



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS

**ILUSIONISMO E CONTROLE SOCIAL: UM ESTUDO DAS MÁGICAS
DE MANIPULAÇÃO MENTAL DO CAPITALISMO**

Salvador
2021

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS

**ILUSIONISMO E CONTROLE SOCIAL: UM ESTUDO DAS MÁGICAS
DE MANIPULAÇÃO MENTAL DO CAPITALISMO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.

Salvador
2021

AGRADECIMENTOS

A você leitor(a) por dedicar seu tempo e atenção à leitura desta tese sobre filosofia feita num tempo onde os pensamentos filosóficos e científicos ocupam uma posição tão desprestigiada e até mesmo considerados nocivos.

A todos os meus amigos que me ouviram voluntariamente (ou não) “palestrar” sobre os conteúdos desenvolvidos aqui. Muito obrigado pela paciência, pela falta dela, pela discordância, pelos conselhos e pelas indicações.

Ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura pela orientação e incentivo desde a graduação.

Aos colegas do grupo Marx no século XXI por todas as observações e sugestões feitas sobre meu trabalho desde a sua fase inicial.

À Tess Chamusca pela revisão e normalização do texto, além das inúmeras conversas sobre muitos dos assuntos abordados aqui.

Aos professores doutores Vinicius dos Santos e Leonardo Jorge da Hora Pereira pelas indicações e conselhos no Seminário da Pós-Graduação e na banca de qualificação, além da disponibilidade para compor a banca de avaliação desta tese.

À Prof.^a Dra. Marília Pisani e ao Prof. Dr. Sérgio Fernandes pela receptividade e disposição para participar da avaliação deste trabalho.

À CAPES por financiar este trabalho.

Quebranto

*às vezes sou o policial
que me suspeito
me peço documentos
e mesmo de posse deles
me prendo
e me dou porrada*

*às vezes sou o zelador
não me deixando entrar
em mim mesmo
a não ser
pela porta de serviço*

*às vezes sou o meu próprio delito
o corpo de jurados
a punição que vem com o veredito*

*às vezes sou o amor
que me viro o rosto
o quebranto
o encosto
a solidão primitiva
que me envolvo com o vazio*

[...]

*às vezes as migalhas do que
sonhei e não comi
outras o bem-te-vi
com olhos vidrados
trinando tristezas*

*às vezes faço questão
de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria
concebida como um
eterno começo*

*fecho-me o cerco
sendo o gesto que me nego
a pinga que me bebo
e me embebedo
o dedo que me aponto
e denuncio
o ponto em que me entrego.*

às vezes!...

(CUTI, 2021, p. 53-54)

RESUMO

Partindo do pressuposto de que os seres humanos não são completamente racionais e não são imunes à influência externa, pretende-se aqui analisar os mecanismos que permitem influenciar o comportamento e, mais especificamente, os usados no capitalismo com finalidade de controle social. A partir dos conceitos desenvolvidos por Marx, Freud e seus herdeiros da Teoria Crítica, são apresentados os fundamentos da manipulação social e algumas características do sujeito do capitalismo, produto dessas técnicas de formação de subjetividade. Aliado a isso, são analisadas as próprias ferramentas que permitem exercer o controle subjetivo. A tese traz em causa como a propaganda, alicerçada nos conhecimentos legados pela psicanálise, criou uma estrutura que a tornou indispensável para qualquer empreendimento e possibilitou a criação de uma maquinaria de influência de comportamento. Ademais, aborda ainda como a tecnologia atualizou os mecanismos de manipulação através das novas formas de publicidade feitas nas redes sociais e da criação de um modo de vida baseado em uma racionalidade tecnológica. Dessa forma, os mecanismos de controle social são examinados, inicialmente em seus aspectos mais fundamentais, e investigados em seus desdobramentos, de acordo com a evolução do capitalismo.

Palavras-chave: manipulação; controle social; fetichismo; psicologia das massas.

ABSTRACT

Based on the assumption that human beings are not completely rational and are not immune to external influence, the intention here is to analyze the mechanisms that allow influencing behavior and, more specifically, those used in capitalism for the purpose of social control. From the concepts developed by Marx, Freud and their heirs of Critical Theory, the fundamentals of social manipulation and some characteristics of the subject of capitalism, a product of these subjectivity formation techniques, are presented. Allied to this, the very tools that allow the exercise of subjective control are analyzed. The thesis brings into question how advertising, based on the knowledge bequeathed by psychoanalysis, created a structure that made it indispensable for any enterprise and enabled the creation of a machinery to influence behavior. Furthermore, it also discusses how technology has updated manipulation mechanisms through new forms of advertising on social medias and the creation of a way of life based on technological rationality. In this way, the mechanisms of social control are examined, initially in their most fundamental aspects, and investigated in their unfolding, according to the evolution of capitalism.

Keywords: manipulation; social control; fetishism; mass psychology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
PARTE I PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS	
2 MARX, FREUD E A NOÇÃO DE SUJEITO COMO PRODUTO	18
2.1 VIA MARXISTA	19
2.1.1 A liberdade como essência humana	19
2.1.2 Fetichismo e forma de vida capitalista	29
2.1.3 Elitismo e determinismo	32
2.2 VIA FREUDIANA	37
2.2.1 Inconsciente, o estrangeiro nativo	41
2.2.2 A fragmentação do sujeito: o Ego entre o Id e o Superego	44
2.2.3 A formação do sujeito na civilização em Freud e Marcuse	47
2.2.4 O indivíduo e as massas	54
INTERLÚDIO	
3 O INDIVÍDUO DO CAPITALISMO	68
3.1 O DEUS MERCADO	68
3.2 A QUESTÃO DO CONSUMISMO	70
3.3 EMBRUTECEMENTO E AUTOSSACRIFÍCIO	72
3.4 PREVIDÊNCIA E PRODUTIVISMO	77
3.5 A ASSIM CHAMADA INDÚSTRIA DOMICILIAR E O SALÁRIO POR PEÇA	80
3.6 PERFORMANCE E AUTOEXPLORAÇÃO	83
3.7 CRISE DE IDENTIDADE	89
PARTE II AS FERRAMENTAS DE CONTROLE	
4 PROPAGANDA	98
4.1 NECESSIDADE E DESEJO	98
4.2 NEGACIONISMO COMO FERRAMENTA	104
4.3 A PROPAGANDA E O CAPITALISMO PLANIFICADO	108
4.4 LIMITES DA PROPAGANDA	116
5 TECNOLOGIA	119
5.1 O CARÁTER FETICHISTA DA TECNOLOGIA E SEU SEGREDO	119
5.1.1 A constituição do ciborgue: da repulsa à assimilação	119

5.1.2 Inversão fetichista: heteronomia humana e autonomia da máquina	121
5.1.3 A psicologia das massas sob a racionalidade tecnológica	124
5.1.4 Filosofia unidimensional	128
5.2 AS REDES SOCIAIS E A PSICOLOGIA DAS MASSAS	129
5.2.1 <i>Microtargeting</i> e a novíssima propaganda	130
5.2.2 Mitologização dos números	132
5.2.3 Hipostasiação da inteligência	134
5.2.4 Para além da tecnologia	138
5.2.5 <i>Fake News</i>	141
5.2.6 Medo e ódio	143
5.2.7 A assim chamada autenticidade e o culto à ignorância	146
5.3 REVOLTA CIBORGUE	150
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS	160

1 INTRODUÇÃO

O controle social exercido através da manipulação, e não da coerção, está alicerçado na ideia de que as mentes podem ser, em certa medida, controladas. Entretanto, controle mental pode parecer algo mais próprio da ficção do que da realidade. Talvez por isso, a bibliografia sobre o tema seja repleta de alusões à fantasia. “Encantamento”, “feitiço” (fetiche), “telepatia” e “mana” são alguns dos termos usados nesse contexto. Por essa razão esta tese, que busca investigar o controle social subjetivo, possui as palavras “mágica” e “ilusionismo” em seu título.

Freud e Marx, dois autores fundamentais neste trabalho, viveram numa época em que havia muito interesse pelo sobrenatural. Encantado com o poder dos hipnotizadores, Freud reconheceu neles a existência de algo que se assemelha a uma energia mística (mana); ao compreender que estados emocionais poderiam ser completamente alterados de acordo com o uso da fala, percebeu que nela existiria um poder quase sobrenatural. Tal técnica, que inclusive foi usada por ele na pré-história da psicanálise, ainda hoje surpreende muitas pessoas quando apresentada em shows de mágica, dentre outras ocasiões.

Marx, por sua vez, também tomou de empréstimo palavras ligadas ao universo da paranormalidade para elucidar fenômenos aparentemente místicos. Fetiche (feitiço no português) foi o termo escolhido por Marx para ilustrar a hipostasia que dá aparente vida à mercadoria, ao dinheiro e ao capital. Fazendo referência ao fenômeno das mesas flutuantes das sessões espíritas, ele diz que o processo de fetichização que concede uma aura de encantamento a objetos inanimados e nos faz enxergar o capital como uma espécie de divindade é muito mais assombroso do que mesas girando no ar.

Não se trata, obviamente, em ambos os casos, de uma defesa da existência de magia ou coisa que a valha; suas analogias ao sobrenatural são fruto de um reconhecimento de exclusiva aparência de paranormalidade. Sendo assim, o trabalho deles assemelha-se ao de um detetive, que investiga fenômenos supostamente mágicos, mas quando analisados mais de perto revelam-se produto de engenhosas artimanhas e prestidigitações. Nota-se, portanto, que estamos tratando de mágica e não de magia, e ao desnudarem as engrenagens da psique e da sociedade, os autores revelaram o truque do mágico.

Ao longo da história da humanidade, diversas formas de governo valeram-se de variadas formas de controle. Ainda no século XVI, Étienne de La Boétie (1999), no *Discurso*

da servidão voluntária, espanta-se pelo fato de que, mesmo sendo maioria, os trabalhadores aceitem uma vida de submissão a um rei tirano, e afirma que o maior inimigo da libertação do homem é ele mesmo. Em um contexto diferente, Maquiavel (1987), n' *O príncipe*, afirma que o que caracteriza um governo eficiente é a capacidade que o governante tem de comunicar-se com o imaginário de sua época, produzir mitos e mover as vontades e paixões dos súditos para que aceitem seu poder. Nota-se, portanto, que a grande preocupação do filósofo renascentista é o controle da população com manipulação psicológica.

Com o fim dos regimes monárquicos, do trabalho escravo e estabelecimento da democracia representativa como paradigma no Ocidente, surgiram promessas de uma efetiva libertação da humanidade. Entretanto, ainda que tenha sido inegavelmente uma evolução, esse novo estado de coisas não conseguiu cumprir as promessas da verdadeira transformação que findasse a servidão. A burguesia assume o posto de classe dominante e aperfeiçoa os mecanismos de controle subjetivo, tornando-os muito mais eficientes do que em épocas anteriores.

A Teoria Crítica, no século XX, fez análises que revelaram o papel da publicidade e da mídia como instrumentos de controle, bem como criaram um campo de debate sobre a tecnologia. Herbert Marcuse, principalmente com *Eros e civilização* (1975) e *O homem unidimensional* (2015), constitui um marco do tema. Para ele, existe somente uma aparência de liberdade e autonomia nas democracias capitalistas. A liberdade é oferecida somente até o ponto que não se possa interferir efetivamente no sistema; a oposição é aceita apenas se não apresentar uma verdadeira alternativa para os rumos da sociedade.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse (2015) afirma que o avanço da tecnologia criou um “véu tecnológico” que esconde a face de exploração do capitalismo tardio. A dominação teria se transformado em administração através de uma “engenharia social” que controla metodicamente os anseios e as necessidades humanas, convergindo-os para uma só dimensão.

Na atualidade, esses mecanismos de controle tornaram-se ainda mais presentes e aparentes. Em 2018, no ano em que esta tese começou a ser escrita, o Brasil elegeu um presidente de extrema direita e defensor da ditadura militar e essa eleição foi fortemente marcada pelas notícias falsas circuladas nas redes sociais, produzidas em escala industrial e propagadas em massa que serviram para a formação da ideologia que elegeu o presidente. No ano anterior, acompanhamos também a revelação do roubo de dados, que teria permitido a confecção de propagandas personalizadas para cada eleitor feita pela Cambridge Analytica nos EUA.

Entretanto, a manipulação de informação nas redes sociais não pode ser a raiz do problema do controle social, porque as classes dominantes usaram outras formas de influenciar a opinião pública antes da internet. Percebe-se, então, que, embora o uso da internet pela extrema direita demande uma análise específica, ela é só a ponta do *iceberg*; é preciso analisar mais a fundo e desnudar o processo que faz com que o ser humano seja receptivo a esse (e outros) tipo de influência.

Aqui, desenvolvo o tema, primeiramente analisando as formulações de Marx e Freud sobre a constituição do sujeito como um ser social. Cada um a seu modo, ambos os autores defendem que há um papel preponderante do meio para a formação da subjetividade. Devido à complexidade e à variedade de interpretações possíveis dos conceitos forjados pelos dois pensadores, fez-se necessária a exposição individual de cada um para apresentar as teorias de forma mais detida, trabalhando as nuances de cada ideia. Sendo assim, é feito um *mise en place* de conceitos no segundo capítulo para que os mesmos possam ser manuseados e até combinados de forma mais fluida posteriormente.

Com essa abordagem, espero dar conta de interpretações possíveis dos conceitos apresentados; não almejo, portanto, esgotar o debate acerca de temas que possuem vastíssima bibliografia. Aqui são apresentadas discussões sobre origem, transformação de sentido e concepções diferentes sobre certos conceitos, mas não com o intuito de oferecer um estudo exegético completo, e sim para apresentar as ferramentas teóricas com a finalidade prática de investigar o fenômeno da manipulação social.

A primeira perspectiva analisada é a de Marx em sua juventude. Dela, retiro a ideia de que a alienação obnubila a essência humana (a liberdade). Em seguida, veremos como o conceito “fetichismo” d’*O capital* (2017) pode ser um instrumento para a compreensão da formação do modo de vida capitalista. Posterior a isso, desenvolvo o desdobramento da alienação e do fetichismo; aponto que esses dois conceitos, que servem para analisar o controle social, não possuem um fundamento elitista ou pessimista. Isto é, quando falo que há alienação, não me refiro a um cenário como n’*O alienista* de Machado de Assis (2009), onde existe o alienado em contraste ao não alienado. Em algum grau todos estamos sob o feitiço de ilusão, mas nunca completamente. Dessa forma, não é uma acusação dos alienados e enfeitizados, é a compreensão de que todos sofremos influência externa, mas também podemos superá-la.

