que determinado grupo está inserido, facilitando este ou aquele tipo de produção mais adequada a tais condições.

A vida humana se perpetua graças à ação coletiva. Portanto, num determinado grupo que já desenvolveu formas iniciais demarcadas de especialização do trabalho – trabalho entendido aqui, ainda, apenas no sentido do mero “[...] intercâmbio material entre o homem e a natureza [...]” com a finalidade imediata “[...] de manter a vida humana” (MARX, 1980a, p. 50) – o excedente da produção individual deve ser disposto à partilha coletiva; ninguém se alimenta, é óbvio, de flechas ou peças de cerâmica. O alheamento da produção torna-se *conditio sine qua non* desta forma de organização social, pois aquilo que se produz em “excesso” para si continua a ser indispensável a outrem, e vice-versa. Nesta produção “alienada”, a “troca” primeiramente aparece, nos grupos mais primitivos, como partilha coletiva da produção. A troca propriamente dita, como aspecto importante a ser abordado nesta discussão, surge marcadamente como intercâmbio externo ao grupo primitivo, a troca da produção entre grupos diversos.

A troca de produtos de mesma natureza seria algo totalmente absurdo. Portanto, a troca de mercadorias pressupõe que sejam produtos do trabalho de qualidades diferentes; ou, conforme Marx, valores-de-uso que satisfaçam necessidades diferentes. Mas, a troca pressupõe equivalência entre os dois pólos da relação mercantil. Como então trocar coisas diversas segundo uma medida de equivalência? Este problema não escapou às reflexões do grande filósofo grego:

Aristóteles reconhece que a troca “não pode existir sem a igualdade, nem a igualdade, sem a comensurabilidade”. Mas que é “verdadeiramente impossível que coisas tão diversas sejam comensuráveis”, isto é, qualitativamente iguais. Essa igualdade deve ser um simples “expediente para atender às necessidades práticas”. Qual é a substância comum entre 5 camas = 1 casa? Tal coisa “não pode, em verdade, existir”. (MARX, 1980a, p. 67-8)

O que motivaria a troca seria, primeiramente, a necessidade mútua dos dois entes envolvidos, sua busca por valores-de-uso diversos; posteriormente, ela seria condicionada

pela relação quantitativa entre duas mercadorias A e B. Mas, permanece a pergunta: o que determinaria esta relação quantitativa que pressupõe igualdade entre coisas de natureza tão diversa? Devemos permanecer com Aristóteles, para quem “Tal coisa ‘não pode, em verdade, existir’”? Qual seria a substância deste terceiro elemento envolvido na troca?

É o tempo de trabalho socialmente necessário, que nada mais é que “o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor-de-uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais, existentes, e com o grau social médio de destreza e intensidade de trabalho” (MARX, 1980a, p. 46). Assim, a relação quantitativa entre as mercadorias A e B impõe que se apresente o valor comum intrínseco entre coisas de natureza diversa, que se colocam a permutar: este valor intrínseco é o tempo de trabalho humano em geral, “[...] dispêndio humano produtivo de cérebro, músculo, nervos, mãos, etc. [...]” (MARX, 1980a, p. 51). A relação quantitativa, apesar da plasticidade, acaba por sedimentar-se numa proporção mais ou menos fixa dentro de determinado contexto histórico-material, por conta da tradição que carrega o conhecimento das negociações e da prática dos entes envolvidos. Aristóteles estaca sua reflexão na simples convenção, num mero “expediente para atender às necessidades práticas” (à semelhança do fetiche que persiste até nossos dias) e, portanto, não chega à determinação da real substância de valor das mercadorias, o trabalho humano, de modo que “[...] não avança por causa das limitações históricas da sociedade em que viveu. A sociedade grega repousava no trabalho escravo, portanto, na desigualdade entre os homens como fundamento” (MARX, 1980a, p. 67-8).

Poder-se-ia objetar afirmando que alguém toma algo da natureza e que, este objeto natural, tem um valor em si. Mas é justamente o ato de “tomar da natureza” que atribui valor a um objeto qualquer – uma árvore, por exemplo, cuja madeira serve de matéria prima para construir-se objetos, possui enfim, um valor-de-uso. Mas, o valor, ou valor-de-troca, cuja substância é o tempo de trabalho humano, só aparece numa relação social, surge apenas na troca com produtos e produtores diversos. No caso da árvore é o tempo de trabalho de retirá-la da floresta e levá-la ao destinatário de seu uso. Neste comentário, é oportuno desviar-se de outro equívoco: o de que os grupos primitivos, como certas comunidades indígenas ainda hoje, produziram mercadorias. Sua produção – uma canoa, uma rede para dormir, uma arma de caça – possui valor-de-uso, mas não valor ou valor-de-troca, pois se destina ao uso individual ou coletivo dos próprios produtores. Aqui, a substância do valor, o tempo de trabalho humano em geral, se oculta, se dissipa na produção mesma.

Ao igualar, na permuta, como valores, seus diferentes produtos, igualam seus trabalhos diferentes, de acordo com sua qualidade comum de trabalho humano. Fazem isto, sem o saber. O valor não traz escrito na frente o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieróglifo social. (MARX, 1980a, p. 82-3)

A descoberta do “valor-trabalho” não dissipa a fantasmagoria que apresenta o valor como qualidade material dos produtos. Aos produtores de mercadoria, parece tão natural e definitivo quanto o ar que se respira: “[...] apesar daquela descoberta [valor-trabalho], quanto o ar que continuou a existir tal como era antes após a ciência tê-lo decomposto em seus elementos” (MARX, 1980a, p. 82-3). Desse modo, há que se decifrar este hieróglifo, e talvez seja apenas isto que se possa fazer. A decomposição do ar em seus elementos, não eliminou a necessidade que temos de respirar. Da mesma forma não há como se esquivar do processo da mercadoria em nosso contexto histórico, apesar de podermos compreender os seus elementos.

Após apresentar a substância do valor, o trabalho humano, prossigamos com esta exposição esquemática. Depois que as relações de troca entre os inúmeros produtos foram estabelecidas através da prática e da mediação, a forma do valor (trabalho humano) ganha uma expressão materializada num terceiro produto do trabalho, no qual todas as demais mercadorias nele possam se expressar. É o surgimento do dinheiro, que pela sua característica de servir de equivalente geral, facilita e dinamiza as relações de troca. Por costume ou pelas características físicas, estabeleceu-se a princípio um produto de imediata utilidade que servia de “moeda” de troca comum, como sal ou gado, que, além de possuir valor-de-uso, continha valor por expressar trabalho humano – coleta num caso, cuidado de criação no outro.

Depois se passou a utilizar a forma metálica, que apesar de possuir o valor relativo ao trabalho despendido em sua produção, já indica para a forma dinheiro, também e primordialmente, como meio de circulação de valor simbólico – o germe de nosso papel-moeda e do dinheiro eletrônico. Especialmente no caso dos metais raros, preciosos, pelo motivo de concentrar grande dispêndio de trabalho humano na sua produção, uma pequena quantidade expressa um valor relativamente grande. Esta forma mais sintética ainda de equivalente geral, o dinheiro metálico, possibilitou uma dinamização ainda maior da troca de mercadorias.

Portanto, recobrou-se nesta exposição sumária a forma do valor e a “[...] forma comum [que] é a forma dinheiro”, e desse modo, aquilo que “[...] jamais tentou a economia burguesa, isto é, elucidar a gênese da forma dinheiro” (MARX, 1980a, p. 55). Nas palavras de Marx (1980a, p. 104), “O enigma do fetiche dinheiro é, assim, nada mais do que o enigma do fetiche mercadoria em forma patente e deslumbrante”. Neste objetivo de desfazer as

mistificações sociais assentadas num poder mágico do dinheiro, deve-se buscar nas relações causais mais elementares, que de tão imemoráveis ao nosso contexto, assemelham ser estas explicações, fruto da imaginação; parecem ser estas o fetiche, e não aquilo que se pretende desfazer através compreensão do processo. De fato, a distância no tempo e a falta de registros (além, é claro, das persistentes mistificações sociais necessárias) faz com que a retomada da gênese do valor se assemelhe mais com a narrativa mítica, entretanto, é a única forma de que dispomos para desfazer a aura mágica do valor.

Falou-se acima numa dinamização da troca, especialmente com o surgimento do dinheiro metálico. Grupos maiores e maior número de coletividades, espalhadas por espaço físico cada vez mais extenso, difundiram as práticas mercantis. Sistemas monetários e de pesos e medidas foram estabelecidos, bem como algum controle sobre a produção coletiva e sistemas tributários por parte do Estado – processos que remontam à antiguidade. Cidades e portos mercantis se disseminaram e, até mesmo, desenvolveram-se formas de organização racional do trabalho para a produção estritamente voltada ao mercado, comumente com mão-de-obra escrava, mas em alguns casos, também com formas semelhantes ao chamado trabalho “livre” assalariado.

Este processo apenas poderia resultar numa situação: a meta para os atores diretamente envolvidos torna-se a ser primordialmente a acumulação da “mercadoria rainha”, o dinheiro. Como equivalente geral, esta “mercadoria” *sui generis* tem a condição de poder ser trocada por qualquer uma das outras, em qualquer momento. Dá ao possuidor dela um poder muito amplo diante dos demais participantes da troca mercadológica. É claro que ninguém estaria apenas na situação de mero possuidor de dinheiro; mas, esta condição do equivalente geral faz com que a propensão pela sua busca, seja a máxima de todo o processo de troca.

Da mera forma da circulação das mercadorias, M-D-M [mercadoria-dinheiro-mercadoria], surge dinheiro não só como medida do valor e meio de circulação, mas também como forma absoluta da mercadoria e por conseguinte da riqueza, como tesouro, e a imobilização e acréscimo como dinheiro tornam-se um fim em si mesmo. (MARX, 1980c, p. 380)

Vale destacar a situação do mercador, que não produz nenhum valor-de-uso. Sua condição específica faz com que o dinheiro, que serviria apenas como meio de circulação, se tornasse a ser sua finalidade. O que era meio, para ele passa a ser o fim; e ainda, sua ação automática determina o condicionamento geral dos sujeitos co-envolvidos no processo. Quanto mais o processo de troca mercadológica for determinante em dado ordenamento social, tanto mais a socialização em geral será condicionada pelo movimento desta forma de

acumulação de riqueza abstrata. O movimento do dinheiro passa a comandar a ação dos sujeitos envolvidos em graus variados, segundo a interdependência que possuem com o processo de troca mercadológica.

Foi dito acima que, desde a antiguidade, encontram-se formas bastante maduras da troca mercadológica, quando não, de formas específicas de produção manufatureira de mercadorias, inclusive com organização do trabalho semelhante às formas modernas. Do mesmo modo, o impulso para a acumulação abstrata, na forma dinheiro, remonta a tempos antediluvianos, parecendo o impulso de acumular dinheiro, um elemento da natureza humana. Porque então o capitalismo seria o modo de produção correspondente à modernidade? Se o que foi dito acima é o que caracteriza o capitalismo e remonta a tão longa data, a própria análise do capitalismo, como um processo histórico específico, não faz o menor sentido – tudo na civilização, pelo menos na ocidental, seria capitalismo. Afinal, o que é o capitalismo?

Weber corrobora com a impressão a que se chegou nesta exposição, pois, “De qualquer forma, a empresa capitalista e o empreendimento capitalista, não só como empreendedores ocasionais, mas também como empresas duradouras, existiam de longa data em toda parte” (WEBER, 1967, p. 6). Também para Marx, o “[...] capital-dinheiro, capital a juros, [que] ainda continuam representando, na imaginação popular, capital autêntico, capital por excelência” (MARX, 1980c, p. 434), resultaria tal conclusão ao fato de serem formas existentes de longa data:

Ora, historicamente, o capital produtor de juros, forma pronta e acabada, tradicional, e o juro (forma secundária conclusa de mais-valia produzida pelo capital) já existiam muito antes de haver o modo capitalista de produção e as correspondentes concepções acerca de capital e lucro. (MARX, 1980c, p. 433-4)

Lembremos que na exposição acima, depois de ter sido determinada a substância de valor das mercadorias – o trabalho humano – voltou-se a atenção para o processo social da troca, enquanto que, a “substância de valor”, simplesmente desapareceu de nossa argumentação. Para Marx, apesar da esfera da produção ser determinante no valor das mercadorias, ou seja, preceder o processo de troca ou circulação, é apenas na circulação que o produto do trabalho ganha *status* de mercadoria, portanto, “[...] o capital mercantil – e o comércio – é mais antigo que o modo capitalista de produção; é, na realidade, do ponto de vista histórico, o modo independente de existência mais antigo do capital” (MARX, 1980c, p. 374). O valor, ou valor-de-troca, só aparece na circulação (no mercado), apesar da circulação não gerar o valor da mercadoria. Também para Marx, estes elementos do capitalismo –

dinheiro, sistema monetário, crédito, ânsia de acumular – já existiam desde tempos imemoriais, mas não o “modo capitalista de produção”; pois, naquelas sociedades, a produção destinada ao mercado, ou seja, para acumular riqueza abstrata, era residual. Os produtores envolvidos, apenas parcialmente se submetiam ao movimento automático de valorização do dinheiro. O processo de troca, sua resultante tendência para a acumulação abstrata e suas leis autônomas, desvinculadas das necessidades sensíveis, não determinava a totalidade da produção e, conseqüentemente, o conjunto das relações sociais. Mesmo onde se organizou a produção estritamente destinada ao mercado – inclusive com algumas ocorrências de formas bastante racionalizadas de trabalho na modalidade “livre” assalariada – tais acontecimentos foram demasiadamente localizados e não tiveram a força suficiente para provocar uma reviravolta histórico-social permanente.

Costuma-se opor Marx a Weber e vice-versa. Acima pudemos observar um ponto de concordância para ambos: o de que o capitalismo, ou dito de outra forma, certas estruturas e processos típicos do capitalismo, remontam a longa data, anterior ao próprio período marcadamente capitalista. É hábito defrontar os dois autores como se, para Weber, as determinações do “capitalismo moderno” fossem estritamente culturais, subjetivas, e de que para Marx, ao revés, tais determinações seriam totalmente objetivas, fruto de um processo quase-natural, cujas estruturas da reprodução material é que determinariam as superestruturas da cultura, dos fenômenos subjetivos. Ao que se nos apresenta nesta análise, trata-se de uma visão demasiadamente reduzida dos dois autores. Suas análises parecem, de fato, complementar-se, com inúmeros pontos de convergência.

Não se deve esquivar das críticas que Weber (1967, p. 34) faz “com referência à doutrina do mais ingênuo materialismo histórico, de que ‘tais idéias’ [as determinações cultural-religiosas] se originaram como um ‘reflexo’ ou como ‘superestruturas’ de situações econômicas [...]”. Este posicionamento nas análises de Weber, póstumamente a Marx, talvez se dirijam mais às determinações teóricas dos epígonos do marxismo do que propriamente a Marx, como se pôde notar no estudo de “O Capital” que se fez nesta pesquisa – ali, as análises de Marx não correspondem àquela reduzida do “mais ingênuo materialismo histórico”, como exporemos adiante. Tampouco se pode imputar um determinismo cultural-subjetivo, expresso nas práticas religiosas, nas reflexões de Weber:

Aqueles, para os quais explicação causal alguma é adequada sem uma interpretação econômica (ou materialística [*sic*] como também se costuma chamá-lo desafortunadamente) pode ser observado que encaro a influência do desenvolvimento econômico sobre o destino da religião como ocorreu em nosso caso o processo de mútua adequação (WEBER, 1967, p. 219). [...] não

se pode pensar em substituir uma interpretação materialística unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história. Ambos são igualmente viáveis, mas, qualquer uma delas, se não servir de introdução, mas sim de conclusão, de muito pouco serve no interesse da verdade histórica. (WEBER, 1967, p. 132)

Portanto, os aspectos objetivos e subjetivos do capitalismo são, em Weber, observados num “processo de mútua adequação” – as práticas religiosas determinaram o “espírito do capitalismo” e este por sua vez condicionou as transformações materiais; mas o ambiente cultural geral também foi condicionado pelo processo de reprodução material, pelas relações de produção.

Façamos uma pausa em Weber, e retornemos ao desenvolvimento do capitalismo, já que uma questão continua em aberto: Afinal, o que é o capitalismo? As convergências nas análises de Marx e Weber, não a respondem, pois ainda permanece, quando muito, a impressão de que o capitalismo existe como fundamento geral da civilização ocidental. Fica-se com a sensação semelhante àquela de Aristóteles, para quem a necessária igualdade na troca era uma mera convenção. Salientando, não haveria nenhum sentido em analisar o capitalismo como processo histórico específico.

Antes de chegarmos a este impasse, nossa análise firmou-se na figura do mercador, que não produz nenhum valor-de-uso. O dinheiro, que serviria apenas como meio de circulação, torna-se sua finalidade. O que era meio, para ele passa a ser o fim. É certo que o “segredo” do comércio, da circulação, do mercado, desde os “tempos bíblicos” é: comprar barato, vender caro; porém, a esfera da circulação, do mercado, da troca, apenas realiza o valor da mercadoria que, ao ponto de nossa análise, já se expressa na forma monetária (preço) em dinheiro metálico.

Como intermediário, o mercador não acrescenta valor algum às mercadorias. Se ele compra barato e vende caro, é porque o preço da mercadoria – a expressão do valor em forma monetária – está abaixo do valor do trabalho incorporado à mercadoria. Parte do trabalho excedente^[3.2.] do produtor não lhe é paga pelo mercador na compra efetuada, enquanto este a realiza na venda – a parte paga ao produtor e a parte não-paga. A parte paga ao produtor é sempre renovada e despendida para nova compra de mercadoria, enquanto a parte não-paga é embolsada pelo mercador, sendo por ele consumida ou entesourada.

[3.2.] Como na nota anterior, quando se fala em trabalho excedente, refere-se àquela forma primitiva da parte inicial desta seção: nosso produtor realiza trabalho produtivo, incorporado em valores-de-uso, sempre além de suas condições normais de existência material imediatas, relativas ao seu contexto histórico-material; daí, trabalho excedente.

Esta expropriação, por mais nefasta que possa parecer, pode ser justa, e é inteiramente funcional ao processo. Apesar do mercador não gerar valor algum, ele acaba poupando trabalho do produtor como ente especializado do processo de circulação. O mercador ou comerciante, como se queira chamá-lo, realiza trabalho improdutivo do ponto de vista da produção de valor, mas realiza trabalho – “[...] dispêndio humano [...] de cérebro, músculo, nervos, mãos, etc. [...]” (MARX, 1980a, p. 51) – inteiramente útil para o ciclo mercadológico global. Sua ação dinamiza a troca, possibilita que uma maior quantidade de valores-de-uso seja produzida e consumida num espaço de tempo menor. É como se na compra o produtor, na condição de vendedor de mercadoria, fizesse um “desconto” no valor dela ao mercador, valor que este apropria na venda a outrem.

Não se pretende nesta argumentação, nenhuma visão idílica dos atores envolvidos que possa suscitar um desejo de recobrar uma suposta felicidade dos tempos perdidos, de uma outrora distribuição equivalente da riqueza social e de justiça nas relações de troca. A despeito das intenções do mercador, se disse acima, que sua condição social o torna um perseguidor do dinheiro “como forma absoluta da mercadoria e por conseguinte da riqueza, como tesouro, e a imobilização e acréscimo como dinheiro tornam-se um fim em si mesmo” (MARX, 1980c, p. 380). Portanto, não cabe também nenhuma projeção paranóica dirigida contra o mercador, ou, por alusão analógica, ao comerciante, especulador, banqueiro, usurário, etc.; veremos adiante que estes agentes são apenas personificações de um processo social cego.

Diferentemente da troca natural – onde dois possuidores de mercadorias diversas alienam sua produção reciprocamente, cujo intercâmbio supre necessidades sensíveis diferentes – o mercador tende a utilizar a mercadoria e o respectivo valor-de-uso dela (suas características sensíveis) como simples meio de transferência do valor, pois, “[...] o valor-de-uso não é a causa, mas o suporte do valor-de-troca” (MARX, 1980c, p. 741). Pela sua situação social acaba por se tornar um mero “caçador de dinheiro”, a forma social abstrata da riqueza. O dinheiro, esta mercadoria específica, também ele portador de valor como trabalho humano pretérito, dá ao seu possuidor a vantagem de poder se apropriar de qualquer valor-de-uso disponível, a qualquer momento. Assim, a debilidade aparente do mercador, marcada pela dependência inicial que tem dos produtores, manifesta-se como um poder quase absoluto perante os sujeitos envolvidos na troca.

Entretanto, este processo longínquo foi intermitente, ora avançando, ora retrocedendo. De maneira geral os produtores não se tornavam diretamente dependentes do processo de troca. A produção era em grande medida voltada para o consumo direto dos produtores, quer estivessem na condição de homens livres (uma minoria), servos ou escravos. Qual teria sido o

momento da guinada ao modo de produção capitalista, cuja característica central é a produção voltada ao mercado com a finalidade de valorização da riqueza abstrata?

A transição que se opera a partir do modo feudal de produção apresenta dois aspectos. **O produtor se torna comerciante e capitalista**, em oposição à economia natural agrícola e ao artesanato corporativo da indústria urbana medieval. **Este é o caminho realmente revolucionário**. Ou então o comerciante se apodera diretamente da produção. Este último caminho, embora constitua uma fase de transição histórica, de per si não consegue revolucionar o velho modo de produção, que conserva e mantém como condição fundamental. (MARX, 1980c, p. 385, grifo nosso)

No segundo aspecto, apontado por Marx, na transição do modo feudal para o modo capitalista de produção, quando “o comerciante se apodera diretamente da produção”, representaria somente um fase histórica passageira. Corresponderia aproximadamente com o que foi exposto até agora. O comerciante ou mercador teria ainda inúmeras limitações para mobilizar a produção, para controlá-la nos mínimos detalhes, enfim, impor um disciplinamento e racionalização imprescindíveis para, de fato, revolucionar a produção com novos métodos, cooperação acrescida no trabalho e incremento tecnológico.

Assim, Marx apresenta **“o caminho realmente revolucionário”**: o momento em que **“o produtor se torna comerciante e capitalista”**. É neste ponto que a análise de Weber complementa a de Marx acerca das determinações subjetivas, culturais, que possibilitariam esta revolução. Se por um lado, as reflexões de Marx cessam neste sentido, por outro, nada nelas nos detém a avançar. Portanto, a pergunta que se faz agora não é mais “o quê?” teria iniciado o modo capitalista de produção, mas sim “como?” este processo teria sido desencadeado. Marx nos apresenta, melhor do que ninguém, as determinações objetivas, mas é Weber que expõe a condição subjetiva necessária, num “processo de mútua adequação” (WEBER, 1967, p. 219), para que as transformações objetivas do capitalismo se concretizassem.

“O ‘impulso para o ganho’, ‘a ânsia do lucro’, de lucro monetário, de lucro monetário o mais alto possível não tem nada a ver em si com o capitalismo” (WEBER, 1967, p. 4). Assim, apesar deste *motu proprio* da acumulação, da maneira exposta por Weber, quase uma condição antropológica, ele refuta uma relação imediata deste impulso com o capitalismo, e prossegue: “‘Capitalismo’ houve na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade Clássica, na Idade Média. Mas, em todos estes casos faltava como veremos, este *ethos* particular” (WEBER, 1967, p. 32). Se apenas pela “ânsia de lucro” se caracterize o capitalismo, então “capitalismo” teria existido sempre e em toda a parte. Dessa maneira, assim como o “modo

capitalista de produção” está para Marx, o “capitalismo moderno” está para Weber. Para ambos, respectivamente, são expressões conceituais para diferenciar os processos socioeconômicos específicos da modernidade, mas que, entretanto, derivavam suas características mais tipificadas de outras formações históricas. Aqui, responde-se parcialmente à pergunta: Afinal, o que é o capitalismo?

Chama a atenção de Weber, *e. g.*, o fato do centro mais desenvolvidos do capitalismo nos séculos XIV e XV, Florença – onde a acumulação do capital já tinha atingido grande proporção, além da presença de produção voltada ao mercado e o sistema de crédito e bancário modernos – permanecer estagnado no período subsequente, enquanto [...]

