



**O pessimismo radical face à crise contemporânea:  
a arma política da teoria crítica<sup>1</sup>**

Patrick Vassort<sup>2</sup>

Dizer que, o mundo contemporâneo está engajado numa crise já não é suficiente. Inegavelmente, esta crise existe. Mas ela não possui, sem dúvida, os contornos que as instituições dominantes gostam de nos relembrar. As formas reais desta crise são aquelas da economia, da finança e da gestão dominantes. Aquelas do trabalho enquanto instituição capitalista, aquela do processo de produção. As respostas atuais são aquelas que trazem os *managers* e os « experts » destas instituições financeiras, dos governos liberais, das grandes empresas capitalistas, dos *lobbistas*. Isto faz com que a crise apresentada nunca seja aquela do sistema capitalista em sua totalidade – com seu desemprego, seus remanejamentos de pessoal, o empobrecimento de numerosas populações e o enriquecimento de algumas, a propensão de numerosos salários a serem baixos, as patologias mentais, físicas e fisiológicas (cânceres, Alzheimer, doenças degenerativas diversas...), os conflitos armados e os fundamentalismos religiosos, o consumo excessivo e a finitude do planeta com todas as formas de poluição, a desaparecimento das espécies e dos ecossistemas – mas aquela, conjuntural, de uma relação capitalística que, assim parece, seria preciso restaurar para o bem de todos. Surgem, assim, projetos unidimensionais dos quais os indivíduos não podem desfrutar, nem em termos de uma aceitação racionalizada, nem em termos da dimensão de uma recusa crítica.

Se coloca, então e doravante, a questão da existência ou da inexistência de uma teoria crítica contemporânea e de diferentes posturas críticas. A teoria crítica nasceu da crise dos anos vinte e trinta, deste período de agitações que conduziu ao inaceitável, ao indizível, ao imprescritível, deste período que retornou para os seres, as vidas e os corpos, que os desafia, os destrói. Esta teoria crítica, por heterogênea que ela tenha se revelado ao longo do tempo, e até os anos setenta, reuniu entretanto indivíduos que pensam dever romper com um modo de ser e de pensar; romper, como assinala Rolf Wiggershaus, com uma maldição que foi imposta às coisas assim como aos homens<sup>3</sup>, uma maldição que, hoje, está sempre presente.

---

<sup>1</sup> Tradução de Gabriel Lopes Pontes: cineasta, escritor e tradutor.

<sup>2</sup> Professor de Sociologia da Universidade de Caen, Editor responsável da Revista *Illusio*, integrante do grupo de pesquisa Política, Instituição e Simbólico.

<sup>3</sup> Ver Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p. 8.



Entretanto, se esta maldição está sempre presente, se ela continua a se impôr aos homens e às coisas, às interações tecidas entre uns e outros, tal se deve ao fato de que não tenha sido levado a termo o « processo de revisão racional contra a racionalidade »<sup>4</sup>, o fato de que, como destaca Wiggershaus, « tal é a evidência múltipla daquilo que se chama Escola de Frankfurt, que há sempre qualquer coisa dela que é atual, sempre alguma coisa que se revela como uma empresa inacabada, à espera de que a levemos ao fim »<sup>5</sup>. Esta é, portanto a continuação necessária da teoria crítica, em interação com a prática, no aqui e no agora, que permitirá, talvez, a realização de uma passagem da sociedade contemporânea ou de uma destruição racional desta que ora se apresenta. Será preciso, então, fazer desaparecer a ambiguidade da idéia de progresso, das noções de ciências e de técnicas no seio de uma sociedade historicamente determinada pelo capital das quais uma das categorias centrais é a superfluidade!<sup>6</sup>. Para fazê-lo, entretanto, é necessário admitir a radicalidade como meio de pensar e de agir. Como assinala Lilyane Deroche-Gurcel, « a atitude geral que reuniu os membros da Escola encontra sua perfeita definição na carta em que Horkheimer explica a Adorno sua recusa de contratar Sohn-Rethel : faltava ao candidato « o olhar aguçado pelo ódio contra aquilo que existia »<sup>7</sup>. Nesta atitude – que deveria ser a dos membros do Instituto de Pesquisas Sociais –, é preciso perceber todo o questionamento da autoridade e da ordem estabelecidas, assim como uma recusa, que se tornou evidente, daquilo que na Europa se denominou o liberalismo ou a social-democracia, ou seja: uma forma de reformismo que nunca se dedica à análise radical do sistema, nem ao seu questionamento. Duas consequências maiores podem então ser percebidas: « a primeira consiste num radicalismo utópico animado por um pessimismo extremo em relação ao presente [...] alimentado por um pensamento teológico ou quase teológico »<sup>8</sup> e a segunda « correlação, aparentemente inconsciente, entre a recusa da ortodoxia marxista e um gigantesco esforço para elaborar um saber a respeito da sociedade que contorne *de facto* a economia, o domínio de predileção de Marx »<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, cité in *ibidem*, p. 6.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 6.

<sup>6</sup> Ver Patrick Vassort, *L'Homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, Congé-sur-Orne, Le Passager Clandestin, 2012.

<sup>7</sup> Lilyane Deroche-Gurcel, « Préface du traducteur », in Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, op. cit., p. XI.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid.*



Esta postura residia, ainda, sobre a experiência derrotada das duas guerras mundiais, sobre a aceleração da urbanização, sobre a impressão de ver a massa substituir aos povos num movimento de mercantilização do indivíduo – uma mercantilização que se acelera e se generaliza –, a emergência cada vez mais rápida de novas técnicas que se impõem no cotidiano e modificam substancialmente a sensação de pertença ao mundo. Entretanto, esta teoria crítica tem, ela mesma e através das décadas do após-guerra, e, mais particularmente, desde o fim dos anos 70, operado uma mutação sensível, perceptível nos trabalhos de Jürgen Habermas e de Axel Honneth<sup>10</sup>. Este ódio que se faz necessário à análise daquilo que existe se transforma em adaptação reformista. O próprio Marcuse, no fim da vida percebeu, apesar de sua análise crítica, uma possível liberação da sociedade, uma possível reemergência do homem ou a desaparecimento da unidimensionalidade<sup>11</sup>. Ele critica então « a banalidade do mal » arenditiana que será, segundo ele, uma contradição para com a palavra e a ação humanas, pois ela representaria uma monstruosidade. Marcuse não é mais, então, o portador de um pessimismo radical. Ele chega mesmo a entrever, nas revoltas dos anos 1960, os sinais de possíveis mudanças. Se dá conta da « capacidade que tem a cultura estabelecida de neutralizar [os] protestos » como o nota igualmente Martin Jay<sup>12</sup>; ele crê que « uma nova sensibilidade » pode vir à luz e se exprimir através das revoltas estudantis (1968). Para ele não se trata de renegar toda vantagem ligada ao progresso técnico e tecnológica mas, ao contrário, de utilizá-lo num contexto social diferente. Assim escreve ele: « O critério, o princípio diretor para planificar e desenvolver os recursos dos quais todos os membros de uma sociedade poderão dispôr, somente a racionalidade tecnológica, desembaraçada de seus elementos de exploração, poderá fornecer »<sup>13</sup>. Ele deposita, então, sua confiança na *intelligentsia* militante não conformista, em certos guetos americanos que, comparados aos

---

<sup>10</sup>Ver por exemplo e como sintoma desta evolução Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 1992; ou *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>11</sup> Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

<sup>12</sup> Martin Jay, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950*, op. cit., p. 10.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., p. 275.



subúrbios parisienses do século XVIII, « se prestam a sublevações ampliadas e 'contagiosas' »<sup>14</sup>.