Num segundo momento do segundo capítulo, passo a investigar a obra de Freud no intuito de compreender como a psique pode ser manipulada. Em primeiro lugar, valho-me da

ideia de que a maior parte de nosso sistema mental é inconsciente. Desse modo, muito de nossas escolhas não são realizadas de maneira racional. Em seguida, com a noção de sujeito tripartite, pretendo entender a relação entre Id, Ego e Superego e como as instâncias mentais inconscientes são responsáveis pela formação da personalidade. Posteriormente, analisando a dinâmica civilizacional, com o auxílio do pensamento de Marcuse, pretende-se entender o sentimento de mal-estar presente na civilização. No último tópico do capítulo, apresento o trabalho de Freud sobre a psicologia das massas, bem como a interpretação feita por Adorno, para analisar como funciona a formação e manutenção das massas psicológicas.

Posto isso, considerando que o ser humano é um ser social produzido de acordo com a realidade material da época em que esteja, no terceiro capítulo apresento quem é esse indivíduo do capitalismo. No primeiro tópico, defendo que, antes de tudo, o sujeito do nosso tempo é um devoto do deus mercado. Encantados com o feitiço que faz com que o capital seja aparentemente dotado de vontade, consciência e com o dom da ubiquidade, todos obedecemos à vontade dessa divindade manifestada através dos especialistas em economia que, como oráculos, interpretam os desígnios divinos.

Para agradar a esse deus, então, cultivamos uma vida voltada para a compra de mercadorias. Creio nesse momento ser importante diferenciar compra de consumo, porque, para o capital pouco interessa se consumimos ou não; a única coisa que lhe interessa é a realização de transações financeiras. O que o indivíduo faz com o que comprou, se o usou (consumiu) ou não, pouco importa.

Para essa vida baseada na cultura da compra, é preciso também muito trabalho para conseguir dinheiro e se manter comprando. O resultado, então, é um modo de vida pautado no autossacrifício que embrutece as pessoas, porque o que interessa, nesse cenário, é trabalhar e comprar. Desse modo, outras atividades que não incluam valorizar valor financeiro, isto é, servir ao deus capital, são consideradas insignificantes e até perigosas.

Então, é preciso que o ritmo do trabalho sempre seja o mais elevado e o sujeito o mais produtivo possível. Esse produtivismo adentra o ser humano de modo que ele se torna um indivíduo que volta toda sua atenção a como desempenhar melhor o seu papel, ocupando-se inclusive de todas as variáveis que possam afetar sua performance. Assim, o capitalismo avançado legou uma cultura de ansiedade, porque um erro na programação da vida pode levar o indivíduo à falência (falecimento).

No tópico seguinte, abordo com essa cultura do produtivismo foi tomada para a instauração de um tipo de trabalho que sempre foi muito interessante ao capitalista desde o início: o sistema baseado no salário por peça. O que hoje chamamos de *uberização* sempre esteve nos planos do capital, mas graças à organização social e à luta dos trabalhadores, não foi implementado em larga escala até agora.

No penúltimo subcapítulo dessa análise do sujeito no capitalismo, exponho como a cultura do desempenho e da autoexploração é cada vez mais presente no nosso modo de vida. Argumento que a lógica da performance, originalmente pertencente ao mundo do trabalho, alcança toda a sociedade transformando tudo em uma grande competição onde todos devem funcionar sempre da forma mais eficiente possível, mesmo nas dimensões do lazer e do lúdico.

O tópico que encerra o terceiro capítulo, chamado “Crise de identidade”, leva esse nome porque aborda os dilemas dos movimentos sociais identitários e a armadilha em que estão inseridos. Defendo que a sua constituição, por mais que surja como uma resposta ao individualismo burguês, acaba por repetir a mesma lógica. O título pode ser compreendido também como a crise de identidade da esquerda, que assumindo esse *modus operandi*, termina por confundir-se em seus objetivos.

O quarto capítulo inaugura a segunda parte desta tese e explora mais especificamente os mecanismos de controle do capitalismo avançado. Munido de conceitos analisados anteriormente, ponho-me a investigar as ferramentas de influência da opinião pública. No primeiro momento, trabalho a natureza, as especificidades e os limites da propaganda moderna.

Tanto Marx quanto Freud conheciam o poder que o desejo tem para motivar ações humanas. Os publicitários, também de posse dessa informação, exploraram essa condição para explorar o fetichismo das mercadorias e criar necessidades que incitem o indivíduo a comprar certo produto ou serviço. Através dos textos de Edward Bernays (pai da propaganda moderna) é possível entender como influenciadores (autoridades reconhecidas em certa área) podem ser usados para transformar o comportamento de certo grupo.

Entretanto, quando o comportamento esperado contraria o bom senso e a ciência, surge a necessidade de criar outra técnica de manipulação da opinião pública. No segundo tópico examino a cartilha usada por aqueles que exercem o negacionismo que, inclusive, foi adotada pelo presidente Jair Bolsonaro na gestão da pandemia do Sars-CoV-2.

No terceiro subcapítulo apresento uma perspectiva contrária à ideia de que no capitalismo existe ausência completa de planejamento. Apoiado em obras e estudiosos sobre a publicidade, trago argumentos que defendem que a propaganda funciona como uma espécie de mecanismo para planificar a economia.

No último ponto do capítulo disserto sobre os limites das técnicas de manipulação da publicidade. Muito embora possamos nos espantar com a capacidade de influência das propagandas, é importante lembrar que elas não são capazes de, realmente, “converter” uma pessoa.

O quinto e último capítulo é dedicado ao estudo das técnicas de controle social alicerçadas na tecnologia. Portanto, nesse momento analiso a relação do homem com os instrumentos tecnológicos, bem como a influência das redes sociais e as novíssimas formas de fazer propaganda.

No primeiro subcapítulo trago as considerações de Marx e Marcuse acerca do início da revolução industrial e da relação entre o ser humano e a máquina. De acordo com ambos os filósofos, desde o início desse contato, o trabalhador foi colocado na condição de objeto enquanto a maquinaria aparecia como sujeito.

No segundo tópico argumento que, embora esse contato entre máquina e ser humano tenha sido problemático num primeiro momento, o que resultou daí foi uma simbiose em que o homem tornou-se uma espécie de ciborgue dependente da tecnologia, mesmo sem implantes cibernéticos no corpo.

O problema desse novo ser social homem-máquina é que a parte humana é cada vez mais subserviente à tecnologia, porque é exigida cada vez mais a obediência aos padrões da máquina. Portanto, a inversão fetichista, presente desde o início da revolução industrial, é potencializada com o desenvolvimento do capitalismo que espera cada vez mais criar aparelhos inteligentes e pessoas obedientes.

No ponto seguinte, abordo como algumas características da psicologia das massas analisada por Freud estão presentes nesse mundo que louva a tecnologia. Aqui, como os aparelhos tecnológicos são frutos da inversão fetichista, eles aparecem também como mágicos em uma aura mística. Nesse cenário, os empresários do ramo tecnológico surgem também como alguém com poder misterioso, como o Dr. Frankenstein que dá vida à matéria morta.

No próximo subtópico trago a perspectiva de Marcuse sobre o fato de que essa cultura de obediência à racionalidade tecnológica também infectou a filosofia. De acordo com ele, a

filosofia nesse cenário torna-se, com alguns autores, unidimensional. Ou seja, ele admite que o modo de vida e a lógica proveniente dessa relação fetichizada são únicos e intransponíveis.

No segundo conjunto de subtópicos do quinto capítulo, analiso como as redes sociais, as empresas de *big data* e a inteligência artificial exercem o poder de influenciar o comportamento humano. Aliando as teorias de filósofos apresentadas até agora nesta tese a investigações sobre a natureza dos algoritmos e à história das empresas que teriam interferido nas eleições em diversos países na segunda década deste século, analiso como a manipulação social funciona através da tecnologia.

No primeiro momento apresento o funcionamento da técnica de *microtargeting*, que permite fazer propagandas personalizadas e que teria sido usada em larga escala para eleger Donald Trump nos Estados Unidos e dar a vitória à campanha *Leave* no plebiscito do *brexit*.

Contudo, defendo que a influência nesses processos eleitorais (e também no Brasil) é muito mais obra de técnicas alicerçadas na psicologia e na teoria social do que em matemática pura. Embora os próprios personagens que utilizaram e utilizam essas técnicas afirmem que somente os números importam, nada é tão automatizado e os algoritmos não são tão eficientes quanto parecem.

Analisando mais detidamente o estado atual das tecnologias de inteligência artificial e a capacidade de previsão dos *softwares*, percebe-se que o que existe é uma mitologização desses produtos, que estão muito longe realmente de se autoprogamarem e captarem todas as nossas nuances para nos manipular.

Isso não quer dizer, entretanto, que as novas tecnologias não oferecem importantes ferramentas para o controle social. As redes sociais permitem uma concentração de histórias falsas (*fake news*) em uma proporção nunca antes vista. Em grupos de Facebook e WhatsApp, essas mentiras criam realidades paralelas que sustentam a narrativa da massa psicológica ali presente.

O pseudoanonimato, também presente nessa situação, aliado à sensação de pertencimento ajudam a fortalecer a psicologia das massas que, nesse contexto, é também alicerçada no medo e no ódio. Nessa circunstância, narrativas são criadas para incitar o medo que deve se transformar em ódio para manter o grupo unido. Explorando sentimentos censurados, aqueles dispostos a influenciar o comportamento criam histórias para espantar e mobilizar os indivíduos atônitos.

As chamadas bolhas digitais, também feitas a partir desse processo de formação de grupos nas redes sociais, contribuem ainda fazendo eco para tudo que é dito dentro desses espaços, ao mesmo tempo que mantêm os membros imunes a narrativas vindas de fora e que podem colocar em xeque as verdades ali aceitas.

Portanto, concluo que as mais recentes estratégias de manipulação são, na verdade, adaptações de técnicas antiquíssimas, e que, se somos mais influenciados hoje, não é porque a tecnologia desenvolveu instrumentos onipotentes de controle social, mas porque a vida humana do trabalho alienado, do fetiche, do embrutecimento e do desempenho nos torna cada vez mais heterônomos e suscetíveis à manipulação.

No último tópico do capítulo, retomo o conceito de ciborgue, trabalhado no início do capítulo, para defender a importância da apropriação da tecnologia. Não se trata, portanto, de defender um retorno a um mundo não tecnológico, mas sim de reverter a inversão fetichista que coloca o ser humano a serviço da máquina. É preciso, dessa forma, uma transvalorização da tecnologia que a coloque a serviço da emancipação humana.

Durante a elaboração do projeto que teve como resultado esta tese, em 2017, não imaginava abordar exatamente fenômenos sociais e sim os conceitos de filósofos que dissertaram sobre questões relativas ao controle social subjetivo. Com o passar do tempo, entretanto, os acontecimentos históricos foram solicitando análises que ajudassem a entender o momento em que vivemos.

Dessa forma, assumi como símbolo a coruja-buraqueira no lugar da conhecida representação da filosofia, a Coruja de Minerva. A coruja-buraqueira, diferentemente da grega, que alça voo à noite e mora com os deuses no Olimpo, é uma espécie com hábitos diurnos e faz seus ninhos no chão. Isso quer dizer que ela voa, mas o chão, a realidade material, é o seu lugar de origem. Quer dizer também que não espera o dia acabar para voar, não espera que os acontecimentos se tornem passado para analisá-los.

Essa coruja, muito presente na América Latina e encontrada em abundância em diversos lugares do Brasil, representa, portanto, o fazer filosófico que assume a responsabilidade de falar sobre o presente, porque ainda que o sol possa ofuscar a visão e a análise da realidade não seja a mais precisa, é necessário pensar o nosso tempo e lugar.

Desse modo, esse projeto iniciado em 2017 foi se transformando com o passar do tempo e os conceitos de filósofos, sobretudo dos séculos XIX e XX, foram usados para pensar

questões tão caras nos tempos de hoje, como a ascensão da extrema direita, as formas de trabalho e lazer contemporâneas e o papel da tecnologia para a formação de subjetividades.

PARTE I
PRESUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS

2 MARX, FREUD E A NOÇÃO DE SUJEITO COMO PRODUTO

O nascimento da filosofia moderna é, em larga medida, marcado pela noção de sujeito plenamente autônomo e racional; tal ideia trabalhada por Descartes adquire importância de pilar de todo o pensamento moderno ocidental. Muito embora houvesse oposição por parte de diversos filósofos modernos a essa tese, é somente no século XIX que o movimento epistemológico de crítica a essa noção de sujeito é feito de forma mais contundente, constituindo uma base da filosofia contemporânea.

Descartes, dando continuidade ao projeto antropocentrismo do Renascimento, buscando o que seria a identidade do ser humano, cria a teoria do *cógitio*. Para o pensador francês, o sujeito é definido pela sua função racional e não pelo seu corpo. Tal posição dualista, entretanto, não é exatamente uma nova concepção filosófica. O período grego é fortemente constituído pelos dualismos platônicos (corpo e mente, mundo das ideias e mundo sensível). Em tal filosofia, o indivíduo é considerado como mente ou alma presa no mundo físico.

Esse pensamento manteve-se bastante presente na Idade Média e alcança a modernidade através do filósofo francês. A distinção, porém, entre Descartes e a filosofia predecessora é que com ele desenvolve-se mais profundamente a noção de teoria do conhecimento. Em Platão, por exemplo, há o mundo verdadeiro (fora da caverna) e o mundo do engano (dentro da caverna) e o processo para alcançar a verdade consiste em sair da caverna, isto é, sair do mundo da opinião para chegar ao conhecimento. Todavia, não há indicações de como percorrer esse caminho, não há um mapa para a fuga da caverna. É somente com o método cartesiano que se inicia o debate acerca de como alcançar o verdadeiro conhecimento.