[...] nas retrógradas circunstâncias pequeno-burguesas da Pensilvânia do século XVIII, onde a economia se via ameaçada, pela simples falta de dinheiro, a regredir ao primitivo estágio de troca, onde dificilmente havia um sinal de grande empresa, onde podiam ser encontrados apenas os primórdios de um sistema bancário [...] (WEBER, 1967, p. 49)

[...] veio a ser um dos locais mais dinâmicos do desenvolvimento do capitalismo moderno. Weber conclui: “Falar aqui de um reflexo das condições ‘materiais’ sobre a ‘superestrutura ideal’ seria patentemente insensato” (WEBER, 1967, p. 49). Para ele, a causa da inversão deste processo seria um “*ethos* particular” presente na Pensilvânia do século XVIII, já desencadeado em períodos anteriores em algumas regiões da Europa: o ascetismo laico protestante. Pois, “[...] a Reforma retirou dos mosteiros o ascetismo racional cristão e seus hábitos, e os colocou a serviço da vida ativa no mundo” (WEBER, 1967, p. 180). Cabe destacar “a velha justificação ascética do trabalho, como meio de assegurar ao homem espiritual o controle sobre seu corpo” (WEBER, 1967, p. 157), e que “[...] todo ascetismo – não importa qual a sua fé – tem necessidade de certos métodos comprovados de mortificação da carne” (WEBER, 1967, p. 197). Enfim,

[...] o resultado do protestantismo ascético: uma ordenação racional sistemática da vida moral global (WEBER, 1967, p. 88). [...] Foi isso que deu pela primeira vez este sentido ao termo de vocação, e que, inevitavelmente teve como consequência a atribuição de um significado religioso ao trabalho secular cotidiano. (WEBER, 1967, p. 123)

Para Weber, “capitalismo” entendido como a ávida busca pelo lucro, o capitalismo aventureiro, etc., havia existido em outras formações histórico-culturais. Entretanto, o que ele buscava era, “[...] antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho” (WEBER, 1967, p. 123); ou, fazendo-se um paralelo com Marx, o momento em que o imperativo da acumulação abstrata passa a comandar a organização

racional da produção: “o modo de produção capitalista” propriamente dito. Semelhante à tese central de Weber, também não escapa a Marx uma necessária condição subjetiva, aspecto que fica demarcado em sua análise sobre a transição da produção feudal para a capitalista. Na produção feudal, quando o pagamento do servo ao senhor deve efetuar-se na prestação direta de trabalho, “[...] o sistema precisa de relações pessoais de dependência, de subordinação pessoal, qualquer que seja o grau de vinculação do trabalhador à gleba como acessório, de servidão no verdadeiro sentido da palavra” (MARX, 1980c, p. 906-7). Já o desenvolvimento subsequente (ainda na produção feudal), a renda em produtos [...]

[...] supõe estágio cultural superior do produtor imediato, nível mais alto de desenvolvimento de seu trabalho e da sociedade em geral, distinguindo-se da forma anterior [renda em trabalho] porque o trabalho excedente não deve mais prestar-se de maneira natural, sob a vigilância e a coação diretas do senhor da terra ou de seu representante; ao contrário, por força das circunstâncias e não da coação direta, compelindo-o a lei, em vez de o açoite, deve o produtor imediato efetuar o trabalho excedente, responsabilizando-se ele mesmo pela execução. (MARX, 1980c, p. 911)

Portanto, deve-se atentar para o fato de que Marx contemplava uma necessária condição subjetiva num “estádio cultural superior”, a indispensável compulsão à “lei, em vez de o açoite”; do produtor imediato responsabilizar-se “ele mesmo pela execução” do trabalho. Desse modo, caracteriza-se, no gradativo desenvolvimento do modo capitalista de produção, uma igualmente progressiva internalização da “lei” em substituição da “vigilância e coação diretas”. Enfim, de uma específica condição subjetiva, desencadeada, provavelmente, por uma poderosa “[...] sanção psicológica através da concepção do trabalho como vocação, como meio excelente, quando não único, de atingir a certeza da graça” (WEBER, 1967, p. 128). O ascetismo laico instaurado como norma de conduta social, permitia a conjugação subjetiva, na medida necessária, entre o comportamento ativo e o resignado, de acordo com as emergentes ordenações produtivas. Vejamos o que Weber fala sobre as consequências do trabalho pastoral do líder puritano inglês do século XVII, Richard Baxter:

A atividade de Baxter, em Kidderminster, comunidade absolutamente debochada quando ele lá chegou, que foi quase única no sacerdócio pelo seu sucesso, é, ao mesmo tempo, um exemplo típico de como o ascetismo educava as massas ao trabalho, ou em termos marxistas, à produção da mais valia, e por esse modo pela primeira vez tornou possível o seu emprego na relação de trabalho capitalista (na indústria doméstica, na tecelagem etc...). Esta é geralmente a relação causal. De acordo com Baxter, o trabalhador aceitava empregar sua energia na produção capitalista para benefício de seus interesses éticos e religiosos. Do ponto de vista do desenvolvimento do capitalismo, estes seriam mais tarde postos a serviço do desenvolvimento do espírito do capitalismo. (WEBER, 1967, p. 223)

Entenda-se por “espírito do capitalismo” justamente o “conteúdo da ascese vocacional do puritanismo, apenas sem a sua fundamentação religiosa” (WEBER, 1967, p.130), ou seja, nosso próprio modo de agir autodisciplinado, racional, tecnificado, metódico, do cotidiano.

Retomemos por um momento e de forma absolutamente esquemática, o encadeamento dos processos do desenvolvimento do modo capitalista de produção. O mercado, o dinheiro, os sistemas monetário e de crédito, e o impulso para acumulação, são formas históricas bastante arcaicas, sinteticamente encarnadas na figura do mercador ou comerciante. Os demais participantes da troca relacionavam-se ao processo de modo parcial, o que mantinha os fundamentos mercadológicos estritamente limitados a alguns atores específicos e para determinadas ocasiões – não possuía, portanto, força para se impor como fundamento social geral. No ponto do “caminho realmente revolucionário”, na transição do modo feudal para o modo capitalista de produção, quando o “produtor se torna comerciante e capitalista” (MARX, 1980c, p. 385), a produção subordina-se diretamente à geração de riqueza abstrata, da mera busca pelo dinheiro. A mediação social passa a ser cada vez mais através do dinheiro. Nobres decadentes ou Estados modernos nascentes, tinham que se adequar a esta forma de socialização. Os tributos a eles devidos, progressivamente passavam ser pagos sob a forma-dinheiro.

Um contingente populacional crescente era expropriado com violência de seus modos tradicionais de reprodução, conforme Marx denuncia no livro primeiro de “O Capital”, no capítulo sobre “A Chamada Acumulação Primitiva” (MARX, 1980a, p. 828). Alerta-se que a ordem que se segue não corresponde exatamente a uma cronologia ou hierarquia dos fatos, tendo em grande medida, ocorrido de maneira concomitante. Desse modo, a expropriação avançou.

Primeiro, com a tributação monetária, em substituição àquela em trabalho e produto, paga ao senhor feudal ou ao clérigo – devia-se assim, alienar seu produto no mercado sob a imposição de um padrão de produtividade geral. Segundo, sendo expulso das terras – como no caso da Inglaterra, para a criação de ovelhas, produção de lã para o mercado; este contingente enorme de miseráveis constituiria os primeiros exércitos de trabalhadores das manufaturas e da indústria mecanizada nascente. Terceiro, a revolução na indústria artesanal medieval, o esfacelamento crescente das tradições das guildas e corporações de ofício. O comerciante, e talvez principalmente, o mestre artesão transformado em capitalista, era o elemento catalisador da reviravolta social. Seu controle direto do trabalho, a entrada gradativa de novas técnicas, a aceleração do ciclo mercadológico, desencadeavam o estabelecimento de novos

padrões de produtividade. Os produtores eram forçados pela tendência de desenvolvimento, a se adequar sob a ameaça de expulsão do mercado.

Enfim, de modo geral ocorreu uma expropriação dos meios de produção dos produtores diretos, e sua submissão à produção capitalista como trabalhadores assalariados. Certamente, transformações culturais foram determinantes para estas mudanças. Vimos que Marx não obstrui esta análise, e que Weber imputa o condicionamento subjetivo às práticas religiosas oriundas da Reforma Protestante. A propósito, destaque-se o ascetismo que “[...] educava as massas ao trabalho, ou em termos marxistas, à produção da mais valia [...]” (WEBER, 1967, p. 223). Neste ponto, uma rara exceção, Weber faz uma referência direta a Marx, justamente numa categoria central de sua crítica da economia política, na desmistificação do lucro: a origem mais-valia.

Provavelmente, a maior parte das conquistas materiais e culturais humanas tenha sido feita através da coerção e da exploração do trabalho alheio. O que Marx procura, em suas investigações, é expor as condições de exploração a que o homem moderno (nós incluídos) está submetido, contrariando as auto-referências manifestas de liberdade e igualdade, supostamente guiadas pela consciência racional das ações de sujeitos esclarecidos – ou ainda, de uma suposta potência afetiva pós-moderna autodeterminada. Enfim, dominados e dominadores agem de maneira automática sob a coação de leis cegas da valorização.

Assim, na produção moderna de mercadorias, o lucro é a meta e o fim último; em última instância, o motor de toda a socialização. Uma soma de capital C é investida para a produção de um valor-de-uso qualquer; ao final do ciclo deve retornar às mãos de seu possuidor como C' , capital acrescido. O valor de uma mercadoria é trabalho humano: trabalho pretérito e trabalho vivo diretamente despendido. Portanto, compõe-se em capital constante (a parte pretérita) + capital variável e mais-valia (trabalho vivo). O capital constante subdivide-se em capital fixo (instalações, máquinas, ferramentas, etc) e capital circulante (matérias-primas e insumos; energia, etc). O capital variável corresponde à soma despendida em salário, e a mais-valia corresponde ao lucro. Portanto:

- O capital investido, antes da produção é: $C = \text{capital constante} + \text{capital variável}$.

Depois de produzida a mercadoria e após sua realização (venda) no mercado, configura-se:

- Capital acrescido $C' = \text{capital constante} + \text{capital variável} + \text{mais-valia}$.

Desse modo:

- A parte do capital constante irá repor o desgaste do capital fixo e todo o capital circulante utilizado na mercadoria, para que o processo seja reiniciado – possui este nome por

apenas repassar o valor do trabalho pretérito, nele contido, para a mercadoria, sem nada acrescentar; seu valor no processo produtivo, repassado à mercadoria, permanece constante.

- A parte do capital variável irá repor o salário, que corresponde ao necessário para reproduzir a força-de-trabalho; o capital variável em ação transmite à mercadoria o valor do capital constante, seu próprio valor, e cria novo valor – possui este nome por acrescentar este novo valor à mercadoria; seu valor no processo produtivo, repassado à mercadoria, varia.
- Este novo valor criado é a mais-valia. Sua origem é justamente a parte do trabalho excedente não-paga ao trabalhador. Se, numa jornada de trabalho de oito horas, duas horas são suficientes para repor o salário do trabalhador, ou seja, para reproduzir a força-de-trabalho, as restantes seis horas de produção são trabalho não-pago, mais-valia embolsada pelo proprietário dos meios de produção – cuja tendência atual, em lugar da “figura romântica” do capitalista, é a presença de um ente impessoal e abstrato: as corporações, as sociedades anônimas.

Mais-valia: eis aí o segredo do lucro. Entretanto, a mais-valia global de todo o setor produtivo, deve suprir, além do lucro industrial onde é gerado (setor produtivo: leia-se extração, mineração, agricultura, fabrico), também o lucro comercial (realização de mercadorias), o lucro bancário/financeiro (juro, taxas de serviços) e a renda fundiária (renda, aluguel, hipoteca). O valor das ações de empresas, bem como outros títulos, lançadas no mercado, por exemplo, representam somente um adiantamento da mais-valia futura. Enfim, o setor de circulação é inteiramente dependente da mais-valia gerada no setor produtivo. A mesma fonte, o setor produtivo, tem de alimentar o lucro industrial, os juros e a renda da terra, conforme Marx (1980c) demonstrou no livro terceiro de “O Capital”.

A exploração da mais-valia se dá sob duas formas que se combinam e se interpõem:

- Mais-valia absoluta – aumento da intensidade do trabalho, elevação da jornada, diminuição do salário.
- Mais-valia relativa – elevação da produtividade do trabalho, primordialmente com incremento tecnológico: maquinaria, melhoria nas matérias-primas e processos, automação, microeletrônica, informatização, etc.

“Produzir, na forma resplandecente do dinheiro, mais-valia com o valor é o alfa e o ômega do processo” (MARX, 1980b, p. 58-9). Não importam as necessidades sensíveis, quer se produza manteiga, habitação ou granadas de mão. É claro, não podemos negar o potencial de conforto e segurança de vida propiciado nesta forma de desenvolvimento, o modo de produção capitalista. No entanto, o potencial de vida ou satisfação de necessidades, ocorre de forma residual, tendo a mercadoria fundamentalmente que se realizar enquanto acumulação

abstrata de valor, independente de suas qualidades sensíveis e das respectivas necessidades. O resultado desta inversão:

Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos nele corporificados, desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. (MARX, 1980a, p. 44-45)

Alheio à sua produção, o sujeito moderno é colocado na condição de insumo como única opção de participar da esfera social. Deve vender sua mercadoria força-de-trabalho com a condição de que seja rentável, seja no trabalho útil da esfera produtiva (produtor de mais-valia), seja na esfera da circulação (comércio, setor financeiro, serviços), cujo trabalho improdutivo é, entretanto, necessário, pois realiza a mercadoria e dinamiza o ciclo mercadológico; mas apenas consome parte da mais-valia, não a produz. Este alheamento difere qualitativamente daquele ocasionado pela divisão social e especialização do trabalho, comentado no início desta seção. Agora, a ocupação do trabalhador, não apenas se dirige a produzir valores-de-uso a outrem, mas primordialmente, tende a ser completamente destituído de sentido. Trabalhadores ou capitalistas – ou agentes do capital, como se queira chamar o dirigente e o técnico especializado assalariado – seguem a máxima social que é perseguir o movimento do dinheiro, pois [...]

[...] a finalidade absoluta que determina o movimento é o valor-de-troca e não o valor-de-uso. Justamente porque o valor tem na figura do dinheiro sua forma autônoma, palpável de manifestação, expressa a forma de circulação D...D' [dinheiro...dinheiro acrescido], que começa e acaba realmente em dinheiro, da maneira mais contundente, o motivo que impulsiona a produção capitalista: fazer dinheiro. O processo de produção não passa de elo intermediário inevitável, de mal necessário do mister de fazer dinheiro. (MARX, 1980b, p. 58)

Produzir coisas úteis, belas, ou gerar conhecimento no capitalismo, fica à mercê do “fazer dinheiro”. Aliás, o processo produtivo não passa de um “mal necessário” para este fim. O sujeito nesta forma de socialização deve trocar seu dispêndio de tempo abstrato de trabalho pelo equivalente universal, o dinheiro. Esta inversão, na qual o ser humano é equiparado à categoria de coisa, foi exposto por Marx no conceito de reificação, aqui demonstrado na citação de um ícone do Iluminismo: “O valor de um homem é como o de todas as outras coisas, seu preço, isto é, a soma que se paga para dispor de sua força” (HOBBS apud MARX, 1980a, p. 190) – ou seja, para dispor de sua força-de-trabalho. Esta relação social coagida, ao contrário do que sugere sua aparência, é inconsciente tanto do ponto de vista

individual como coletivo, tanto para dominadores como para dominados. Porém, sendo uma relação entre homens pseudo-esclarecida e pseudovoluntária, que se dá através de coisas, resulta daí sua condição de fetiche: “[...] relações materiais [reificadas] entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos” (MARX, 1980a, p. 82).

O conceito de fetichismo nasce da crítica da religião do século XVIII, fundamentada na observação de colonizadores portugueses na África, cujos povos em suas práticas religiosas, atribuíam poderes sobrenaturais, ou uma alma, a objetos inanimados. Marx utiliza a expressão fetichismo no sentido irônico, em relação à racionalidade da sociedade moderna, como se fosse uma “força sobrenatural” que dá vida aos objetos criados pelo homem. Ele quer caracterizar [...]

[...] um estado social em que a sociedade não tem consciência de si mesma, não penetra nem organiza diretamente na prática sua própria forma de socialização, mas sim tem de “representá-la” simbolicamente em um objeto externo. [...] O dinheiro, como uma das muitas formas do fetichismo, existe em todas essas sociedades [antigas, pré-capitalistas], mas ainda não possui a função geral de representar a socialização inconsciente, que adota outras formas. Somente na modernidade assume o dinheiro definitivamente essa função. Por isso, pode ser designado como *totemismo objetivado e secularizado da modernidade*. (KURZ, 2004, p. 221-2, grifo do autor)

Desse modo, espera-se ter respondido a contento à questão: Afinal, o que é o capitalismo?

É o moderno modo de produção de mercadorias, centrado na inconsciente substância de valor-trabalho, cujo automovimento comanda de maneira latente, as ações dos sujeitos como mônadas do processo cego de acumulação abstrata como um fim em si. “Numa sociedade dominada pela produção capitalista, mesmo o produtor não-capitalista está sob o domínio das idéias capitalistas” (MARX, 1980c, p. 42). E não somente, como na reduzida crítica dos epígonos marxistas, através de uma forma externa e objetiva de controle e coerção, imposta por um aparato ideológico em nome das supostamente esclarecidas classes dominantes. Mas sim, como fundamento geral da sociedade mundial produtora de mercadorias, fetichismo que transpassa todos os sujeitos de todas as classes, a despeito de qualquer reivindicação de potência. Uma verdadeira dominação sem sujeito:

Os agentes principais desse modo de produção, o capitalista e o assalariado, como tais, são meras encarnações, personificações do capital e do trabalho assalariado; caracteres sociais definidos que o processo social de produção imprime aos indivíduos; produtos dessas relações sociais definidas da produção (MARX, 1980c, p. 1007). [...] A lei do valor opera aí como lei imanente, natural, cega ante os agentes particulares, e estabelece o equilíbrio social da produção em meio às flutuações eventuais desta. Além disso, a

mercadoria, e mais ainda a mercadoria como produto do capital, já traz implícitas a reificação dos caracteres sociais da produção e a subjetivação dos fundamentos materiais da produção, o que marca por inteiro o modo capitalista de produção (MARX, 1980c, p. 1008). [...] Ao revés, entre os portadores dessa autoridade, os capitalistas que se enfrentam apenas como possuidores de mercadorias, reina a mais completa anarquia, e em meio dela a coesão social da produção se impõe como lei natural de extremo poder, oposta ao livre arbítrio do indivíduo. (MARX, 1980c, p.1008-9)

Como se não bastasse, a esta sociedade de não-sujeitos, se sobrepõem as próprias características autofágicas do desenvolvimento capitalista. Este é o argumento básico de Marx em “O Capital”: os limites objetivos do capitalismo engendrados pelo seu próprio desenvolvimento. O amadurecimento das contradições capitalistas, especialmente denotada na inversão da composição orgânica do capital, quando a parte constante, o trabalho pretérito (que não produz mais valia), torna-se exponencialmente maior que a parte variável, o trabalho vivo (produtor de mais-valia).

Portanto, diante do avanço das forças produtivas, o trabalho humano torna-se irreversivelmente obsoleto. Derivam daí duas conseqüências: Por um lado, ocorre há pelo menos três décadas, um persistente nível de desemprego, especialmente nos países desenvolvidos. Por outro lado, a parcela altamente reduzida do capital variável em relação ao capital constante – ou seja, diminuição absoluta do trabalho vivo em comparação com a parte constante – reduz também, e de forma definitiva, a massa de mais-valia em relação ao capital total; justamente a mais-valia, a única fonte real de lucro do capital (lucro industrial, comercial, juro e renda, receita do Estado). “Diante disso qual a tendência? Aumentar exponencialmente a taxa de exploração, ou taxa de mais-valia, e ainda assim não conseguir controlar ou evitar a diminuição de taxa de lucro” (DAMIANI, 2006, p. 36-7). Portanto, este processo tem como conseqüência mais aguda a tendência geral de queda da taxa de lucro, tendência irreversível que se impõe gradativamente, em última instância, até a impossibilidade de qualquer lucro.

É importante destacar que “a taxa de lucro é a força propulsora da produção capitalista, e só se produz o que se pode e quando se pode produzir com lucro” (MARX, 1980c, p. 297). Sustenta-se neste estudo, que os fenômenos econômicos das últimas três décadas, pelo menos, têm relação direta com o limite objetivo exposto acima. Inclua-se como parte deste processo, a atual crise econômica mundial que foi desencadeada a partir da crise hipotecária americana, e que é nomeada pela oficialidade capitalista como a maior da história.

Sugado para a abstração do trabalho com o fim em si da produção igualmente abstrata de riqueza, como condição primordial para participar da esfera social, o sujeito moderno

torna-se irreversivelmente supérfluo nas atuais condições da produção capitalista, que ameaça se esfacelar. Assim, depois de se ter buscado as origens do capitalismo, de apresentar “o quê” é este processo e expor “como” o capitalismo se estabelece, persiste ainda para explicar: “‘de que forma’ ocorre o ‘processo de mútua adequação’ entre as características objetivas e subjetivas?”

Para buscar esta resposta, que prosseguirá no capítulo seguinte, este estudo se apoiará principalmente no referencial teórico da Escola de Frankfurt; Adorno, Horkheimer e Marcuse. Entende-se que este referencial nos auxiliará na compreensão dos aspectos autodestrutivos, autodiluentes, do sujeito contemporâneo e a relação causal e explicativa que se pretende estabelecer com o conceito freudiano de pulsão de morte.

3.2. Socialismo X Capitalismo: duas faces políticas da mesma moeda

Desde o fim dos anos 1980, um grupo de pensadores alemães buscou nas reflexões de Marx uma interpretação da contemporaneidade, fora dos limites da sedimentada doutrina marxista. Através da crítica do valor de Marx especulavam sobre uma possível base comum de todos os sistemas sociopolíticos da modernidade. Tais investigações culminaram na elaboração da tese central de “O Colapso da Modernização” de Robert Kurz (2004).

À luz dos escombros do muro de Berlim, o autor sustenta que o comunismo do leste havia sido de fato, uma forma de “modernização retardatária”. Chama ironicamente a revolução bolchevique de “revolução recuperadora burguesa”, imputando a ela não apenas um erro nas escolhas, mas uma impossibilidade histórica de um rumo diverso diante das condições de desenvolvimento do capitalismo mundial em geral e, em específico, das condições de atraso da Rússia. Um “outro” provavelmente não seria possível naquele contexto, então, a “ditadura do proletariado” limitou-se a impor o sistema coercitivo do trabalho abstrato a um país que se encontrava em gritante retardo de desenvolvimento em relação aos concorrentes do ocidente, notadamente Inglaterra e França e, um pouco mais abaixo, Alemanha e Estados Unidos. Além das condições objetivas de atraso, a produção abstrata de riqueza, marca primordial do capitalismo, tinha fortes barreiras para sua imposição na Rússia, tais como os residuais entraves feudais de relação de dependência pessoal e a respectiva falta de constituição subjetiva de um *ethos* do trabalho como fim em si, como verificou Max Weber, indispensável às modernas condições de produção.

É precisamente esse caráter, de finalidade inerente, que tanto caracteriza tanto [*sic*] o sistema burguês do Ocidente e o movimento operário moderno: revela-se no "ponto de vista do trabalhador" e no *ethos* de trabalho abstrato aquela idolatria fetichista do maior e mais intenso dispêndio possível de força de trabalho, além das necessidades concretas subjetivamente perceptíveis. Em nenhum outro lugar esse *ethos* protestante do trabalho abstrato dentro de uma sociedade transformada numa máquina de trabalho, declarado por Max Weber como característica constitutiva ideológica e histórica do capitalismo, foi posto em prática com mais fervor e rigor do que no movimento operário e nas formações sociais do socialismo real. (KURZ, 2004, p. 18)

Aparentemente, no socialismo real, este dispêndio máximo possível na finalidade em si do trabalho, parece superado como fator de comportamento cotidiano do sujeito, sendo antes, típico da economia de mercado, da perseguição pelo lucro individual. Porém, bem como a ascese laica do cotidiano servia de suporte para a comprovação da graça na ética protestante, a abstração do trabalho no socialismo real estava inserida numa espécie de “[...] religião secularizada, a do endeusamento da riqueza nacional [...]” (KURZ, 2004, p. 19), mote central na propaganda do socialismo soviético. A mais-valia, o trabalho excedente, ficou isento de qualquer crítica, de sua necessidade ou utilidade, bem como de sua natureza. Todo o sistema da moderna produção de mercadorias foi assumido como simples progresso técnico; em si, mero dispositivo neutro, isento de qualquer consequência política. Nas palavras de Lênin (1972 apud Kurz, 2004, p.43-4), “Só falta derrubar os capitalistas [...] e teremos um mecanismo liberado do ‘parasita’ [...]”. Apenas estava em questão a apropriação da mais-valia, a quem esta seria devida (e não mais sua reflexão como fundamento irracional): ao proletariado, através de sua encarnação coletiva – o Estado socialista – ou à classe usurpadora capitalista?

Desse modo, sob a capa jurídica estatal, o afastamento ascético da espontaneidade da vida, teria como meta justamente aquela riqueza abstrata acumulada pelo Estado, como finalidade em si, através do excedente de trabalho (mais-valia) que cada indivíduo é coagido a despendar de maneira igualmente abstrata, como se esta forma vazia fosse meramente uma convenção técnica da suposta condição ontológica do trabalho.