O otimismo marcusiano não se detém à técnica, mas concerne igualmente certas instituições. Este é o caso da universidade que, segundo Marcuse, tem por função desenvolver uma consciência verdadeira. É assim que ele explica a oposição e depois a « sublevação » dos estudantes do fim dos anos 60 mas, igualmente, o ódio que esta última suscita no seio das organizações operárias, por exemplo. Entretanto, esta oposição deve ser levada a cabo através de ações que, seguramente, podem parecer anti-democráticas face aos critérios do sistema dominante mas que, para Marcuse, parecem ser o único meio de resistir no seio de um sistema « cujas instituições não são obra de um povo soberano »<sup>15</sup>.

Agora estamos ao par, quase cinquenta anos mais tarde, do que é que adveio da universidade. Instituição de reprodução das ideologias dominantes, ela conforma os estudantes (e as pessoas como um todo) mais do que as libera. Esta universidade tornou-se a arma das teorias mais afiadas sobre a dominação e a reprodução do capital. É preciso enfatizar que, os estudantes dos países ocidentais não se revoltam mais numa revolta verdadeira, posto que a « revolta permanente » que antes defendiam, já não existe. Os próprios guetos, as porções mais pobres do planeta, doravante participam ativamente do « princípio de rendimento ». Da mesma forma, a arte e as formas estéticas foram, como o resto da sociedade, absorvidas pela técnica e pelo consumo, pela sociedade mercantil. Os museus tornaram-se cenários de espetacularização da obra a tal ponto que Benjamin teria afirmado, sem espaço para dúvidas, a perda da aura; e o trabalho artesanal se museifica através de exposições ou de proteções internacionais, fazendo da vida das aldeias tradicionais « uma vida no museu ». O estetismo é ilusão espetacular, e a « revolução infomática » não fez mais do que uniformizar, canalizar os modos de vida.

Se, como o afirmava Marcuse em 1969, « não são a tecnologia, a técnica, a máquina que exercem a dominação, mas somente a presença, nas máquinas, da autoridade dos patrões que determinam o número, a duração da existência, o poder e a significação na vida dos homens »<sup>16</sup>, parece que o século XXI propõe doravante uma realidade radicalmente mais sombria, de onde saem as revoltas politicamente

---

<sup>14</sup> Herbert Marcuse, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 79.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 23.



conscientes e emancipativas, de onde as tecno-ciências – por sua simples existência, por sua natureza, por suas conseqüências últimas (as diversas formas de poluição, a organização do trabalho, do espaço e do tempo, modificações ambientais estruturais, revolução antropológica) – desenham as políticas humanas a longo termo. Nesta dimensão, o homem se tornou menos que unidimensional, ou mesmo obsoleto, superflúo,<sup>17</sup> num sistema de consumo permanente e acelerado. Surge então a questão de se saber se as duas conseqüências maiores percebidas por Lyliane Deroche-Gurcel ainda podem ser defendidas. A primeira conseqüência foi, portanto, « um radicalismo utópico animado por um pessimismo extremo em relação ao presente ». Talvez pudéssemos doravante pensar que toda teoria crítica só pode se apoiar na expressão de um pessimismo radical investido do ódio horkheimeriano por « tudo aquilo que existe » e que surge como « bárbaro », isto concerne tanto à « cultura dominante » quanto à técnica ou à tecnologia e toda forma de expressão de vida pautada sob a dominação do capital. A segunda conseqüência deve ser, *a contrario* daquilo que foi o trabalho dos intelectuais da Escola de Frankfurt, a aproximação de uma crítica marxista heterodoxa e esotérica que não contornará mais os domínios da economia<sup>18</sup> levando-se em consideração os elos existentes entre a existência da massa, o totalitarismo e uma economia determinada que é o capitalismo. Uma terceira conseqüência deve ser a possibilidade da teoria crítica desenvolver uma imaginação criativa e dialética que leve em consideração a possibilidade da revolta.

### **Massa e barbárie contemporânea**

Ainda é possível pensar a barbárie? Ainda é possível olhar com ódio para « tudo aquilo que existe » pois isto se nos apresentava como bárbaro? Tais questões, que poderiam parecer triviais, são entretanto, integralmente pertinentes. Com efeito, certos autores, e Jean-Pierre Le Goff é um perfeito exemplo disto, tentam evidenciar as semelhanças e as diferenças entre uma sociedade totalitária e uma sociedade de mercado e, *in fine*, fazer desta última uma experiência impossivelmente totalitária. Ele aproveita a oportunidade – legitimando estas

---

<sup>17</sup> Ver Patrick Vassort, *L'Homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, *op. cit.*

<sup>18</sup> E digno de nota que somente Franz Neumann se vinculou realmente à análise econômica da sociedade vencida através da análise do nacional-socialismo. Ver a este respeito, *Béhémot. Structure et pratique du national-socialisme*, Paris, Payot, 1987.



sociedades de mercado – para inventar um novo conceito: o de barbárie doce<sup>19</sup>. Escreve que « a pretensão de pacificar a todo custo as relações sociais, de fazer internalizar um modelo de “bom” comportamento, marca uma vontade de uniformização dos indivíduos e da sociedade à qual teríamos todo o direito de qualificar de barbárie doce »<sup>20</sup>. Isto significa literalmente que a falta de « civilização » encarada no sentido do desenvolvimento da crueldade, da ferocidade, do ódio, poderia gerar uma sensação agradável, um sentimento de bem-estar ou os efeitos do bem-estar. De sua parte, Michel Henry afirma que a barbárie contamina as dimensões estética, ética e religiosa e « afeta a essência do ser »; é « a regressão dos modos de realização da vida [...] ». É uma doença da própria vida »<sup>21</sup>. Neste contexto, a « barbárie doce » não pode ser nada além de uma visão do espírito. Trata-se, portanto, de compreender se a sociedade é uma sociedade que permita à cultura fazer face à barbárie, de reduzi-la ou, ao contrário, verificar se é a barbárie que reduz a cultura. A presença da barbárie é o sintoma do fracasso da cultura e somente a cultura pode permitir o fracasso da barbárie. Como definir a cultura? « Toda cultura é uma cultura da vida, escreve Michel Henry, no duplo sentido de que a vida constitui, ao mesmo tempo, o sujeito desta cultura e o seu objeto. *É uma ação que a vida exerce sobre ela mesma e através da qual ela se transforma, ao tempo em que ela é tanto aquilo o que ela transforma quanto aquilo que é transformado.* “Cultura” não designa nada mais que isto. “Cultura” designa a autotransformação da vida, o movimento através do qual ela não cessa de se modificar a si mesma a fim de alcançar formas mais elevadas de realização e satisfação, a fim de ser plena.

Mas se a vida é este movimento incessante de se autotransformar e buscar a plenitude, ela é a própria cultura ou, ao menos, a traz inscrita em si e anseia por ela como aquilo mesmo que ela é »<sup>22</sup>. A cultura é, portanto, um acréscimo da vida, é a realização dos indivíduos através do conhecimento, não científico, mas sensível, do mundo do espírito.

A história do século XX nos dá este exemplo da existência de uma barbárie extrema : a experiência de que o crepúsculo nazista foi o ápice de barbárie, do qual a cultura parece ter saído definitivamente derrotada. No seu célebre texto *Critica da*

---

<sup>19</sup> Jean-Pierre Le Goff, *La Barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999 ; Jean-Pierre Le Goff, *La Démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2002.