No *Discurso do Método*, Descartes (1996) apresenta suas conclusões sobre o caminho traçado e percorrido por ele para chegar à verdade indubitável: o percurso inicia-se com a dúvida hiperbólica, deve-se duvidar de tudo. Essa dúvida, porém, não resiste à constatação da existência do Eu; pode ser que nada exista, mas se eu estou duvidando é porque penso, e se penso existo. Contudo, o que existe não são os órgãos que compõem o meu corpo e sim a minha consciência. Assim, o que existe é a *res cogitans*, isto é, o Eu enquanto consciência suprassensível. A *res extensa* constituída pelo corpo e por todas as coisas materiais só tem a existência provada a partir de um caminho percorrido pela consciência que passa inevitavelmente pela ideia de Deus.

Retomando o argumento da prova da existência de Deus de Santo Anselmo, Descartes prova a existência de um ser superior baseado na incapacidade de perfeição do ser humano. Se existe a ideia de perfeição e eu não sou perfeito, pois duvido, deve haver um ser perfeito (Deus) e se ele é perfeito não engana, logo todas as coisas materiais também existem.

O racionalismo cartesiano surge, então, como negação de todos os dados provenientes do sentido; é somente com o movimento do espírito que é possível alcançar verdades indubitáveis. A primeira a ser encontrada é a existência do sujeito, a partir daí descobre-se a existência de Deus e só posteriormente a isso, a existência do mundo físico. Dessa forma, segundo Descartes, somos razão (*res cogitans*) e possuímos um corpo (*res extensa*).

Ao longo da história do pensamento ocidental, essa ideia do sujeito como razão que possui e controla o corpo, assim como um timoneiro timoneia o navio, constitui o que se chamou posteriormente de subjetividade moderna. Apesar de filósofos como Malebranche e Espinosa, pertencentes à fase inicial da modernidade filosófica, possuírem perspectivas diferentes sobre essa questão, o paradigma moderno é, em grande medida, marcado pela posição cartesiana em relação à questão do sujeito.

O século XIX, ao abrir as portas para a contemporaneidade, apresenta diversos pensadores que realizaram críticas a essa noção de sujeito. Dentre esses, Marx e Freud, que foram muito tempo considerados incompatíveis, oferecem conceitos que, de certa maneira, podem ser complementares.

A ideia de um sujeito completamente consciente, racional e autônomo é refutada pelos dois autores. Em Marx, os conceitos de “alienação” e “fetichismo” versam sobre a consciência como um produto social. N’*A Ideologia Alemã* (2007), a célebre frase “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94) resume bem a ideia de subjetividade presente na obra de Marx. Já em Freud, a teoria do sujeito tripartite (Id, Eu e Supereu) e a ideia do inconsciente confrontam a noção clássica de sujeito. Na teoria freudiana, a parte consciente e racional (Eu) é tão pequena que “não é nem mesmo senhor da sua própria casa” (FREUD, 2014, p. 52).

2.1 VIA MARXISTA

2.1.1 A liberdade como essência humana

O problema da essência ou natureza humana em Marx é uma questão que criou um amplo campo de discussão. Ao longo da história do marxismo, diversos autores ofereceram contribuições para a interpretação do conceito de ser humano na obra de Marx. A descoberta dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010), escritos em 1844, mas só publicados em 1932, pode ser considerada um marco na história desse problema, pois é nessa obra que vimos desenvolvido o conceito “essência humana”. Entretanto, alguns autores como Althusser não aceitaram o uso de um conceito oriundo da metafísica numa filosofia materialista. Para resolver esse problema, ele argumentou que existiria uma ruptura que divide em duas partes a obra de Marx: de um lado, a sua fase jovem, onde ainda usava o termo essência, e do outro, a fase madura materialista.

Todavia, o conteúdo dos manuscritos, para outros autores, pôde revelar um novo fundamento para o materialismo. Erich Fromm afirma que, embora o termo essência não apareça com muita frequência na fase mais madura, o seu significado permanece na expressão “natureza humana”. Herbert Marcuse, por sua vez, argumenta que a compreensão de essência humana como trabalho livre permite conceber a liberdade como definição de ser humano, e essa concepção é extremamente importante para o materialismo histórico.

A pergunta: “o que é o homem?” é uma questão que remete aos primórdios do pensamento ocidental. Segundo consta numa narrativa apócrifa, Platão teria afirmado que o homem seria um bípede implume, o que levou Diógenes, o cínico, a depenar uma galinha e apresentá-la como exemplar da espécie humana. A ironia usada nesse ato filosófico mostra a insuficiência da suposta definição platoniana. Posteriormente, Aristóteles encontra na racionalidade (*logos*) a essência do ser humano, daí surge a definição “animal racional”. O estagirita, porém, vai adiante em sua conceituação; além da razão, existe outro atributo que não é acidental à humanidade: a sociabilidade.

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência. Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela

foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado. (ARISTÓTELES, 2010, p. 15).

Portanto, além de ser um animal racional, o homem é também um animal social, membro da cidade (*pólis*), é político por natureza (*zoon politikon*). Tal noção perdurou durante muito tempo na história da filosofia. No entanto, tudo indica que o atributo da racionalidade foi mais determinante para a constituição da ideia moderna de ser humano.

Uma das características da filosofia do século XIX é a presença de filósofos que teceram críticas a essa noção de sujeito oferecendo um novo paradigma. Dentre esses, sublinho aqui o pensamento de Marx. A empreitada de definir subjetividade na obra de tal pensador é complexa e algo que impulsiona vários debates há muito tempo. Isso ocorre porque o autor de *O capital* nunca sistematizou a sua posição sobre o tema. Sendo assim, ficou a cargo dos intérpretes a tarefa de tentar definir qual seria a concepção marxista de sujeito.

O caminho mostra-se ainda mais tortuoso quando percebermos que, possivelmente, Marx tenha abordado a questão de maneiras distintas ao longo de sua obra. De acordo com Althusser, a variação de perspectiva é tão grande que existiria um corte epistemológico responsável por criar duas fases absolutamente distintas na obra do mouro. “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem” (ALTHUSSER, 1979, p. 200). Segundo o autor argelino, o conteúdo dos manuscritos de 1844, ainda muito influenciado por Hegel e Feuerbach, estaria preso a uma ideia de essência humana metafísica e antimaterialista. Todavia, no ano seguinte, nasceria verdadeira teoria marxista. O abandono da ideia de essência constituiria, portanto, o fundamento da cisão que permitiria a criação de uma perspectiva científica e materialista na fase iniciada em 1845. Somente nessa fase madura, Marx teria rompido com o hegelianismo e, de fato, começado a fazer uma filosofia materialista. Por outro lado, outros importantes intérpretes do marxismo leram os *Manuscritos econômico-filosóficos* de forma diferente, sem considerá-los como algo distinto das outras obras do autor. De acordo com Erich Fromm:

Deve ser notado que este conceito de natureza humana não é, para Marx — como tampouco o era para Hegel —, uma abstração. É a *essência* do homem — em contraste com as várias formas de sua existência histórica —, e, como falou Marx “a essência do homem não é uma abstração inerente a cada indivíduo per si.” Também deve ser afirmado que esta frase de *O Capital*

escrita pelo “velho Marx” revela a continuidade do conceito de essência do homem (Wesen) sobre o qual o jovem Marx escreveu nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Não mais empregou o termo “essência” posteriormente, por ser abstrato e não-histórico, mas claramente manteve a noção dessa essência em uma versão mais histórica, na diferenciação entre “natureza humana em geral” e “natureza humana modificada” de cada época histórica (FROMM, 1983, p. 34-35, grifo do autor).

Um dado importante sobre esse debate é que, de fato, Marx evita usar o termo “essência” nas obras após 1844, contudo faz-se necessário questionar o que essa atitude (de não usar mais a palavra) indica. De acordo com os partidários da teoria do corte epistemológico, isso indicaria o abandono da ideia de essência junto com toda a teoria trabalhada em sua juventude. Contrário a essa perspectiva, Fromm afirma que, muito embora o termo não seja mais usado, o conteúdo que ele expressa mantém-se vivo. Marx teria deixado de usar a expressão “essência”, mas mesmo quando a usava, isso não pretendia indicar uma concepção metafísica. Talvez, para evitar ser lido como um não materialista, deixa de usar o conceito “essência” (muito usado pelos metafísicos) e passa a usar a expressão “natureza humana”. Porém, se existe uma “natureza humana geral” diferente de uma “natureza humana modificada”, deve haver atributos da natureza humana que são atemporais e outra natureza que se modifica com o tempo e as circunstâncias. Sendo assim, essa primeira natureza deve corresponder ao que, em sua juventude, Marx chamou de “essência”.

Contudo, isso não deve indicar que a obra marxiana seja antimaterialista. No sentido oposto, o significado de “essência” para o jovem Marx pode ser uma base para o materialismo. Porém, como seria possível afirmar a existência de uma essência materialista?

Herbert Marcuse, primeiro filósofo a escrever sobre o conteúdo dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, publica um artigo no mesmo ano do lançamento da obra (1932), denominado “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (interpretação dos recém publicados manuscritos de Marx)”¹, no qual explica como o conceito “essência” constitui-se como uma base para o materialismo. Até então os esforços intelectuais de Marcuse direcionavam-se à criação de uma fusão entre fenomenologia e materialismo, que ele denominou “filosofia concreta”. Em 1928, citando Heidegger, antecipa, de certo modo, o conteúdo da clássica máxima sartriana “a existência precede a essência.”

O que é propriamente existência e como é possível existência em geral?
Após longos desvios viu-se, de novo, que o sentido e essência do homem

¹ Lançado no Brasil junto com “Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico” no livro *Materialismo histórico e existência* (1968).

estão resolvidos no seu concreto ser humano situado: “a substância do homem é... a existência” (p. 117). A Filosofia devolveu-se a sua necessidade originária, trata-se unicamente desta existência, da sua verdade e plenificação (MARCUSE, 1968, p. 73).

Marcuse, até então um jovem doutor marxista e hegeliano, lê *Ser e tempo* no ano do seu lançamento (1927); no ano seguinte muda-se para Freiburg para estudar com o próprio Heidegger. É nesse ano que publica “Contribuições para a compreensão de uma Fenomenologia do Materialismo histórico”. Nesse artigo, o autor afirma que a fenomenologia poderia estar aliada ao marxismo. Contudo, após a descoberta dos manuscritos de 1844, abandona o projeto, pois, para ele, a obra do jovem Marx apresentaria uma nova base filosófica que tornou dispensável a contribuição heideggeriana² para a construção de uma filosofia concreta, isto é, uma filosofia que esteja alicerçada e ofereça reflexões aos problemas da existência humana material. Segundo ele, a publicação da obra de juventude de Marx foi um ponto decisivo na história do marxismo e pôde oferecer respostas às lacunas que ele via na obra de Heidegger, pois segundo ele, existiria um déficit das condições históricas concretas do *Dasein* heideggeriano.

Percebe-se, desse modo, que a busca pela concretude leva Marcuse até Heidegger e depois até Marx. Todavia, ele não abandona completamente as ideias desenvolvidas durante o seu percurso. Baseado na fenomenologia, afirma que o homem é a sua existência, ou seja, a essência humana é o que o indivíduo faz dela; é a prática humana que define a sua natureza. Ao analisar os manuscritos de 1844, Marcuse apresenta uma concepção de sujeito no jovem Marx muito próxima à conclusão que ele havia chegado alguns anos antes com o auxílio da obra de Heidegger. De acordo com ele, a compreensão de trabalho como essência humana presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* corresponde à capacidade que o homem tem de se autogerar, ou seja, de criar a sua própria natureza. Ainda que a necessidade do trabalho seja a expressão da dependência da natureza, é também o que faz com que o homem transforme a sua substância, pois é a partir da relação entre o meio natural e o ser humano que surge a natureza humana e, com a transformação da natureza, a natureza humana também se modifica.

Nota-se, portanto, que o termo “essência” no jovem Marx não indica uma série de adjetivos que o ser humano vai manter para toda a existência, não se trata de afirmar que o

² Faz-se necessário mencionar que a entrada de Heidegger no partido nazista, bem como as dificuldades impostas por Heidegger ao processo de habilitação de Marcuse, também influenciou o afastamento.

homem é bom ou mau, mas compreender a essência humana como trabalho é afirmar a capacidade humana de se autocriar, isto é, a liberdade.

Vemos, assim, que Marcuse concorda com Fromm ao afirmar que, embora a expressão “essência” possa indicar um significado idealista, na obra da juventude de Marx, ela expressa o contrário. Contudo, para compreender o trabalho como autorrealização do homem é necessário olhar mais de perto essa questão, indo aos manuscritos de 1844.

Buscando uma característica que diferencie o homem de outros animais, Marx conclui que o ato de transformar a natureza de forma premeditada é uma exclusividade humana. Muito embora os animais também transformem a natureza, eles só agem de acordo com a necessidade imediata. Por outro lado, o ser humano é capaz de construir de maneira prefigurada.

O engendrar prático de um mundo *objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz mesmo livre da carência física, e só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2010, p. 85, grifo do autor).

Tudo indica que permanece em Marx a racionalidade como um traço definidor do homem; a liberdade que o ser humano pode exercer ao criar o produto do seu trabalho é resultado do uso da razão. O que permite que ele possa agir de maneira diferente dos outros animais é justamente a capacidade de prefigurar e considerar suas ações. Assim como em Aristóteles e Descartes, parece que na obra do jovem Marx é também possível encontrar a razão como atributo essencial da humanidade. Porém, a expressão “animal racional” não é suficiente para definir o homem, nem para Aristóteles nem para Marx. Marx reconhece o fato de o ser humano ser o único capaz de prefigurar sua transformação da natureza, mas vai além. Percebe que ao intervir no seu meio, o homem altera também a si próprio. Dessa forma, a maneira como ele trabalha, isto é, transforma o seu ambiente, modifica-o também.

Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*.

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e da sua consciência. Ele tem a atividade vital consciente. (MARX, 2010, p. 84, grifo do autor).