O marxismo dos epígonos falhou completamente na crítica do trabalho abstrato. Para eles, o trabalho, na forma de existência em que o encontraram, era o "bom" ontológico, que teria sido violentado apenas exteriormente pelo capital, compreendendo eles o conceito de trabalho abstrato irrefletidamente como *definição positiva*. Por isso aconteceu que os livros didáticos de economia do socialismo real se referiam a ele como necessidade da técnica contábil ou até como objetivo explícito do Estado. (KURZ, 2004, p. 226, grifo do autor)

A justa redistribuição da riqueza social acumulada (seus valores-de-uso) não é a meta do sistema, como sugere sua aparência, mas apenas uma função para um posterior ciclo de reprodução ampliada, a inconfessa motivação real da socialização moderna.

Deixadas de lado as inflamadas disputas retóricas, e a oposição visceral entre as correntes ideológicas dos respectivos blocos políticos, no momento em que se constata os elementos concretos da mobilização produtiva, paira uma incômoda percepção do alto grau de parentesco entre os sistemas contrários:

O "mercado planejado" do Leste, como já revela essa designação, não eliminou as categorias do mercado. Conseqüentemente aparecem no socialismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário, preço e lucro (ganho da empresa). Ele não só adotou o princípio do trabalho abstrato como o levou às últimas conseqüências. (KURZ, 2004, p. 25)

Portanto, a revolução de 1917 e o séquito das que a tiveram como modelo, impôs fundamentalmente a base da moderna produção de mercadorias, ou capitalismo, como dispêndio de energia humana em geral (trabalho abstrato) com o fim tautológico de valorização do valor. A forma jurídica de controle estatal, como base social da produção, assemelha-se aos primórdios da acumulação primária do capital ou à fase imperialista/monopolista no ocidente, ou ainda, a todas as recentes ditaduras estatizantes latino-americanas de ferrenha orientação ideológica anticomunista.

É óbvio que no caso dos sangrentos regimes latino-americanos, em especial o caso do Brasil, reforçava-se a estrutura jurídica da propriedade privada, da acumulação individual. Entretanto, o Estado era o grande investidor e agente econômico direto, marcadamente naquelas áreas de infra-estrutura estratégica, em que havia necessidade de vultosas somas de capital, cuja contrapartida é a lentidão e o alto risco de retorno. Especialmente na década de 1970, inúmeras empresas estatais foram criadas, e outras tantas empresas privadas passaram ao comando do Estado.

Prosseguindo, Kurz (2004) aponta a falência dos Estados socialistas não como a queda do antípoda do capitalismo, mas o próprio capitalismo, como modo de produção correspondente à modernidade, sendo deteriorado em razão de seus próprios limites, em seus pontos mais frágeis, ante a concorrência mundial: primeiramente os países em desenvolvimento (inúmeras nações jamais se recuperaram dos choques econômicos das décadas de 1970-80), depois o "socialismo de caserna". A mesma forma social, porém, assincrônica em suas diversas fases de desenvolvimento. O chamado socialismo real – assim entendido como capitalismo de Estado – sucumbiu diante de sua incapacidade produtiva na

concorrência com os países centrais do capitalismo, especialmente depois do incremento produtivo acelerado a partir de 1970 nas nações desenvolvidas de livre mercado.

Compartilha-se neste estudo do ponto de vista de Kurz, de que tanto a *débâcle* do leste, quanto as sucessivas crises no ocidente (a atual incluída), fazem parte de um mesmo processo amplo de maturação das contradições do capitalismo, isto é, da apresentação de seus limites objetivos – a concatenação de um processo que se desenvolve a despeito das manifestações políticas e subjetivas que ora freiam, ora catalisam, ora desviam os rumos desta forma social cega.

3.3. Limites econômicos das democracias de massa

O “positivo” do desenvolvimento moderno, representado pelos países centrais do capitalismo – na superfície, contrários ao sistema socialista do leste – atingiram o ápice de suas democracias de massa no período de reconstrução do segundo pós-guerra. Sob o comando do Estado fordista-keynesiano, este modelo de organização social congregou uma parcela majoritária da população na rede de proteção social (saúde, educação, emprego e previdência) sustentada pela demanda efetiva da produção e consumo em larga escala. A regulação estatal proposta por John Maynard Keynes (1883-1946) – inicialmente utilizada por conta da depressão econômica da década de 1930 – apesar de produzir algum alento na brutalidade capitalista, mostra toda sua familiaridade com a irracionalidade do sistema:

Sob o influxo da crise econômica mundial [1929], contudo, Keynes sugeriu implementar o "deficit spending" [endividamento estatal] para tomar as rédeas da economia civil. Chegou mesmo a propor ao Estado em crise, caso fosse necessário, "construir pirâmides" ou "cavar buracos e tapá-los novamente", a fim de suscitar uma demanda adicional. Involuntariamente, provou assim que a economia moderna tem o caráter de um absurdo fim em si mesmo. (KURZ, 1996a)

Esta falsa promessa de emancipação centrada na abstração real do trabalho, ancorada no frágil acordo de pleno emprego entre Estado-Capital-Trabalho, perdurou até o início da década de 1970. Entretanto, os atritos das contradições do sistema já produziam ruídos em seu funcionamento bem antes disso. Segundo Harvey (2007), o regime de acumulação fordista, em meados dos anos 1960, já dava mostras de ter chegado a seus limites de acumulação. A estagnação se agravava com o incremento da concorrência, provocado pelo ingresso no mercado das empresas dos países da Europa ocidental e do Japão, reconstruídos no pós-

guerra. O Estado keynesiano não suportava mais seus pesados encargos crescentes de infraestrutura e rede de bem-estar social, numa situação paradoxal de endividamento em elevação com encolhimento das receitas fiscais. Por outro lado, havia uma grande quantidade de ativos financeiros (títulos e ações, fundos de pensão e de investimento, capital-dinheiro, etc.) que buscavam formas de investimento rentáveis num panorama de desaceleração do crescimento econômico, sobretudo nos Estados Unidos. Deve-se levar em consideração os próprios limites, na busca de rentabilidade, impostos pela concorrência, pois: “Na indústria fabril logo se estabelece para cada ramo tamanho de empresa mínimo adequado e correspondente mínimo de capital, abaixo do qual nenhuma empresa pode ser explorada com sucesso” (MARX, 1980c, p. 775). Também, as receitas do Estado, salvo as exceções em que ele atua diretamente como empreendedor, derivam apenas da mais-valia gerada no setor produtivo. Se os lucros deste se reduzem, diminui também a receita estatal proveniente de tributos e impostos.

A queda das taxas de lucro empresariais, fruto da natureza contraditória da produção de valor, ocorria também como conseqüência normal do desenvolvimento das forças produtivas – descrita por Marx (1980c, p. 241) no livro 3º de “O Capital” como “Lei: Tendência a Cair da Taxa de Lucro”.

A taxa de lucro cai não por tornar-se o trabalho mais improdutivo, mas por tornar-se mais produtivo. Ambas, a elevação da taxa de mais-valia e a queda da taxa de lucro são apenas formas particulares em que se expressa, em termos capitalistas, a produtividade crescente do trabalho. (MARX, 1980c, p. 275)

A concorrência entre os capitais faz com que a composição orgânica do capital, ou seja, a distribuição do capital produtor de mais-valia entre trabalho pretérito (capital constante) e trabalho vivo (capital variável), tenda predominantemente para a concentração do trabalho pretérito em detrimento do trabalho vivo. Os empreendimentos capitalistas, na sua “natural” busca por maior lucro, devem aumentar a taxa de exploração do trabalho. Conforme vimos na primeira parte deste capítulo, isto ocorre através de dois modos básicos de exploração da mais-valia: absoluta e relativa.

Estes modos se interpõem. Mas, a exploração absoluta tem como limite máximo a própria corporeidade do trabalhador, seus limites físicos na intensidade máxima, em última análise, até seu dispêndio e esgotamento total que seja possível dentro das 24 horas do dia. Há aqui um limite absoluto evidente. Portanto, o aumento da exploração do trabalho deve progredir na direção da revolução produtiva, ou seja, no incremento da técnica. Esta

possibilita a um mesmo trabalhador, de capacidade média, produzir mais com um esforço semelhante ao anterior.

Aqui se rompe aquele limite absoluto. O aumento da produtividade, portanto, da exploração da mais-valia relativa, relaciona-se diretamente com a tecnologia e tem sua forma mais marcante com a introdução da maquinaria, da mecânica, na produção de mercadorias (entretanto, este processo não para aí, veja-se *e. g.*, a microeletrônica, a informática, a automação e a nanotecnologia). Deve-se destacar aqui, que a exploração intensificada do trabalho pela exploração relativa da mais-valia, pelo incremento da técnica, necessita inexoravelmente daquela internalização da “[...] lei, em vez de o açoite [...]” (MARX, 1980c, p. 911).

O empreendedor que “sai na frente” com uma nova tecnologia, com um incremento produtivo, consegue diminuir a quantidade de capital variável para uma determinada porção de mercadoria. Desse modo, diminui o valor desta, e assim, ganha a concorrência com os outros capitalistas – vende ao “preço de mercado” ou abaixo dele, e embolsa a diferença entre preço e valor (cai o valor na produção; aumenta o preço, a expressão monetária na realização da mercadoria). A tendência geral é que os outros adotem também os novos meios produtivos e a concorrência iguale as taxas de lucro num patamar menor.

Mas, esta capacidade produtiva concentrada em trabalho pretérito (capital constante), em meios de produção, deve, na produção de mercadorias, se reportar como soma de capital. Esta parte constante do capital, apenas repassa seu valor para as mercadorias, sem nada a elas acrescentar. A taxa de lucro, a alma da dinâmica capitalista, é calculada dividindo-se a mais-valia (o excedente produzido pelo capital variável) pelo capital total (constante [meios de produção] + variável [salário]). Portanto, dada a fórmula:

$$\textit{taxa de lucro} = \frac{\textit{m (massa de mais-valia)}}{\textit{C (capital total)}}$$

A tendência geral do capital, é que a massa de mais-valia, apesar de seu constante incremento, cresce numa proporção exponencialmente menor que a do capital total; em conseqüência, decresce a taxa de lucro. Conforme exposto, é uma conseqüência normal da produção capitalista na busca pelo lucro. O sistema só pode avançar incrementando o capital constante, os meios de produção. Entretanto, este trabalho pretérito acumulado não produz mais-valia, é apenas o meio de fazê-lo de modo cada vez mais produtivo. Além do mais, o verdadeiro produtor de mais-valia, o capital variável – correspondente a salários, o trabalho vivo –

diminui relativamente ao capital constante e conseqüentemente, em relação ao capital total. Não bastasse isso, dispensar o trabalho vivo (capital variável) é a maneira que a produção capitalista encontra para reduzir custos e se adequar aos padrões de produtividade constantemente revolucionados.

Portanto, a saída possível desta situação seria o aumento da produtividade através da intensificação das forças produtivas. Como em outros períodos da história da produção de mercadorias, a estagnação fordista seria mais uma crise cíclica: acumulação / estagnação – reorganização dos capitais / criação de novos produtos e processos – e nova expansão de mercados. Porém, havia um elemento qualitativamente novo neste desenvolvimento histórico: o advento de novas tecnologias, dentre as quais a microeletrônica (principalmente a partir da década de 1980), como resposta à necessidade de elevação da produtividade. Estas, juntamente com a adoção de novas práticas organizacionais e desregulamentação da legislação trabalhista, possibilitaram uma propensão à elevação da produtividade e resultante diminuição de trabalho vivo, mais rápida que a ampliação ou criação de novos mercados. O resultado é a eliminação permanente de postos de trabalho independente de fatores conjunturais, o chamado desemprego estrutural.

Pela primeira vez na história da modernidade, uma nova tecnologia é capaz de economizar mais trabalho, em termos absolutos, do que o necessário para a expansão dos mercados de novos produtos. Na terceira revolução industrial, a capacidade de racionalização é maior do que a capacidade de expansão. A eficácia de uma fase expansiva, criadora de empregos, deixou de existir. O desemprego tecnológico da antiga história da industrialização faz seu retorno triunfal, só que agora não se limita a um ramo da produção, mas se espalha por todas as indústrias, por todo o planeta. (KURZ, 1996b)

Com efeito, no início dos anos 1970 o compromisso fordista-keynesiano do pós-guerra entre Estado, Capital e Trabalho, estava lenta e continuamente sendo desmobilizado pela política de crise das desregulamentações neoliberais. Esta entendida como manifestação ideológico-política da crise e não simplesmente como uma tentativa subjetiva de exploração extra de mais-valia. O Estado tinha que reduzir gastos, dentre os quais da rede de proteção social (saúde, previdência, educação) e contraditoriamente, ser o fiador em última instância dos passivos insolventes, próprios e do grande capital – é óbvio que esta sempre foi a função última do Estado na produção capitalista. A legislação trabalhista necessitava ser “flexibilizada” para que se pudessem fazer os cortes necessários para adequação de custos e enfrentamento da concorrência global. Nota-se uma diminuição perene e continuada nos salários, paralelo à elevação do desemprego e precarização das condições de trabalho em sua

modalização flexível (aumento de jornada, diminuição da seguridade, exigência permanente de mudança/atualização profissional, etc.) – o retorno da tendência à exploração da mais-valia absoluta nos países desenvolvidos. O setor financeiro ganhava autonomia com as sucessivas desregulamentações nos mercados de ações, financeiro e de câmbio, como estratégia de mobilização dos capitais para prometidos fins rentáveis na produção real.

O valor acionário das empresas, segundo os fundamentos de mercado, deveria refletir a produção real de bens/serviços ou um adiantamento de sua possível realização futura. Pois, no caso das ações, “Ressalvados os casos de logro, constituem elas títulos de propriedade sobre capital efetivo pertencente a uma sociedade e representam direito sobre a mais-valia que daí anualmente flui” (MARX, 1980b, p. 368), e nada além disso. Entretanto, a partir deste momento a valorização acionário-financeira adquiriu autonomia e se descolou de seu fundamento real produtivo.

Demais, se o motor da produção capitalista (cuja finalidade única é a valorização do capital) é a taxa de valorização do capital todo, a taxa de lucro, a diminuição dela retarda a formação de novos capitais independentes e se patenteia ameaçadora ao desenvolvimento do processo capitalista de produção, pois contribui para superpopulação, especulação, crises, capital supérfluo ao lado de população supérflua. (MARX, 1980c, p. 278)

A produção capitalista, como vimos, engendra como finalidade última a mera acumulação de dinheiro, cuja expressão se dá na taxa de lucro. Quando esta perde seu movimento crescente, de modo irreversível, através da via “normal” da produção, o capital se agarra àqueles caminhos alternativos e mais curtos de se atingir seu objetivo supremo, a acumulação abstrata, o dinheiro (os caminhos da especulação, que sempre existiram, até mesmo antes do modo capitalista de produção). Desse modo, as empresas passaram a depender cada vez mais de braços financeiros para a essencial realização capitalista de lucros. Em muitos casos era esta atividade (financeira, ações, imobiliária) que permitia que uma determinada empresa, independente do ramo de atuação, apresentasse um balanço contábil positivo, pois, as receitas provenientes da produção real de mercadorias eram insuficientes.

Este aspecto, desde sempre inaceitável para a ortodoxia econômica, incorporou durante o último quarto de século, pelo menos, a normalidade no mundo dos negócios: a dependência de valores fictícios e a sobrevalorização acionária das corporações. Vem daí uma infinidade de correntes teóricas bastante celebradas, especialmente na década de 1990, como: sociedade do conhecimento, economia virtual, trabalho imaterial, sociedade do consumo, sociedade pós-industrial, etc, que sustentavam, em última instância, a crença num processo capitalista de valorização centrado na esfera da circulação.

Afirmar, de modo genérico, que a acumulação se efetua às custas do consumo, é sustentar um princípio ilusório que contradiz a essência da produção capitalista, pois se estará supondo que o fim e a causa propulsora dessa produção é o consumo, e não a conquista da mais-valia e sua capitalização, isto é, a acumulação. (MARX, 1980b, p. 535)

Marx (1980c, p. 345) afirma que o trabalho no setor de circulação “É produtivo, para o capitalista, não por criar mais-valia diretamente, mas por concorrer para diminuir os custos de realização da mais-valia, efetuando trabalho em parte não-pago.” Desse modo, é dependente da geração de mais-valia no setor produtivo (basicamente: extração da natureza, produção de alimentos e transformação fabril). A Herbert Marcuse, pensador da Escola de Frankfurt, habitualmente é imputada uma certa dose de ingenuidade. Entretanto, na mesma apreensão de Marx, há mais de quatro décadas, portanto, em plena vigência do “melhor dos mundos” capitalista, Marcuse expõe o engodo a que as recentes teorias pós-modernas não foram capazes de escapar:

No processo de automação, o valor do produto social é determinado em grau cada vez mais diminuto pelo tempo de trabalho necessário para a sua produção. Conseqüentemente, a verdadeira necessidade social de mão-de-obra produtiva declina, e o vácuo tem de ser preenchido por atividades improdutivas. Um montante cada vez maior do trabalho efetivamente realizado torna-se supérfluo, dispensável, sem significado. Embora essas atividades possam ser sustentadas e até multiplicadas sob uma administração total, parece existir um teto para o seu aumento. Esse teto, ou limite superior, seria atingido quando a mais-valia criada pelo trabalho produtivo deixa de ser suficiente para compensar o trabalho não-produtivo. (MARCUSE, 1981, p. 21)

Continuando a discussão sobre a produção de valor destacada da produção real, vale recordar que o capital fictício “[...] é definido como capital que tem valor monetário nominal e existência como papel, mas que, num dado momento do tempo, não tem lastro em termos de atividade produtiva real ou de ativos físicos” (HARVEY, 2007, p. 171). Referenciado em Marx, Harvey (2007, p. 169-170) prossegue argumentando que tais características contraditórias da dinâmica do capitalismo, necessariamente o torna propenso a crises. Isso reforça a tendência de gerar fases periódicas de superacumulação, “[...] definida como uma condição em que podem existir ao mesmo tempo capital ocioso e trabalho ocioso sem nenhum modo aparente de se unirem esses recursos para o atingimento [*sic*] de tarefas socialmente úteis”. Tal característica, com freqüência associada à grande desemprego, perpetua-se: “As condições que prevaleciam nos anos 30 e que surgiram periodicamente desde 1973 têm de ser consideradas manifestações típicas da tendência de superacumulação” (HARVEY, 2007, p.

170). Esta tendência se desenvolveu durante a ruínoza década de 1980, exacerbou-se nos anos 1990 e persiste de modo expandido em nossos dias.

A atual crise econômica, resultante do estouro da bolha imobiliária americana, é mais um capítulo da ficção do valor. Não se pode, entretanto, culpar paranoicamente os especuladores, especialmente americanos, como os responsáveis diretos – quando muito, foram eles, apenas catalisadores do processo; cumpriram suas funções cegas de encarnações, personificações do processo capitalista na incansável busca por dinheiro. Foi graças à sandice dos déficits americanos que se propiciou o mais recente ciclo de crescimento global, responsável por muitos “bons e honestos” postos de trabalho, necessários e sempre bem-vindos, ao redor do planeta. A ficção do valor era assimilada de maneira positiva e irrefletida, inclusive por amplos setores da esquerda. Enquanto isso, a própria oficialidade econômica capitalista, pressentia os riscos dos sucessivos processos especulativos que redundaram na recente bolha imobiliária global:

De acordo com estimativas da *The Economist*, o valor total de imóveis nos países desenvolvidos aumentou de 30 trilhões de dólares nos cinco anos anteriores, para mais de 70 trilhões, um aumento equivalente a 100% do PIB combinado destes países. Isto não fez apenas parecer minúsculo qualquer *boom* imobiliário anterior, ela é maior que a bolha global do mercado de ações no final dos anos 1990 (um aumento de 80% do PIB em cinco anos) ou a bolha da bolsa americana no final dos anos 1920 (55% do PIB). Em outras palavras, provavelmente a maior bolha da história. (THE global housing boom, 2005 apud ORTIGOZA; CRIONI, 2008, p.17)

Portanto, àqueles que fossem um pouco mais atentos, um dos mais tradicionais veículos representantes da oficialidade capitalista, já anunciava há algum tempo, os riscos deste processo de valorização sem substância. Também, para a *The Economist*, este era mais um episódio das sucessivas bolhas – mercado de ações e ações de empresas da internet, a *new economy* – que têm caracterizado a economia contemporânea. Viam também um enorme perigo de que o “estouro da bolha” imobiliária traria sérias conseqüências para a economia real ao redor do mundo. Os ganhos fictícios (processo já de longo tempo relativo) é que alimentavam a produção (ORTIGOZA; CRIONI, 2008, p.20). A *The Economist* estaca neste ponto, conforme a tradição da economia política, pois não pode explicar as causas íntimas que levou a este processo. Para eles, o capitalismo é um processo “natural” da humanidade. Apesar disso, a ortodoxia capitalista habitualmente consegue oferecer explicações muito mais plausíveis dos fatos concretos, do que certas correntes vanguardistas. Estas, simplesmente acataram a valorização no setor da circulação, e por isso nada puderam prever ou explicar.

O capital produtor de juros é o fetiche autômato perfeito – o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera mais dinheiro, e nessa forma desaparecem todas as marcas de origem. A relação social reduz-se a relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma. Em vez da verdadeira transformação do dinheiro em capital, o que se mostra aí é uma forma vazia. Equiparado à força-de-trabalho, o valor-de-uso do dinheiro passa a ser o de criar valor, valor maior que o que nele mesmo se contém. (MARX, 1980c, p. 451)

O veredicto dos economistas sobre o atual processo repousa na afirmação de uma “crise de falta de confiança”. Involuntariamente expõem a condição de fetiche da “racionalidade” capitalista, que há tempos se sustenta por uma “profissão de fé” diante da irreversível falta de lastro do valor. Os limites objetivos da expansão e, conseqüentemente, da socialização capitalista, ocorrem na impossibilidade da produção de valor através de seu lastro histórico do trabalho abstrato, quando este se torna obsoleto no atual nível de desenvolvimento das forças produtivas. Portanto, a atual gênese de valor ou “capital fictício” resulta deste limite objetivo, apresentando-se de maneira cada vez mais freqüente como solução aos gargalos de valorização do capital.

Está implícito aí o absurdo ainda maior de imaginar que o capital renderia juros no sistema capitalista de produção, sem operar como capital produtivo, isto é, sem criar mais-valia da qual o juro é somente uma parte, e que o sistema capitalista de produção continuaria sua marcha sem a produção capitalista. (MARX, 1980c, p. 435)

Entretanto, este processo, contrário aos próprios fundamentos do *establishment* econômico, além de possibilitar apenas uma resposta provisória para a manutenção da ordem socioeconômica, não só conserva como amplia a possibilidade de todo o sistema mundial produtor de mercadorias colapsar. As grandes intervenções dos Estados nas economias centrais, durante o desenrolar da crise atual, demonstram a gravidade que o desenvolvimento deste processo pode atingir. Isto para não comentar sobre os limites ambientais objetivos deste sistema aniquilador. Porém, isto não tem nada a ver com uma insuficiência objetiva de recursos naturais, frente a uma demanda progressiva da humanidade em sua ânsia predadora. A devastação ambiental ocorre, em grande medida, pela pura necessidade de valorização capitalista. Por exemplo, o avanço das fronteiras agrícolas na Amazônia brasileira, está intimamente relacionado com a produção do espaço como mercadoria.

Nesta amedrontadora virtualidade, a continuação de tal desenvolvimento negativo, aponta como última conseqüência para o rompimento do tecido social, numa proporção destrutiva inédita na história. Por outro lado, argumenta-se que a manutenção continuada dos centros hegemônicos, seus modos operacionais e sua suposta capacidade infinita de superação

de crises, demonstrada ao longo da modernidade tardia, depõe contra um possível panorama de colapso e mergulho à barbárie. Porém, este cenário pessimista talvez já esteja acontecendo, quando indivíduos, comunidades, parcelas inteiras de populações nacionais e mesmo nações inteiras, são tratadas como casos inveterados de ajuda humanitária por não serem mais capazes de integrar-se às esferas produtivas, segundo os padrões de rentabilidade da produção capitalista de mercadorias. Desempregados crônicos, idosos, moradores de rua, tóxico-dependentes, grupos indígenas, etc, já estão colapsados segundo os critérios de valorização econômica. Mesmo antes da crise atual, nos picos dos ciclos de otimismo e prosperidade, ninguém ousou falar seriamente num novo *boom* econômico global capitalista, capaz de absorver esta imensa e crescente massa humana de desvalidos, mas que, nem por isso, as formas capitalistas deixam de ser seu fundamento negativo na socialização mundial.

4. SUBJETIVIDADE ↔ OBJETIVIDADE

4.1. A dialética do sujeito moderno

A obra de Marx, antes de impedir a verificação das determinações subjetivas, concentra a análise do sujeito ao âmbito da ideologia. Desse modo, além das formas de violência objetiva, entre as quais, a busca cotidiana da sobrevivência, o sujeito seria condicionado por valores impostos pelas classes dominantes. A falsidade da superestrutura, ou dos valores culturais, seria desfeita com a conscientização do engodo sofrido pelas classes exploradas, resultando numa sociedade justa guiada por princípios racionais.