<sup>20</sup> Jean-Pierre Le Goff, *La Démocratie post-totalitaire, op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, PUF, 1987, pp. 39-40.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 14.



*cultura e da sociedade*, Theodor Adorno escreve : « Tanto mais a sociedade se torna totalitária, tanto mais o espírito nela se reifica e mais paradoxal se torna sua tentativa de agarrar à reificação por suas próprias forças. Mesmo a mais radical consciência do desastre se arrisca a degenerar em mera conversa fiada. A crítica da cultura se vê confrontada ao último grau da dialética entre cultura e barbárie : escrever um poema depois de Auschwitz é um ato bárbaro, e este fato afeta até mesmo o conhecimento que explica porque se tornou impossível escrever poemas hoje em dia. O espírito crítico não está em condições de tomar pé diante da reificação absoluta [...] »<sup>23</sup>. A reificação absoluta adorniana é esta maldição em si mesmo absoluta que se abate sobre os homens e as coisas, sobre suas interações. Como não dar razão a Adorno, diante do indizível, diante deste crepúsculo em que as palavras não podem, *a priori*, fazer sentido, traduzir a história? Como ainda acreditar no desenvolvimento do conhecimento sensível, na autotransformação, na realização plena de si mesmo depois de Auschwitz? E entretanto, a racionalidade bárbara que o nazismo exprimiu corresponde à racionalidade e à reificação absolutas, ou esta racionalidade e esta reificação é que se transformam nesta maldição absoluta? Estaríamos tentados a crer nisto se reléssemos Primo Levi : « Este é o inferno, ele escreve. Hoje, no mundo atual, o inferno deve ser isto: uma grande sala vazia, e nós, que já não podemos aguentar; e há uma torneira que goteja uma água que não podemos beber, e nós, que esperamos qualquer coisa que não pode ser senão terrível, e nada acontece, continua a não acontecer nada. Como pensar? Não se pode mais pensar, é como se já estivéssemos mortos. [...] O tempo passa gota a gota.»<sup>24</sup>. O inferno, para Primo Levi, surge na medida em que os homens já não podem mais pensar, na medida em que a dimensão sensível de seu ser desaparece com a desapareção das palavras suscetíveis de trazer os pensamentos. Primo Levi escreve ainda: « Os personagens deste relato não são homens. A humanidade deles está morta, ou eles mesmos a enterraram sob a ofensa sofrida por eles ou infligida a outros. Os SS ferozes e estúpidos, os Kapos, os políticos, os criminosos, os proeminentes grandes e pequenos, e até os *Häftlinge* (prisioneiros) massa servil indiferenciada, todos os escalões da hierarquia desnaturada instaurada pelos alemães são, paradoxalmente, unidos por uma mesma desolação interior »<sup>25</sup>. Estas palavras que desaparecem, este pensamento

---

<sup>23</sup> Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot et Rivages, 2010, pp. 30-31.

<sup>24</sup> Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, pp. 26-27.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 189-190.



que já não é pensamento, fazem portanto emergir « a massa servil indiferenciada », esta massa, como a apresenta Levy, que se distingue do povo, da população ou da multidão enquanto agregação específica. Com efeito, o termo « povo » vem do latim *populus* e refere-se ao processo de povoamento ou de despovoamento, o que procede sempre de um ato de cultura em si ou do crescimento da humanidade do homem. Esta participa das formas de arquitetura, da adaptação a um meio particular, dos modos relacionais com o ambiente, com as formas de vizinhança, das interações culturais e subjetivas. O termo « multidão » deriva do termo « marchar » que significa exercer uma pressão ou, mais apropriadamente « lugar onde exercemos uma pressão ». A multidão representa portanto um movimento ou um conjunto de fluxo. As interações dos diferentes elementos da multidão são principalmente de ordem física no seio de uma agregação definida antes de mais nada pela não-identidade. A multidão parece com certeza menos « nobre » que o povo, com a dimensão cultural estando menos presente. Entretanto, a multidão exerce pressão sobre um espaço que pode fazer « cultura » ou mesmo « sub-cultura ». O termo « massa » vem de « montão » derivado do latim *massa*, cujo significado estaria próximo de algo como « empilhar ». Não há mais dimensão humana e cultural na noção de massa. Se os termos « povo » e « multidão » são portanto característicos da humanidade, « massa » concerne tanto os objetos quanto os homens. Nós estamos em uma situação de indefinição humana. Somente a dimensão, ou seja o número, que pode ser igualmente indefinido mas elevado, define a massa. A massa provém de uma superlotação, o que significa uma superposição. A não-identidade aqui é total. De fato, o « povo », a « multidão » ou a « massa » não expressam de forma indubitável as mesmas realidades sociais e a utilização de um termo ou do outro define a natureza da agregação ou do reagrupamento de indivíduos mas, igualmente, a natureza do ato empreendido por este grupo de indivíduos, a própria natureza da sociedade.

Nós podemos, então, evocar dois tipos de massa que correspondem, uma e outra a períodos, sem dúvida muito curtos, da história. Assim, desde o começo da industrialização até a Segunda Guerra Mundial, a massificação foi construída sobre aspectos identitários coletivos. Esta massa pode ser visível no seio das grandes manifestações fascistas ou nazistas e Leni Riefenstahl, no seu documentário de encomenda *O Triunfo da vontade*, mostra perfeitamente a importância que os nazistas atribuem à massa e a força que eles desejavam transmitir-lhe. Esta massa, que repousa sobre a falsidade, sobre o embrutecimento organizado pelas formas do espetáculo político, acelerados pela técnica, o filme, o rádio, os jornais, a massa dos corpos voltados ao objetivo comum designado pelo poder dominante. Trata-se de





uma massa que, se ainda existe, é a massa de um tempo revolto pois ela crê ainda num « nós » genérico e, pela via desta crença, explode toda possibilidade da existência deste « nós » e provoca todas as formas de fragmentação da vida.

A segunda massa corresponde a uma forma específica de aceleração no mundo do capital e ao espetáculo desta aceleração. Não há acumulação possível neste mundo, se a velocidade sempre acelerada não permite a reprodução e o aumento deste capital. Esta massa deve ser estudada para ser compreendida como a expressão de um pessimismo radical duplicado pelo ódio horkheimeriano contra « tudo aquilo que existe ». Ela pode, com efeito, contrariamente à massa precedente, aparecer como um progresso. Qual é então esta massa ? Trata-se da que é evocada por Günther Anders. Ela é resultado da massa precedente, mas ela é trabalhada pela técnica, pelas ciências racionais, pela velocidade e pela aceleração, pelo espetáculo, pela massificação da vida em si. Esta massa é o resultado da fricção contínua da vida com a técnica transformada em capital através dos equipamentos. O resultado é particularmente chocante na medida em que submete a vida dos homens a um momento particular, singular, dos sistemas sociais. Com efeito, se é verdade que a massa existe, a forma que ela assume não é mais coletiva, ela não se constitui mais a partir de um elo fissional e fantasmático com o(s) chefe(s). Dito de outra forma, pela primeira vez o homem da massa não se reconhece nela, nem na aura da personalidade de um chefe, de um guia ou de um « pai ». A massa contemporânea é uma massa de átomos individualizados, que não buscam se reconhecer no outro ou nos outros enquanto unidade, seja pelas similitudes ou parelhas, seja pelo destaque de certas diferenças (o racismo, por exemplo). Trata-se, ao contrário, de uma massa de indivíduos atomizados agindo de maneira acorde e sob a forma racional ou pulsional de uma libido alienada<sup>26</sup>.