Visto que o trabalho (atividade produtiva) engendra a vida, e no ser humano essa atividade vital é consciente, o homem tem, então, o potencial de autoengendrar-se. Pode-se afirmar, portanto, que a essência humana é a capacidade de modificar a sua própria natureza. Em outras palavras, é a liberdade, pois não há nada que defina o homem a não ser o poder de criar o seu ser. Entretanto, o ato de autoengendrar não é uma atividade racional fruto de pessoas que analisam friamente as alternativas e decidem a melhor escolha. Em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011), vemos que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25). Diferentemente da ideia cartesiana de sujeito, onde a *res cogitans* é independente e autônoma, capaz de decidir de maneira puramente racional. Na perspectiva marxista, o sujeito sempre responde de acordo as determinações do seu tempo e lugar. Marx percebe que o movimento da história é causado pela ação humana, mas esse ser humano que move o processo é um indivíduo inserido em certo contexto. O indivíduo está sempre ligado a outras pessoas e também à natureza, pois é parte dela. Portanto, o ser humano é capaz de transformar a si mesmo e o seu meio, mas o faz de acordo com as limitações e possibilidades da sua situação e, nessa perspectiva, a maneira como a sociedade se organiza pode desvelar ou obnubilar a capacidade de transformação do homem.

O capitalismo surge, na análise de Marx, como o sistema responsável por criar um modo de vida que impede a realização da essência humana, isto é, da capacidade de autoengendrar-se. Isso acontece devido à organização do trabalho; sob o capitalismo, não é o produtor quem decide o quê ou quanto produzir, pois ele precisa vender sua força de trabalho para sobreviver. O trabalhador torna-se, então, mais uma peça na engrenagem da produção e o produto do trabalho humano surge como algo estranho àquele que o produziu.

Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*Sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichkeit*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*) (MARX, 2010, p. 80).

Como o ato de trabalhar torna-se ato de obedecer, o homem sofre uma perda no caráter de consciência e liberdade que fazia parte do conceito de trabalho, e que o diferenciava dos outros animais. Dessa forma, o homem tem sua essência ferida, perde sua humanidade. Em nome do aumento do lucro e diminuição dos gastos, a divisão do trabalho faz com que aqueles que estão na linha de produção percam-se no processo, reduzindo suas funções intelectuais e motoras para o foco da realização de sua tarefa diária. Eles tornam-se, então, mercadorias.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2010, p. 80).

Nesse processo de tornar-se coisa enquanto trabalha, o indivíduo se embrutece. Muito embora, o ser humano no capitalismo tenha o trabalho como parte essencial da sua vida, não se realiza nele; não imprime suas características no produto da sua labuta, não o reconhece, estranha-o. O sujeito, então, torna-se um ser brutalizado, desumanizado. Se não é no trabalho que ele se realiza, o que resta é buscar a realização através das características mais primitivas, reduz-se, assim, à sua animalidade.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano e o humano, animal. (MARX, 2010, p. 83).

Acompanha o déficit da liberdade de produzir, a diminuição das faculdades abstratas, de projetar e inventar. Com a divisão do trabalho, uns ficam responsáveis por prefigurar o que é feito e outros por realizar o projeto. Quanto aos últimos, é fácil compreender como a alienação funciona, pois eles são encarregados somente de cumprir as tarefas que lhes foram

postas. Contudo, o primeiro grupo também não está imune à alienação. Raramente um projeto é pensado com ampla liberdade. Aqueles que pensam sobre como e o quê produzir o fazem seguindo orientações específicas, seja do patrão, seja do mercado. Isso quer dizer que mesmo os responsáveis pelo trabalho intelectual devem subordinar sua capacidade cognitiva às leis do mercado.

Partindo desta “alienação” do trabalhador e do trabalho, surgiu uma total “desconcretização”, a partir da concretização de todas as “forças essenciais”; o mundo objetivo não é mais “autêntica propriedade humana”, apropriada em “livre atividade” e campo da livre afirmação e afirmação de toda natureza humana, e sim um mundo de coisas possuídas, utilizáveis e trocáveis na propriedade privada, a cujas próprias leis inalteráveis o homem está submisso – em poucas palavras: um universal domínio da matéria morta sobre os homens (MARCUSE, 1968, p. 108).

Portanto, com o estabelecimento da revolução industrial e do capitalismo o mundo deixa de ser algo aberto, que permite diferentes meios de intervenção e, assim, diferentes meios de vida. Surge a preponderância de um único meio de vida; a lógica da economia torna-se o padrão de vida a ser seguido e esse padrão gera um estado de sofrimento. A ruptura na relação do trabalhador com o trabalho e a afirmação do modo de vida pautado no trabalho estranhado são sentidas como uma espécie de mal-estar social. Isso acontece porque o trabalho não é realização, é obrigatório (MARX, 2010, p. 83), é martírio (MARX, 2010, p. 86). Poucas são as pessoas que possuem o privilégio de imprimirem, de fato, seu ser no resultado do seu trabalho (e mesmo essas pessoas devem seguir as mesmas leis que regem a vida compreendida como atividade econômica).

De acordo com Marx, o fato de as pessoas não se sentirem representadas nos produtos dos seus trabalhos faz com que a atividade laboral seja sinônima de infelicidade, na qual o trabalhador sente a “morte do seu corpo e espírito” (MARX, 2010, p. 82-83). Pode-se perceber a relação entre trabalho e infelicidade, dentre outras formas, analisando como empregamos a palavra “trabalho”. É costumeiro atribuir o adjetivo “trabalhoso” às atividades exaustivas, penosas e que, de alguma maneira, ocasionem sofrimento. A raiz etimológica da palavra remete a ainda mais infelicidade. A palavra latina *tripalium* denomina um instrumento de tortura usado em escravos; o verbo *tripaliare* (trabalhar) expressa, portanto, a ação de torturar alguém sobre o *tripalium* (ILLICH, 1976, p. 45). Considerando todo esse sofrimento relacionado ao trabalho, talvez seja possível dizer que, sob o capitalismo, o ato de trabalhar não esteja tão distante do ato de se autotorturar. A rotina do trabalhador assemelha-se ao suplício de Sísifo, que deve carregar todos os dias a mesma pedra para o cume da montanha.

Da mesma forma, o trabalhador também passa seus dias gastando sua energia vital em algo estranho, em um trabalho repetitivo onde ele não se realiza.

De outro modo, a alienação ocasiona também o distanciamento dos próprios seres humanos. Aristóteles já havia afirmado a relevância da vida em sociedade para o ser humano. No mundo grego em geral, o homem não era pensado como isolado da *pólis*. O caráter gregário esteve durante muito tempo com a humanidade, até o capitalismo surgir. Nos *Grundrisse* (2015), Marx afirma que: “O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um ser genérico, ser tribal, animal gregário – ainda que de forma alguma como um *zoon politikon* em sentido político” (MARX, 2015, p. 658-659). Portanto, ainda que não concorde com a ideia política de Aristóteles, parece haver alguma consonância no sentido de compreender o ser humano como ser social.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre (MARX, 2010, p. 83-84).

Tudo indica que a expressão ser genérico corresponde ao caráter social da vida humana, ao “entrelaçamento material de um ‘nós’ mutuamente reconhecedor” (HOLLOWAY, 2003, p. 74). Giorgio Agamben, em seu primeiro livro, denominado *O homem sem conteúdo* (1979), analisa a expressão da seguinte forma:

Habitualmente se traduz essa expressão [*Gattungswesen*] por “ser genérico” ou “ser pertencente a uma espécie”, no sentido derivado das ciências naturais que as palavras “espécie” e “gênero” têm na linguagem comum. Mas *Gattung* não significa simplesmente “espécie natural” e isso é provado pelo fato de que Marx considera a qualidade de *Gattungswesen* precisamente como caráter que distingue os homens dos outros animais e a conecta expressamente à práxis, à atividade vital consciente própria do homem, e não à atividade vital dos animais [...]

Dizer que o homem é capaz de ser um gênero, um *Gattungswesen*, significa que há para o homem um continente original, um princípio que faz com que os indivíduos humanos não sejam estranhos uns para os outros, mas sejam precisamente humanos, no sentido de que em todo homem está imediatamente e necessariamente presente o gênero inteiro. (AGAMBEN, 1999, p. 82-83, tradução minha).

Compreender o ser humano como um ser genérico é, portanto, afirmar que existe uma humanidade, algo que mantém junto os seres humanos, não há uma natureza individual e

independente, os indivíduos sempre estão num contexto social e respondem a ele. O trabalho alienado cumpre o papel de obnubilarem esse reconhecimento entre os do mesmo gênero. É a dissolução do “nós”, da ideia de comunidade.

Percebe-se, então, que a alienação marca a história da humanidade, transformando o fazer humano em sofrimento e dissolvendo os laços que unem as pessoas e criando um modo de vida pautado na labuta e no individualismo. No entanto, se compreendermos a liberdade como essência humana, concluímos que o trabalho alienado é também obra do homem.

Não é resultado do destino ou da intervenção divina: o fazer humano é o único sujeito, o único que constitui poder. Somos os únicos deuses, os únicos criadores. Nosso problema, como criadores, é que estamos criando nossa própria destruição. Criamos a negação de nossa própria criação. O fazer se nega a si mesmo. A atividade se converte em passividade, o fazer se torna não-fazer. A alienação assinala tanto nossa desumanização como o fato de que a produzimos (HOLLOWAY, 2003, p. 75).

O dilema da liberdade reside no fato de que, dentre diversas possibilidades, existe também a alternativa de criar e submeter-se a um sistema que retire a liberdade. Sendo assim, a constituição de um sistema que impede o avanço da liberdade é também obra da humanidade. Contudo, por mais que a organização social impeça o desenvolvimento da essência humana, não é possível suprimi-la. Se o homem criou a alienação, é capaz também de efetuar uma transformação na realidade que liberte as suas potencialidades de liberdade. Desse modo, a crítica ao trabalho estranhado não é somente uma questão de economia ou política, mas revela uma dimensão muito maior, acusa uma “catástrofe do ente humano” (MARCUSE, 1968, p. 132). A revolução torna-se, então, a missão a ser realizada para findar a alienação e criar um mundo de autodeterminação.

Sendo assim, conclui-se que Marx, nos manuscritos de 1844, propõe a existência de uma essência humana, mas isso não quer dizer que ele assume uma posição antimaterialista. Não há bondade nem maldade eternas em sua natureza, como também não há um destino predefinido. Há somente a capacidade de transformar a realidade e transformar a si mesmo. Entretanto, não faz isso sozinho nem de maneira simples e imediata. Diferentemente da subjetividade moderna cartesiana, o sujeito aqui não é somente o *cógit*, não é um ser independente e capaz de meditar isolando as influências exteriores.

2.1.2 Fetichismo e forma de vida capitalista

A palavra “feitiço” surge no século XV do contato dos exploradores portugueses com os cultos africanos; essa palavra era usada para designar objetos que teriam poderes sobrenaturais. Ao longo da história do pensamento ocidental, alguns autores tomaram de empréstimo as variações dessa palavra para o desenvolvimento de suas ideias. Marx se vale da variação francesa da palavra feitiço (fetiche) para afirmar que a mercadoria acaba por adquirir características “metafísicas e teológicas” e assume uma aparente autonomia, como se ganhasse vida própria. O tópico denominado “O caráter fetichista da mercadoria: o seu segredo”, presente no livro *um d'O Capital*, apresenta a investigação das “sutilezas metafísicas” que envolvem os produtos do trabalho humano. Para o autor, é como se houvesse uma aura que cobrisse esses produtos, de modo que eles adquirem mais importância do que a sua utilidade. Além dessa maior importância, essa aura que encobre as coisas as torna o centro das relações humanas. A relação entre os homens passa a ser mediada por esses objetos enfeitados. Segundo Marx, esse mistério da autonomização surge quando o produto do trabalho humano torna-se mercadoria, isto é, entra no mercado.

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, assim que ele assume a forma mercadoria? [...] O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais dessas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 2017, p. 147).

Marx considera que a mercadoria é um produto humano que, devido ao modo de sua produção, assume certas características que aparentemente são próprias da mercadoria, mas na verdade são reflexo das características da relação social presente em sua produção. De acordo com ele, a divisão social do trabalho e a não participação dos trabalhadores nas decisões sobre o trânsito e a produção das mercadorias distanciam o produto do produtor, fazendo com que o trabalhador perca de vista o produto do seu trabalho.

Devido à estrutura atomizada da sociedade mercantil, devido à ausência de regulação social direta nas atividades de trabalho dos membros da sociedade, os vínculos entre empresas individuais, autônomas, privadas são realizados e mantidos através das mercadorias, coisas, produtos do trabalho (RUBIN, 1987, p. 22).

O conceito de trabalho em Marx remete à relação do homem com a natureza; o homem prefigura e realiza a transformação de algo. Com a divisão do trabalho, uns trabalhadores

prefiguram e outros executam. Dessa forma, o trabalhador perde a noção de totalidade de sua produção. Em muitos casos, o produtor sequer conhece o produto final do seu trabalho. Nesse cenário, além da divisão do trabalho, o que é produzido ou quanto será produzido também não é uma escolha racional. Não existe um debate sobre o que a sociedade precisa; o que existe é a crença na regulação do mercado pela lei da oferta e da procura. Dessa forma, é como se a mercadoria ganhasse vida própria porque o controle sobre a sua produção e seu trânsito não está diretamente sob a responsabilidade de ninguém; é como se ela nascesse e se movimentasse por forças e desígnios estranhos.

Na verdade, o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram em vez de eles as controlarem (MARX, 2017, p. 150).

Nesse contexto não é o produtor que controla o produto, mas o produto que controla as pessoas que o produziram. É uma objetificação dos sujeitos e uma subjetivação dos objetos, porque é a necessidade da produção que define a quantidade necessária de trabalho. Segundo Rubin, essa inversão cria uma forma social que molda o comportamento humano.

Dos aspectos mencionados no processo de produção, apenas o segundo – a personificação das coisas – permanece na superfície da vida econômica e pode ser diretamente observado. As coisas aparecem numa forma social pronta, influenciando a motivação e o comportamento dos produtores individuais. Este aspecto do processo reflete-se diretamente na psique dos indivíduos e pode ser diretamente observado (RUBIN, 1987, p. 39).