Complementando-se Marx, Weber (1967) aponta um vínculo subjetivo comum aos dominadores e dominados: a “Ética Protestante”. Resignadamente, Weber vê neste modo de agir – segundo ele irracional sob qualquer aspecto, quando posto à prova pelo crivo da reflexão – não apenas o amálgama social moderno, mas sim, a condição subjetiva indispensável para o próprio desenvolvimento e consolidação do capitalismo. A vida ascética, antes restrita aos conventos e mosteiros católicos, foi transformada em conduta cotidiana pelas religiões protestantes. Longe de uma crítica reduzida à religião e, em especial, às manifestações protestantes, Weber procurou demonstrar a protoforma do sujeito produtor de mercadorias, cujo hábito tornou-se independente das práticas religiosas, e já no início do século XX, ele afirmava que o *Beruf*^[4.1.] no “espírito do capitalismo” “[...] realmente não necessita mais do suporte de qualquer força religiosa” (WEBER, 1967, p. 47). Ademais, os elementos fundamentais do “espírito do capitalismo” “[...] são justamente os que ora apresentamos como conteúdo da ascese vocacional do puritanismo, apenas sem a sua fundamentação religiosa, já desaparecida no tempo de Franklin [século XVII]” (WEBER, 1967, p. 130). Este processo aleatório conduziu o sujeito moderno a uma “prisão de ferro” (WEBER, 1967, p. 131) através de um modo de agir eficiente, tecnificado, burocratizado, autodisciplinado, etc., como um fim em si – a ascese laica de uma “Ética Protestante” que caracteriza nosso “Espírito do Capitalismo” do dia-a-dia.

[4.1.] Inicialmente o substantivo masculino alemão *Beruf* relacionava-se mais com o sentido da vocação religiosa. A interpretação luterana, e as subseqüentes manifestações da Reforma Protestante, transformaram esta vocação transcendente num imanente modo de agir mundano, reforçando gradativamente o vocábulo *Beruf* ao sentido moderno de Profissão, de atividade totalmente secular.

Semelhante às suspeitas de Weber da necessária condição subjetiva no capitalismo, a Escola de Frankfurt – especialmente Adorno e Horkheimer – doravante o legado dos freudomarxistas, avançaram a partir da pergunta central destes: porque as pessoas, aparentemente esclarecidas e participantes do processo civilizatório, se submetem a condições que contrariam de forma tão patente seus próprios interesses? Em grande medida, como já se havia afirmado, esta pergunta acompanha todo o percurso de pensamento desta pesquisa.

Neste ponto, deve-se sublinhar um importante aspecto de convergência entre os principais referenciais teóricos desta pesquisa: a indispensável compulsão à “[...] lei, em vez de o açoite [...]” (MARX, 1980c, p. 911, grifo nosso). Em alguns destes referenciais, este aspecto é tomado diretamente como elemento principal de reflexão, enquanto em outros, aparece apenas de forma residual, porém, sem obstar a reflexão. Freud (2006d) certamente está entre os autores que mais se aprofundaram nesta investigação. Buscou interpretar as origens mais arcaicas da civilização, ou seja, o momento em que o indivíduo deixa de obedecer somente à imposição externa pela força, quando o sujeito abre mão de suas próprias premências, não apenas por causa da ameaça de ser aniquilado pela autoridade onipotente. Após o hipotético parricídio fundador da cultura, a relação ambígua que o sujeito nutria em relação ao pai da horda primordial (amor-ódio), possibilitou a internalização da culpa pelo remorso que se abateu sobre seus algozes, justamente os filhos do despótico pai tribal. Depois deste ato violento, reação a uma relação igualmente brutal, o mal-estar, causado pelo assassinato de alguém que era também amado, mobilizou as pulsões agressivas dos sujeitos contra seus próprios egos. Segundo a interpretação de Freud, nasce a instância de censura, o superego, província do ego. A culpa deixou-se de abater somente quando um ato reprovável era executado e, portanto, descoberto e passível de punição pela figura portadora da autoridade. “É o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva, cuja inibição produz a inclinação para a agressão” (FREUD, 2006d, p. 139). A superposição sintética desses dois estratos do sentimento de culpa, “[...] um oriundo do medo da autoridade *externa*; o outro, do medo da autoridade *interna* [...]” (FREUD, 2006d, p. 139, grifo do autor). O superego passa a ser, entre outras coisas, a onisciente e onipresente instância da lei que reprova qualquer ato compreendido como ilegítimo, mesmo que tal ato seja apenas virtualmente experimentado em pensamento, ou ainda, reprovado antes mesmo que as pulsões agressivas consigam estabelecer uma representação mental definida do objeto; o que pode passar a ser sentida pelo sujeito como uma angústia difusa e persistente, semelhante ao que se encontra nos casos de depressão. Entretanto, conforme veremos adiante, o próprio Freud contemplava a possibilidade de que

este sentimento de culpa, componente essencial da cultura, seria oriundo de expressões recônditas ainda mais arcaicas da psique. Portanto, não só resultante das disputas nas representações filogenéticas (da horda primordial) e ontogenéticas (complexo de Édipo), “[...] porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência [das representações], quanto da eterna luta entre Eros e o instinto [pulsão] de destruição ou morte” (FREUD, 2006d, p.135). Dito de outra forma, o sentimento de culpa é um mal-estar de proveniência anterior à constituição do superego, que termina por tornar-se seu *topos* funcional por excelência.

Tal narrativa “mítica” de “Totem e Tabu”, busca expressar a necessária condição ambígua original do indivíduo na cultura, a ponto do superego, tão ou mais despótico que o pai tribal, ser causador de outras tantas perturbações, mas que sem a sua atuação através da culpa internalizada, seria inviável o projeto civilizatório, principalmente no que se refere à repressão e ao redirecionamento mitigado das pulsões agressivas para fins adequados da vida grupal; além é claro, das subseqüentes manifestações positivas da vida afetiva em grupo, expressas nas representações objetais que vão do amor erótico ao amor terno. Freud mantém sua interpretação nos limites da ambigüidade genética da cultura: no que se refere ao superego, as características ancestrais da espécie humana e relativas a cada história individual – filogenéticas e ontogenéticas – conferem tanto a perpetuação da cultura como a do indivíduo, inexoravelmente no seio desta. Assim, esta coexistência carrega tanto a promessa de felicidade quanto as angústias que dela provém; fornece os meios tanto para a convivência pacífica dos indivíduos e as mais altas realizações culturais, quanto a possibilidade de exploração dos mais fortes sobre uma maioria resignada e oprimida. De modo análogo, esta internalização coativa encontra-se, portanto, não apenas numa submissão, mas fundamentalmente numa co-participação num autodisciplinamento ascético (como cabe ressaltar aqui), na qual o sujeito age “[...] responsabilizando-se ele mesmo pela execução” (MARX, 1980c, p. 911), em substituição à violência direta. Desse modo, sequer para Marx, cuja obra está centrada nos condicionamentos objetivos, externos, da reprodução econômica, escapa um necessário caráter subjetivo que é tipicamente modulado de acordo com as disposições histórico-culturais. É claro que ele não desenvolve sua reflexão neste aspecto mais profundo da psique do sujeito, mas também não há nada em sua obra que detenha avançar na suspeita que ele próprio contempla.

Weber, ao contrário, centra suas análises justamente no aspecto em que Marx não o desenvolve. Mas também, conforme exposto no capítulo anterior, não se trata de uma inversão completa que desqualifique qualquer condição material necessária – muito pelo

contrário, Weber (1967, p. 219) fala em “mútua adequação”. Entretanto, permanece a impressão de que o desenvolvimento do “espírito do capitalismo” seja uma conseqüência quase-ontológica, desvinculada das determinações sociais impostas pelo automovimento do valor.

A Escola de Frankfurt tem como ponto de partida o materialismo histórico, porém, avança na retrospectão genealógica do sujeito. Adorno e Horkheimer, ao analisar a razão ocidental a partir da sua proto-história, na alegoria do mito de Ulisses, se depararam com a “Dialética do Esclarecimento”. Especialmente nestes dois autores, em muitos pontos não ficam claras as determinação específicas resultantes do modo de produção capitalista, pois suas reflexões remontam ao momento em que o ser humano deixa de ser apenas um ente natural e passa a compor um mundo verdadeiramente humano, o campo da cultura. Semelhante ao percurso freudiano, esta retrospectão só pode mesmo recorrer à narrativa mítica como elo mais próximo do surgimento do sujeito. E de fato, como vimos no capítulo anterior, tanto Marx quanto Weber expressam, cada um a seu modo, que as características determinantes do capitalismo existiam muito antes de sua consolidação. A dialética do sujeito contemplava desde suas origens, segundo a interpretação de Adorno e Horkheimer, aquelas características subjetivas determinantes para a sociedade burguesa, tais como a abstração do pensamento, os processos de mimeses e projeção, a troca como sacrifício secularizado, a subjugação da natureza que redundava no auto-sacrifício, entre outras.

Assim, nesta busca, a Escola de Frankfurt recorreu ao pensamento de Freud, que se ateu à internalização da disciplina, à indispensável compulsão à “[...] lei, em vez de o açoite [...]” (MARX, 1980c, p. 911), como condição trans-histórica e, portanto, como categoria antropológica da cultura. Apresentou-se neste texto, na parte referente aos posicionamentos metodológicos aqui adotados, o princípio de não-identidade. É desta forma que se pretende atender ao aspecto comum, a interiorização da lei, que de um modo ou de outro permeia os referenciais teóricos desta pesquisa, apesar da aparente impossibilidade de articulação que se apresenta nas contradições entre histórico/trans-histórico, objetividade/subjetividade, materialidade/cultura, economia/sociedade, etc.

Depois deste interstício, retomemos a discussão. A proto-história do sujeito, nas análises de Adorno e Horkheimer, encontra a “Dialética do Esclarecimento”: a cada elaboração racional que permitia a fuga do terror imposto pela natureza, que se confunde com a ontogênese do sujeito, correspondia um gesto de barbárie, um ato regressivo no interior da mesma.

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 61)

Em última instância, o domínio da natureza era domesticação do desejo, repressão das pulsões, enfim, autodomínio. Mas, a razão daí derivada, na busca pela autoconservação, passa a assemelhar-se à condição anterior ao sujeito, já que no seio da cultura ela se autonomiza e perde a relação dialética entre indivíduo e natureza da qual se originou. O estranhamento frente à natureza passa cada vez mais a ser sentido somente como fenômeno externo e não mais, a natureza, como parte constitutiva do próprio sujeito. Numa reação projetiva, na qual o sujeito cegamente tenta expulsar os impulsos internos, percebidos como se estes viessem de fora, a cultura emerge como elemento catalisador desta reação. Torna-se, então, instrumento cego do poder e ameaça de sucumbir à barbárie – processo de autodestruição da civilização e, conseqüentemente, do próprio sujeito.

Portanto, o retorno à natureza, o pólo regressivo da dialética do sujeito, permanece nas formas mais elaboradas da civilização, que, entretanto, perdeu sua capacidade reflexiva, ou melhor dizendo, não a desenvolveu a ponto de evitar que se desencadeie um processo autodestrutivo potencializado. Este comportamento autodestrutivo, o ápice do sujeito burguês, permeia as análises de Adorno e Horkheimer. Sua causa seria a revanche do indivíduo contra o mal-estar causado pelas ininterruptas e crescentes repressões impostas pela civilização, que paradoxalmente surgiram em nome da fuga da natureza e em nome da conservação do sujeito, produzindo a incompatível harmonia entre sujeito e cultura, conforme as investigações de Freud em “Mal-estar na Civilização”.

A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. [...] A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 46)

De maneira quase casual, Horkheimer e Adorno (1991, p. 212) mencionam a pulsão de morte como uma “[...] tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza”. Entretanto, mesmo nos momentos em que o conteúdo reprimido encontra ambiente favorável para a manifestação mórbida, Adorno e Horkheimer o interpretaram como ajustado ao princípio de prazer. Assim, ao

investigar o nacional-socialismo, centrado na projeção paranóica anti-semita, encontraram na manipulação inconsciente das pulsões pré-edípicas – do líder fascista dirigida para as massas – o fundamento para o gozo sadomasoquista do sujeito. Ainda que este comportamento alucinatório causasse sofrimento ao indivíduo, era gozo, realização de desejo: a fruição das pulsões agressivas e a gratificação narcisista. Significa, na economia psíquica, ainda restrito à órbita do prazer, pois:

Deve-se pensar aqui acima de tudo na categoria psicológica da destrutibilidade, que Freud discutiu em seu *O Mal-estar na Civilização*. Como uma rebelião contra a civilização o fascismo não é simplesmente a reocorrência [*sic*] do arcaico, mas sua reprodução na e pela civilização. [...] O *ganho* narcisista fornecido pela propaganda fascista é óbvio. (ADORNO, 1951, grifo do autor)

Portanto, bem como a cultura potencializa a *promesse de bonheur*, também intensifica a regressão destrutiva e autodestrutiva do sujeito, mas que, a despeito das conseqüências danosas, propicia um ganho narcisista. Assim, chega-se a um impasse se, uma subjetividade intimamente condicionada pela cultura, cujo saldo seria prejudicial ao indivíduo, seria conduzida pelo princípio de prazer ou estaria moldada por tendências “Além do Princípio de Prazer”.

4.2. Princípio de prazer, ou além?

Encontramo-nos assim debatendo sobre “princípio de prazer” e possibilidades de gozo, e o cerceamento deste, ante as imposições da cultura. Desse modo, Freud questiona qual seria o propósito da vida humana, e o que os homens desejam dela. Baseando-se no estrito senso comum, para Freud, os homens: “Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer” (FREUD, 2006d, p. 84). Surge a questão de como isto se daria. Freud afirma que esta busca impõe-se através de duas metas, uma negativa e outra positiva: “Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a esses últimos” (FREUD, 2006d, p. 84) e que, portanto, o amor sexual “[...] nos proporcionou nossa mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade” (FREUD, 2006d, p. 89).

Também é óbvio que Freud fala aqui da sexualidade adulta centrada na genitalidade. Sabemos, porém, da variabilidade das disposições e experiências no âmbito do prazer que ele

contemplava em sua metapsicologia, e que mesmo na sexualidade genital adulta, se interpõem experiências prazerosas de outras fases do desenvolvimento da sexualidade do sujeito. Além disso, formas desviadas, substitutivas, condensadas, devido aos obstáculos concretos mediados pelo princípio de realidade, também podem pertencer à órbita do prazer. Mas, se o esquema apresentado, de relacionar felicidade, ou melhor, a busca da felicidade com prazer, constitui uma evidência, também parece fixar a seguinte impressão: “Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou quase nada que já não pertença ao conhecimento comum” (FREUD, 2006d, p. 93). Qual seja: os homens buscam experiências que lhes traga algum tipo de gratificação, aqui entendida como prazer; o gozo, o usufruto da experiência prazerosa é a medida da felicidade humana.

As suspeitas de Freud, como as nossas neste ponto, recaiam no fato de que o comportamento humano desembocava, não raramente, em formas completamente inversas ao que foi dito acima. Não somente no registro da patologia se encontravam sujeitos impelidos a comportamentos que lhes causava sofrimento. Também não era novidade alguma para a psicanálise da época, quanto mais para Freud, de que isto fosse plausível: em nome de aplacar as pressões de uma determinada instância psíquica, outra necessariamente deve pagar seu tributo, de modo que se manifeste “[...] um desprazer que não contradiz o princípio de prazer, pois é ao mesmo tempo desprazer para um sistema e prazer para outro” (FREUD, 2006a, p. 145) – especialmente no que tange às exigências superegóicas de um ideal de ego ou ideal de si mesmo. Entretanto, conforme veremos adiante, Freud inquietava-se com a compulsão repetitiva dos sujeitos a comportamentos de características masoquistas e autodestrutivas, em que ele não conseguia reconhecer as compensações mutiladas ou substitutivas conforme exposto acima, seja a de uma gratificação duradoura, segundo as imposições do princípio de realidade, seja a defesa do ego diante das exigências internas de um ideal de ego, conforme as prerrogativas do superego.

Em 1920, Freud (2006a) lançara mão do conceito de pulsão de morte. Afirmara: “dei rédeas livres à inclinação à especulação, por muito tempo suprimida”; e que durante tal percurso em “Além do Princípio do Prazer [...], reconhecia que fora ‘muito além da psicanálise’” (GAY, 2007, p. 370). Alertando para o caráter altamente especulativo e até metafísico destas formulações, o que gerou controvérsias dentro da própria psicanálise, que persistem até nossos dias, Freud justifica tais reflexões diante das observações clínicas de indivíduos neuróticos e normais, onde o comportamento psíquico extrapola o domínio do “princípio de prazer” e da autoconservação. Mas, apesar das resistências, o “pai da psicanálise” afirmava: “Não posso mais prosseguir sem a admissão dessa pulsão (de morte)

fundamental [...]” (GAY, 2007, p. 500) e que a pulsão de morte “não era um seu ‘desejo do coração; afigura-se a mim [Freud] como uma admissão inevitável por razões tanto biológicas quanto psicológicas” (GAY, 2007, p. 501). Na seqüência desta argumentação, cabe a advertência e as justificativas do próprio Freud:

O que se segue é pura especulação, que muitas vezes remonta ao passado longínquo e que cada um, de acordo com sua posição subjetiva, poderá levar em consideração ou desprezar. De resto, trata-se de uma tentativa, movida por pura curiosidade, de explorar uma idéia até o final, apenas para saber aonde ela pode nos levar. (Freud, 2006a, p. 149)

Ainda vale acrescentar que muitas das argumentações apresentadas em “Além do Princípio de Prazer”, especialmente aquelas de caráter biológico-empírico, foram descartadas por descobertas experimentais que se sucederam ao trabalho de Freud. Outras suposições persistem com seu caráter de verdade, entretanto, restringem-se devido à impossibilidade de comprovação empírica – como ocorre, por exemplo, com o assassinato do pai da horda primordial, apresentado em “Totem e Tabu”. Porém, seguindo-se a lógica interna de suas arguições em “Além do Princípio de Prazer”, buscaremos as potencialidades verossímeis.

Assim, apesar das relações metafísicas e místicas que o conceito “pulsão de morte” suscita, Freud (2006a) partiu, obviamente, da mais estrita concepção materialista para empreender tal reflexão: a de que a vida surgiu acidentalmente. A princípio, esta forma débil de vida encontrava poucas possibilidades de perpetuação, e sua existência foi provavelmente muito fugaz diante de um ambiente hostil. Com a repetição fortuita daquela casualidade (a vida), tal organismo efêmero tornou-se gradativamente mais e mais intrincado. Dada a maior complexidade deste organismo, aquilo que era extremamente fácil de acontecer, o retorno às formas inanimadas, segue a ordem inversa ao aperfeiçoamento da forma viva. Freud infere que, num determinado momento, a insipiente matéria vital passa a responder aos estímulos que lhe são dirigidos. A substância viva – em franca e gradual transformação – limita-se, por um lado, à proteção passiva como um escudo; e por outro, a intervir ativamente diante das intempéries que lhe tiram do estado de repouso, da posição de quiescência. Para Freud, ambas as expressões, a passiva e a ativa, obedecem ao mesmo princípio: o de recobrar o estado quiescente, o repouso absoluto.

Entretanto, paradoxalmente, o motivo pelo qual a vida lutava com todos os seus meios para permanecer – a inércia completa – foi o principal motor à dinâmica evolutiva que conduziu a forma viva a patamares cada vez mais complexos. Cabe recobrar aqui o princípio de inércia, derivado da física, entendido em seu duplo sentido: não apenas como uma

propriedade dos corpos de persistirem no estado de repouso, mas também, no atributo de dar prosseguimento em seu movimento depois que ele se inicia, a despeito das forças contrárias que lhe opõem. Desse modo, Freud (2006a, p. 160) interpreta de maneira inversa aquilo que vinha sendo aceito como uma evidência incontestada, ao menos no âmbito da psicanálise: “[...] a de ver a pulsão como o fator que impele à mudança e ao desenvolvimento [...]”. Ao contrário, ele então propõe considerar a pulsão como uma força conservadora do ser vivo.

Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente [Drang] interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas. Trata-se, portanto, de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferirmos, da manifestação da inércia na vida orgânica. (FREUD, 2006a, p. 160, grifo e colchetes do autor)

É como se o movimento “vital”, as interferências ativas do organismo vivo dirigidas ao meio externo, que surgiram com a finalidade de manter a inércia de repouso, adquirissem autonomia para buscar a manutenção da inércia do próprio movimento vital: as forças conservadoras, postas em movimento para atingir o repouso, agem agora no sentido de conservar o movimento vital.

A premência ao estado quiescente, como máxima da matéria viva, tendia a repelir qualquer distúrbio de seu estado de equilíbrio. As tensões e estímulos oriundos do meio externo eram assim evitados e expulsos sempre que possível. Estimulado pelo ambiente externo, o organismo vivo tornou então a se desenvolver através de formas mais evoluídas e complexas a ponto de determinar sua reprodução (ou a de sua espécie), não mais dependente de meros acidentes, mas a uma condição reprodutiva que lhe passou a ser inerente. As tensões internas, ocasionadas pelo aumento da complexidade da estrutura viva, recebiam o mesmo tratamento daquelas vindas de fora: deviam ser anuladas, expulsas, para o retorno do equilíbrio. Portanto, a recepção de estímulos internos e externos, sua classificação e direcionamento (reação ativa ou passiva, absorver ou repelir), cabia àquela instância cortical protetora primária que Freud associou – no sentido dinâmico, econômico e topográfico – ao sistema *Pcp-Cs* (Perceptivo-consciente). Mas, é necessário demarcar aí uma diferença quanto à origem interna ou externa do estímulo. As excitações provenientes do interior, apesar e por causa de serem mais adaptadas ao sistema, não podem receber o mesmo tratamento, por parte do aparelho *Pcp-Cs*, dispensado aos estímulos externos, “[...] pois uma proteção contra estímulos internos é impossível, já que as excitações oriundas das camadas ainda mais profundas se transmitem diretamente a esse sistema [*Pcp-Cs*], sem sofrer nenhuma redução” (FREUD, 2006a, p. 153). Este destaque é importante para algo que será discutido mais

adiante que tem relação direta com nossa discussão central, já que estas excitações internas, irreduzíveis e inevitáveis, devem ser expulsas como medida necessária de mitigação da perturbação. “Essa é a origem da *projeção*, que possui um papel tão importante na determinação dos processos patológicos” (FREUD, 2006a, p. 153, grifo do autor).

De acordo com a interpretação acima, em “Além do Princípio de Prazer”, a pulsão de morte aparece como a mais primitiva e persistente manifestação da vida orgânica e da vida psíquica em geral – senão como a única pulsão de fato, apesar de Freud não tê-la demarcado assim, de modo exclusivo, tão categoricamente. A ação autoconservativa e a reprodução, marcadamente associadas a Eros ou pulsão de vida, seriam secundárias e teriam surgido com a premência da pulsão de morte de recobrar um estado quiescente absoluto. Ou seja, a manifestação de Eros se estabeleceu sob a dependência e conforme os objetivos da pulsão de morte. Dito de outra forma, a pulsão de vida como atividade, expressão ativa para atingir a condição passiva completa. Ou, seguindo as personificações antropomórficas que imputamos a nossas tendências e instâncias psíquicas: é como se Eros, como ente ativo, aparente, não passasse de mero servo de seu senhor, Thanatos, que por sua vez não tem forma, não possui sequer existência sem os serviços de Eros. De modo que, “O princípio de prazer parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte” (FREUD, 2006a, p. 181), especialmente no que se refere às manifestações de Eros, os estímulos internos sexuais e autoconservativos.

Entretanto, este ponto de vista altamente especulativo e na profundidade conforme exposto, encontra-se apenas em “Além do Princípio de Prazer”. Nas obras posteriores o conceito de pulsão de morte é mantido, mas, ele é apresentado apenas como um dos pólos fundamentais da dinâmica psíquica representada pela dualidade entre pulsões de vida (Eros) e pulsão de morte (Thanatos). Posteriormente Freud não faz modificações em seus argumentos mais profundos de “Além do Princípio de Prazer”, mas, parece situar suas formulações finais num nível mais superficial e sintético em relação à pulsão de morte. Porém, nem “Além do Princípio de Prazer”, nem as obras posteriores se anulam ou se contradizem nos pontos principais; parecem mais interpor-se e coadunar-se. Assim, a dualidade pulsional é apresentada como a forma mais elementar da dinâmica anímica, e sua relação e premências, de acordo com as modulações do princípio de realidade, é que determinam a gama rica e variada da vida psíquica humana.