Politicamente, em situação de dominação, no seio de nossas sociedades contemporâneas capitalistas e tal como pretende Anders, « *Uma boa massificação é uma massificação disseminada* »<sup>27</sup> que não permite ao indivíduo reencontrar os outros indivíduos da massa. « A 'massa disseminada' permanece paralisada por que, apesar dos seus milhões de homens, ela permanece privada da capacidade de se distanciar da iniciativa que a guia e de se enroscar ao seu caráter anódino por tanto tempo que acaba tomando forma em grutas de ermitões distintas e bem

---

<sup>26</sup> Ver, por exemplo, a este respeito *Illusio*, n° 4 /5, (« Libido. Sexes, genres et dominations »), Revue Illusio, Caen, 2007.

<sup>27</sup> Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, tome II, *op. cit.*, p.181.



separadas umas das outras »<sup>28</sup>. Esta situação que interdita toda e qualquer reação política — posto que mesmo uma massa reunida, contrariamente a uma massa disseminada, pode sempre ter a chance de pesar suas decisões — surge aos olhos dos indivíduos da massa como uma « conquista »<sup>29</sup>. Esta individualização no seio da massa é doravante considerada como uma liberdade. Mas, esta última não é analisada jamais enquanto que heteronomia, uma independência do indivíduo em relação ao todo, porque ele não se acha armado por um florescimento geral de todas as suas possibilidades. Sua réplica na esfera privada é, para ele, a marca da liberdade por mais que sua esfera privada seja constatemente violada pela esfera pública e que esta última submetta continuamente as marcas dos indivíduos heterônomos que propagam sua liberdade ao propagar sua esfera privada em público. Assim, « se sente bem em sua própria casa na medida em que consome no círculo familiar [...] estes produtos que milhões de outros homens consomem ao mesmo tempo de uma maneira toda ela “privada” »<sup>30</sup>.

Entretanto, a massificação é toda a vida em sua globalidade. Não é apenas propriedade dos homens. A sociedade capitalista, devido à sua necessidade intrínseca de reprodução, tem igualmente interesse em todas as formas de massificação. Assim, a produção é maciça, produção de bens de consumo, de equipamentos, de bens de produção, produção de trocas financeiras, de energia, de atividades de lazer, de atividades culturais... Mas o consumo é também maciço e cada produção encontra seu consumo, uma chamando o outro, posto que uma não existe sem o outro. Pois o efeito de massa produz a massa. A massa humana produz o trabalho, a produção de massa, o consumo de massa. Dito de outra forma, dialeticamente, a massa humana cria uma sociedade de massa total e esta sociedade de massa total aumenta a massa humana enquanto agregação de indivíduos « desfilados », filhos de ninguém.

Diante disto, a destruição é maciça, e engloba todas as atividades humanas: destruição dos bens de consumo, de equipamento, destruição cultural, mas igualmente destruição por consumo e poluição do ecossistema e da vida. O desenvolvimento da massa que, no quadro da sociedade moderna e do progresso suposto e implantado, parecia permitir o desenvolvimento de uma autonomia individual, de fato aumenta a heteronomia e a suposta diferença participa da reificação, quer dizer a mercantilização dos homens /massa.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 83.



Dentro deste quadro, as formas de aceleração são principalmente formas de massificação, posto que a luta contra o tempo é sempre, no mundo capitalista, uma luta pelo rendimento, pela produtividade. A aceleração é, portanto, a ferramenta, *a priori*, da massificação, esta parecendo ser a finalidade do mundo capitalista, quer na sua dimensão política ou na sua dimensão econômica. Assim a aceleração técnica, como a dos transportes, das comunicações, refere-se à disponibilização cada vez mais rápida de recursos (recursos humanos, financeiros, econômicos, naturais, técnicos...). A aceleração das mudanças sociais permite as desfiliações ou as novas falsas afiliações, umas sucedendo às outras. Trata-se de romper os elos tradicionais, de fazer do indivíduo o fragmento da massa em movimento. Uma massa de consumidores, de produtos de massa. E assim que os marcadores, mais numerosos talvez, perdem sua transcendência e não permitem mais que se constituam populações desejosas. A aceleração do ritmo de vida, dependente da aceleração técnica, é um meio de fazer advir a falsa consciência. Novamente, a massificação tem um papel central, posto que esta aceleração é um consumo desenfreado de tempo, de lazer, de trabalho, de fluxo.

A massificação contemporânea é, portanto, o resultado de uma racionalidade e de uma reificação absolutas, esta racionalidade e esta reificação que se transformam nesta maldição absoluta que representa a barbárie e, como assinala Adorno, o totalitarismo. Nenhuma das classes sociais escapa a esta maldição que desencadeia o que Primo Levy nomeia « a desolação interior » pois no desenvolvimento dialético do capitalismo, se o capital parece destruir o trabalho, eles estão intrinsecamente ligados ou « paradoxalmente unidos », e esta massificação bárbara afeta, numa mesma desolação de cultura, as classes possuidoras e despossuídas, favorecidas ou não, dominantes e dominados. A barbárie, enquanto regressão dos modos de viabilização da vida, se atém à esta autotransformação, à esta possibilidade de realização mais elevada que representa a cultura mais elevada e é assim que a humanidade, novamente segundo os termos de Levy, se enterra ou desaparece numa forma de totalitarismo gerado pelo caráter superflúo que o capitalismo impõe a todas as coisas<sup>31</sup>.

### **Massa, valor e redundância totalitária**

Já passou o tempo de afirmar que a experiência totalitária ficou forçosamente para trás. Parece que, na verdade, a existência da massa coloca nossas sociedades diante de um dos maiores perigos. Não é mais possível

---

<sup>31</sup> Patrick Vassort, *L'Homme superflu. Théorie politique de la crise en cours, op. cit.*



caracterizar o totalitarismo como o fazia, por exemplo e dentre outros, Raymond Aron. Por acaso ele não escreveu que « o fenômeno totalitário intervém num regime que atribui a um partido o monopólio da atividade política »<sup>32</sup> e que « o partido monopolizador está animado ou armado de uma ideologia a qual ele confere uma autoridade absoluta e que, por conseqüência, torna-se a verdade oficial do Estado »<sup>33</sup> ? Em seguida vem as considerações sobre os « meios de força », os « meios de persuasão » e os « meios de comunicação, rádio, televisão, imprensa [...] dirigida, comandada, pelo Estado e por aqueles que o representam », sobre a submissão do conjunto « das atividades econômicas e profissionais » ao Estado e, enfim, a emergência do fato de que « uma vez que tudo passa a ser uma atividade do Estado e que toda atividade está submissa à ideologia, uma falta cometida em uma atividade econômica ou profissional é, simultaneamente, uma falta ideológica » e desemboca em « um terror ao mesmo tempo policial e ideológico »<sup>34</sup> ? Esta proposição repousa, evidentemente, sobre realidades históricas, principalmente as experiências nazista e staliniana, e percebe-se o quanto esta definição está ligada à estas experiências.