Ao analisar o fenômeno do fetiche, Marx amplia sua crítica ao capitalismo. Não se trata de simplesmente denunciar a miséria e a exploração da forma de organização capitalista da sociedade, mas sim de tentar entender que a manutenção desse sistema está calcada como uma espécie de “forma de vida”. Como as mercadorias obedecem às “regras do mercado” e o ser humano obedece à mercadoria, trata-se de compreender como isso influencia a psique humana, criando, de certa forma, um tipo de sujeito.

Como afirmado anteriormente, a palavra fetiche é uma versão francesa da palavra feitiço (portuguesa). Feitiço por sua vez é como os portugueses adaptaram a expressão *nkisi* (*inquice*), que na língua quimbunda quer dizer “receptáculo”. Tudo indica que os *inquices* a que os portugueses se referiam eram amuletos ou máscaras que eram objetos de culto para o

povo que habitava a região central e o noroeste da África. Mas, além disso, *inquice* também pode significar diversas manifestações espirituais, sobretudo as que se referem ao encantamento de pessoas.

A lenda de Kirikou é um bom exemplo de como o feitiço pode significar, inclusive, a transformação de seres humanos em coisas. A fábula conta a história de uma criança que nasce sabendo falar e andar e que vive numa aldeia aterrorizada por uma feiticeira que transforma os homens em autômatos. A ideia de fetiche, portanto, está ligada não só ao poder que anima as coisas, mas também à capacidade de coisificar os seres humanos.

Percebe-se, dessa forma, que o que Marx chamou de fetichismo n’*O Capital* e de alienação nos manuscritos de 1844 versa (cada um de acordo com suas particularidades) sobre o processo que desumaniza o ser humano. Ao se habituar a fazer parte da máquina de produção, seguindo ordens e não reconhecendo seu trabalho como realização de si, o indivíduo passa a acreditar que essa é a única forma de vida. Leva, então, esse modo de ser para além dos muros do trabalho e daí surge todo um *Ethos*.

2.1.3 Elitismo e determinismo

A teoria do fetichismo, entretanto, suscitou muitas controvérsias. Em muitos casos são feitos falsos dilemas que colocam os que defendem a existência do caráter fetichista como elitistas (pois o outro seria um enfeitado, enquanto aquele que denuncia o feitiço estaria imune a ele) ou pessimistas, pois havendo um determinismo social, não há espaço para a autonomia. Contudo, embora seja possível compreender o controle social dessa maneira, há também outras formas de entender o fetichismo e seus desdobramentos.

A obra de Marx permite diversas interpretações; pode-se comprovar isso simplesmente reconhecendo as diversas formas de marxismo que surgiram ao longo da história. Vimos que sobre o tema da subjetividade, especificamente, o pensamento de Marx não é exatamente sistemático, o que torna o problema mais propenso a possuir diferentes pontos de vista. Dentre essas várias interpretações, existem perspectivas que, apoiadas na ideia da consciência do Partido, defendem que, na sociedade capitalista, existem dois tipos de consciência: de um lado os alienados, fetichizados, e do outro lado a consciência de classe, presente no Partido Comunista.

De acordo com Lukács, “O Partido Comunista é uma forma autônoma da consciência de classe do proletariado que serve ao interesse da revolução” (LUKÁCS, 2003, p. 579). Afirmar que o Partido é uma forma autônoma é defender que ele está fora das contradições da sociedade, é como se nele houvesse a possibilidade de analisar a realidade de maneira não fetichizada. Dessa forma, os portadores dessa consciência superior, os intelectualmente mais desenvolvidos, devem ser os encarregados de levar a consciência “de fora” para “dentro” dos trabalhadores. Herbert Marcuse, que em sua maturidade torna-se crítico dessa perspectiva, em sua juventude, muito influenciado por Lukács, defende a tese de que o Partido seria algo fora da sociedade, a única escapatória para o controle do capital sobre a consciência.

Somente nas teorias dos partidos comunistas está viva a memória da tradição revolucionária, que pode mais uma vez tornar-se memória da meta revolucionária; só sua situação se encontra tão fora da sociedade capitalista que pode tornar-se novamente uma situação revolucionária (MARCUSE, 1999, p. 303).

Por outro lado, uma perspectiva distinta tenta fugir dessa dicotomia de alienados contra não alienados. Partindo do pressuposto de que a subjetividade é um produto social, conclui-se que todos os que estão inseridos na sociedade sofrem influência dos seus mecanismos de controle. Não há lado de fora, não existe ponto de vista privilegiado. De acordo com essa concepção só é possível realizar uma crítica imanente do sistema.

Somos moscas presas numa teia de aranha. Começamos a partir de um emaranhado desordenado porque não há outro lugar do qual começar. Não podemos começar simulando que estamos fora da dissonância de nossa própria existência, pois fazê-lo seria mentir (HOLLOWAY, 2003, p. 14).

Essa perspectiva, aqui anunciada na voz de Holloway, fundamenta-se na crítica dos instrumentos de controle do capitalismo e está alicerçada em conceitos como alienação e fetichismo, porém não defende o dualismo que divide a sociedade entre conscientes e enfeitados. Não se trata, pois, da afirmação de um “eu” inteligente e um “eles” massa alienada.

Existe uma tendência, talvez, nas críticas esquerdistas ao capitalismo, em adotar uma moral alta, em colocar-nos acima da sociedade. A sociedade está doente, mas nós estamos sadios. Sabemos o que há de errado com a sociedade, mas a sociedade está tão doente que, os outros não vêem isso. Nós estamos certos, temos consciência verdadeira: aqueles que não vêem que estamos corretos estão enganados pela sociedade doente, estão envolvidos na falsa consciência. O grito de irritação com que começamos se

converte muito facilmente em uma denúncia moralista (HOLLOWAY, 2003, p. 174).

Entender a crítica aos sujeitos do capitalismo como crítica a “nós” e não acusação a eles (a massa) é fundamental para a análise dos mecanismos de controle. É necessário destruir a torre de marfim que a perspectiva moralista legou à esquerda. Contudo, essa perspectiva dualista não se limita à forma Partido. Essa ideia encontrou novos hospedeiros no final do século XX e começo do século XXI. O ponto de vista privilegiado, nesse caso, não é o do Partido, mas dos ativistas dos diversos movimentos sociais. Diferentemente da forma Partido, os *experts* dos movimentos sociais não são exatamente os intelectuais que realizam análise científica da sociedade, mas jovens mais ou menos intelectualizados que criaram toda uma cultura para acentuar a diferença entre o “eu” (consciente) e “eles” (o cidadão comum alienado).

O movimento social, então, cria linguagem própria, além de moda e hábitos particulares para caracterizar a sua posição social diante dos indivíduos não ativistas. Ao final dos anos 1990, essa forma de fazer política dos movimentos sociais foi alvo de crítica de um polêmico e famoso artigo escrito pelo americano Andrew X, “Abandone o Ativismo” (2012).

O ativista se identifica com o que ele faz, e o encara como sendo sua função ou papel na vida, como um emprego ou carreira. Da mesma forma que algumas pessoas se identificam com seu trabalho de médico ou professor e, ao invés desse trabalho ser apenas uma coisa que ocasionalmente elas estão fazendo, ele acaba se tornando uma parte essencial da sua auto-imagem. O ativista é um especialista ou *expert* em mudança social. Ver a si próprio como um ativista significa ver a si mesmo como sendo alguma espécie de privilegiado ou estando mais avançado do que outros na sua apreciação do que é necessário para a transformação social, no conhecimento de como alcançá-la, e como líder ou pessoa na linha de frente da luta concreta para criar essa transformação (X, A., 2012, p. 30).

O ativista vê a si próprio como portador da consciência revolucionária, se vê como desconstruído porque teria sido capaz de fugir das determinações sociais que constroem o indivíduo, isso o tornaria mais inteligente que os demais, como se vivesse em outro mundo. Comparando essa forma com a forma Partido, surge ainda outra desvantagem para os ativistas do final do século XX: as pautas e os objetivos são difusos e as estratégias pouco são pensadas. Há um imperativo de fazer algo sem questionar se o resultado da ação possa vir a ser o exato oposto do esperado.

Algo similar ocorre com o ativismo anti-estradas. Protestos anti-estradas em larga escala têm criado oportunidades para um inteiro novo setor do capitalismo-segurança, vigilância, construtores de passagens subterrâneas, teleféricos, especialistas e consultores. Somos agora um ‘risco do mercado’ entre outros a serem levados em conta quando se propõem contratos para construção de estradas. Nós podemos inclusive ter ajudado às leis das forças do mercado, forçando saírem as companhias que são mais fracas e menos capazes de competir. A consultora anti-protesto Amanda Webster afirmou: “O advento dos movimentos de protesto trará vantagens no mercado para aquelas empreiteiras que podem lidar com eles efetivamente”. Novamente, o ativismo pode destruir um negócio ou parar uma estrada, mas o capitalismo segue muito bem adiante, se não mais forte do que antes (X, A., 2012, p. 32).

Herbert Marcuse, uma das referências mais importantes do maio de 1968 e entusiasta dos movimentos sociais que constituem o que foi chamado na época de Nova Esquerda, ainda na década de 1970 já havia alertado para o problema do isolamento dos movimentos sociais. Para ele, aqueles que tiveram a oportunidade de entender melhor a realidade social porque dispuseram de tempo e condições necessárias para se debruçar sobre as questões sociais cumprem um papel importante para a transformação social, contudo devem esforçar-se para levar esse conhecimento ao maior número de pessoas e não criar uma cultura ativista.

Neste contexto, o problema de comunicação torna-se agudo [...] As pessoas falam uma linguagem que está quase fechada aos conceitos e proposições da teoria marxista [...] O mesmo ocorre com “proletariado”, “exploração”, “empobrecimento”. Bombardear as pessoas com tais palavras sem traduzi-las para a situação real não comunica a teoria marxista. Na melhor das hipóteses, essas palavras convertem-se em rótulos de identificação para grupos “de dentro” (Trabalhismo Progressivo, Trotskistas etc.); caso contrário funcionam como simples clichês (MARCUSE, 2015, p. 45).

No outro extremo dessa questão encontra-se a necessidade da deflação do pensamento crítico. Seria necessário entender que o trabalho do intelectual de pesquisa social não é mais preciso nem mais valioso do que a opinião da população. É após a virada pragmático-linguística no século XX que a ideia de tornar a filosofia mais modesta ganha força e constitui o que Marcuse chamou de filosofia unidimensional.

O esforço contemporâneo em reduzir o escopo e a verdade da filosofia é tremendo, e os próprios filósofos proclamam a modéstia e a ineficácia da filosofia. Esta deixa intacta a sociedade estabelecida; ela abomina a transgressão. [...] a afirmação de Wittgenstein de que a filosofia “deixa tudo como está” — tais declarações exibem, para mim, um sadomasoquismo acadêmico, auto-humilhação e autodenúncia do intelectual cujo trabalho não repercute em realizações científicas, tecnológicas ou coisa que o valha (MARCUSE, 2007, p. 176-177).

É possível, entretanto, encontrar uma perspectiva que fuja dessa falsa dicotomia em relação ao papel do intelectual e do ativista político. Para Marcuse, não é produtivo renunciar a intelectualidade e a teoria, mas também não é interessante tratar as questões da consciência social de forma elitista, imaginando não ser suscetível às influências do modo de vida capitalista. Compreendendo que, se todos são membros da sociedade, todos (sem exceção) estão diariamente tendo seus anseios, gostos e opiniões influenciados pelos diversos mecanismos de controle do capitalismo, percebe-se que toda crítica só pode existir enquanto autocrítica.

Todavia, se aceitarmos essa ideia de que todos os indivíduos são condicionados pela sociedade, parece que será necessário aceitar também que há um determinismo que impede a superação do atual estado de coisas. Se há um feitiço que ilude e controla todos os seres humanos, não há saída. O capitalismo teria conseguido suprimir qualquer possibilidade de crítica e oposição. No entanto, essa não é a única forma de interpretar o problema; é possível afirmar que o capitalismo possui instrumentos de controle social, mas também compreender que a dominação não é absoluta. Essa perspectiva permite analisar a realidade de modo menos pessimista e determinista. Se a resposta ao elitismo da teoria é afirmar que não há completamente enfeitiçados nem imunes à influência do capitalismo, essa também é a chave para resolver o problema do determinismo. As pessoas estão enfeitiçadas e não enfeitiçadas ao mesmo tempo. Mais especificamente, essa compreensão está calcada na ideia de fetichismo enquanto movimento e não como algo completo.

O segundo enfoque, que denominamos “fetichismo como processo”, afirma que não existe nada especial em nossa crítica do capitalismo, que nosso grito e nossa crítica são perfeitamente comuns, que o máximo que podemos fazer como intelectuais é dar voz aos sem voz. No entanto, se o ponto de partida é esse, então não há forma em que possa ser entendido o fetichismo como fetichismo duro. Se o fetichismo fosse um fato acabado, se o capitalismo estivesse caracterizado pela objetificação total do sujeito, então não haveria maneira pela qual nós, como pessoas comuns, pudéssemos criticá-lo. O fato de que criticamos mostra a natureza contraditória do fetichismo (e, portanto, nossa própria natureza contraditória) e proporciona evidência da existência presente do antifetichismo (no sentido de que a crítica se dirige contra o fetichismo) (HOLLOWAY, 2003, p. 135-136).

Portanto, a compreensão do fetichismo como fetichização desvela o caráter dialético do conceito. A contradição (ser e não ser) surge como ponto fundamental para entender a ideia do sujeito sob o capitalismo. Não se trata, então, de um controle total, mas de algo que está em movimento e precisa ser reafirmado e reproduzido a todo tempo para manter a sua

existência. Marx, em sua análise sobre o capital, não busca conhecer o pecado original do qual deriva o feitiço, mas sim o fundamento do processo contínuo de sua reprodução. O estabelecimento do capitalismo não legou um sistema estável, mas um sistema que a todo momento precisa se reproduzir.

Dessa forma, não há uma objetificação total do ser humano, sempre existirá potencial para a crítica e para ação de negação de reprodução do fetichismo. Justamente aí, na possibilidade de não reprodução, surge a possibilidade de superação da mentalidade fetichizada, mas essa superação nunca é individual. É possível ter consciência da situação do mundo, mas a efetiva libertação só ocorre no plano coletivo. É somente com uma mudança radical da sociedade, que mire a criação de outras formas de vida, que o fetichismo é derrotado.