Desse modo, Freud parece apresentar uma viragem ao próprio conceito de “princípio de prazer”, mais do que refutá-lo. Freud teria afirmado na possibilidade de uma tensão peculiar no interior do aparelho psíquico ser atribuída como fonte de prazer. Mas de modo geral, na vida psíquica, ele relaciona desprazer a um aumento da excitação, e prazer a uma

diminuição dessa quantidade (FREUD, 2006a, p. 135-6). Portanto, a dominância do princípio de prazer supõe a tendência por manter a quantidade de excitação no interior do aparelho psíquico, tão baixa quanto possível ou pelo menos constante: “O princípio de prazer deriva do princípio de constância, embora, na realidade, o próprio princípio de constância tenha sido, ele mesmo, inferido dos fatos que nos levaram a adotar a hipótese do princípio de prazer” (FREUD, 2006a, p. 136).

Retomando-se o que foi exposto acima, a partir da observação da “compulsão à repetição”, Freud (2006a, p. 160) argumenta sobre uma possível tendência inerente aos seres vivos de “[...] restabelecer um estado anterior [...]”, cuja realização máxima está na busca permanente pela cessação completa de estímulos que segue o princípio de constância, ou mesmo numa radical premência da vida de retorno às formas inanimadas que a precederam.

Nesse sentido, um dos motivos mais fortes para acreditarmos na existência das pulsões de morte reside em nossa concepção de que a tendência dominante da vida psíquica, ou talvez da vida nervosa em geral, seja, tal como o expressa o princípio de prazer, o anseio [*Streben*] por reduzir, manter constante e suspender a tensão interna provocada por estímulos (*princípio de Nirvana*, segundo uma expressão de Barbara Low [1920, 73]). (FREUD, 2006a, p. 176, grifo e colchetes do autor)

Portanto, um “além do princípio de prazer” não anula ou refuta o princípio de prazer, mas parece situá-lo numa zona de convergência partilhada com a pulsão de morte – cuja premência geral é o estado quiescente do princípio de constância. A pulsão de morte faz uso de todos os meios para recobrar a condição de equilíbrio, de constância que, em última instância, remete ao estado do mais absoluto repouso, o que teria antecedido à vida orgânica. Em busca desta meta restauradora, a ação consiste em repetir, de modo que esta compulsão à repetição “[...] de fato nos parece ser mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (FREUD, 2006a, p. 148).

A dominância do princípio de prazer seria uma etapa secundária do desenvolvimento psíquico. Antes deste se estabelecer, antes que o indivíduo tenha algum controle de experiências prazerosas passadas, e que mobilize suas energias com o fim de restabelecê-las, havia somente a impelente busca pelo estado quiescente, através da tendência de repetir a condição anterior. Assim, compulsão à repetição poderia ser definida como o *modus operandi* mais arcaico da vida anímica; e apesar de todos os desenvolvimentos psíquicos que a sucedem e se apresentam com uma enorme riqueza, através das representações e sua dinâmica complexa, a compulsão à repetição continuaria a atuar nos fundamentos da psique.

Seguindo aquela interpretação de uma suposta viragem de Freud quanto à conceituação do princípio de prazer, poderíamos presumir que, primordialmente repetimos não porque temos prazer, mas “aprendemos” a ter prazer devido a nossa tendência a repetir. Nossa condição inata, desencadeada pelas vicissitudes do desenvolvimento, faria com que o registro do prazer tornasse a tendência compulsiva à repetição a serviço do prazer. Freud (2006a, p. 156), voltado para a questão dos sonhos nas neuroses traumáticas, admite “[...] pela primeira vez uma exceção à nossa afirmação de que todo sonho é uma realização de desejo”, de modo que os sonhos traumáticos “[...] nos mostram uma função do aparelho psíquico que, sem estar em contradição com o princípio de prazer, ocorre de modo independente deste e provavelmente é anterior ao propósito de obter prazer e evitar o desprazer [função do princípio de prazer]” (FREUD, 2006a, p. 156). Não apenas nas neuroses traumáticas Freud encontrará esta disposição de coisas que altera a interpretação anterior que se tinha do princípio de prazer. Ele também encontra estas manifestações compulsivas repetitivas no curso normal do desenvolvimento psíquico, na preferência incansável da criança para que a mesma história seja contada repetidas vezes em detrimento a uma nova história, ou mesmo no fato da criança repetir experiências desagradáveis, conforme exposto no jogo *fort-da* (comentado na introdução), que acabam propiciando um saldo positivo de ganho cultural e individual no que tange ao domínio da angústia e de uma conseqüente postura mais autônoma.

A compulsão à repetição parece se mostrar mais evidente quando o aparelho psíquico não possui ainda maturidade suficiente para processar um fluxo de estímulos tal como o que ocorre no processo primário. Por processo primário Freud (2006a, p. 158) define como “[...] esse gênero de processo que se encontra em ação no inconsciente, para distingui-lo do processo psíquico secundário, que vigora em nossa vida normal de vigília.” O processo primário caracteriza-se pela premência da descarga total e imediata (tal como ocorre no id), enquanto que o processo secundário (função primordial do ego) media com os impulsos oriundos do processo primário e do exterior, diante dos obstáculos do princípio de realidade e das exigências das instâncias psíquicas internas, tal como o superego, e de suas representações. Tanto nos sonhos traumáticos (oriundos de um trauma, de choque repentino), quanto no desejo repetitivo da criança (tanto para os estímulos de prazer, quanto para os de desprazer), o aparato perceptivo-consciente se encontra desprovido para vincular, enlaçar, as cargas de investimento livremente móveis das moções pulsionais iniciadas no inconsciente, de modo que, conformadas às possibilidades e representações do processo secundário, sigam seu fluxo de descarga.

Só depois de ter havido um enlaçamento [*Bindung*] bem-sucedido é que poder-se-ia se [*sic*] estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação em princípio de realidade). Enquanto isso não acontece, a tarefa do aparelho psíquico de processar [*bewältigen*] ou enlaçar [*binden*] a excitação teria prioridade, não em oposição ao princípio de prazer, mas operando independentemente dele e, em parte, sem levá-lo em consideração. (FREUD, 2006a, p.158-9, grifo e colchetes do autor)

Portanto, a compulsão à repetição como aquela expressão restauradora da pulsão de morte, possui também a capacidade de proteger o ego de moções pulsionais muito intensas, “enlaçando-as” de maneira que não causem distúrbios internos, de modo que conceda a estas um destino similar ao das energias psíquicas já vinculadas no processo secundário. Entretanto, isto ocorre a despeito do próprio processo secundário e do princípio de prazer que o domina. Dito de outra forma, a compulsão à repetição, sob a égide do processo primário, não tem como função produzir prazer ou a autoconservação, típicas do processo secundário – não obstante que um processo compulsivo repetitivo possa desempenhar este papel, quase sempre de maneira transitória e precária quanto à obtenção de prazer ou de evitar desprazer.

Diante do que foi apresentado até aqui, chegou-se a um ponto nesta discussão em que se permanece com uma familiaridade muito próxima ao senso comum. Quando se fala em pulsão de morte vem à mente o comportamento resignado, um impulso interno pela passividade, por buscar a quiescência absoluta que, como vimos, não refuta o princípio de prazer, mas o situa numa meta de atingir “[...] apenas a felicidade da quietude” (FREUD, 2006d, p. 86-7). Isto se aproxima muito daquela menção, citada acima, quase casual de Horkheimer e Adorno (1991, p. 212) em relação à pulsão de morte, como uma “[...] tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza”. A expressão pulsão de morte traz consigo uma interpretação “auto-evidente” de relacioná-la com o comportamento masoquista (tanto o abandonar-se, quanto o de dirigir a agressão contra o próprio eu), em que a manifestação mais extremada suscitaria o suicídio. O próprio Freud sustenta este caráter auto-evidente da pulsão de morte.

Assim, Freud (2006a, p. 175) fala num possível “masoquismo primário”, a partir da re-elaboração de suas afirmações em “Pulsões e Destinos da Pulsão” de 1915, onde, diversamente, ele asseverava a existência de um masoquismo secundário que “[...] devia ser entendido como um redirecionamento [*Rückwendung*] do sadismo contra o próprio Eu” (FREUD, 2006a, p.175, grifo e colchetes do autor). Freud conclui, portanto, que “[...] além do masoquismo secundário que retorna ao Eu, poderia também existir um masoquismo primário que emana do Eu, embora naquele momento [“Pulsões e Destinos da Pulsão”] eu tenha

contestado essa possibilidade” (FREUD, 2006a, p. 175); desse modo Freud refuta aqui, a interpretação até então aceita, de que haveria um narcisismo primário. Deve-se destacar ainda, quanto à dualidade ativo-passiva, sádico-masoquista no que tange ao masoquismo secundário, que “[...] o movimento da pulsão a partir do Eu em direção ao objeto, não é diferente do movimento da pulsão objetual em direção ao próprio Eu” (Freud, 2006a, p. 175). O masoquismo secundário seria uma regressão à condição inicial do masoquismo primário.

Entretanto, depois desta interposição, permanece-se ainda com a apreensão mais imediata da pulsão de morte, pois não se explicou de maneira satisfatória como ocorre o pólo ativo da vida psíquica: como se explicariam o narcisismo e as manifestações sádicas, agressivas? Se há, depois do masoquismo primário, um masoquismo secundário que provém de uma pulsão agressiva que partiu do ego para o objeto e deste de volta para o ego, como vimos acima, como surgiria a moção pulsional para a agressão, já que o princípio da vida anímica é predominantemente passiva. Vale recordar o que foi dito acima a respeito da projeção, quando o então incipiente organismo vivo passa a expulsar não apenas os estímulos provindos do exterior, mas aqueles que começam a ser originados do próprio interior do organismo, com o crescente aumento de complexidade após os sucessivos ciclos evolutivos.

Parte-se então, da constatação de que o organismo humano é já extremamente complexo e que possui há muito tempo (filogeneticamente) fontes internas de geração de estímulos através de processos funcionais bastante autônomos. E o que se discute aqui, na verdade, é sobre o amor objetual, “[...] o qual nos revela a polaridade entre o amor (ternura) e o ódio (agressão)”, e que “[...] poderíamos avançar um bom trecho se conseguíssemos estabelecer uma relação entre essas duas polaridades e mostrar que uma deriva da outra!” (FREUD, 2006a, p. 174). A questão que se apresenta é como pode derivar de Eros – o conservador da vida representado por aqueles estímulos internos que impelem o organismo – uma pulsão sádica cuja meta é prejudicar o objeto. “Não seria sugestiva a idéia de que em verdade esse sadismo seria a pulsão de morte que a libido narcísica logrou afastar do Eu de modo que essa pulsão só consegue manifestar-se no objeto?” (FREUD, 2006a, p. 174-5). Segundo Freud (2006a, p. 175), “[...] na fase de organização oral da libido o apoderamento do objeto amoroso e o aniquilamento do objeto ainda coincidem.” Sob influência da necessária condição narcisística do sujeito nesta etapa, caracterizada pelo auto-investimento da libido, a pulsão de morte seria projetada, investida nos objetos, ainda fragilmente diferenciados do sujeito. Nesta fase, a indiferenciação ego/não-ego, começa a ser rompida:

Dizemos, às vezes, que o ódio é mais velho que o amor, e conhecemos a evolução das idéias de Freud sobre a pulsão agressiva (parte do instinto [pulsão] de morte). Em todo caso, é especificamente a *projeção para o exterior* do “mau” – ao que se junta, evidentemente, a cólera induzida pela ausência do objeto anaclítico [a mãe, ou parte dela; o seio, *e.g.*] – que faz que o objeto exterior seja afetado pelo ódio. Compreende-se que Freud tenha chegado a dizer: “o objeto nasce no ódio” (HOUSER, 2006, p.21, grifo do autor)

Quanto ao sadismo – a agressividade dirigida ao exterior, a um objeto – é importante destacar o papel essencial que este desempenha na sucessão do desenvolvimento da vida sexual do indivíduo; a sexualidade que, na dualidade da última tópica de Freud, é componente primordial daquilo que é chamado de Eros ou pulsões de vida. Desse modo, não apenas nas primeiras experiências do sujeito o componente sádico está presente de modo determinante, como condutor da libido objetal. Além de a pulsão sádica indicar o caminho às pulsões sexuais (Eros) dirigidas ao objeto, após terem sido expulsas do ego, ela também “[...] assumiria uma função que se faz necessária para a realização do ato sexual: enfrentar e lidar com a [*bewältigen*] o objeto sexual” (FREUD, 2006a, p.175, grifo e colchetes do autor). Já que se focou a atenção para o aspecto mais precioso de Eros, a sexualidade genital, não é demasiado localizar nesta também, a expressão passiva da pulsão de morte: “Também sabemos que o maior prazer que podemos atingir, o do ato sexual, está ligado a uma extinção momentânea de uma excitação que havia sido intensificada ao máximo” (FREUD, 2006a, p. 180).

Apresentou-se acima uma leitura interpretativa, principalmente de Freud, cujo destaque se dá na inexorável condição paradoxal da existência humana: uma estreita familiaridade entre gozo, prazer, felicidade – indiscutivelmente fontes condutoras da humanização – e uma busca por um abandonar-se, que levado até a forma mais extremada, refuta e contradiz o mesmo esforço humanizante que se dedica por não permanecer naquela condição diluída na brutalidade do mundo natural. Desse modo, Freud (2006a) apresenta a compulsão à repetição como a forma mais elementar e mais arcaica da psique humana e da vida orgânica em geral, cuja tendência é a busca pelo restabelecimento de uma condição anterior, cujo *modus operandi* atuaria modulado através de uma prototípica meta final de se atingir a quietude do mundo inorgânico, donde a vida se originou. Não só do ponto de vista individual – recordando que o humano não existe fora de seu “habitat”, a cultura – mas também do ponto de vista grupal, com o aumento da complexidade do mundo construído pelos homens, assevera-se a tese de uma recôndita, porém permanentemente atuante,

tendência regressiva, onde “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 46).

Assim, não só a busca pela felicidade (desempenhada na cultura) traria consigo o seu contrário (o irrompimento da barbárie, a diluição no mundo natural). Também, a dualidade da vida afetiva e suas expressões de caráter mais tipificadas – pulsões de vida/pulsões de morte, Eros/Thanatos, atividade/passividade, amor/ódio, agressão/sacrifício, narcisismo/comportamento ascético, etc. – dissociadas na aparência, habilita-nos através da leitura acima, uma interpretação que as integre, pois que “[...] uma deriva da outra!” (FREUD, 2006a, p. 174). O que nos conduz na continuidade desta reflexão, é a tendência compulsiva repetitiva, que nos permite interpretar o sujeito tanto em sua postura de auto-afirmação perante o mundo, quanto em sua paradoxal subsunção ao existente e conseqüente diluição.

4.3. Compulsão à repetição: entre o comportamento ascético e o hedonismo do consumo

Vimos que o sujeito moderno, incluídas suas mais recentes e celebradas manifestações subjetivas polimórficas, corresponde a “[...] meras encarnações, personificações [...]” (MARX, 1980c, p. 1007), cuja “[...] reificação dos caracteres sociais da produção e a subjetivação dos fundamentos materiais [...]”, são profundamente condicionados pelo modo capitalista de produção. “A lei do valor opera aí como lei imanente, natural, cega ante os agentes particulares [...]” (MARX, 1980c, p. 1008), a despeito da potência que arroguem a si próprios ou das determinações sociais que lhes caibam nas reificações sociais, “[...] oposta ao livre arbítrio do indivíduo” (MARX, 1980c, p. 1009). A moderna produção de mercadorias tem como objetivo inconfesso, a mera acumulação abstrata expressa na forma-dinheiro. A forma de agir típica e funcional para esta finalidade sem fim, destituída de objetivos sensíveis, é o trabalho abstrato. Por tais características tautológicas, de fim em si, “O trabalho abstrato é, portanto, uma espécie de *neurose obsessiva da economia*” (KURZ, 2004, p. 225, grifo do autor).

As concepções de Weber sobre o “Espírito do Capitalismo” – ou seja, uma conformação global da vida ao modo moderno da reprodução econômica – também tomava o trabalho na condição de “[...] ser executado como um fim absoluto por si mesmo [...]” (WEBER, 1967, p. 39). Nesta abstração centrada em si, suas investigações, a despeito de um “[...] ponto de vista religioso, muitas vezes constituem aspectos completamente superficiais e rudimentares da vida religiosa, mas que, precisamente porque eram superficiais e

rudimentares, influenciaram poderosamente o comportamento externo” (WEBER, 1967, p. 134-5). Desse modo, apesar do conteúdo dogmático, doutrinário, da religião, Weber mostra-se mais interessado “[...] em algo inteiramente diferente: na influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo” (WEBER, 1967, p. 67). Weber focou sua atenção para os fatores externos do comportamento, para um modo de agir que acabava por objetivar-se na mera busca do meio mais eficiente, destituído de qualquer outra finalidade.

De fato, o *summum bonum* desta “ética”, a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituído de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como finalidade em si, que chega a parecer algo de superior à “felicidade” ou “utilidade” do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional. (WEBER, 1967, p. 33)

Demarcado o caráter de fim em si do trabalho moderno e da ética que serviu de suporte para sua consolidação – através de um comportamento ascético que se tornou centrado em si mesmo – apresenta-se novamente o risco de se produzir uma identidade de conceitos através de relações categóricas de verossimilhanças entre reflexões oriundas de autores e contextos de estudo diversos. Porém, apesar dos riscos de sucumbir a afirmações categóricas diante de pseudo-identidades, propõe-se avançar justamente no ponto onde Weber e Freud sentem o estranhamento frente a um comportamento em que “[...] as pessoas parecem agir contra seus próprios interesses racionais de autoconservação e ‘busca da felicidade’” (ADORNO, 2008, p. 29).

Portanto, a inquietação de Weber diante da ascese laica assemelha-se com aquela de Freud diante da compulsão à repetição. Vimos que anterior ao “Além do Princípio de Prazer”, a metapsicologia de Freud explicava a dinâmica da vida psíquica guiada pelo princípio de prazer, através da redução das tensões psíquicas que terminariam “[...] evitando desprazer ou produzindo prazer” (FREUD, 2006a, p. 135). Desse modo, mesmo sob as exigências impostas pelo princípio de realidade, persiste ainda a premência fundamental de obter prazer, “[...] mas exige e consegue impor ao prazer um longo desvio que implica a postergação de uma satisfação imediata, bem como a renúncia às diversas possibilidades de consegui-la, e a tolerância provisória ao desprazer” (FREUD, 2006a, p. 137).

Entretanto, conforme exposto na seção anterior, Freud deparou-se com a compulsão à repetição, caracterizada pelo retorno de “[...] certas experiências do passado que não incluem nenhuma possibilidade de prazer e que, de fato, em nenhum momento teriam proporcionado

satisfações prazerosas, nem mesmo para moções pulsionais recalçadas naquela ocasião do passado” (FREUD, 2006a, p. 145-6). E conclui que estes fenômenos, típicos da transferência neurótica, “[...] podem ser encontrados também na vida dos não-neuróticos” (FREUD, 2006a, p. 147).

Foi a partir daí, da compulsão à repetição, que Freud voltou sua análise na busca de um caráter elementar do funcionamento da vida psíquica que indicava para um agir que, em sua forma mais exacerbada, era desprovido de qualquer possibilidade de prazer. “Prazer” no sentido em que não se enquadrava naquelas formas substitutivas, em que se faz necessário o desvio imediato da satisfação, de renúncias e até tolerância ao desprazer, mas que ao final, alguma experiência prazerosa fosse ainda atendida – considerando-se a enorme plasticidade desta, mesmo que resultasse em sofrimento ao sujeito com a finalidade de atender às demandas de suas instâncias psíquicas internas. Portanto, Freud não descartava a “lógica” interna da economia psíquica, na qual a severidade do superego, *e.g.*, diante das exigências de um ideal de ego ou ideal de si mesmo (*self*), atuava em prejuízo ao ego do sujeito, causando-lhe sofrimento, assente ao princípio de prazer. Ao contrário, Freud tentou compreender, especialmente no esforço intelectual de “Além do Princípio de Prazer”, quais eram as determinações elementares que permitiam para que isto acontecesse, ou seja, explicar “como” o indivíduo se auto-imprime ações danosas, “como” é possível o funcionamento, por exemplo, de um superego punitivo. A compulsão à repetição denotava um impulso persistente de retomar estados anteriores, quer fossem os característicos da conservação e da homeostase, conforme o princípio do prazer (o estado quiescente do princípio de Nirvana), quer fosse aquele, em última instância, caracterizado pelo retorno à matéria inanimada que precedeu à vida. Portanto, numa formulação de cunho altamente metafísico, transcendental e especulativo, como o próprio Freud admitia, a teoria psicanalítica havia fincado pé na área limítrofe das possibilidades da cognição, e da cognição da natureza humana: a pulsão de morte. Sem querer obstar a investigação, neste ponto, em que se adentraria para uma interpretação aprofundada da metapsicologia freudiana, cujos resultados certamente trariam conseqüências de natureza epistemológica e tocariam no persistente tema da existência humana, é o máximo que se conseguirá chegar neste estudo.

Desse modo, retorna-se à investigação central desta pesquisa. Se Weber complementa as reflexões de Marx apontando as condições subjetivas na reificação cega do modo de produção capitalista, a teoria de Freud é capaz de explicar “Como?” um comportamento ascético, cuja motivação última é desprovida de sentido, se dá na psique humana. Pode-se também fazer uma analogia entre os três autores para buscar a compreensão das

determinações ocultas que ocorrem por trás das manifestações mais aparentes: Marx expõe a necessária produção de valor como lei cega que determina a existência das mercadorias como valores sensíveis, e a conseqüente coisificação dos pseudo-sujeitos; Weber aponta como uma condição cultural específica (a Ética Protestante) contribuiu para autonomizar este autodisciplinamento, de forma tão centrada em si mesma, que torna secundária a experiência dos seus participantes diante das potencialidades sensíveis que então possam resultar; e Freud indica uma tendência repetitiva da vida psíquica que já existia antes da dominância do princípio de prazer, e que continua a agir na sua base e de forma independente deste.

Na parte introdutória deste texto, comentou-se sobre o obsoletismo em se verificar um comportamento ascético, autodisciplinado, para a funcionalidade de um capitalismo contemporâneo que parece se mover sem a necessidade da coerção, mas sim predominantemente na oferta ilimitada de prazer e felicidade. De fato, muitos autores, entre eles Sennett (2000), compartilham do ponto de vista da caducidade da organização burocrática da vida conforme encontrou Weber em seu tempo. Mas, bem como Weber não estava interessado nos conteúdos discursivos das doutrinas religiosas, neste estudo foca-se a atenção para aquele aspecto elementar ainda mais básico, que extrapola a constatação do comportamento mais imediato: o caráter compulsivo repetitivo. Este fator permanece também nas formas do gozo administrado do hedonismo da sociedade do consumo, na indústria cultural, na indústria do lazer, etc., enfim, nas formas absolutamente necessárias de realização mercadológica.

O comportamento designado por Weber como “Espírito do Capitalismo”, é demarcado pela atividade repetitiva que subordina o sujeito como se fosse uma “[...] máquina de ganhar dinheiro [...]” (WEBER, 1967, p. 122). Ele chega a falar numa “[...] compulsão ascética à poupança” (WEBER, 1967, p. 124). Poder-se-ia mais uma vez objetar a presença determinante desta característica em nosso tempo, já que o sujeito contemporâneo não se distingue por poupar, entesourar, mas sim, por gastar, consumir, além até de suas próprias capacidades. Mas o próprio Weber não se ateu a um destacado impulso do sujeito para a acumulação:

À medida que se foi estendendo a influência da concepção de vida puritana – e isto, naturalmente, é muito mais importante que o simples fomento da acumulação de capital – ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa. Era a sua mais importante, e, antes de mais nada, a sua única orientação consistente, nisto tendo sido o berço do moderno “homem econômico”. (WEBER, 1967, p. 125)

É a concepção de vida puritana, sintetizada em seu modo de agir ascético, que interessa a Weber, e é o caráter compulsivo repetitivo deste, que desperta interesse nesta pesquisa. Enfim, o que se quer destacar aqui, para evitar possíveis equívocos com as manifestações comportamentais mais aparentes, é a categoria central neste ponto da análise, a compulsão à repetição. Tanto na forma de um “ascetismo laico” típico do tempo de Weber, quanto no hedonismo do consumo atual, ocorre um agir marcadamente compulsivo repetitivo; este sim, como caráter comum do “Espírito do Capitalismo”, tanto numa forma ascética como numa forma hedonista, que se interpõem e se combinam, ora com predominância de uma, ora de outra.