Talvez seja por isto que Pierre Nora afirme que « o fim da era totalitária, que não leva em conta a opinião individual mas sim o fato histórico, e que não acarreta nem o fim do conflito de ideias nem mesmo o fim de toda forma de conflito ideológico, liberou e tornou necessário um outro tipo de atividade intelectual, ligada à formidável transformação do mundo em todos os planos »<sup>35</sup>. Afirmar « o fim da era totalitária », afirmação retransmitida por numerosos intelectuais, permanece no terreno da observação superficial. Efetivamente, nada se assemelha aos sistemas nazista e stalinista *a priori*, e estes dois modelos servem de referência ao conjunto das análises. Entretanto, o totalitarismo possui sem dúvida uma categoria central que não foi suficientemente levada em consideração e que ultrapassa todas as proposições dos cientistas políticos mais renomados. Isto nos remete Hannah Arendt que escreve: « o totalitarismo não tende a ser um reino despótico sobre os homens mas a ser um sistema no qual os homens são *superflúos*. O poder total não pode ser obtido e mantido a não ser num mundo de reflexos condicionados, de

---

<sup>32</sup> Ver Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 287.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

<sup>35</sup> Perry Anderson, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française* seguido de Pierre Nora (resposta de), *La pensée réchauffée*, Paris, Le seuil, 2005, p. 127.



marionetes que não apresentam o menor traço de espontaneidade»<sup>36</sup>. Isto significa, por exemplo e necessariamente, que o sistema político fascista, sob qualquer forma que possa assumir<sup>37</sup>, não pode ser confundido na sua totalidade com o totalitarismo. Este último não depende obrigatoriamente de uma ditadura, de um despotismo, de uma autoridade política inflexível mas, do fato de que o ser humano representa apenas algo de superflúo. Ora, este caráter supérfluo do ser humano se tornou uma realidade fora dos países fascistas, fora das políticas fascistas, nas condições onde parece sempre possível manifestar o descontentamento, o desacordo, a diferença, o direito à palavra e à opinião. Entretanto, esta manifestação não modifica, em nada, o fato de estarmos neste mundo que é o nosso. Ela não chega mesmo a constituir um ruído e os indivíduos « superflúos », que se exprimem, mas aos quais ninguém dá ouvidos e ninguém escuta, são cada vez mais numerosos, naufrágos destruídos do sistema capitalista, do Norte ao Sul e de Leste a Oeste, dos países mais pobres aos países mais ricos, eles representam em parte aquela « população moderna sempre mais numerosa – o que equivale a dizer os *desclassificados* de todas as camadas sociais »<sup>38</sup> dos quais fala Arendt. Eles são igualmente esses homens de reflexos condicionados que perderam toda e qualquer forma de espontaneidade respondendo aos *stimuli* do consumo de massa. Pouco importa o que é que eles consomem, o senso deste consumo, as relações disto com as reais necessidades da existência, é preciso, nesta sociedade antropofágica, uma antropofagia cultural, social, política, uma digestão rápida que conduz à forma de desperdício aquilo que é consumido o mais rapidamente possível. Estes desclassificados econômicos, políticos e culturais são hoje esta massa informe que, em nenhum momento, pode pesar sobre as decisões que poderiam modificar os cotidianos coletivos e individuais. Assim, o homem superflúo é aquele cuja objetividade desaparece por trás do « realismo » econômico e social, a flexibilidade, a precariedade, o rigor, a técnica, a inovação, os imperativos orçamentários, as perspectivas e as ciências previsionais. Eles são também aqueles que, empregados, professores, enfermeiros, caminhoneiros, pais, eleitores, homens políticos com elementos de linguagem impostos, perdem toda espontaneidade, sob o império das instituições, das práticas, dos diferentes

---

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 808. Souligné par moi.

<sup>37</sup> Ver a este respeito Michel Dobry (Sob a direção de), *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, op.cit.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 228.



poderes, reduzindo a capacidade de análise e diluindo toda decisão na automatização.

Não se trata de fazer das formas variadas de barbárie o pedestal de um totalitarismo qualquer mas, ao contrário, de demonstrar que, se as premissas de um totalitarismo existem, elas produzem formas de barbárie e de violência. Para tanto, é preciso estar / ser convencido de que a experiência totalitária não está forçosamente por trás de nós e que ela pode ressurgir sob formas ligadas àquilo que apresenta a sociedade capitalista aqui e agora, em sua dimensão global. Por outro lado, Raymond Aron lançou, há alguns decênios já, a propósito do totalitarismo, esta questão fundamental : « Até que ponto se trata de um fenômeno historicamente singular ou da repetição de fenômenos históricos já conhecidos »<sup>39</sup>. Com efeito, a questão abre outras possibilidades que ultrapassam a questão do Estado-nação como base política do totalitarismos. O não-conhecido pode surgir dos processos capitalistas em curso, de formas de espetacularização e de aceleração, da massificação até o desconhecido, evidentemente, do superflúo como categoria central do capitalismo e como processo de gestão, de canalização, de enquadramento e de coerção, no seio de uma sociedade onde tudo se consome.

Como lembra justamente Edgar Morin, o totalitarismo se apropria igualmente da verdade ao produzir uma mentira na qual todos deveriam acreditar<sup>40</sup>. Esta mentira existe em numerosas situações. Isto é verdade para as mortes e as « derivas urbanas » de numerosas pessoas qualificadas como « SDF » (« sem domicílio fixo »). O « SDF » é o resultado de uma mentira tecnocrática, de uma designação burocrática, de uma classificação administrativa. O « sem domicílio fixo » é aquele que, por princípio, deveria possuir um domicílio não-fixo. Na verdade, ele não possui domicílio algum. Desta forma, a não-posseção se transforma num estado de ser, o indivíduo em coisa sem identidade; mas esta não-identidade torna-se, dialéticamente, a identificação burocrática e tecnocrática. Os « SDF » são igualmente, desde que o frio começa, uma quantidade na rua ou um número de mortes e o espetáculo das informações televisivas que passam aos montes, ano após ano, as *quasi* mesmas imagens. Esta reificação do ser é igualmente a que toca o desemprego e o desempregado, o sem-emprego que, antes de ser um indivíduo que sofre, é uma cifra do I'NSEE (Instituto Nacional de Estatística e de Estudos Econômicos), uma soma das licenças ou um pretexto à

---

<sup>39</sup> Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme op. cit.*, p. 289.

<sup>40</sup> Edgar Morin, *De la Nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel empire*, Paris, Fayard, 1983.



invenção, na França, de uma nova terminologia, « RMistes », que quer dizer, renda mínima de inserção.<sup>41</sup> Estes indivíduos se tornam, no espetáculo da informação, sem rosto, sem história, sem identidade, sem afetos. Todos se tonam intercambiáveis, eles nunca impedem o sistema de virar. Eles não aparecem a não ser como um dado administrativo, uma quantificação teórica, em nome do sucesso econômico, de um desenvolvimento improvável, de um crescimento deletério. É um campo de trabalho gigante que propõe o capitalismo contemporâneo, sem afetos, sem desejos, que permite apenas o desenvolvimento da produtividade do capital.

Como relembra Georges Zimra, « excluir o Outro é empurrá-lo em direção às fronteiras extremas para circunscrevê-lo, localizá-lo, reduzi-lo. [...] O totalitarismo [...] escolhe exilar seus dissidentes nos desertos de gelo para preservar a sociedade e fazer dela, de deportação em deportação, de exclusão em exclusão e de depuração em depuração, o lugar compacto e homogêneo, idêntico, onde não existe nenhuma diferença entre os indivíduos »<sup>42</sup>. Se não se pode amalgamar a vida no *goulag*, as condições de existência destes centros de deportação massiva com a vida das populações desafiadas, excluídas, deportadas, por conta de necessidades econômicas individuais e coletivas, com a depuração econômica das populações no seio das grandes metrópoles financeiras europeias ou Americana, temos que nos curvar ao fato que as semelhanças são perturbadoras.