Portanto, nota-se que os desdobramentos do fetichismo podem até adquirir características de elitismo ou pessimismo, contudo uma análise mais sofisticada, que compreenda as nuances do controle social, revela ser possível uma compreensão do fenômeno sem que haja uma conclusão fatalista ou que crie uma divisão entre conscientes e inconscientes. Compreender o fetichismo como processo permite entender que não há ninguém completamente cego à sua condição e também que não há uma manipulação plena. É possível afirmar a existência de um controle social que manipula os indivíduos em larga escala, sem necessariamente afirmar que isso é incontornável, bem como sem defender a existência de uma casta superior, não influenciada pelo modo de vida capitalista.

2.2 VIA FREUDIANA

Durante muito tempo as ideias de Marx e Freud foram consideradas antagônicas e pensadores de ambos os lados fizeram questão de demarcar tal oposição. Além da distinção das áreas do conhecimento (de um lado a teoria social, do outro a psicologia), os métodos dos autores e suas conclusões rumam para lugares bastante diferentes. Os marxistas acusavam a psicanálise de ser uma teoria individualista, preocupada com o sujeito isolado da sociedade. Do outro lado, o próprio Freud denunciou uma suposta falta de conhecimento da natureza humana por parte dos socialistas.

No entanto, olhando mais de perto as duas perspectivas, percebe-se que, talvez, as críticas feitas pelos antagonistas não se sustentem tão bem. *N'O Mal-estar na civilização*

(2011a), o autor afirma: “Os comunistas acreditam haver encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza” (FREUD, 2011a, p. 58). Entretanto, apesar de ter se tornado lugar comum afirmar que o socialismo pressuporia uma essência humana benevolente, como apresentado aqui, tal questão é muito mais complexa, não é a bondade a essência humana, e sim a liberdade. O ser humano não é essencialmente bom, mas ele pode criar uma natureza para si que esteja mais ligada ao que chamamos bondade.

No outro flanco, Lukács, num dos momentos que investe contra a psicanálise, afirma que a mesma:

predispõe-se a desinformar o leitor por não levar em conta a totalidade do fenômeno social; predispõe-se a lhe oferecer uma panacéia sobre eventos tão populares atualmente, sem que leve racionalmente a termo a real estrutura da sociedade. Até hoje, toda psicologia (inclusa a freudiana) sofre por conceber o seu método a partir do ser humano artificialmente insulado, isolado da sociedade capitalista e de seu modo de produção. Trata de suas peculiaridades, assim como o efeito do capitalismo, enquanto qualidades permanentes que são imanentes ao “homem” (LUKÁCS, 2009, p. 220).

Num exercício de imaginação, criando um cenário onde seria dado o direito de resposta a Freud, poderíamos cogitar que uma das respostas possíveis seria:

A oposição entre psicologia individual e psicologia das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições especiais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (FREUD, 2011b, p. 14).

Muito embora a obra freudiana realmente não leve em consideração os fatores de classe na constituição do sujeito, o fato de considerá-lo como ser social abre as portas para a aproximação com o pensamento marxista. Essa foi uma das condições que levaram alguns pensadores do século XX a iniciarem uma empreitada de unir os conceitos de Marx e Freud. Como resultado apresentaram a tese de que as duas teorias não só não seriam incompatíveis, como também poderiam se complementar. Se n’*O Capital*, é dito que, sob o fetichismo, os

indivíduos “não o sabem, mas fazem-no” (MARX, 2017, p. 149), seria interessante entender a estrutura mental que faz com que o sujeito aja sem saber, isto é, de forma inconsciente.

Desse modo, surge uma forma mais completa de analisar a realidade, sobretudo para a compreensão do fenômeno do controle social. Erich Fromm, que foi um dos pioneiros na empreitada da construção do freudo-marxismo, no seu livro *Meu encontro com Marx e Freud* (1979), explica, dentre outras coisas, como os dois autores partilham um terreno comum que pode ser muito fértil para o nascimento de um espírito crítico.

Marx acreditava que a maior parte do que pensamos sobre nós e os outros é uma ilusão, “ideologia”. Acreditava que nossos pensamentos individuais formam-se de acordo com as ideias desenvolvidas por uma determinada sociedade, e tais ideias são condicionadas pela estrutura e modo de funcionamento da sociedade. A atitude observadora, cética, de dúvida, é característica de Marx [...]

Freud raciocinava com o mesmo “espírito crítico”. Todo seu método psicanalítico pode ser considerado como “a arte de duvidar”. Impressionado com experiências hipnóticas que demonstravam como a pessoa em transe pode acreditar na realidade daquilo que é evidentemente irreal, ele descobriu que a maioria das ideias das pessoas que não estão em transe também não corresponde à realidade, e que, por outro lado, a maior parte do que é real não é consciente (FROMM, 1979, p. 19).

Além de Fromm, desde a primeira geração de pesquisadores da Escola de Frankfurt, a ideia de aliar psicanálise e marxismo esteve presente. Pode-se afirmar que a indissociabilidade das duas áreas surge como pedra angular do método de análise da Teoria Crítica. Segundo Adorno, “A separação entre sociedade e psique é falsa consciência: ela eterniza categoricamente a clivagem entre sujeito vivo e a objetividade que impera sobre os sujeitos mas que provém deles” (ADORNO, 2015, p. 74). Essa preocupação em não criar uma teoria fragmentada, e sim uma teoria que dê conta de todas as dimensões da realidade, é um dos temas mais importantes que caracteriza também a filosofia de Marcuse. Ainda entre o final dos anos 1930 e começo dos anos 1940³, numa pesquisa realizada em parceria com Franz Neumann, é apresentada a base epistemológica que caracteriza o pensamento marcuseano.

As teorias da mudança social nos primórdios da filosofia grega e na filosofia grega clássica não parecem ser nem sociológicas, nem políticas, nem psicológicas no sentido moderno. Não conseguem conceber a separação entre o homem, a sociedade e a natureza. A verdadeira ordem da vida humana abrange todos os três campos da realidade e as leis que regem esta ordem são

³ Como a pesquisa não foi publicada e os manuscritos não apresentavam data, supõe-se o período pela biografia dos autores.

ao mesmo tempo, leis psicológicas, sociológicas e naturais (MARCUSE, 1999 p. 143).

No texto em questão, os autores resgatam o pensamento grego porque, para eles, com o desenvolvimento da ciência, a teoria social também se fragmentou e a sociologia surgiu como uma ciência independente, que deveria responder sobre os assuntos da sociedade. A questão é que, para Marcuse e Neumann, “a mudança social não pode ser interpretada dentro de uma ciência social em particular, mas deve ser compreendida dentro da totalidade social e natural da vida humana” (MARCUSE, 1999 p. 39). A intenção dos autores ao retomar o pensamento grego é recuperar, de alguma forma, a unidade do pensamento filosófico, isto é, trabalhar conceitos de ciências distintas a fim de alcançar uma visão mais geral da realidade. Dessa forma, Marcuse nos anos 1950, dando prosseguimento à empreitada de unir psicologia e teoria social, aprofunda-se no estudo da psicanálise freudiana.

Ocupei-me dessa dimensão negligenciada do marxismo, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, quando estudei Freud mais cuidadosamente depois de 1945, a história se repetia: de novo ascensão e derrota da revolução, macarthismo, guerra fria, degeneração do regime soviético. Naquela época ficou claro para mim, sem dúvida sob a influência da Escola de Frankfurt, que o marxismo havia negligenciado um aspecto fundamental, uma das precondições da revolução, a saber a necessidade de uma mudança radical na consciência e no inconsciente do ser humano, na sua psicologia, nas suas necessidades e nas suas aspirações. (MARCUSE apud LOUREIRO, 2009, p. 212).

Com Freud, segundo Marcuse, é possível entender a dimensão psíquica e também a natural, isto é, os instintos do ser humano. De acordo com o filósofo berlinense, o próprio Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* estaria atento a essa questão que teria sido esquecida ao longo do desenvolvimento do marxismo.

No tratamento da natureza humana, o Marxismo manifesta uma tendência similar para minimizar o papel da base natural na mudança social – uma tendência que contrasta profundamente com os primeiros escritos de Marx. Certo, a “natureza humana” seria diferente sob o socialismo, à medida que homens e mulheres, fizessem suas próprias necessidades e faculdades em associação recíproca. Mas essa virá quase como um subproduto das novas instituições socialistas. A ênfase marxista sobre o desenvolvimento da consciência política mostra o escasso interesse pelas raízes das relações sociais aí onde os indivíduos mais direta e profundamente experimentam seu mundo e a si próprio: em sua sensibilidade, em suas necessidades instintivas (MARCUSE, 1973, p. 66).

Portanto, a psicanálise freudiana surge como ferramenta extremamente importante para a análise da constituição do sujeito e suas determinações. Muito embora, Freud não tenha feito uma interpretação política *stricto sensu*, desbravou domínios até então pouco habitados da consciência humana e sua teoria tornou-se extremamente importante para a compreensão de tal problema.

2.2.1 Inconsciente, o estrangeiro nativo

Desde Plotino⁴ (e possivelmente desde antes dele) há especulações sobre a existência do inconsciente, isto é, de uma parcela da mente desconhecida que influencia de alguma maneira o comportamento humano. Todavia, a história do pensamento ocidental foi marcada pelo paradigma do sujeito consciente. Não por acaso, houve (e há) muita resistência à ideia de que existe uma parcela da mente que, embora desconhecida, é responsável por muitos de nossos pensamentos, desejos e ações.

Segundo Freud, em grande medida, essa posição de negação ao inconsciente ocorre porque a sua existência representa uma ferida no narcisismo humano, isto é, na ideia de que somos especiais, temos tudo sob controle e agimos de forma plenamente racional. Essa ferida, de acordo com o psicanalista, seria a terceira na história da cultura ocidental. O primeiro responsável por ferir o narcisismo foi Copérnico. O heliocentrismo retira o homem do centro do universo e o apresenta como habitante de um planeta que, juntamente com outros, cumpre movimento astronômico em volta de um astro rei, que por sua vez também faz parte de uma infinidade de corpos celestes no sistema universal. A segunda teoria a ofender a humanidade, de acordo com o autor, foi a postulada por Darwin. As ideias contidas n'*A Origem das Espécies* seriam responsáveis por acabar com qualquer pretensão de superioridade humana diante dos outros animais. Compreendido como um animal tal qual outros que passaram (e passam) por diversos processos evolutivos, o ser humano não poderia mais estar à imagem e semelhança de Deus.

⁴ “Em alguns tratados de Plotino, aparecem noções bem peculiares de consciência e inconsciência e tal peculiaridade provém especialmente do fato de sua noção de Alma ser bem mais ampla e complexa do que a que se encontra hoje no senso comum. Deve-se sempre lembrar que em Plotino a noção de Psykhé remete a um complexo sistema de níveis hierárquicos que vão desde o ato próprio da Alma que contempla o Noûs (e assim se identifica com ele) até o movimento silencioso de crescimento e transformação da Phýsis e seus reflexos na matéria. Normalmente, se dividem tais níveis hierárquicos da Psykhé em três: um primeiro em que a Alma contempla perfeitamente o Noûs, um segundo, em que a Alma administra e cuida do Mundo, sendo então denominada de Alma do Mundo, e um terceiro nível no qual estaria a alma individual” (PINHEIRO, 2010, p. 49).

Freud coloca-se, então, como porta voz da terceira grande notícia responsável por ferir o brio da humanidade. Primeiramente Copérnico revelou que não estamos no centro do universo, depois Darwin afirmou que não somos animais superiores, em seguida, Freud, com o inconsciente, proclamou que a parte consciente e racional (Eu) é tão pequena que “não é nem mesmo senhor da sua própria casa” (FREUD, 2014, p. 52). Utilizando a imagem do *iceberg* como alegoria, explica que a consciência humana é como a ponta da montanha de gelo que tem quase toda sua totalidade imersa. Ou seja, somos constituídos muito mais pelo inconsciente do que pelo sistema consciente.

Podemos avançar um pouco e alegar, em favor de um estado psíquico inconsciente, que a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo, de sorte que a maior parte do que denominamos conhecimento consciente deve, de qualquer maneira, achar-se em estado de latência por longos períodos de tempo, ou seja, em um estado de inconsciência psíquica (FREUD, 2011c, p. 76).

O encontro de Freud com a ideia da existência do inconsciente ocorre a par e passo com o início de sua carreira científica. Juntamente com o seu professor, Josef Breuer, trabalhou um processo terapêutico de cura através da hipnose. Em transe hipnótico os pacientes conseguiam acessar informações antes inacessíveis em estado de vigília. “A hipótese de processos psíquicos *inconscientes*, era como se vê, parte indispensável dessa teoria” (FREUD, 2011b, p. 276, grifo do autor). Após o abandono da hipnose, a preocupação com o inconsciente não só se manteve, como os estudos sobre o tema foram aprofundados. O primeiro método utilizado foi a associação livre; considerando que o inconsciente é constituído por tudo aquilo que foi censurado, pedia-se ao paciente para proferir palavras de forma mais espontânea possível, para que sem o senso crítico, a censura que encobre o inconsciente pudesse ser rompida.

De maneira positiva, enunciemos agora, como resultado da psicanálise, que um ato psíquico passa geralmente por duas fases em relação ao seu estado, entre as quais se coloca uma espécie de exame (*censura*). Na primeira fase ele é inconsciente e pertence ao sistema *Ics* [inconsciente]; se no exame ele é rejeitado pela censura, não consegue passar para a segunda fase; então ele é “reprimido” e tem que permanecer inconsciente. Saindo-se bem no exame, porém, ele entra na segunda fase e participa do segundo sistema, a que denominamos sistema *Cs* [consciente]. (FREUD, 2011c, p. 81).