Poder-se-ia objetar a caracterização de irracionalidade e falta de sentido no agir ascético, pois este era acompanhado de justificativas religiosas. Não devemos nos esquecer que o ascetismo laico se despreendeu de tais justificativas e passou a funcionar de maneira independente, tal como a independência da tendência à compulsão à repetição em relação ao princípio de prazer e das representações psíquicas. Outra objeção, diante do caráter insensível, seria a de que o agir ascético cumpriu uma função na complexa organização social concretizada em bens culturais tangíveis e intangíveis. Cabe destacar a lógica da produção de mercadorias, em que os valores-de-uso são meros suportes de valor (de troca), o *Leitmotiv* da produção e das relações sociais. Weber seria então censurado por atribuir irracionalidade ao ascetismo laico, já que este se mostra objetivamente através de atributos lógicos bastante complexos na organização do trabalho e da produção. Em defesa de Weber e da argumentação aqui sustentada: “A irracionalidade não é necessariamente uma força que opera em uma esfera externa à racionalidade: ela pode resultar do transtorno de processos racionais de autoconservação” (ADORNO, 2008, p. 30). E ainda: “‘Ser racional’ significa não questionar as condições irracionais, mas fazer o melhor possível com elas, do ponto de vista dos interesses privados” (ADORNO, 2008, p. 46).

Deve-se aqui recordar que “[...] o trabalho é o velho e experimentado instrumento ascético, apreciado mais do que qualquer outro na Igreja do Ocidente [...]” (WEBER, 1967, p. 112-3); destaca-se “a velha justificação ascética do trabalho, como meio de assegurar ao homem espiritual o controle sobre seu corpo” (WEBER, 1967, p. 157), e que “[...] todo ascetismo – não importa qual a sua fé – tem necessidade de certos métodos comprovados de mortificação da carne” (WEBER, 1967, p. 197); e ainda, pelo fato desta ascese ser orientada com “[...] todo o seu vigor principalmente contra uma atitude: a de desfrutar espontaneamente a vida e tudo o que ela tem para nos oferecer” (WEBER, 1967, p. 119). Diante de tais constatações, Weber afirma:

Nisto, a ascese protestante não produziu em si novidade alguma. Contudo, ela não se limitou a aprofundar até o máximo esse ponto de vista, pois produziu uma norma, que sozinha, bastou para torná-la eficiente: a da sua sanção psicológica através da concepção do trabalho como vocação, como meio excelente, quando não único, de atingir a certeza da graça. (WEBER, 1967, p. 128-9)

Qual seria, portanto, o mecanismo psíquico demandado para conduzir o sujeito, através de uma sanção psicológica, para a certeza da graça?

Vimos na seção anterior que as moções pulsionais oriundas do processo primário caracterizam-se por ser livremente móveis, pela busca da descarga completa e imediata, mas também pela facilidade de deslocamento e condensação, dado que não foram ainda investidas, enlaçadas, em representações psíquicas do processo secundário (BOULANGER, 2006, p. 62-3). Entretanto, a emergência de tais moções pulsionais é sempre uma ameaça ao ego, que obedece ao processo secundário, o das representações psíquicas sob a dominância do princípio de prazer e das exigências do princípio de realidade. O processo secundário deve mediar com as restrições de espaço e tempo e as limitações impostas pelas instâncias psíquicas, especialmente o superego; sua energia não é livre, mas vinculada às representações. Assim, a compulsão à repetição, surge como uma tentativa de enlaçar tais excitações, de recuperar o estado anterior de quiescência, “[...] não em oposição ao princípio de prazer, mas operando independentemente dele e, em parte, sem levá-lo em consideração” (FREUD, 2006a, p. 158-9).

A compulsão à repetição atuaria como mecanismo de defesa do ego, através da submissão das energias livremente móveis (oriundas do processo primário), ao modo de funcionamento do ego (processo secundário). Dada a fragilidade destas vinculações psíquicas, a compulsão à repetição tende a perpetuar-se como tentativa de restabelecer o estado de equilíbrio anterior. A ascese, ao evitar a espontaneidade e os prazeres da vida através da disciplina do trabalho, parece desempenhar esta função de enlaçamento das moções pulsionais, propiciando o controle sobre o corpo, que resultaria naquela sensação de “certeza da graça” (WEBER, 1967, p. 128-9). E, já que falamos em processo primário, forma de atuação do id, remete-nos novamente a impressão de uma manifestação direta das pulsões inconscientes. Mas, ao contrário, a vinculação das pulsões provenientes do processo primário, por mais frágil que possa ser, requer as funções do processo secundário para que se obtenha algum êxito. Toda compulsão à repetição possui a sua lógica própria, que em última instância obedece a uma ordenação: *e.g.*, todo gozo deve ser sucedido pela conseqüente expiação da culpa que este ocasionou; a luz que foi acesa deve ser apagada, etc. Enfim, tal ordenação se

resumiria à necessidade de “[...] obedecer a ordens sistematizadas [...], de aderir muito estritamente a uma regra, comando ou recomendação sem jamais ser capaz de dizer por quê” (ADORNO, 2008, p. 85).

A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a indecisão nos são poupadas. Os benefícios da ordem são incontestáveis. (FREUD, 2006d, p. 100)

Portanto, seria um erro atribuir à compulsão à repetição o caráter de expressão completamente irracional por representar o irrompimento direto do inconsciente, mas nunca é demais lembrar que a tendência à repetição é independente e anterior a qualquer finalidade e à dominância do princípio de prazer. A compulsão à repetição seria na verdade, uma tentativa malograda de submissão das pulsões ao processo secundário. Assim, neste estudo, “[...] estamos interessados justamente na pseudo-racionalidade, na zona de lusco-fusco entre a razão e os impulsos inconscientes” (ADORNO, 2008, p. 40). É obvio que se busca compreender esta estrutura no verdadeiramente inconsciente, “[...] mas seria uma falácia perigosa considerar o lusco-fusco psicológico de numerosas reações de massa como manifestações diretas dos instintos [pulsões]” (ADORNO, 2008, p. 41).

Adorno (2008), ao estudar a coluna astrológica de um jornal norte-americano de grande circulação nos anos 1950, deparou-se com mecanismos dirigidos aos seus leitores, que se assemelham em muitos aspectos aos encontrados aqui. Mas, um em específico cabe destacar:

Se, por um lado, a coluna [astrológica do jornal] negligencia diversas implicações da analidade, tais como o sadismo e a mesquinhez (características incompatíveis com o ideal de ego sintético que ela promove), por outro lado, o padrão mais geral da analidade (e uma das personalidades retrógradas mais difundidas) é enfatizado enormemente: a compulsão. (ADORNO, 2008, p. 84-5, grifo nosso)

A citação de Adorno remete ao caráter anal da pequena-burguesia, ou seja, da tipificação, já bastante difundida em seu tempo, das semelhanças entre o comportamento social desta classe e a fixação caracteriológica na fase anal do desenvolvimento psíquico. Entretanto, Adorno constata que o caráter regressivo social manifesta-se através de um padrão ainda mais geral e elementar, a compulsão, que segundo ele, é enormemente enfatizada. Deve-se indicar que este estudo de Adorno (2008), bem como outros que se tomou conhecimento nesta pesquisa, não se apóia na última tópica de Freud, a da pulsão de morte;

mas apesar disso, ele também destacou no comportamento social, a mais elementar expressão que caracteriza a pulsão de morte, em que se assenta todo o desenvolvimento psíquico: a compulsão à repetição.

Ainda poderá permanecer aquela impressão de atribuir, neste estudo, uma passividade social engendrada por instâncias sociais de dominação que exercem seu poder sobre os indivíduos de maneira direta e externa aos sujeitos. Entretanto, o que se buscou caracterizar é que a regressão social fomentada pelo progresso técnico, cujas bases se assentam no modo de produção capitalista e nas determinações cegas do valor, necessita estabelecer laços de dependência dos sujeitos em relação ao sistema como um todo, porém, de modo que estes possam se integrar ativamente no sistema social abstrato que eles próprios engendram.

Assim, tanto numa ascese laica quanto no seu aparente contrário – o hedonismo do consumo de mercadorias – o comportamento compulsivo repetitivo (que possui profundas determinações sociais) atua como importante fator para a integração ativa dos sujeitos na dependência da totalidade social. Através da subordinação das moções pulsionais pelo processo secundário – que apesar de ocorrer de forma muito débil e, portanto, resultar num sistema compulsivo repetitivo – possibilita aqueles processos do ego que permitem não apenas o abandono do sujeito à autoridade abstrata espelhada nas relações sociais, mas sobretudo o capacitam para interagir com esta mesma autoridade abstrata, de modo semelhante ao que Horkheimer e Adorno (1991) chamaram de mentalidade do *ticket*.

Esta subordinação ativa das pulsões ganha funcionalidade num ambiente social em que, “[...] concomitantemente à crescente crença nos ‘fatos’, a informação tende a substituir a penetração e a reflexão intelectuais” (ADORNO, 2008, p. 164). A abundância de informações e conhecimentos, na qual o sujeito minimamente precisa obter domínio, é uma relação “[...] muito mais formal e classificatória do que passível de proporcionar uma abertura de fatos supostamente inflexíveis por meio da interpretação e compreensão” (ADORNO, 2008, p. 184). Diante do fosso social produzido pela fragmentação e especialização do conhecimento e da profunda divisão social do trabalho, os mecanismos compulsivos repetitivos atuam não apenas para mobilizar estas energias em tarefas mais triviais, como sugere o ascetismo laico, mas também para elaboradas operações lógicas, de grande complexidade racional quando analisadas em si mesmas, mas cujo fim sensível ou social (no sentido de um ganho cultural individual ou grupal) mostra-se totalmente irracional. Veremos adiante que a continuada regressão que o ambiente cultural geral engendra – capitaneado pelas determinações do valor – busca mobilizar através de formas de gozo, de maneira ainda mais direta, tais tendências arcaicas e recônditas da psique humana. Pelos meandros compulsivos repetitivos, a auto-

afirmação narcisística exacerbada encontra a paradoxal dissolução do sujeito. Especificamente em relação ao pseudo-hedonismo do consumo, cuja estratégia apóia-se em gratificações narcisísticas, o modo de agir dos sujeitos parece mobilizado por um “comportamento ascético” para o gozo.

4.4. Subjetividade capitalista além do princípio de prazer

Se o curto período do Estado de bem-estar social do capitalismo regulado keynesiano-fordista, parecia indicar uma sociedade mais justa sem o fardo do labor, conforme as esperanças de Marcuse, temos hoje, ao contrário, a exacerbção do trabalho precário e de tendências regressivas do sujeito, apesar da abundância material extremada que esta sociedade é capaz de produzir. Nota-se uma inclinação do sujeito à agressão e à auto-agressão, que culmina com o desprezo da própria vida. Retoma-se aqui uma análise que remonta aos freudomarxistas: a de uma disposição sadomasoquista indispensável ao capitalismo. Sadomasoquismo caracterizado na ascese laica de Weber, através de um agir compulsivo repetitivo, como: “[...] uma condição para qualquer trabalho válido no mundo contemporâneo; daí a ‘ação’ e a ‘renúncia’ [ação-renúncia / sadomasoquismo] hoje inevitavelmente se condicionarem uma à outra” (WEBER, 1967, p. 130).

Marcuse (1981) apreendeu a hierarquização teórica de Freud, entretanto, relacionando a manifestação da pulsão de morte a características secundárias do desenvolvimento psíquico, centradas no conflito edipiano (caráter ontogenético) ou no sentimento de culpa oriundo do parricídio na horda primordial (caráter filogenético). Para Marcuse, o superego seria o agente psíquico da pulsão de morte. Entretanto, entende-se neste estudo que ela se manifeste através da regressão a formas mais arcaicas, mais elementares, anteriores à formação do ego e suas representações, e da conseqüente dominância do princípio de prazer. Portanto, não somente em reconhecer o superego como o ator mais evidente da pulsão de morte (semelhante à compreensão de Marcuse), mas de buscar compreender como isto é possível.

Diante da abundância material do pós-guerra fordista-keynesiano, Marcuse tinha esperanças no surgimento de uma ordem social não-repressiva. A indicação de uma vida mais folgada, cuja tendência parecia ser irreversível, levaria a um novo princípio de realidade em que a repressão pulsional apresentava-se como obsoleta. Diversamente de um otimismo ingênuo, Marcuse formulou esta busca de modo prudente:

A reconciliação entre o princípio de prazer e o de realidade não depende da existência da abundância para todos. A única questão pertinente é se um estado de civilização pode ser razoavelmente preconizado, no qual as necessidades humanas sejam cumpridas de modo tal e em tal medida que a mais-repressão possa ser eliminada. (MARCUSE, 1981, p. 140)

A “mais-repressão” na ordem alienada do “princípio de desempenho” seria desfeita com uma sexualidade polimórfica além da sexualidade genital, através do transbordamento da libido narcisista em direção ao objeto. Seria o resgate de manifestações típicas da fase oral, sob a égide de uma realidade despojada da carência material, e sob o comando de um ego voltado ao prazer e à criação, e não mais ao desempenho. Entretanto, a esperança de Marcuse era permeada pela consciência de que a dissolução do “princípio de desempenho” seria impossível dentro da ordem capitalista. Impossibilidade que aqui se demonstra através do pessimismo de Adorno e Horkheimer, que indica a verdadeira condição humana na aparente harmonia da sociedade do pleno emprego e do *welfare state*:

De fato, o que se desenvolve atualmente é uma espécie de Estado de bem-estar social em grande escala. Para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 140-141)

Se a clássica formulação de Freud, da incompatibilidade entre indivíduo e sociedade, apontava ainda para alguma compensação mutilada, o sujeito hoje deve apresentar-se totalmente mobilizado para a produção de valor com o espírito preparado para o descarte sem qualquer compensação. O caráter do trabalho moderno apontado na “Ética Protestante”, exacerbado na atual circularidade trabalho-consumo, assemelha-se a uma compulsão à repetição de modo que “[...] a ansiedade pessoal com o tempo está profundamente entrelaçada com o novo capitalismo” (SENNETT, 2000, p. 114), e esta ansiedade “[...] é criada num clima que enfatiza o risco constante, e aumenta quando as experiências passadas parecem não servir de guia para o presente” (SENNETT, 2000, p. 115). O fator comum tanto para os que já foram expulsos como para os que permanecem integrados à reprodução socioeconômica é o de uma indiferença para consigo mesmo, pois os indivíduos precisam se apresentar, de antemão, com a indelével marca de sua própria descartabilidade.

Esta exigência aterradora mostra-se hoje sem disfarces no discurso da formação e da motivação para o trabalho, bem como na produção cultural e científica em geral. É a produtividade pela produtividade. Por outro lado, a Indústria Cultural dita que não há limites para o sujeito. O gozo não se apresenta como possibilidade, mas como imperativo. A

estratégia marcuseana, do transbordamento da libido narcisista para o objeto, parece ter sido inteiramente cooptada pela publicidade. Talvez suspeitando disso, o próprio Marcuse apresenta-se com ar pessimista no “Prefácio Político, 1966” de “Eros e Civilização”, uma década depois da primeira edição:

Esse otimismo baseava-se no pressuposto de que deixara de prevalecer o fundamento lógico, para a contínua aceitação da dominação, que a carência e a necessidade de labuta só “artificialmente” eram perpetuadas — no interesse de preservar o sistema de dominação. Negligenciei ou minimizei o fato desse fundamento lógico “obsoleto” ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social. (MARCUSE, 1981, p. 13)

A indústria cultural busca mobilizar experiências arcaicas da fase oral do sujeito, quando este, segundo Houser (2006, p. 19), “[...] não tem ainda a noção de um mundo exterior diferenciado de si”. O sujeito se imagina unido ao objeto que “[...] quase que não é senão *uma parte do sujeito* [...]” e “[...] o prazer de ‘ter’, se confunde [...] com o prazer de ‘ser’” (HOUSER, 2006, p. 19, grifo do autor). A publicidade, ramo do setor da circulação cuja função é realizar a mercadoria, sentencia: você é o que veste, o seu carro, etc. E muito além disso, você é a marca, a insígnia, e os valores sobrenaturais que ela promete. Devorá-los, amalgamar o “ser” com tais objetos, o torna superior. Semelhante à fase oral, que segundo Houser (2006, p. 19) “[...] está em causa não somente a maneira pela qual o sujeito constitui seus objetos (internos e externos), mas também a maneira como estes modelam a atividade do sujeito”.

As figuras dos anexos A e B (páginas 175 e 176) buscam ilustrar a estratégia da indústria cultural mencionada acima. Trata-se de publicidade direta de dois dos maiores bancos do país, em forma de carta pessoal enviada ao virtual comprador. Porém, o produto anunciado é uma mercadoria *sui generis*, que promete, para seu possuidor, um acesso ilimitado ao universo infinito do mundo das mercadorias: o cartão de crédito.

O anexo A (página 175) refere-se à figura estampada no envelope de uma das correspondências. Nele encontra-se um bebê com expressão desejosa, com o olhar e a mão voltados para o alto, como se buscasse tocar alguma coisa. Ao lado da figura, a frase lapidar: “Suas primeiras conquistas começaram assim.” No mesmo tom, o conteúdo da carta prossegue, no cabeçalho: “Hoje, você tem em suas mãos mais uma grande oportunidade.” É como se fosse oferecida a oportunidade de recuperar as conquistas das nossas primeiras experiências, cujas lembranças são praticamente inacessíveis. O impacto imagético do bebê fala mais do que mil palavras; é bastante clara a alusão de que o cartão de crédito poderia

mobilizar aquele desejo recôndito, porém persistente, daquela fase de nossa existência onde predominava a fantasia de onipotência e de indiferenciação entre o eu e o mundo externo, do espaço e tempo ilimitados. Entretanto, a continuação do enunciado não se fixa na estimulação de tais fantasias arcaicas. O princípio de realidade é conclamado como reforço:

Renato,
 Você, quando era criança, sempre quis tudo ao alcance das mãos. Hoje, sabe que é preciso esforço para conquistar seus sonhos. E, para que você continue realizando seus desejos, trouxemos esta oferta única: um Cartão de Crédito [nome do cartão] [...].

Percebe-se o apelo ao princípio de realidade, tanto no uso da linguagem escrita, associada com o recurso pictórico, quanto, principalmente, na utilização da categoria tempo: “quando era criança” tudo parecia possível, entretanto “Hoje” é necessário esforçar-se, atuar no tempo presente do mundo real para recobrar aquela condição arcaica de “felicidade” isenta das limitações de espaço e tempo, condição na qual o sujeito se encontraria no passado. Portanto, a busca dos tempos perdidos não se atém somente à fantasia, já que o princípio de realidade impôs seus obstáculos e tornou obsoleto o modo de agir do bebê, cuja experiência de suposta felicidade transbordante, se busca resgatar.

No anexo B (página 176), encontra-se a reprodução do envelope da correspondência publicitária de outro banco. A imagem mostra um homem com os braços abertos, numa paisagem paradisíaca, diante do mar, à beira da praia. A expressão corporal de liberdade e regozijo sugere que seu olhar esteja voltado para o horizonte infinito. A luz do sol fulgurante, que pode ser de um alvorecer ou de um crepúsculo, parece envolver o homem numa comunhão idílica com a natureza – confundem-se os limites corpóreos do eu com a totalidade da luz e da paisagem. De forma concisa e imperativa, a seguinte seqüência: “Permita-se. Ser feliz. Fazer suas vontades. Realizar seus sonhos.” No cabeçalho da carta, a mesma imagem e a mesma expressão de ordem, “Permita-se”, seguida de: “O [nome do cartão] cuida de tudo.” Em linguagem coloquial e referindo-se ao virtual cliente pelo primeiro nome (semelhante ao exemplo anterior), anuncia-se que ser feliz corresponde à realização das “[...] coisas mais simples”: “Poder sair para jantar quando se tem vontade, viajar, se presentear, realizar pequenos e grandes sonhos, sem precisar se preocupar com a forma de fazer tudo isso.” As benesses devem ser narcisicamente centradas e o princípio de realidade é aqui abrandado, pois todas as realizações seriam satisfeitas “[...] sem precisar se preocupar com a forma de fazer tudo isso.” Portanto, o princípio de realidade é mitigado, mas não extinto ou refutado, já que: “Você só precisa de um [nome do cartão] para aproveitar o que a vida tem de melhor.” E por

fim, a voz de comando e tutela decreta: “Permita-se ser feliz. Você tem a vontade, a gente tem o cartão. Peça agora seu [nome do cartão].”

O que se quis ilustrar com estes dois exemplos, é a forma como a indústria cultural, especificamente o ramo publicitário/*marketing*, busca mobilizar aquelas experiências arcaicas da fase oral, onde ainda se encontra indiferenciado o ego/não-ego, e predominam as fantasias de onipotência. Apenas o malogro sucessivo imposto pelo princípio de realidade, faz com que gradativamente o indivíduo abandone sua falsa sensação de potência, já que, na verdade, a condição do sujeito nesta fase tenra é de extrema dependência. Portanto, a promessa de felicidade oferecida pela publicidade, apoiada no resgate da onipotência narcísica da fase oral, só pode ter como resultado, em última instância, a frustração. Mas, um canto de sereia sutil e persistente torna este chamariz quase irresistível. Basta lembrar que o narcisismo exacerbado que corresponde a esta fase do desenvolvimento, conjuga uma auto-afirmação que infla o indivíduo a ponto de engolfar o mundo, mas que, ao realizar esta fantasia, paradoxalmente anula toda individualidade. É este estado anterior, pré-ego, pré-simbólico, anterior à dominância do princípio de prazer propriamente dito, que se busca mobilizar. O malogro inevitável – pois o sujeito permanece sempre na zona do pré-prazer, “[...] deve se contentar com a leitura do cardápio” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 131) – somente reforça o caráter compulsivo repetitivo, a necessidade impulsiva de buscar o estado anterior de quiescência. O sujeito deseja impor-se, mas quer também abandonar-se ao conforto de uma tutela calorosa, cujas reminiscências difusas insistem em lhe permear.

É óbvio que não se trata de uma manipulação direta das pulsões. Conforme dito acima, faz-se uso do princípio de realidade, portanto, do processo secundário para mediar com o desejo inconsciente. A voz imperativa parece representar um superego (província do ego) que, de acordo com a premência pseudo-hedonista da cultura de nosso tempo, censura o sujeito por não ter participado do gozo, a norma social – recobra-se aqui o que foi dito ao final da seção anterior: isto se assemelha a um paradoxal “comportamento ascético” para o gozo. Além do mais, o apelo do cartão de crédito como chave ilimitada de consumo, é muito forte e de conseqüências sensíveis. Em síntese, verifica-se o apelo a uma regressão para um narcisismo exacerbado que se autodilui, utilizando-se da tendência compulsiva repetitiva de recobrar um estado anterior.

A análise de uma regressão à fase oral se aproxima muito daquela de Horkheimer e Adorno, principalmente sobre o sujeito contemporâneo a partir do nacional-socialismo:

Uma vez que a identificação da criança com seu pai como uma resposta para o complexo de Édipo é apenas um fenômeno secundário, a regressão infantil pode ir além desta imagem paterna e por um processo anaclítico alcançar uma mais arcaica. Além disso, o aspecto primitivamente narcisista da identificação como um ato de *devorar*, de tornar o objeto amado parte de si mesmo, pode nos fornecer uma pista para o fato de que a imagem do líder moderno às vezes parece ser mais a ampliação da própria personalidade do sujeito, uma projeção coletiva de si mesmo, do que a imagem de um pai cujo papel durante as fases tardias da infância do sujeito pode bem ter diminuído na sociedade atual. (ADORNO, 1951, grifo do autor)

De maneira esquemática, demasiadamente sintética para fins expositivos, delimita-se aqui o condicionamento da subjetividade entre duas vertentes: passivo/masoquista e narcisista/sádica:

- Para Freud, o masoquismo seria primário. Portanto, não encontramos maiores dificuldades de interpretá-lo à luz da pulsão de morte. Está presente na resignação do sujeito a condições cada vez mais precárias de trabalho, aumento da jornada e nas parcas recompensas oferecidas pelo consumo e pela indústria cultural; mas também na dependência do sujeito à tutela de uma autoridade abstrata como expressão da totalidade social, em que o indivíduo participa ativamente para se ajustar.
- Na manifestação sádica, é necessário interpretá-la através do próprio Freud, como originada na fase oral/narcisista, onde a pulsão de morte é dirigida para fora. No comportamento social, verificamos que o sucesso econômico necessita minimamente de tal postura narcisista/agressiva. Mesmo as frustrações de uma vida alienada, são de alguma forma, precariamente mitigadas por este artifício na esfera do consumo.

Entretanto, nosso ambiente social, conforme Adorno e Horkheimer, engendra sujeitos cujo ego e superego encontram-se fragilizados, de modo que a mediação com a realidade é exercida pela totalidade social, através do imperativo “Goza!”. O narcisismo onipresente é conclamado a todo instante como estratégia para a realização das mercadorias no consumo, na qual o sujeito participa ativamente como *performer* de seu auto-engodo.