Ao mesmo tempo, a permutabilidade dos trabalhadores se tornou quase total, como apêndices das máquinas de produção. Uma máquina que, pela massificação, acabou não desenvolvendo nada além de superfluidades. Mercadoria alguma representa uma riqueza em si. Nenhuma é substituível e este caráter superfluo da mercadoria gerou o caráter superfluo do homem. Como sublinha Hannah Arendt, « os ideais do *l'homo faber*, fabricante do mundo: a permanência, a estabilidade, a duração, foram sacrificados à abundância, ideal do *animal laborans*. Nós vivemos numa sociedade de trabalhadores porque somente o trabalho, por sua inerente fertilidade, tem chances de dar nascença à abundância; e nós mudamos a obra em trabalho, nós fragmentamos em parcelas minúsculas até aquilo que se presta a uma divisão onde obtemos o denominador comum da execução mais simples afim de fazer desaparecer diante da força de trabalho (esta parte da natureza, talvez mesmo a mais possante das forças naturais) o obstáculo da estabilidade "contra-natureza", puramente deste mundo, do artifício humano »<sup>43</sup>. E

---

<sup>41</sup> No Brasil é o equivalente ao salário mínimo (NT).

<sup>42</sup> Georges Zimra, *Résister à la servitude*, Paris, Berg, 2009, p. 206.

<sup>43</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 176.



este *animal laborans* que é, hoje, a ferramenta indispensável da superfluidade, portanto da reprodução e do aumento do capital. A obra, que é a marca do conhecimento do homem, cedeu seu lugar ao trabalho, uma tarefa sem qualidade que visa tanto produzir o superflúo humano, quanto o superflúo de tudo aquilo que era cultura, objeto, serviço, ambiente, tempo, espaço, riqueza. Esta última desaparece ela mesma atrás de valores, e da superfluidade mesma da vida. Aqui, mais uma vez, a análise de Hannah Arendt é interessante. Ela escreve: « A cadência das máquinas só poderia acelerar a cadência natural da vida, ela não mudaria, a não ser para torná-lo mais fatal, o caráter principal da vida face ao mundo, que é o de usar a durabilidade »<sup>44</sup>. Arendt juntou as análises de Anders, que evoca a possibilidade sonhada de se desembaraçar do tempo, de viver no seio de uma sociedade sem tempo, uma sociedade onde, fatalmente, tudo se tornará superflúo, os períodos de trabalho, os de lazer, uns e outros estando de tal forma amalgamados que já não se diferenciam mais, produção e consumo — tanto uma como a outra neuróticas — derivam da mesma lógica de destruição do existente, da mesma mercantilização geral da vida, da mesma destruição da humanidade do homem, o verso e o reverso de um mesma medalha. « Os lazes do *l'animal laborans*, lembra Arendt, são consagrados ao consumo, e tanto mais ele dispõe de tempo, tanto mais seus apetites se tornam exigentes, insaciáveis. Estes apetites podem se tornar mais refinados, de forma que o consumo não se limite mais às necessidades mas, ao contrário, se concentre no superflúo: isto não muda o caráter desta sociedade, mas implica na ameaça de que eventualmente nenhum objeto do mundo esteja ao abrigo do consumo, da frustração por consumo »<sup>45</sup>.

É assim que, por causa desta superfluidade, no seio de uma sociedade de consumo violenta, massificada, que tem por consequência a criação de uma massa humana disseminada, mundializada, em busca das mesmas formas de consumo econômico, político, cultural sem os atingir totalmente, emergem frustrações e patologias sociais que não chegam mais a se exprimir em lutas estruturadas, organizadas, motivadas, desejadas e totais. É então que as primeiras formas de totalitarismo se tornam visíveis e pensar que aquilo que determina o totalitarismo desapareceu, junto com os regimes de ideologias políticas e repressivas radicais, é fazer pouco caso da pujança política e econômica do capitalismo mundial. Portanto, « é precisamente porque, tanto nas suas práticas quanto nos seus ideais, a modernidade produziu o homem como superflúo, que ela é condenável e que o

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 184.





perigo sobrevive a Hitler ou Stalin »<sup>46</sup> escreve Arendt. Dito de outra forma, é na superfluidade dos homens que Hitler ou Stalin conceberam o totalitarismo e esta superfluosidade, desejada pela lógica capitalista mundializada, por diferente que ela possa ser das superfluidades nazistas ou stalinianas, pode ter consequências funestas. Hannah Arendt não escreverá outra coisa na medida em que ela afirmará que « o último estado da sociedade do trabalho, a sociedade de empregados, exige de seus membros um puro funcionamento automático, como se a vida individual estivesse realmente submersa pelo processo global da vida da espécie »<sup>47</sup>.

Nesta análise do sistema político, por desigual que ela seja, o maior dos erros seria esquecer que o totalitarismo obedece a « leis » que visam fazer crer na remoção da arbitrariedade. Ora, que pretendem os bajuladores do capitalismo e do mercado? Eles pretendem que este último se imponha de maneira natural contra todo pensamento, portanto sem a intervenção do arbitrário. Além disto, se exprime Alain Minc : « Eu não sei se os mercados pensam certo, mas eu sei que não podemos pensar contra os mercados »<sup>48</sup>. O mercado, se impõe, então, a todos e contra todos. Torna-se o centro da vida, o *Axis mundi*<sup>49</sup>, o eixo organizador da vida. Entretanto, Minc vai ainda mais longe na medida em que, falando das crises econômicas, ele escreve : « Este ambiente favorável não significa naturalmente a desapareção das ressacas conjunturais : estes participam da biologia econômica tanto quanto a respiração participa do ciclo de vida humana... »<sup>50</sup>. Então é bom lembrar que « os regimes totalitários não deixam espaço para o consentimento e não permitem jogar, como escreve Françoise Collin. Eles não tem regras nem mesmo leis, mas uma só Lei, da natureza ou da história. »<sup>51</sup>, esta mesma lei natural que defende Minc. Os interesses « vitais imediatos » dos indivíduos, como destaca Arendt, passam pela realização desta lei natural da crise econômica que depende da lei da História e da natureza da economia. Na África, na América Latina, em uma parte da Ásia, na grande maioria das populações dos países ocidentais subexiste esta lei, até o ponto de se perder identidade, desejos, alteridade, independência,

---

<sup>46</sup> Jean-Michel Chaumont, « La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt », in Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (coordenação científica), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p. 100.

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 119.

<sup>48</sup> Alain Minc, citado por Philippe Labarde et Bernard Maris, *Dieu, que la guerre économique est jolie !*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 215.

<sup>49</sup> Ver a este respeito Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

<sup>50</sup> Alain Minc, [www.capitalisme.fr](http://www.capitalisme.fr), Paris, Grasset, 2000, p. 25.