Portanto, ao longo da existência, tudo aquilo que não foi aprovado no teste da censura acumula-se no inconsciente. Todos os traumas, desejos julgados como impróprios e tudo mais que seja contrário ao projeto racional fica reprimido. A descoberta do sistema inconsciente permitiu não só entender que existem conteúdos reprimidos, mas compreender que o que foi

contido pela censura não se mantém escondido. Nas *Cinco lições de psicanálise*, para ilustrar o processo de censura que cria o inconsciente, Freud (2006a) narra uma alegoria onde uma pessoa é expulsa e trancada do lado de fora de um auditório. Nessa narrativa, o banido termina por se esforçar em retornar à sala apesar da expulsão. O que o autor quis explicar com a metáfora foi que o reprimido tende a querer retornar à consciência. Portanto, tudo o que foi guardado não permanece imóvel, por isso a associação livre pode servir como ferramenta para acesso ao inconsciente, assim como os outros fenômenos lacunares: os chistes (piadas e gracejos aparentemente sem sentido, mas que podem revelar um desejo contido) e o sonho.

As interpretações do sonho ao longo da história foram marcadas pelo misticismo (previsões sobre o futuro, por exemplo) e desprezadas pelo mundo científico. A psicanálise, porém, coloca a interpretação do sonho como centro de sua teoria.

Abriu-se um novo acesso às profundezas da vida psíquica quando a técnica da livre associação foi aplicada aos sonhos, próprios ou de pacientes em análise. Na verdade, o melhor e a maior parte do que sabemos dos processos das camadas psíquicas inconscientes vem da interpretação dos sonhos. A psicanálise devolveu ao sonho a importância, que nos tempos antigos lhe era geralmente atribuída, mas lida de outra forma com eles (FREUD, 2011b, p. 282).

O conteúdo do inconsciente alcança a consciência, mas de maneira camuflada para burlar a censura. Por isso o conteúdo expresso no sonho possui uma linguagem codificada. O mundo onírico, portanto, possui uma linguagem própria que varia de cada pessoa. Não é possível, então, fazer então um dicionário para interpretar todos os sonhos, mas cada figura, cada representação, pode representar algo diferente para quem sonha.

O exame do inconsciente revelou ainda que ele exerce um papel sobre o consciente muito maior do que se imaginava. Todo conteúdo que foi reprimido constitui um outro sujeito dentro do próprio ser.

Neles [nos fenômenos lacunares], o sujeito sente-se como que atropelado por um outro sujeito que ele desconhece, mas que se impõe a sua fala produzindo trocas de nomes e esquecimentos cujo sentido lhe escapa. É essa perplexidade e esse sentimento de ultrapassagem que funcionarão como indicadores para o sujeito (sujeito do enunciado ou sujeito do significado), de um outro sujeito oculto e em oposição a ele (sujeito da enunciação ou sujeito do significante). Aliás, em relação a essa duplicidade de sujeitos, Freud declara, ainda na introdução de seu artigo sobre o inconsciente, que “todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo e que não sei ligar ao resto de minha vida mental devem ser julgados como se pertencessem a outrem” (ESB, v. XIV, p. 195). Esse outro sujeito é o sujeito do inconsciente, do qual temos algumas indicações seguras se nos voltarmos

para os fenômenos lacunares acima referidos (GARCIA-ROZA, 2009, p. 171-172).

O que Freud traz de novo para pensarmos a filosofia do sujeito é essa crítica à suposta autonomia plena do sujeito. Dentro de cada pessoa, existe outro sujeito, desconhecido, maior e com intenções frequentemente diferentes das conhecidas pela razão. Os fenômenos lacunares explicitam a existência desse Outro e permitem, de certa forma, conhecer esse sujeito que é estranho, mas que é mais “nativo” do que a própria consciência.

2.2.2 A fragmentação do sujeito: o Ego entre o Id e o Superego⁵

Com a ideia de inconsciente, Freud apontou a pequenez da parcela consciente e mostrou como somos movidos por impulsos que, muitas vezes, nos são desconhecidos. Dando prosseguimento a sua investigação, em 1923, na obra *O eu e o id* (2011d), aborda uma outra cartografia da psique, que ficou conhecida por segunda tópica. Nesse trabalho o Ego representa a instância mediadora entre as demandas pulsionais do Id e a cobrança por interdição do Superego.

A caracterização das três instâncias, porém, não é tão simples. A começar pelo Ego. Muito embora ele represente a parcela racional da estrutura mental, não se resume a isso. Não é uma versão freudiana do *res cogitans* cartesiano, porque não é diferente da *res extensa*, é também corpo. “O Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (FREUD, 2011d, p. 24). O Ego é corporal porque é também constituído pela percepção do mundo exterior que é feita pelos sentidos; logo, a forma como ele constitui-se depende fundamentalmente da experiência corporal.

O Ego também não é puramente consciência, pois “não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior” (FREUD, 2011d, p. 22). O Id é constituído pelos instintos primários; nele não existem os valores morais, culpa ou ideia de contradição. Sem levar em conta nem a autopreservação, o seu único objetivo é realizar as necessidades instintivas.

Posto isso, considerando que o Ego pode ocupar o mesmo chão que o Id, percebe-se que nem a parcela racional é exclusivamente racional; a razão é, dessa forma, influenciada pelas paixões e pelos instintos. A fronteira que divide o terreno do Ego e do Id não é constituída por

⁵ Alguns tradutores optam por manter a versão latina dos três conceitos, outros preferem traduzi-los (Eu, Isso e Super-eu). Visto que não foi possível o uso de um único tradutor nesta tese, aparecerá aqui tanto a versão portuguesa, quanto a versão latina funcionando como sinônimos.

uma barreira intransponível, antes disso, apresenta-se como uma região que permite o contato e a convivência da parcela racional com a parcela do desejo.

Explicando melhor a relação entre essas duas dimensões, Freud, fazendo uma analogia à equitação, descreve que, embora a razão possa guiar os instintos, também pode ser levada por eles.

Assim, [O Eu] em relação ao Id ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças, e o Eu, com forças emprestadas. Este símile pode ser levado um pouco adiante. Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se ela fosse a sua própria (FREUD, 2011d, p. 23).

Assim como a figura do cavaleiro é composta necessariamente pelo homem e o cavalo, nossa psique é constituída pela parte racional que tenta guiar os desejos. É o Id, portanto, a força necessária que move o Ego que, por sua vez, tenta domar essa força e fazer com que se ponha em certa direção. Todavia, acontece que nem o Ego é um cavaleiro exímio, dotado de capacidade absoluta de doma, nem o Id é um cavalo plenamente domado, privado de natureza selvagem. Dessa forma, muitas vezes o homem acima do cavalo encontra-se em posição de impotência frente à força superior do animal e vê-se sendo conduzido por ele. Por isso, muitas vezes, a razão pode ser levada pelos instintos.

O Ego encontra-se, portanto, constantemente demandado pelas energias instintuais do Id. Contudo, a exigência por satisfação não é a única que tem de responder. É cobrado também a responder a outra instância, o Superego. Essa dimensão representa a moralidade e é responsável pelo sentimento de culpa. Se o Id é constituído pelo que há de mais primário e caótico, o Superego exige justamente o contrário.

De acordo com Freud, o superego é um resultado do parricídio primordial e possui estreitas relações com as energias destrutivas. Essa teoria surge muito influenciada pela teoria de Darwin; pensando que muitos mamíferos possuem uma estrutura social formada ao redor de um macho alfa, Freud imaginou que o ser humano, em sua origem, também deveria organizar-se da mesma forma.

Na construção freudiana, o primeiro grupo humano foi estabelecido e mantido pelo domínio imposto de um indivíduo sobre os outros. Num dado momento da vida do gênero homem, a vida grupal foi organizada por dominação. E o homem que conseguiu dominar os outros era o pai, quer dizer, o homem que possuía as mulheres desejadas e que, com elas gerara e conservara vivos os filhos e filhas. O pai monopolizou para si próprio a

mulher (o prazer supremo) e subjugou os outros membros da horda ao seu poder (MARCUSE, 1975, p. 60).

Esse primeiro grupo, a horda primordial, organizava-se em volta de um macho que subjugava os outros e mantinha para si o prazer, enquanto aos outros machos era destinado o sofrimento. Porém, de certo modo, essa hierarquia era aceita porque era “justificada” pela proteção que o “pai primordial” proporcionava. Mesmo que o pai agisse de forma arbitrária, existia uma ideia de que aquela organização (mesmo que repressiva) era necessária, pois garantia a vida do grupo. E ainda mais, o fato de o tirano ser o pai fazia com que os súditos (filhos) também tivessem um sentimento de afeição. Dessa forma, o que havia era uma ambivalência de sentimentos dos filhos em relação ao pai. Se, de um modo, eles admiravam e tinham afeto pelo pai, por outro eles sofriam amargamente com a desigual distribuição de prazer e sofrimento.

Na continuação dessa narrativa, Freud nos conta que isso resultou na rebelião dos filhos que assassinaram o pai e tomaram o seu lugar. Todavia, a admiração que eles tinham pelo antigo tirano desenvolveu o “sentimento de culpa” que os levou a deificar o pai, e com isso introjetar os valores relativos às restrições, criando uma repressão interna.

Depois que o ódio se satisfez com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir a repetição do ato. E como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu (FREUD, 2011a, p. 79).

O Superego surge, portanto, com essa repressão internalizada; essa instância é responsável por fazer as vezes do pai dentro do indivíduo, ele julga, coíbe, proíbe e “morde”⁶ o sujeito por dentro. Contudo, o Superego também tem a responsabilidade de tentar fazer dessa renúncia algo prazeroso, visto que toda essa repressão faria da vida um desprazer sem fim, porque somos obrigados a abdicar do nosso prazer por fontes externas e internas a nós mesmos. Por isso, a evolução do aparelho psíquico também foi capaz de tornar toda essa renúncia algo suportável.

Mas onde a renúncia instintual, quando se dá por razões externas, é apenas desprazerosa, quando ela se deve a razões internas, em obediência ao superego, ela tem um efeito econômico diferente. Em acréscimo às inevitáveis consequências desprazerosas, ela também traz ao ego um

⁶ “Remorso” é proveniente da palavra latina *remordere*, “morder de volta”. Forma-se de *re*, “outra vez”, mais *mordere*, “aplicar os dentes, morder”. Sendo assim, o Superego morde por dentro.

rendimento de prazer — uma satisfação substitutiva, por assim dizer. O ego se sente elevado; orgulha-se da renúncia instintual, como se ela constituísse uma realização de valor (FREUD, 2006b, p. 74).

Ao que me parece, esse orgulho a que Freud se refere talvez seja algo como uma sensação de dever cumprido. Esse tipo de satisfação, entretanto, é uma satisfação de segunda ordem porque é uma espécie de prêmio de consolação pela não realização dos desejos. Além disso, esse sentimento de orgulho exige cada vez mais renúncia para existir. Quanto mais o indivíduo renuncia, mais precisa renunciar para se sentir realizado e orgulhoso. Dessa forma, durante o processo civilizatório, cada vez mais abnegação é exigida, colocando os indivíduos cada vez mais longe da satisfação.

Sendo assim, percebe-se que, na segunda tópica, Freud apresenta com maior precisão o funcionamento da psique e a constituição do sujeito. A relação entre Id, Ego e Superego revela a complexidade da relação entre mundo exterior, razão, instinto e culpa. Embora o ser humano seja um animal racional, essa não é a sua principal característica. A sua parte racional (Ego) surge do Id e se molda com a percepção do mundo exterior. Além desses dois senhores (o mundo exterior e o Id), o Ego ainda deve lidar com as demandas do Superego, que exige o contrário do Id. É nessa disputa de forças que a personalidade é formada.

2.2.3 A formação do sujeito na civilização em Freud e Marcuse

Em *O mal-estar na civilização* (2011a), Freud analisa a dinâmica civilizacional que criou e intensificou a renúncia, a culpa e a autorrepressão. Nele apresenta também como o princípio de prazer (um estado de fruição da pré-história da humanidade) cede o lugar ao princípio de realidade e os homens iniciam o processo de negação do prazer e cultivo da labuta. Marcuse, dissecando a obra freudiana, encontra uma dimensão oculta na teoria freudiana que permite conceber uma versão histórica do princípio de realidade: o princípio de desempenho. Dessa forma, o filósofo berlinense torna possível entender o processo de autorrepressão em entretos: se não é possível uma sociedade com liberdade absoluta, também não é obrigatória a existência de uma uma que cultive a repressão mais do que necessária.

Em *Eros e Civilização* (1975), Marcuse assume como axioma a ideia freudiana de que o processo civilizatório está diretamente ligado à renúncia instintual. Partindo dessa premissa, Marcuse imagina poder revelar questões políticas e sociais na teoria psicanalítica que estariam presentes nela, mas que não foram desenvolvidas por Freud.

O conceito “Eros”, presente no título da obra, remete à teoria dos instintos de Freud. Eros é instinto de vida e tem como antagonista Thanatos, instinto de morte. Esses dois conceitos surgem na fase final da teoria dos instintos freudiana. O desenvolvimento dessa questão, segundo o psicanalista, “foi o que tateou mais penosamente o seu caminho. E, no entanto, era tão indispensável ao conjunto, que alguma coisa teve que ser posta em seu lugar” (FREUD, 2011a, p. 62). Não cabe aqui desenvolver esse tatear feito até a fase final da teoria dos instintos, contudo frisar essa questão é importante para entender como o autor se preocupou com esse tema.

Para o psicanalista, esses instintos são forças que estão presentes na zona fronteira entre o físico e o psíquico e que impõem o indivíduo a alguma direção. Eros (instinto de vida) é quem conduz o indivíduo a criar laços no sentido de autopreservação. O termo em questão, comumente, nos remete à sexualidade, todavia, tal conceito abrange uma dimensão muito maior. A dimensão sexual é somente uma das facetas de Eros, que corresponde também a tudo que tenha um caráter construtivo, de reunião e manutenção de unidades em grupos maiores. Por outro lado, Thanatos (instinto de morte) possui um caráter destrutivo e agressivo. O seu intuito é a redução das tensões visando o retorno ao estado inorgânico. De acordo com Freud:

Partindo de especulações sobre o começo da vida e paralelos biológicos, concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente e junta-la em unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida se esclareceriam pela atuação conjunta ou antagonica dos dois. Mas não era fácil mostrar a atividade desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo, para a dissolução deste, mas isso não constituía prova, é claro. Levava-nos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição. Assim, o próprio instinto seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o vivente destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de si próprio. Inversamente, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a autodestruição, aliás sempre existente. Ao mesmo tempo, a partir desse exemplo podemos suspeitar que as duas espécies de instintos raramente – talvez nunca – surgem isoladas uma da outra, mas se fundem em proporções diferentes e muito variadas, tornando-se irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito conhecido como instinto parcial da sexualidade, teríamos uma fusão assim, particularmente forte, entre impulso ao amor e o instinto de destruição, e na sua contraparte, o masoquismo, uma ligação entre destrutividade dirigida para dentro com a sexualidade, o que faz visível e notável a tendência normalmente imperceptível (FREUD, 2011a, p. 64).