Hoje, como antes, a coesão social depende da adesão do indivíduo ao sistema; mas se no passado essa adesão era obtida através do controle exercido sobre os impulsos do Id pelo Ego, e pela província do Ego que representa o social – o Superego – hoje essa adesão é obtida, num certo sentido, não pela repressão do Id, mas por sua liberação. (ROUANET, 1986, p. 125)

Mas, talvez possa ser muito apressado falarmos na fragilidade contemporânea do ego e do superego, ante a dominância das premências pulsionais. Conforme vimos anteriormente, as fontes de excitação oriundas do processo primário devem ser submetidas pelo processo

secundário. Porém, não apenas o processo secundário modifica o primário, mas também o seu inverso. O imperativo “Goza!” talvez obtenha êxito, justamente por alçar a instância de censura e também representante cultural da lei, o superego, para ser a sua própria voz interna, seu aliado – o sentimento de culpa seria mobilizado porque o indivíduo não gozou, porque transgrediu a “norma” social “Goza!” (aquele “comportamento ascético” para o gozo). Também, seguindo as suspeitas de Adorno (2008) levantadas no estudo sobre a astrologia, vimos que o caráter compulsivo (premência por restabelecer o estado anterior, fundamental no processo primário) é fomentado pela totalidade social. Ainda, seguindo as indicações de Freud, Adorno (1951) afirma que a onipotência narcísica possa ser engendrada sem a figura de um líder como ocorria no fascismo, estratégia executada com maestria pela Indústria Cultural, que propicia uma grande mobilidade objetal.

4.5. *Amok* no capitalismo contemporâneo

Aqueles que não encontram um modo sadomasoquista adaptado à cultura vigente, como exposto acima, parecem ser bastante suscetíveis às inúmeras formas de comportamento ainda mais exacerbadas, ou, dito de outra forma, realizar “[...] o universal ‘prosseguimento da concorrência por outros meios’” (KURZ, 2002). Nas formas mais extremadas, apontamos para os atos terroristas, jovens estudantes homicidas-suicidas, os meninos do tráfico, etc., cujo agir de elevada violência, de demasiada onipotência narcisista, conjuga-se com uma atitude de total desprezo em relação à própria vida. Longe de qualquer recriminação moralista, o que se pretende demonstrar é que estes sujeitos estão em perfeita sintonia com a realização máxima do espírito de nosso tempo: agir compulsivamente como um fim em si, semelhante ao que denotou Weber na “Ética Protestante”, para o fim supremo da socialização moderna, a valorização do valor exposta por Marx.

O ato *amok* ^[4.2.], que tem ganhado notoriedade na mídia, ocorre predominantemente em ambientes institucionalizados como empresas e, principalmente, escolas e universidades;

^[4.2.] **amok** - Ataques homicidas súbitos, não provocados e indiscriminados, dirigidos contra conhecidos ou estranhos observados originalmente no sul e no sudeste da Ásia. O termo é de origem malaia, mas é usado atualmente em outras sociedades onde existe o mesmo comportamento. É também conhecido por *cafard* na Polinésia, *mal de pelea* em Porto Rico e *iich'aa* entre os Navajos. O episódio de *amok* pode seguir um planejamento prévio decorrente de um sentimento de menosprezo ou insulto, com amnésia posterior, mas isto nem sempre é observado. Ele pode ocorrer associado a numerosos quadros psiquiátricos, incluindo transtorno de personalidade anti-social, intoxicação aguda, transtorno dissociativo, transtorno delirante e outras psicoses. O termo é agora popular e comum em várias sociedades, onde é usado para descrever assaltos e suicídios fortuitos (NICOLAU, 2008).

choça pela imprevisibilidade, frieza e cálculo premeditado de seus executores e resultam em ações de grande violência. É obvio que não se quer reduzir tais atos bárbaros, bem como outras manifestações menos exacerbadas da pulsão de morte, a causas imediatamente socioeconômicas, ou seja, ao ressentimento de indivíduos frustrados pela carência material e subjulgados socialmente. É neste sentido, que também os atos terroristas, como o bárbaro ataque às “Torres Gêmeas” de Nova York, não se deixam encobrir por uma suposta motivação político-religiosa no embate entre culturas:

Só em aparência os terroristas islâmicos se diferenciam dos amoqueiros ocidentais individuais ao reivindicar motivos políticos e religiosos organizados. Ambos estão igualmente longe de um "idealismo" clássico que poderia justificar o sacrifício de si mesmos com objetivos [*sic*] sociais reais. (KURZ, 2002)

O que se quer destacar é o caráter da subjetividade que a abstração real do valor determina. Especialmente no ato amoqueiro há que se levar em conta a possibilidade de distúrbios psicopatológicos, não diretamente relacionados ao contexto cultural imediato. Entretanto, “Um número muito pequeno desses amoqueiros é mentalmente perturbado no sentido clínico; pelo contrário, a maioria é considerada ‘normal’ e bem ajustada, antes do seu acto [*sic*]” (KURZ, 2002). Deve-se atentar para a semelhança nas ocorrências, a despeito destas se apoiarem nas mais variadas justificativas.

Certamente, relatos sobre alguns amoqueiros já são conhecidos também do passado. Mas cabe aos excessos sanguinolentos actuais [*sic*] uma qualidade própria e nova. Eles não se deixam encobrir por uma névoa cinza de generalidade antropológica. Pelo contrário, trata-se inequivocamente de produtos específicos de nossa sociedade contemporânea. [...] Diferentemente dos actos [*sic*] amoqueiros em sociedades pré-modernas (a palavra "amok" provém da língua malaia), não se trata de acessos espontâneos de fúria ensandecida, mas sempre de acções [*sic*] longa e cuidadosamente planejadas. (KURZ, 2002)

Além do planejamento prévio, o modo abstrato de cumprir a meta da maneira mais eficiente possível (o assassinio indistinto de indivíduos genéricos), conjuga-se o suicídio no último ato espetacular do executor. Trata-se de uma enorme descarga afetiva, a agressividade reprimida, que passou por uma longa mitigação através do processo secundário – o adiamento do gozo e seu desvio através de procedimentos lógicos que se mostrem como os “mais produtivos” (como o treinamento para o uso de armas, ou elaborar o manifesto e planejar a sua divulgação, ou ainda, a grandiosa operação de seqüestrar e pilotar um jato comercial até seu derradeiro alvo). Quase invariavelmente são deixados manifestos escritos ou gravados em vídeo. O conteúdo desta manifestação midiática torna-se irrelevante diante da primordial

emergência de tornar o ato de barbárie em um grandioso espetáculo; a tarefa concentra-se na eficiência da emissão. Enfim, o que se quer enfatizar com o ato amoque é o caráter sintético do sadomasoquismo presente em sua forma mais exacerbada, a expressão extremada da pulsão de morte num narcisismo que se autodilui, sem antes deixar de produzir um rastro de extrema crueldade em vítimas absolutamente indefesas, cujas ocorrências parecem intimamente ajustadas com a vacuidade inconfessa de nossa cultura.

Se “o mundo democrático” imputa aos atos terroristas uma específica falta de vivência, de determinados povos, ao contexto do iluminismo, é estarrecedor aos olhos do “Ocidente esclarecido” o fato dos atos amoques serem executados marcadamente em instituições educacionais pelos próprios rebentos de sua sociedade, onde justamente deveriam imperar os mais altos valores culturais ^[4.3.]. Entretanto, a violência e o ressentimento no cotidiano escolar, especialmente demarcada pelos atritos entre professores e alunos, não é de natureza diversa do ato amoque, sendo este apenas a sua expressão mais exacerbada. Aliás, as origens do problema da agressividade estariam assentadas nas próprias “[...] necessidades de autodisciplina afeitas a todo processo educacional/formativo” (ZUIN, 2008, p. 598).

Porém, o problema se agrava quando esta própria condição incômoda do processo de formação, o uso da coerção em última instância, fica completamente fora de discussão na tarefa educacional: “nós, educadores, evitamos a todo custo refletir sobre nossos impulsos autoritários, como se pudéssemos viver alheios a uma sociedade cujo discurso libertário se objetiva em práticas não-democráticas” (ZUIN, 2008, p. 596). A inconfessa condição da violência como fundamento último de toda relação de poder é, entretanto, constantemente traída pelo congelamento da disciplina e do respeito cego à hierarquia, cuja missão sintetiza-se na justificativa de que: “Para poder sobreviver, é necessário ser duro, eis a máxima que se transforma numa espécie de imperativo categórico ao se universalizar para, praticamente, todas as relações humanas” (ZUIN, 2008, p. 589). Freud ainda censura a educação destinada aos jovens, não apenas por esta recusar as discussões sobre sexualidade, mas também por recobrir a questão da agressividade e do uso da força (permanentemente presente na cultura) por “[...] um certo mau uso das exigências éticas” (FREUD, 2006d, p. 137). Desse modo, os jovens também estariam expostos de forma despreparada “[...] para a agressividade da qual se acham destinados a se tornarem objetos”, como se à educação coubesse a ingrata tarefa de

[4.3.] Para lembrar algumas das mais recentes e marcantes manifestações desta modalidade de barbárie: Escola secundária Columbine, Littleton, Estados Unidos, 1999, 13 assassinados; Escola secundária de Erfurt, Alemanha, 2002, 13 assassinados; Instituto Politécnico da Virgínia, Virgínia Tech, Estados Unidos, 32 assassinados. Todos foram executados por alunos das respectivas instituições, que ao final cometeram suicídio (ZUIN, 2008, p. 595-6).

“[...] equipar pessoas que partem para uma expedição polar com trajes de verão e mapas dos lagos italianos” (FREUD, 2006d, p. 137).

Diante deste caldo de ressentimento, somos levados a questionar quais os fatores na cultura, em seus aspectos subjetivos e objetivos, são capazes de elevar o ódio ao paroxismo. “Quais seriam as razões que fazem com que a esfera simbólica não seja mais suficiente para amainar o desejo de vingança?” (ZUIN, 2008, p.594).

O ódio abstrato dos agentes desses massacres, talvez se deva ao papel específico da escola em preparar o indivíduo para a vacuidade da produção e da socialização em geral, justamente no momento em que este mero ente da valorização se depara com o caráter de sua superfluidade. Isto posto, arriscamo-nos novamente em sucumbir ao esquematismo reductivo da motivação socioeconômica. Entretanto, como se pretendeu demonstrar ao longo deste estudo, a economia não é apartada da cultura. Num sentido lato, cultura é aqui tomada como a “[...] soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 2006d, p. 96). A contrapartida dessas benesses é o mal-estar que ela gera ao indivíduo, e o inseparável potencial de barbárie que a cultura carrega consigo. Portanto, para o bem e para o mal, a chamada esfera econômica deve ser entendida como parte da cultura. No caso da “civilização moderna”, por mais problemática que seja uma expressão deste tipo, verifica-se a importância extrema que as relações econômicas adquiriram – especialmente no que se refere ao modo de produção moderno, o capitalismo ou produção de mercadorias, cujo centro motivador é o fetiche da produção de valor abstrato.

Desse modo, a centralidade do fetiche da mercadoria em todo o processo de socialização moderno, deve ser acompanhada da reflexão sobre as profundas transformações que o capitalismo vem sofrendo, especialmente no que tange à revolução microeletrônica, que segundo TÜRCKE, não é apenas uma nova roupagem para um velho conhecido: “Fetichismo não é mais aquilo que fora quando insiste na fixação do sensorio humano no espetacular” (TÜRCKE, 2002 apud ZUIN, 2008, p.599).

De acordo com essa linha de raciocínio, a revitalização do conceito de fetiche deve ser feita num contexto onde a necessidade da mercadoria se espetacularizar adquire a conotação de um dilema ontológico, pois, na atualidade, não ser percebido é como não existir fisicamente, sendo este um imperativo categórico aplicável também a países inteiros. [...] A nova ontologia social pode ser assim sintetizada: ser é ser percebido, o que impele os indivíduos a satisfazer as exigências de uma espécie de

pressão/compulsão para emitir (*Sendezwang*). (ZUIN, 2008, p. 599, grifo do autor)

Esta nova ontologia estética dos tempos microeletrônicos, com todo seu imediatismo onipresente e transbordante, suscitaria uma onipotência cuja expressão sentencia que “uma existência sem a presença eletrônica é *um aqui* e agora sem um *aí*, ou seja, trata-se de uma não existência viva” (TÜRCKE, 2002 apud ZUIN, 2008, p.599, grifo do autor). Mas seria apenas no sentido estrito de cultura (dos condicionamentos do mundo simbólico, da estética e da linguagem) que atuariam uma hiper-estimulação sensorial capaz de produzir esta nova ontologia? Cabe aqui uma ressalva: esta questão resulta muito mais de uma necessidade argumentativa que se seguirá, do que propriamente a citação acima (TÜRCKE, 2002 apud ZUIN, 2008) possa suscitar.

Talvez estas mudanças profundas sejam expressão do agravamento de questões que possuem um fundamento objetivo no campo econômico. Para Marx, de maneira alguma a produção capitalista era algo externo ao sujeito, algo que determinaria somente a quem seria devida a produção de bens (materiais ou imateriais) da sociedade, conforme a hierarquia de classes, também determinada pela propriedade. Os sujeitos seriam antes, “[...] produtos dessas relações sociais definidas da produção” (MARX, 1980c, p. 1007), de modo que “[...] a mercadoria como produto do capital, já traz implícita a reificação dos caracteres sociais da produção e a subjetivação dos fundamentos materiais da produção [...]” (MARX, 1980c, p. 1008). Quando se fala em fetiche da mercadoria, como se tentou demonstrar especialmente no capítulo 3, refere-se à inversão demonstrada por Marx na produção moderna de mercadorias, onde o “ser é ser enquanto produtor de mais-valia, de valor”. A condição ontológica do humano na modernidade, sua existência ou não-existência na cultura, necessariamente passa por este crivo. Assim, existiria uma relação desta ontologia perversa com aquela ontologia estética onde o “[...] *ser é ser percebido*” (TÜRCKE, 2002 apud ZUIN, 2008, p. 599, grifo do autor)?

De fato, parece haver aí uma íntima relação, cuja síntese apontaria para um processo de reificação exacerbado. Também no capítulo 3, expôs-se a hipótese de que estejamos vivendo uma fase intensificada do esgotamento do capitalismo. Baseando-se na hipótese de Marx, a expulsão de trabalho vivo (substância do valor) causada pelo aumento das forças produtivas, tem como consequência a diminuição absoluta da taxa geral de lucro, o motor da produção e da socialização moderna; talvez, a categoria do valor econômico seja a característica mais marcante de nossa cultura. Quanto mais este processo avança, mais intensificadas se tornam as forças produtivas, a ponto do fator humano (o único que incorpora

valor) tornar-se irreversivelmente obsoleto. Portanto, diante das sucessivas revoluções produtivas, especialmente da contribuição fornecida pela microeletrônica, o dispêndio humano abstrato de “[...] cérebro, músculo, nervos, mãos, etc. [...]” (MARX, 1980a, p. 51), torna-se permanentemente dispensável frente aos novos padrões de produtividade, que se intensificam freqüentemente.

A venda da mercadoria força de trabalho será no século XXI tão promissora quanto a venda de carruagens de correio no século XX. Quem, nesta sociedade, não consegue vender sua força de trabalho é considerado "supérfluo" e é jogado no aterro sanitário social. (MANIFESTO, 1999)

Portanto, não se trata apenas de empregabilidade no sentido sociológico mais formal de ocupação, de acesso à renda e aquisição de bens e serviços – não obstante que o capitalismo produza uma miséria objetiva a bilhões de seres humanos, em franca oposição ao seu potencial de abundância. Refere-se à ameaça objetiva de uma não-existência. Diante desta conseqüência aterradora, o fetiche do valor recrudescer ainda mais no âmago do sujeito, como portador da *sui generis* mercadoria força-de-trabalho, cuja função de produzir valor encontra seu crepúsculo frente às capacidades produtivas.

Este ente humano encontra agora a caducidade histórico-objetiva do fator primordial que lhe permite a existência nesta forma de civilização, entretanto, esta forma social em diluição, aferra-se, na razão inversa ao limite histórico, à “coisa” portadora de substância abstrata de valor. Em outras palavras, a exigência social ao sujeito para se apresentar mais e mais eficiente e produtivo, se eleva na razão inversa à necessidade concreta de havermos de ser eficientes e produtivos. Isto acaba por resultar “[...] em uma comercialização do íntimo e em um novo auto-empresariado da força de trabalho” (KURZ, 2001). O processo de reificação encontra aí o seu extremo.

Portanto, diante da questão colocada acima, se a contemporânea ontologia estética de que “[...] *ser é ser percebido*” (TÜRCKE, 2002 apud ZUIN, 2008, p.599, grifo do autor) converge com a reificação no fetiche do valor, seria de fato forçoso demais afirmar categoricamente que a primeira é determinada pela segunda. Entretanto, não se pode negar que, na atualidade onde “ser é ser percebido”, tal ontologia encontra na determinação do sujeito, enquanto “coisa” produtora de valor abstrato, sua confirmação objetiva, sendo este, ainda, na esfera econômica, “[...] um imperativo categórico aplicável também a países inteiros” (ZUIN, 2008, p. 599). Para tentar escapar do destino do ocaso, do descarte, da não existência, o sujeito parece aferrar-se nas defesas narcísicas, que se assemelha àquela “[...] espécie de pressão/compulsão para emitir (*Sendezwang*)” (ZUIN, 2008, p. 599, grifo do

autor). Diante da dificuldade objetiva de realizar as mercadorias em geral, à mercadoria força-de-trabalho não é reservado um destino diferente. Assim, o “ser enquanto ser produtor de valor” também alcança a sua dispensabilidade ontológica. A “pressão/compulsão para emitir” encontra expressão no “eu-empresa”, no “auto-empresariado”, nos “empresários de si mesmo”, como manifestações narcisísticas desesperadas de publicidade de si mesmo, cujo fundamento objetivo para tal recrudescimento da reificação, tem suas raízes no atual caráter de obsolência da mercadoria força-de-trabalho.

A expressão “*marketing* pessoal” é no mínimo extremamente sintomática, já que intenta sintetizar e subsumir todas as formas de relacionamentos humanos à esfera da troca mercadológica. E o que é ainda mais perturbador, é o fato de grande parte das pessoas não se incomodarem com esta coisificação das relações, e não raro, tratarem positivamente a transformação daquilo que chamavam de amizades, na expressão *network*, com todos seus nefastos atributos; em síntese, a aceitação de que não há o menor problema em cultivar preferencialmente as relações que “[...] conduzem a vantagens práticas” (ADORNO, 2008, p. 106), cuja forma se espelha na “[...] realidade do vendedor” (ADORNO, 2008, p.107).

E o mal-estar deste caráter íntimo da coisificação não cessa aí. No aspecto educacional é comum verificarmos a preocupação dos pais com a formação dos filhos. Entretanto, em grande medida, as atividades e experiências estéticas e afetivas ficam hierarquicamente submetidas a um pragmatismo que possa de alguma forma, conferir sucesso futuro na esfera econômica.

O que Hannah Arendt disse sobre os pressupostos do totalitarismo político é hoje a principal tarefa oficial da escola, a saber: "Arrancar das mãos o interesse em si próprio", para transformar as crianças em máquinas produtivas abstractas [*sic*]; mais precisamente, "empresários de si mesmos", portanto sem nenhuma garantia. Essas crianças aprendem que elas precisam sacrificar-se sobre o altar da valorização e ter ainda "prazer" nisso. (KURZ, 2002)

Parece ser este “traje inadequado”, a função das instituições educacionais em fomentar a resignação diante de uma suposta “normalidade” na socialização capitalista, que estimula tal ressentimento que pode desencadear o ato amoque. Na verdade, muito além de insistir numa formação de sujeitos resignados, está a postura desdenhosa que cabe à educação desempenhar, de tratar com indiferença o fato de que milhões de pessoas sejam descartadas por razões igualmente não discutidas, cujas causas parecem derivar de razões místicas. Mesmo porque, se não há uma consciência sobre o fetiche do valor e sobre as relações de produção, um mal-estar permeia os sujeitos:

A sensação de que há uma crise encoberta nunca desapareceu desde a Primeira Guerra Mundial, e a maioria das pessoas se dá conta, ainda que de maneira pouco clara, de que a continuidade do processo social e, de alguma forma, sua capacidade de reproduzir sua própria vida, não se deve mais a processos econômicos supostamente normais, mas a fatores como o rearmamento universal que, por si mesmos, geram a destruição ao mesmo tempo que são, aparentemente, os únicos meios de autoconservação. (ADORNO, 2008, p. 178)

Este mal-estar se apresenta também, num sentido mais estrito, diretamente na esfera econômica. Mesmo no Estado de bem-estar social, “para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 140-141). Esta percepção difusa aliada às constantes exigências e ameaças concretas do cotidiano, não são, de modo algum, isentas de conseqüências profundas para os sujeitos.

Mesmo no âmbito escolar parece medrar a descrença dos alunos de que o processo educacional/formativo, com todos os adiamentos e desvios ao gozo que este imprime, possa proporcionar uma melhor qualidade de vida, de modo que: “Os contratos sociais cada vez mais ‘primam’ pela contradição entre a veracidade dos conteúdos ideológicos de liberdade e igualdade de seus discursos e o desmentido destes mesmos conteúdos nas práticas cotidianas” (ZUIN, 2008, p. 594). E, conforme dito acima, a esfera educacional parece desdenhar disto e, mais grave ainda, desdenhar do fato dos próprios alunos demonstrarem alguma consciência da nulidade de seu esforço (apesar de não conhecerem as causas deste processo) – é como se fosse um “dar de ombros” por parte da escola, sentenciando: “é assim que tem que ser”.

Esta sentença assemelha-se ao castigo de Sísifo, qual seja, “[...] empurrar uma pedra enorme de mármore até o cume de uma montanha para vê-la desabar novamente, por meio da ação de uma força irresistível. O ‘trabalho de Sísifo’ transformou-se numa das mais conhecidas imagens do trabalho inútil” (ZUIN, 2008, p. 584). A alusão ao mito de Sísifo que se faz neste ponto do texto, e a relação com o trabalho abstrato, especialmente nas condições atuais do capitalismo, não é mera coincidência: O amoque escolar não seria potencializado justamente pelo fato da educação sentenciar a maldição de Sísifo e, ao mesmo tempo em que recobre tal sentença com discursos cínicos idealizados, se recusa a discuti-la? Ao executar a tarefa de apresentar o castigo de Sísifo como inevitável, a escola não estaria justamente instigando a regressão sintética do narcisismo que se autodilui?

O martírio de Sísifo, condenado a permanecer no inferno executando perpetuamente uma tarefa repetitiva, interminável e, portanto, inútil, poderia ainda trazer-lhe certas compensações: a lembrança de uma vida ativa na qual obteve o gozo de ludibriar o destino imposto pelos deuses, cuja rebeldia lhe custou o castigo eterno. Nossos jovens são disciplinados duramente com a permanente ameaça de que, apesar de seu sacrifício, há a possibilidade de que sequer lhes será permitida a mera existência (como ser cultural), independentemente deles haverem se esforçado ou não o suficiente. A brutalidade da meritocracia ainda traduzia-se num equilíbrio entre o esforço e o relativo prêmio. Mas, quando as forças da abstração econômica se impõem de tal forma em que se esvaem todas as garantias, uma escolha errada é apontada como o motivo de fracasso de toda uma carreira (e de uma existência). É como se, não obstante os esforços individuais, o sucesso ou fracasso dependa de poderes intangíveis, e que no fundo, o sujeito tenha de contar com um golpe de sorte para prosseguir sua existência. O que se vê atualmente, portanto, é que o Castigo de Sísifo, a expiação da culpa por um pretenso gozo, parece ser imputado antes mesmo que o delito, o ato de desafiar os deuses, possa ter sido suscitado. Nunca é demais lembrar que não estamos falando da condição humana de “finitude”, de mortalidade, do risco ontológico que sempre acompanha o ser, mas sim de condições histórico-sociais objetivas, cujo conhecimento e capacidades humanas atuais tornam tais sacrifícios e angústias totalmente desnecessários.

Assim, o sujeito que se encontra à deriva por causas objetivas, parece na verdade, dever esta condição a forças do “destino”. O tipo de angústia que daí resulta costuma mobilizar aquelas defesas narcísicas arcaicas que, juntamente com o enfraquecimento atual da esfera do simbólico, das capacidades de representação e expressão da angústia (constantemente negadas, especialmente no ambiente escolar), transfere esta “[...] energia constitutiva para a alimentação das fantasias de grandeza primevas e para o sentimento de onipotência” (ZUIN, 2008, p. 597).

Mas, tratar-se-ia de uma situação em que o indivíduo está entregue às próprias pulsões? Não, o caráter compulsivo repetitivo que a cultura engendra ajusta estas moções pulsionais ao processo secundário (e vice-versa). Como se explicaria então a qualidade psicótica do ato amoque? “O conceito do narcisismo possibilitou a obtenção de uma compreensão analítica das neuroses traumáticas, de várias das afecções fronteirizas às psicoses, bem como destas últimas” (FREUD, 2006d, p. 122). Desse modo, o ego parece cindir-se e manter paralelamente um sistema delirante em detrimento do princípio de realidade, que continua a atuar. É por isso que o processo primário não age diretamente, mas

apenas sob a adequação do processo secundário, do adiamento da satisfação, das operações lógicas, das parcas representações (muitas vezes paranóicas) num sistema compulsivo repetitivo, que permite a frieza de ação e a complexidade exigidas no ato amoque. Desse modo, a aparente disparidade do auto-afirmar-se e do diluir-se, se confundem: “O resultado é uma psique perturbada de pura insociabilidade, para a qual a auto-afirmação e a autodestruição se tornaram idênticas” (KURZ, 2002).