<sup>51</sup> Françoise Collin, *L'Homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 222.



autonomia política, econômica e social. Por toda parte onde o totalitarismo « foi içado ao poder, engendrou instituições políticas inteiramente novas, destruiu todas as tradições sociais, jurídicas e políticas do país »<sup>52</sup>. Como não ver as afinidades com a sociedade capitalista sempre em construção? Como não imaginar que os ataques produzidos pela criação de espaços econômicos contra as instituições políticas nacionais, contra as tradições sociais, contra os serviços públicos, de ensino, de saúde, de transporte, de comunicação, até a sua desapareção, contra a cultura e todas as culturas, deixam de derivar daquilo que Arendt descreve como uma das etapas da implementação de um novo totalitarismo, mais sólida, menos destrutível pois menos identificável, menos personalizado, menos carismático, ideologicamente e economicamente mais racional, menos situado ou mais global? Karl Korsch, já em 1942, escrevia que « um dos traços mais marcantes do nazismo [...] foi uma irreverência absoluta para com as doutrinas tradicionais do Estado, do direito, da economia, assim como para todos os outros tabus práticos e teóricos do passado suscetíveis de incomodá-los na perseguição de seu objetivo de eficácia e de conquista. Mas esta obra destrutiva era mais um meio do que um fim [...] »<sup>53</sup>. Um meio (a irreverência e a destruição) que, daí em diante, quase silenciosamente, opera segundo uma filosofia do progresso, em tudo positivista que, como no século XIX, quando das grandes vagas de colonização, se impõe em nome do direito dos povos de desfrutar dos benefícios da técnica e das riquezas capitalistas<sup>54</sup>.

O mercado econômico mundializado não visa a emergência de alteridades e de alterações como parecem dizer as campanhas de publicidade ou de comunicação econômica mas, ao contrário, ao conformismo generalizado que só permite aumentar de maneira sensível a potencialidade dos mercados, donde a produtividade do capital. Herbert Marcuse havia colocado estas questões e já proposto uma resposta ao escrever que « nestas condições, as liberdades e as escapatórias que podem existir, encontram seu lugar e se deterioram no seio do conjunto do sistema organizado. Para este mercado arregimentado, será que a competição retarda ou que, ao contrário, ela intensifica a corrida em direção a um escoamento de mercadorias sempre maior e mais rápido e em direção a formas mais e mais reacionárias? Os partidos políticos rivalizam entre eles, para alcançar a

---

<sup>52</sup> Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 813.

<sup>53</sup> Karl Korsch, *Notes sur l'histoire (1942)*, Toulouse, Smolny 2011, pp. 50-51.

<sup>54</sup> Jules Ferry desejava, no momento, fazer a felicidade das pessoas mesmo contra sua vontade e ao som do canhão, ao mesmo tempo em que reunia as vantagens econômicas de uma política em uma metrópole. Veja a intervenção de Jules Ferry na Câmara dos Deputados em 28 de julho de 1885.



paz ou para tornar a indústria do armamento cada vez mais pujante e cada vez mais custosa? Será que a produção da “abundância” trabalha para a satisfação das necessidades ainda insatisfeitas ou será que ela, ao contrário, a retarda? Se as primeiras hipóteses são exatas, a forma atual do pluralismo tem uma grande influência sobre o bloqueio da mudança qualitativa e previne a “catástrofe” da autodeterminação, ou ela não irá, justamente, desencadeá-la? Se assim é, a democracia é o sistema de dominação mais eficaz»<sup>55</sup>. O « escoamento » de mercadorias sempre maior e mais rápido » ruma efetivamente em direção a « formas reacionárias », mas a maior das formas reacionárias é a dimensão totalitária da superfluosidade.

Marx havia assinalado que a busca de reprodução e de crescimento do capital necessitava da desaparecimento daquilo que existe, a aceleração perpétua do processo de produção, das técnicas que o permitem. Moishe Postone, lembrando a teoria de Marx explica que « o movimento do capital é sem limite e sem fim. Enquanto valor que se autovaloriza, o capital aparece como um puro processo. Quando lidamos com a categoria de capital, lidamos com uma categoria central de uma sociedade que se caracteriza por um movimento direcional contínuo, sem fim exterior determinado, estamos lidando com uma sociedade impulsionada pela produção, por um processo que existe por si mesmo»<sup>56</sup>. E este movimento sem limite, sem fim, que, pela via do crescimento, produz a massificação e a superfluidade, uma superfluidade que se exprime no fato de que os valores crescem mais rapidamente que as riquezas materiais e que os primeiros são doze vezes superiores aos segundos. Assim, a atividade humana de produção perde toda qualidade, toda alteridade possível, posto que a centralidade de sua atividade é a produção de desperdícios que ainda não foram sequer produzidos, desperdícios que dizem respeito tanto à riqueza material produzida pelo trabalho quanto ao próprio homem, uma vez que o aumento do tempo de trabalho abstrato destrói o homem que trabalha, o homem que não será um *animal laborans*. Georges Zimra escreve que « o Outro é a única e verdadeira natureza do homem, sua figura eterna e cambiável, plural e singular, inédita e antiga, agonizante e ressuscitada »<sup>57</sup>. As formas de massificação que conduzem à superfluidade destroem a figura do Outro,

---

<sup>55</sup> Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., p. 77.

<sup>56</sup> Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une interprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Éditions des Mille et une nuits, 2009, p. 396.

<sup>57</sup> Georges Zimra, *Résister à la servitude*, op. cit., p. 11.



a possível alteração, as dimensões passadas, presentes e futuras da condição humana, de suas produções, de seus consumos, de suas riquezas.

### **Conclusão: insubmissão**

Nos é necessário retornar doravante à expressão de um pessimismo radical duplicado pelo ódio horkheimeriano por tudo « aquilo que existe » e que surge como « bárbaro ». Será simples denunciar, desde já, a sociedade de superprodução e de superconsumo que, bem evidentemente, destrói o ambiente e as chances de reprodução da vida pelas décadas que estão por vir, mas isto não permitiria trazer à luz a realidade de nossa sociedade e a lógica do processo em discussão. O processo contemporâneo do trabalho e da produção / consumo é o resultado da aceleração imposta pelas ciências e as técnicas a fim de tornar superfluo o existente e exigindo o desgaste ou a destruição da durabilidade. Este aceleração modifica as percepções do mundo vivido e, substancialmente, a própria vida. « Quer nós o saibamos ou não, nossa maneira de pensar e toda nossa atitude diante da realidade estão determinadas pelos princípios que regem a ciência. »<sup>58</sup>. Uma das experiências científicas mais marcantes é a da abstração que distancia pouco a pouco da realidade vivida coletivamente. Os horizontes comuns desaparecem e a fé na máquina ou na técnica substitui os desejos coletivos. A realidade acessível ao indivíduo está cada vez mais fractal e cada vez mais diferenciada. Esta realidade vivida, este « mundo » como o chama Kracauer, « está constituído de parcelas de eventos aleatórios cuja sucessão tem lugar de continuidade significativa. Similarmente, é preciso ver a consciência individual como um agregado de restos de convicções e de atividades diversas ; e como a vida do espírito carece de estrutura, impulsos que emanam das regiões psicossomáticas podem vir preencher os interstícios. Individualidades fragmentadas exercem seus papéis no seio de uma sociedade fragmentada »<sup>59</sup>.

Eis portanto aqui a massa disseminada que, pouco a pouco torna-se a realidade de nossa sociedade. Ela é o parâmetro indispensável para o funcionamento do capitalismo. Estes indivíduos fragmentados são constituintes da massa humana da mesma forma que são os fragmentos da sociedade: participam do crescimento de setores massificados da sociedade e, em meio a esses setores, o setor dominante do capital.

---

<sup>58</sup> Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La rédemption de la réalité matérielle*, Paris, Flammarion, 2010, p. 413.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 420.