De maneira nenhuma devemos esquecer o papel desempenhado pela indústria cultural, que possui a “nobre” e primordial função de auxiliar na realização das mercadorias em geral, cujo “[...] gigantesco bombardeamento dos ferrões audiovisuais de seus produtos compele os consumidores a reclamar pela intensificação dos estímulos, provocando uma espécie de vício que clama por doses cada vez maiores” (ZUIN, 2008, p. 597). E, além disso: “[...] o que dizer de uma sociedade que reconhece como seus aqueles que são incitados, narcisicamente, a se metamorfosear numa espécie de propaganda de si mesmo, num estímulo audiovisual?” (ZUIN, 2008, p. 600).

Os atos amoques parecem ser provenientes de alunos que não se encontravam, de alguma forma, ajustados às normas vigentes. Mas, quando o respeito às normas (inclusive das “tribos” urbanas e das culturas alternativas) não é mais suporte de nenhuma garantia, todos nós somos considerados de antemão desajustados, diante das condições objetivas sociais e econômicas.

Por outro lado, se “[...] a causa precipitadora da irrupção de uma psicose é ou que a realidade tornou-se insuportavelmente penosa ou que os instintos se tornaram extraordinariamente intensificados [...]” (FREUD, 2006b, p. 215), parece que nossa cultura consegue preencher estes dois atributos causais. O primeiro, mais estritamente denotado nas relações econômicas e na inexorável condição supérflua da mercadoria força-de-trabalho. O segundo, a intensificação dos estímulos que provocam “[...] uma espécie de vício que clama por doses cada vez maiores” (ZUIN, 2008, p. 597), a indústria cultural (intimamente relacionada com o fetiche do valor) executa com maestria, conforme vimos ao longo deste trabalho.

O ressentimento acumulado e a fúria narcísica desencadeada talvez se devam ao fato do sujeito deparar-se com o crepúsculo de sua necessidade na existência social. Se “ser é ser percebido”, em última instância a existência do sujeito na sociedade produtora de mercadorias era válida enquanto este fosse portador da substância de valor – o trabalho abstrato. Diante da obsolência deste fator na atual condição de desenvolvimento das forças produtivas, no limite histórico objetivo do capital em produzir seu supra-sumo, o lucro, o sujeito perde a

justificativa social objetiva para sua existência. Num misto de necessidade exacerbada de realizar mercadorias, o narcisismo aí conclamado, acaba por ser o último apoio para sancionar a própria existência do sujeito enquanto ser percebido, mesmo que para isto tenha que mergulhar em seu último gesto fatal de vingança.

Em relação à manifestação externa da pulsão de morte no sadismo, Freud argumenta que:

[...] mesmo onde ele surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade, não podemos deixar de reconhecer que a satisfação do instinto se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último. (FREUD, 2006d, p. 125)

Quando este indivíduo vazio, mero ente da valorização, não consegue suportar mais a quantidade incessante de estímulos e de exigências sem fim, parece que a pulsão de morte encontra ambiente propício para fazer valer o princípio de Nirvana, sem antes é claro vingarse das repressões desnecessária que a cultura impôs ao sujeito, de maneira igualmente cega e desmedida em que a civilização o absorveu, mergulhando no derradeiro gozo paradoxal narcisista. Porém, diante das inúmeras hipóteses aqui levantadas, seria interessante uma averiguação mais detalhada dos casos amoques para verificar se a reflexão teórica realmente pode ser sustentada pela constatação empírica.

5. CONCLUSÕES

Compreendeu-se neste estudo que o capitalismo, como processo histórico-cultural, para além das superficiais disputas políticas, enfrenta uma crise qualitativamente nova que remete a seu possível esgotamento – conforme as investigações de Marx. O capitalismo, entendido como modo de produção de mercadorias que corresponde à modernidade, impôs gradativamente, através de um longo desenvolvimento histórico, a abstração real do valor como base comum da humanidade, em última instância, como fundamento negativo. Os fatos atuais remetem para uma grave crise socioeconômica sem precedentes na história do capitalismo.

Baseado em Harvey e Kurz (estes, referenciados em Marx), apreendeu-se nesta investigação que os fatos econômicos, das últimas três décadas pelo menos, remetem às origens do atual colapso. A despeito das disputas políticas, a “segunda natureza” da produção de valor impõe, por trás de nossas cabeças, o movimento cego de suas leis imanentes. Estas se apresentam nas ocorrências contemporâneas como o amadurecimento das contradições do capitalismo que, enquanto cumpre sua “função natural” de expansão, engendra também o seu próprio fim. É o paradoxo de uma sociedade da superabundância e da miséria extremadas.

Grandes contingentes já se tornaram supérfluos há muito. Outro tanto, é mobilizado desde o *welfare state* do tempo de Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma improdutiva, trazendo em sua frente a marca da dispensabilidade. Entretanto, parece que o capitalismo perdeu sua capacidade de prosseguir nesta mobilização artificial. Após as sucessivas bolhas financeiras que alimentaram a arregimentação do trabalho abstrato, parece ter chegado a hora da derradeira prestação de contas com o lastro do valor. Em seu estágio de desenvolvimento, a produção de mercadorias não consegue mais mobilizar trabalho vivo (único produtor de mais-valia) de forma rentável, capaz de gerar lucro.

Recobrou-se através de Weber, as origens subjetivas desta forma de socialização, centrada num modo de agir voltado para esta produção abstrata, cujas características remetem a uma compulsão à repetição, ou seja, um agir mecânico que torna sempre a seu ponto de partida, mas que é incapaz de gerar experiências verdadeiramente prazerosas e que cumpram uma promessa de felicidade.

Para aqueles que façam objeção à referência de uma ascese laica presente em nossos dias, da necessidade de coação, ou melhor, de um autodisciplinamento, visto que estaríamos numa sociedade guiada por princípios hedonistas, ressalta-se que o fio condutor, nesta pesquisa, entre a ascese de Weber e a “sociedade do consumo”, é a compulsão à repetição.

Além do mais, mesmo para os que estão impedidos de despendar seu trabalho abstrato, é exigido que tenham dinheiro para participar da “liberdade total de escolhas”. Inclusive para os auto-referenciados sujeitos de uma elite funcional do capitalismo, cujo agir narcisista, não escapa da circularidade repetitiva do trabalho-consumo, ou em última análise, do ganhar dinheiro-consumo.

Sem falar é claro, nas persistentes formas vis de exploração humana na esfera do trabalho. Se por um lado, o incremento das forças produtivas, expulsa a substância do valor e ameaça sua própria existência, por outro, este mesmo processo gera um “exército industrial de reserva” pronto a submeter-se a condições deploráveis, o que ajuda a perpetuar o sistema. Isto ocorre, evidentemente, pelas necessidades objetivas imediatas de sobrevivência, mas também em grande medida, pela internalização ascética das prerrogativas da abstração do trabalho.

Para além do condicionamento ideológico, da imposição de uma consciência dominadora sobre os dominados ludibriados, apresenta-se a tese da Escola de Frankfurt, principalmente Adorno e Horkheimer, de que os sujeitos de nosso tempo participam ativamente de seu auto-engodo. Além do movimento cego do valor, comum a todas as personificações sociais reificadas, conforme Marx, a dominação se dá através do gozo administrado, e não mais somente através do interdito.

Adorno e Horkheimer não fundamentam suas análises na pulsão de morte. Entretanto, o tema da destrutibilidade, da diluição do sujeito, é central em suas investigações. E, além disso, a análise apresentada nesta pesquisa, sobre o condicionamento entre sujeito e cultura contemporâneos, coincide com a de Adorno e Horkheimer a partir do nacional-socialismo: Ego e Superego fragilizados (ou talvez melhor, subordinados a premências do id culturalmente instigadas), mediação realizada pelo todo social, manipulação de pulsões pré-edipianas, especialmente centradas na fase oral e no narcisismo, que redundam num comportamento sadomasoquista do sujeito, que em última instância, tendem à autodiluição do sujeito e para comportamentos agressivos e autodestrutivos.

A cultura contemporânea – num sentido lato que engloba também a política e a economia – conforme Adorno e Horkheimer, parece engendrar comportamentos que exacerbam a permanência do sujeito naquelas fases arcaicas do desenvolvimento psíquico: pré-ego, pré-linguagem e pré-simbólica. É neste ponto que se estabelece a relação do caráter abstrato, vazio, do sujeito moderno, que demonstra aprofundar-se com o desvanecimento de seu fundamento material – o modo capitalista de produção: a convergência da barbárie moderna, de acordo com as investigações da Escola de Frankfurt e o conceito freudiano de pulsão de morte, cujas primeiras manifestações em nosso aparato simbólico mais elementar,

ocorrem justamente naquela fase narcisista pré-edípiana. Este processo psíquico coaduna os comportamentos da mais extremada resignação, até ao narcisismo que se autodilui.

Neste estudo, apreendeu-se em Marcuse a necessidade de um novo “princípio de realidade” diante da abundância material, porém, mantendo a “conciliação utópica” apenas como o elemento transcendente do pensamento, capaz de refletir sobre as condições histórico-materiais do princípio de realidade.

Com Marcuse, concorda-se com as conclusões tardias de Freud de que a vida psíquica é condicionada pela pulsão de morte e de seu embate com Eros, a pulsão de vida. Esta por sua vez, é derivada da pulsão de morte nos primeiros obstáculos oferecidos pelas vicissitudes da realidade. Porém, a análise aqui apresentada aproxima-se mais daquela de Adorno e Horkheimer que, entretanto, não chegaram a referenciar suas reflexões diretamente à última tópica de Freud, a da pulsão de morte.

A negação de Marx e as reflexões de Freud, levadas até as últimas conseqüências, parecem nos colocar nos limiares do esclarecimento. Especialmente com a pulsão de morte, abrem-se possibilidades de investigação de natureza epistemológica, que evidentemente escapam às possibilidades desta pesquisa. Não bastasse o peso dos dois monumentos teóricos, neste momento, impõem-se transformações socioeconômicas concretas cujo desfecho é tão amedrontador quanto imprevisível. Entretanto, conforme foi dito na parte introdutória do texto, não se trata de uma escatologia e nem de vaticínios sobre os acontecimentos vindouros. Apenas interpretação dos fenômenos concretos que já se impõem, quer nos agradem ou não.

Aliás, as circunstâncias mais recentes “pós-crise”, segundo o noticiário em geral, amparado pela oficialidade dos poderes instituídos (nacionais e internacionais), começam a refletir uma “rápida recuperação” dos fundamentos econômicos, e de que a crise não seria, portanto, tão grave assim. Especialmente os chamados países em desenvolvimento, como Índia, China e Brasil, já apresentariam sinais de franca recuperação. Há que se levar em conta que talvez seja o próprio subdesenvolvimento destas economias nacionais que permitem esta “plasticidade” ao processo capitalista. Só para ficar num exemplo: os baixos salários destas nações (extremamente mais baixos em relação aos países desenvolvidos) permitem a flexibilidade necessária para um ajuste, sempre e cada vez mais provisório, ao supra-sumo do capitalismo: a manutenção da taxa de lucro. Entretanto, não há nenhum horizonte civilizatório, de fato, neste processo. As próprias medidas emergenciais de intervenção estatal (principalmente nos centros capitalistas), já provocam um rombo financeiro maior do que aquele que tentavam cobrir. A história recente mostra que o capital fictício volta a cobrar o

seu lastro, sempre com maior violência, mesmo que demore uma década inteira ou mais (nas melhores hipóteses).

Por fim, se quer apenas fazer uma ressalva para evitar os otimistas de plantão, cuja habilidade retórica os capacita a fazer um jogo etimológico com a palavra “crise”. Esta derivaria do grego *Krisis*, cujo significado aproximado é: passagem, transição ou discernir, escolher. Portanto, o momento difícil que estamos passando seria apenas um dos tantos que a humanidade já teve que atravessar. Ou que, sempre houve crises no capitalismo, mas que ele tem uma capacidade persistente de se renovar e renascer. É agradável pensarmos em nossa potência de ação a despeito das formas fetichistas que nos governam. Entretanto, uma falsa práxis pode muito bem desembocar em formas regeneradas de resignação ou em frustrações ainda maiores. Deve-se, portanto, dar sentido ao que não tem sentido, porém, não se adaptando às formas reificadas conforme se apresentam, mas fundamentalmente negando-as.

Devemos evitar as ilusões otimistas, dado o retrospecto da humanidade em condições semelhantes no passado recente. Os movimentos de ação emancipatória e resistência são permeados por conquistas, mas em grande medida por derrotas, frustrações e adaptações. Permanece-se com a prudência e relativo pessimismo da “Dialética do Esclarecimento”, a de evitar as tentativas idealizadas de conciliação entre sujeito e cultura – o princípio de não-identidade – na busca por uma práxis que tenha dimensão de suas capacidades e também das urgências que se impõem no momento histórico. Destaca-se a ênfase em evitar as ilusões, porém com o espírito voltado para lutar pela vida e por uma promessa de felicidade concreta, mesmo que este percurso seja permeado de avanços e retrocessos, acordos e ajustes temporários – e pelo fato que a humanidade talvez esteja sempre num percurso.

Elaborar nossa conflituosa dinâmica pulsional, diante dos imperativos de um ambiente cultural alheio aos anseios do sujeito, marcadamente manifestos na esfera econômica. É este o grande desafio que se impõe de acordo com a proposição de Adorno (2000, p. 155) de, “[...] por meio da educação [...]” ser possível “[...] transformar algo de decisivo em relação à barbárie.” Se nossos jovens são ludibriados a respeito da “[...] agressividade da qual se acham destinados a se tornarem objetos” (FREUD, 2006d, p. 137), poder-se-ia pensar numa saída autoritária que os ajustasse para a dureza da vida. Mas, parece que o ato amoque é fruto justamente desta postura “formativa” engendrada pela cultura, e melhor dizendo, o ato amoque surge quando nenhuma razão cultural para tais sacrifícios pode ser justificada objetivamente (mas se continua a insistir), restando apenas a síntese de que o que vale é a lei do mais forte, o absoluto retorno brutal à natureza.

Assim, equipar as pessoas com os “trajes” adequados, conforme Freud (FREUD, 2006d, p. 137) propõe metaforicamente, certamente significa dar expressão simbólica ao mal-estar que acomete não só as crianças e os jovens, mas também os professores e os demais atores do “mundo dos adultos”. Não se trata, portanto, de um imperativo apenas para endurecer e suportar, mas sobretudo, para compreender e buscar uma transformação, dando voz àquele sofrimento tácito e persistente que o ambiente cultural geral busca sempre silenciar.

6. REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **As estrelas descem à Terra**: a coluna de astrologia do *Los Angeles Times*: um estudo sobre superstição secundária. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ADORNO, T. W. **Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista**. 1951. Disponível em: < <http://antivalor.atspace.com/Frankfurt/adorno71.htm>>. Acesso em: 27 ago. 2008.

BOULANGER, J.-J. Aspecto Metapsicológico. In: BERGERET, J. (et al.). **Psicopatologia: teoria e clínica**. 9ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. Cap. 2, p. 52-88.

CRIONI, R.; DIAS, R. A Dialética do Esclarecimento Capitalista Além do princípio de Prazer. In: CONGRESSO INTERNACIONAL: TEORIA CRÍTICA E INCONFORMISMO: TRADIÇÕES E PERSPECTIVAS, 2008, São Carlos-SP. **Congresso Internacional: Teoria Crítica e Inconformismo: tradições e perspectivas**. São Carlos-SP: PPGE UFSCar, GEP Teoria Crítica UNIMEP UFSCar UNESP-Araraquara, 2008. 1 CD. p. 728-743. ISSN 1984-2392.

CRÍTICA do Capitalismo para o Século XXI: Com Marx para além de Marx: o Projecto Teórico do Grupo "Exit!". **Grupo "Exit!"**. Mar. 2007. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/exit_projecto_teorico.htm>. Acesso em: 22 abr. 2008.

DAMIANI, A. L. (coord.); et al. **O Futuro do Trabalho**: Elementos para a discussão das taxas de mais-valia e lucro. São Paulo: AGB/SP, Labor/PPG em Geografia Humana, Dep. Geografia, FFLCH/USP, 2006.

DOSTALER, G.; MARIS, B. **Capitalisme et Pulsion de mort**. Paris: Albin Michel, 2009.

ENGELS, F. Aditamento ao livro terceiro de "O Capital". In: MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro terceiro: o processo global da produção capitalista. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. 3 v, p. 1018-1039.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. v.18. Rio de Janeiro: Imago, 1987a.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: escritos sobre a psicologia do inconsciente. v.2. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

FREUD, S. Esboço de Psicanálise. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. v.23. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. v.22. Rio de Janeiro: Imago, 2006c.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. v.21. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

GAY, Peter. **Freud**: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 16ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HOUSER, M. Aspecto Genético. In: BERGERET, J. (et al.). **Psicopatologia**: teoria e clínica. 9ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. Cap. 1, p. 15-51.

KURZ, R. **As Leituras de Marx no Século XXI**. Kurz, R. Marx Lesen. Introdução. Frankfurt am Main: Eichborn, p. 13-48, 2001. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz97.htm>>. Acesso em: 30 abr. 2008.

KURZ, R. A pulsão de morte da concorrência: Assassinos amoque e suicidas como sujeitos da crise. **Folha de São Paulo**, 26 mai. 2002. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz100.htm>>. Acesso em: 02 set. 2008.

KURZ, R. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

KURZ, R. O curto verão de uma teoria do século XX. **Folha de São Paulo**, 21 abr. 1996a. Disponível em: < <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz20.htm> >. Acesso em: 21 fev. 2007.

KURZ, R. O Torpor do Capitalismo. **Folha de São Paulo**, 11 de fev. 1996b. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz1.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2007.

MANIFESTO contra o trabalho. **Grupo Krisis**. 1999. Disponível em: < <http://obeco.planetaclix.pt/mct.htm> >. Acesso em: 19 jun. 2009.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro primeiro: o processo de produção do capital. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980a. 2v.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro segundo: o processo de circulação do capital. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro terceiro: o processo global da produção capitalista. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980c. 3 v.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: __; ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica**, Estugarda 1888. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2008.

NICOLAU, P.F.M. **Glossário de termos técnicos**. Disponível em:

<<http://www.psiquiatriageral.com.br/glossario/a.htm>> Acesso em: 25 set. 2008.

ORTIGOZA, S.A.G.; CRIONI, R. A bolha especulativa e a produção de espaço residencial nos Estados Unidos. **Geosul**, Florianópolis, v. 23, n. 45, p. 7-26, jan./jun. 2008.

ROUANET, S.P. **Teoria crítica e psicanálise**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SENNETT, R. **A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

THE global housing boom: in come the waves. **Economist.com**, Londres, 16 jun. 2005.

Disponível em: <http://www.economist.com/finance/displayStory.cfm?story_id=4079027>.

Acesso em: 14 jun. 2006.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

ZUIN, A. A. S. **A Indústria Cultural Globalizada e a Possibilidade de Reincidência do Fascismo**. In: 23ª REUNIÃO ANUAL DA ANPED – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, n.º 23, 2000, Caxambu-MG. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/23/textos/1621t.PDF>>. Acesso em: 22 jun. 2009.

ZUIN, A. A. S. A educação de Sísifo: sobre ressentimento, vingança e *amok* entre professores e alunos. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol.29, n.103, p. 583-606, mai-ago. 2008.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v29n103/14.pdf>>. Acesso em: 3 jun. 2009.

6.1. Bibliografia consultada

CASTELLS, M. **A sociedade em Rede**. a era da Informação: economia, sociedade e cultura. vol. I. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

DRUCKER, P. F. **O Melhor de Peter Drucker: o homem, a administração, a sociedade**. São Paulo: Nobel, 2002.

FREUD, S. O Ego e o Id. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. v.19. Rio de Janeiro: Imago, 1987b.

FREUD, S. O Problema Econômico do Masoquismo. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. v.19. Rio de Janeiro: Imago, 1987c.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. v.18. Rio de Janeiro: Imago, 1987d.

FREUD, S. Sobre o Narcisismo: uma introdução. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. v.14. Rio de Janeiro: Imago, 1987e.

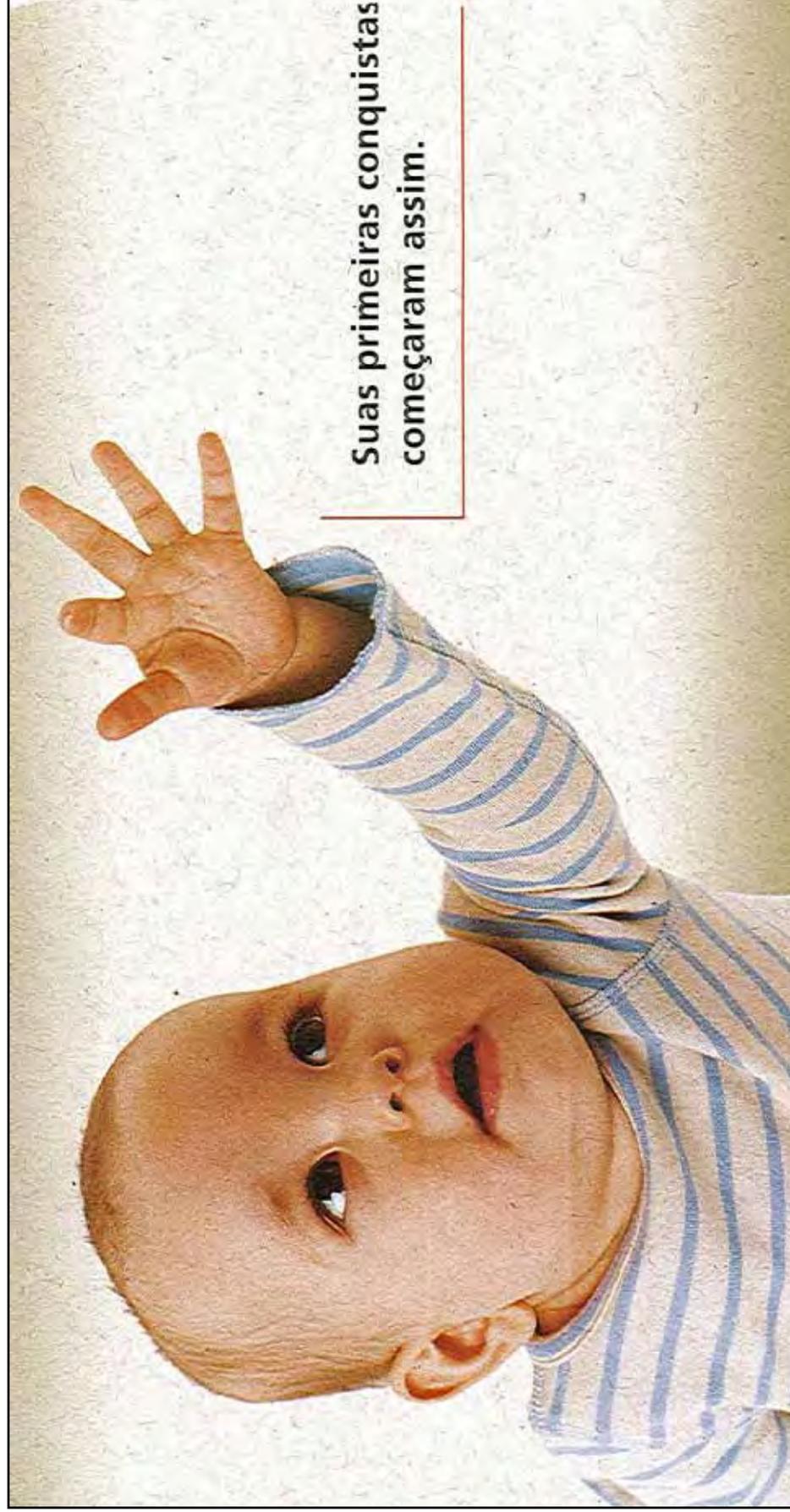
GREEN, A. et al. **A pulsão de morte**. São Paulo: Editora Escuta, 1988.

HOBSBAWM, E. J. **A Era do Capital**: 1848-1875. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1982.

HOBSBAWM, E. J. **Mundos do trabalho**: novos estudos sobre história operária. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1988.

7. ANEXOS

7.1. Anexo A: figura de bebê



Anexo A: figura 1 – envelope do banco 1, foto de bebê. Fonte: material publicitário (reprodução nossa).

7.2. Anexo B: homem na praia



Anexo B: figura 2 – envelope do banco 2, foto de homem na praia. Fonte: material publicitário (reprodução nossa).