No seu período final, o capital repousa, de maneira prevalente, sobre a especulação, sobre os intercâmbios e a economia financeira, mas, igualmente, sobre o desenvolvimento das tecnociências, sobre os setores « Pesquisas e Desenvolvimentos » uma vez que são chamados assim, sobre a excrecência que representa o progresso técnico. A valorização destas técnicas é visível no próprio cerne dos projetos de urbanização ou de gerenciamento do território. Assim crescem as « tecnópoles » ou as « tecnopolis »<sup>60</sup>. Entretanto, por trás de uma terminologia atraente, se perfila uma realidade muito menos agradável que não salta aos olhos. Esta propagação de espaços de pesquisa a respeito da técnica ou das novas tecnologias, espaços de jogos ou de atividades feitas para acostumar os indivíduos às futuras mudanças, às futuras « revoluções tecnológicas », estrutura portanto o espaço, lhe dá sentido. São igualmente espaços de arregimentação, de controle e de repressão. As « tecnopolis » são, deste ponto de vista, sobretudo « tecnopolícia ». Com efeito, o termo « polícia » vem do baixo latim *politia* e ao mesmo tempo do grego *politeia* que significa « arte de governar a cidade », palavra por sua vez gerada do grego *polis*. As « tecnopolis », enquanto locais ou espaços dedicados ao desenvolvimento das tecnociências participam desta arte de governar a cidade ao participar do gerenciamento do espaço, e portanto do tempo mas, igualmente, ao impor à cotidianidade estas mesmas tecnociências. A *polis* tecnológica lança mão, então, de polícia tecnológica com sua dimensão evidentemente repressiva. É pela propagação das novas tecnologias, a aceleração tecnológica principalmente, que os homens perdem sua autonomia e permitem a dominação do capital sobre todas as outras formas de vida. A empresa numérica, como tão bem a define Cédric Biagini, torna-se tal que nossas vidas são colonizadas<sup>61</sup> de maneiras diversas. Esta colonização é o resultado de estratégias de desenvolvimento evidenciadas pelo relatório Fourgous. Este relatório « descreve a invasão das tecnologias numéricas na vida de cada um de nós e sua importância estratégica na economia atual e futuro. Constatando que " o imaterial é hoje o fator chave do crescimento das economias desenvolvidas" » [...], o relatório se interroga : "A escola também pode permanecer à margem deste turbilhão?" [...] E constatar que "a utilização dos utensílios numéricos constitui hoje uma condição indispensável

---

<sup>60</sup> As "tecnopolis" são diversas: existe, por exemplo, o parque de negócios Rabat, dedicado aos serviços de informática e chamado "Cidade da Tecnologia"; o grupo Technopolis, especializado na avaliação de políticas públicas nos campos da pesquisa, inovação e desenvolvimento; o espaço "Technopolis" de Cagnes-sur-mer; o espaço "Technopolis" de Mechelen, que permite o despertar de novas tecnologias através de várias atividades e jogos...

<sup>61</sup> Cédric Biagini, *L'Emprise numérique. Comment internet et les nouvelles technologies ont colonisées nos vies*, Montreuil, L'Échappée, 2012.



à inserção profissional nas empresas" [...] »<sup>62</sup>. Assim, tudo está dito. E a economia numérica invade o mundo da educação, desde a escola até a universidade. Nem os alunos nem os educadores escapam a isto. O ENT, ou espaço numérico de trabalho, é a ferramenta que, doravante, é imposta a todos na gestão cotidiana da vida profissional. E como ele assinala no site da sociedade IBM : « O ENT é o carro-chefe da direção inovadora da IBM GBS. É uma resposta industrial às questões referentes à transformação de nossas sociedades [...] »<sup>63</sup>. Entretanto, esta oferta não está ligada ao acaso, ela é, ao contrário, o resultado de uma estratégia determinada que visa modificar, curvar a sociedade na sua totalidade sob a pujança capitalista e por intermédio das tecnologias e das ciências. É por isto que no mesmo site está escrito que « transformar a escola é uma das filosofias da IBM no contexto de seu programa resolutamente voltado para o futuro [...] »<sup>64</sup>.

Mas, tudo isto nada mais é do que o começo do enquadramento, da vigilância, da canalização, da globalização, da massificação, da superfluosidade. Os RFID ou *Radio Frequency Identification* logo permitirão marcar os indivíduos com chipes sub-cutâneos<sup>65</sup>, e as nanotecnologias, visto que a indústria, por intermédio da empresa Clnatec na França trabalha nisto, permitirão muito brevemente a interface cérebro-máquina e « a intrusão do poder médico e político no nosso foro íntimo (espionagem, detecção das intenções, descriptografar os sentimentos, reconhecimento do "pensamento" »<sup>66</sup>.

Então, a partir do momento em que Günther Anders escreve que « por essência, o instrumento não cumpre senão uma tarefa especializada. [...] Esta especialização do instrumento define igualmente o ser que visa produzir o "*human engineering*". Ele deve se reduzir inteiramente à sua função específica: ser capaz, por exemplo, de executar tal ou tal manobra a tal ou tal altitude ou a tal ou tal velocidade, em tal ou tal condição de despresurização, com tal ou tal tempo de reação. Por "sobre humanas" que possam ser estas capacidades, comparadas às possibilidades ordinárias do corpo, o resultado esperado nunca é mais do que algo *sub-humano*, uma pura função instrumental, um "*savoir-faire*" pontual ao qual o

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>63</sup> Site IBM France, citado por Frédéric Gaillard, Pièces et Main d'Œuvre, *L'Industrie de la contrainte*, Montreuil, L'Échappée, 2011, pp. 25-26.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>65</sup> Ver a este respeito Pièces et Main d'Œuvre, *RFID : la police totale. Puces intelligentes et mouchardage électronique*, Montreuil, L'Échappée, 2008.

<sup>66</sup> Frédéric Gaillard, Pièces et Main d'Œuvre, *L'Industrie de la contrainte*, *op. cit.*, p. 67.



“homem real” (vez que ele não pode ser eliminado) não se relaciona a não ser como um apêndice ao qual nos acomodamos »<sup>67</sup>, ele descreve um homem-apêndice, uma mangueira, intercambiável com um outro homem-apêndice, uma outra mangueira, ferramenta de digestão que participa da transformação da vida em desperdício, desperdícios passados, presentes e ainda por vir, superfluidades necessárias ao aumento dos valores do capital e que destroem subsequentemente as riquezas que deverão *obrigatoriamente* ser consumidas, digeridas, cada vez mais rapidamente. As tecnologias e as ciências servem para criar este homem-apêndice, esta mangueira.

A teoria crítica não pode evitar de analisar e se posicionar face à esta nova fase totalitária que pode advir. Nascida da crise dos anos 30 do século passado, a teoria crítica deve encontrar o ódio necessário por tudo aquilo que existe permitindo recusar a fisiologia do progresso pelo progresso, do rendimento pelo crescimento, da tecnologia pelo bem-estar, do trabalho pela riqueza ou pela integração. A insubmissão é a primeira etapa que permite resistir às formas contemporâneas de dominação, mas esta insubmissão à aceleração, à máquina, à tecnologia, às ciências, à universidade, ao capital e ao trabalho, à economia dominante, deve ser uma insubmissão racionalizada, que repouse sobre a necessidade da existência de uma destruição e de uma imaginação criativas. Isto passa igualmente pela reapropriação de uma vida da qual os homens foram desapropriados pela abstração nascida da sociedade de trabalho e de troca capitalistas.

---

<sup>67</sup> Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, tome 1, *op.cit.*, p. 60.