Sendo assim, a relação dos instintos antagônicos não ocorre longinquamente, mas sempre em proximidade, moldando e alterando ambos. Freud percebeu a existência de uma força que guiaria as pessoas para o amor e para a união, mas também percebeu um outro lado do ser humano. Um lado que se deleita com a violência e a agressividade, que se regozija com o sofrimento alheio, e às vezes até com o próprio sofrimento. O autor não teve de lidar com muita resistência para a aceitação de Eros pelos seus contemporâneos, em contrapartida, aceitar a existência de um lado sombrio no ser humano foi difícil até mesmo para o próprio Freud (FREUD, 2011a, p. 65). Ironicamente o autor afirma: “as crianças não gostam de ouvir, quando se fala da tendência inata do ser humano para o ‘mal’, para a agressão, a destruição, para a crueldade, portanto” (FREUD, 2011a, p. 66).

Para o psicanalista, é uma espécie de imaturidade a negação da crueldade presente no ser humano. Por isso, muitas vezes a culpa pela maldade é posta em algo fora do ser humano, como o diabo, no cristianismo. O escritor e quadrinista britânico, Neil Gaiman, em sua obra prima, *Sandman*, captura de forma magistral o ponto dessa questão no diálogo entre os personagens Lúcifer e Sandman (o deus do sonho em sua mitologia).

Lúcifer – E os mortais?! Eu pergunto: por quê? Diga-me! Por que?

Sandman – “Por que”, o quê, primeiro entre os caídos?

Lúcifer – Por que eles culpam a mim pelos seus defeitos? Usam meu nome como se eu passasse o dia inteiro instigando-os a cometerem atos que, de outra forma, eles achariam repulsivos. “O demônio me forçou a isso”. Eu nunca forcei ninguém a nada. Nunca. Então eles morrem, vêm pra cá (tendo contrariado o que acreditavam ser certo) e esperam que seu desejo de dor e retribuição sejam satisfeitos por nós. Eu não os faço vir pra cá. Eles falam de mim como se eu andasse por aí comprando almas na feira, sem jamais se perguntarem por quê. Não preciso de almas. E como alguém pode comprar uma alma? Não... eles pertencem a si mesmos... mas se odeiam por ter que enfrentar isso. (GAIMAN, 1991, p. 18).

A figura do diabo é usada como receptáculo do mal para que o ser humano não seja responsável por seus anseios à crueldade, pois se “Deus as criou [as pessoas] à imagem de sua própria perfeição [...] O diabo seria o melhor expediente para desculpar Deus” (FREUD, 2011a, p. 66). Freud, além de afirmar que esse caráter maligno é inerente ao ser humano, desenvolve a relevância deste pendor à agressividade no processo civilizatório. Para ele, “Domado e moderado, como que inibido em sua meta, o instinto de destruição deve, dirigido para os objetos, proporcionar ao Eu a satisfação das suas necessidades vitais e o domínio da natureza” (FREUD, 2011a, p. 67).

Portanto, Thanatos cumpre um papel civilizatório quando controlado, de modo que é possível usar sua energia sem que se realize seu objetivo final, a destruição completa. Instinto

de morte e instinto de vida sofrem modificações ao longo do desenvolvimento da cultura. A inibição da meta e a sublimação de outros movimentos fazem com que a relação entre os instintos primordiais transforme-se ao longo da existência humana, de modo que Thanatos não é o único problema da humanidade. O Eros não controlado busca gratificação plena, e isso tornaria impossível o desenvolvimento e manutenção da civilização, visto que o processo civilizatório requer sacrifício. Satisfação não é uma meta da civilização.

De acordo com Freud, em um período pré-civilizatório, vivia-se sob o domínio do princípio de prazer. Esse tipo de conjunto axiológico está ligado unicamente ao prazer momentâneo, é um modo de viver que exige recompensas instantâneas e plenas aos desejos, não há nada que faça mediação, interrompa ou desvie a satisfação instintual. Para Freud, “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo ‘Eu’, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado” (FREUD, 2011a, p. 23). Ou seja, essa satisfação plena, presente no princípio de prazer, é única e qualquer interferência que se ponha entre o desejo e sua realização enfraquece consideravelmente a satisfação.

Contudo, não é difícil imaginar a dificuldade de se viver num mundo que funcione sob o imperativo do prazer. É necessário para a vida humana que se crie algum limite para o gozo ininterrupto, pois do contrário, a vida humana se extinguiria. O psicanalista aponta três motivos que levaram o homem a abandonar esse estado de fruição e criar alguma forma de repressão. Dois deles dizem respeito à relação do homem com a natureza, e o último diz respeito à autorregulação. Em relação à natureza, a renúncia instintual apresenta-se como necessária quando o homem percebe a fragilidade do seu corpo “fadado ao declínio e à dissolução” (FREUD, 2011a, p. 20) e quando se sente acuado pelo poder da natureza externa (outros animais e fenômenos da natureza que podem dificultar a vida ou mesmo matá-lo).

Além disso, existe também o problema da vida social; foi preciso criar regulações para controlar o instinto de morte e garantir o convívio em grupo. Nesse momento, devido às intempéries da vida natural e social, emerge o princípio de realidade juntamente com a racionalidade.

[o ser humano] aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora. (MARCUSE, 1975, p. 35).

O princípio de realidade supera o princípio de prazer porque não seria possível manter a vida num estado de gozo pleno, pois o homem seria aniquilado pela natureza ou iria se autodestruir. Para Freud, é com essa repressão que surge a civilização, em que o homem ganha um diferencial que o distinguirá de outros animais; a racionalidade. Todavia, com essa repressão o prazer não é esquecido, nem rechaçado, “o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido” (MARCUSE, 1975, p. 35). Então, a primeira aparição da renúncia na história é feita pra salvaguardar o próprio prazer.

Entretanto, essa mudança ocasionada pelo princípio de realidade não se limitou à restrição do tempo destinado ao gozo. Essa modificação implicou uma alteração na estrutura da psique humana. Isso quer dizer que o contínuo renunciar “viciou” o aparelho psíquico de modo a criar uma repressão mais que necessária, portanto, a evolução da civilização segue emparelhada com a evolução da repressão.

Mais especificamente, o psicanalista atribui essa autorrepressão ao sentimento de culpa que estaria intimamente ligado ao instinto de morte. Segundo ele, quando o pendor para a agressividade é inibido no processo civilizatório, ocorre uma introjeção da violência.

A agressividade é introjetada e internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como ‘consciência’, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos (FREUD, 2011a, p. 69).

Na narrativa de Neil Gaiman citada anteriormente vê-se que os humanos, além de responsabilizar o diabo pelas suas “más ações”, anseiam pela punição por seus atos. Freud afirma que isso ocorre devido a essa agressividade do Superego contra o Ego. Nesse cenário, a pessoa encontra-se em constante vigilância interna, de modo que pecar e pensar em pecar tornam-se a mesma coisa. “O Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (FREUD, 2011a, p. 71). Dessa forma, percebe-se como a pulsão de morte participa na constituição do Superego, que, por sua vez, cria a consciência de culpa que é responsável pela autorrepressão na civilização.

Em Freud, esse desenvolvimento da civilização atrelado ao sofrimento parece um processo irreversível. Apesar de reconhecer o seu caráter opressor, o psicanalista mantém-se como um defensor do processo civilizatório e não propõe nenhuma solução para esse problema. Para ele, a saída desse “mal-estar” reside na capacidade do indivíduo relacionar-se

com esse tipo de mundo que aí está posto. Sinteticamente podemos dizer que são duas as formas que o sujeito tem para isso: amar e trabalhar.

Marcuse, apesar de aceitar essa crítica de Freud à civilização, defende que o mal-estar não é algo essencial e inevitável à humanidade. De acordo com ele, existe uma tendência oculta na psicanálise que permite oferecer um caráter sócio-histórico à teoria freudiana, dessa forma, “desnaturalizando” o caráter repressivo da civilização. Para Marcuse, seria possível desvelar esse conteúdo através de uma “extrapolação” da narrativa freudiana que revelaria dois conceitos que dão conta do componente histórico-social: mais-repressão e princípio de desempenho.

Mais-repressão é o termo criado para designar a repressão que vai além do necessário, ou seja, nela estão contidas “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as modificações dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” (MARCUSE, 1975, p. 51). Com essa distinção entre repressão e mais-repressão, Marcuse sustenta que o estado de repressão mais que necessária não é uma coisa essencial para a humanidade, e sim um problema social e político.

A distinção entre repressão e mais-repressão que Marcuse realiza é considerada “uma das condições mais importantes para a integração das descobertas da psicanálise e do materialismo histórico, para a fusão de Freud e Marx”. Horowitz julga que apesar de os termos “repressão básica” e “mais-repressão” haverem sido cunhados por Marcuse, a distinção a que eles se referem - entre repressão necessária e inevitável e repressão desnecessária e evitável - não era desconhecida por Freud. “Mas a psicanálise não poderia - por razões estratégicas, ideológicas e científicas - sugerir a possibilidade de uma civilização não-repressiva. (KANGUSSU, 2006, p. 95).

De fato, parece que o próprio Freud já havia cogitado a existência de uma repressão mais que necessária. *N´O mal-estar na civilização*, há um questionamento justamente sobre como as instituições criadas pelos homens não servem para o bem-estar e proteção dos mesmos (FREUD, 2011a, p. 30). A partir daí, com o desenvolvimento do conceito de repressão que extrapola o campo do necessário, Marcuse pôde pensar como essa repressão aparece na cultura contemporânea e dessa reflexão surge a possibilidade de pensar o princípio de realidade na história. Na contemporaneidade, sob a mais-repressão esse conjunto axiológico apresenta-se a nós como princípio de desempenho.

Ao introduzirmos o termo mais-repressão focalizamos o nosso exame nas instituições e relações que constituem o corpo social do princípio de realidade. Elas não representam apenas as várias manifestações externas de um só princípio de realidade, mas, realmente, mudam o próprio princípio de

realidade. Por conseqüência, ao tentarmos elucidar a extensão e os limites do teor de repressão prevalecente na civilização contemporânea, teremos de descrevê-la de acordo com o princípio de realidade específico que governou as origens e a evolução dessa civilização. Designamo-lo por princípio de desempenho a fim de darmos destaque ao fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros. Não é, evidentemente, o único princípio histórico de realidade: outros modos de organização social não predominaram apenas nas culturas primitivas, mas sobreviveram também no período moderno (MARCUSE, 1975, p. 57-58).

De acordo com Marcuse, não há uma contradição intransponível entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, pois a repressão exigida pelo princípio de realidade não necessariamente cria uma realidade de mal-estar. É o princípio de desempenho, forma histórica do princípio de realidade, que é incompatível com o princípio de prazer. Desse modo, é possível outra forma histórica de princípio de realidade que conviva mais harmoniosamente com o princípio de prazer. Ou seja, pode-se imaginar uma civilização que consiga manter a sua existência somente com a repressão necessária (básica).

Nas últimas páginas d'*O Mal-estar na civilização*, Freud, após desenvolver sua teoria sobre os instintos primordiais na civilização, ensaia uma análise da conjuntura social e escreve como Eros e Thanatos estariam presentes.

Ao meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merecerá talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte do seu desassossego, sua infelicidade e seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso desse desenlace? (FREUD, 2011a, p. 93).

Portanto, o instinto de morte seria responsável pela agressividade, autodestruição e renúncia na cultura humana e no pensamento freudiano a saída para essas mazelas estaria sob a responsabilidade de Eros. Na luta infindável das duas forças primordiais, o instinto de vida estaria em desvantagem e deveria se afirmar sobre sua irmã e antagonista. Esse discurso abstrato e com ares quase teológicos ganha ressonância prática na obra de Marcuse. A luta de Eros contra Thanatos é encarada como um problema político. O princípio de desempenho representa a forma de vida capitalista e por isso não é eterno, é um tipo de natureza humana, mas que pode ser modificada através de uma transformação social. A cultura da labuta e do

desempenho apresenta-se como uma forma de controle, pois toma todo o tempo do indivíduo e cria um sujeito programado para produzir e obedecer.

2.2.4 O indivíduo e as massas

Muito embora existam críticas que acusem a psicanálise de ser uma teoria que se ocupa com o indivíduo isolado, a teoria freudiana nunca tratou do homem como apartado do seu meio social. O sujeito para Freud é, em larga medida, um resultado das influências que lhe são inconscientes. Partindo de uma premissa diferente da narrativa que afirma que o ser humano surge solitário e depois constitui sociedade, afirma que originalmente o homem é um animal de bando, isso quer dizer que ele não nasceu isolado e se associou a outros, pois sempre esteve num contexto social e mais especificamente na organização da horda primordial.

Em 1921, com *Psicologia das massas e análise do Eu* (2011b), Freud analisa como as massas são, de certa forma, uma reencarnação dessa horda primeva. Dialogando com os psicólogos sociais do seu tempo, como Le Bon, McDougall e Trotter, oferece uma interpretação sobre a origem e o funcionamento das massas. Algumas décadas depois, em 1954, Adorno publica “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”, em que diseca esse texto de Freud e confirma sua relevância, afirmando que a análise freudiana da psicologia das massas apresenta ferramentas para compreender o fenômeno do fascismo.

Le Bon é o primeiro a ser visitado no texto de 1921. De acordo com ele, os participantes da massa psicológica partilham uma alma coletiva, uma espécie de mente grupal que homogeneiza os indivíduos e tem o poder de transformá-los (dentro de um determinado espaço de tempo) em uma coisa diferente do que eles eram quando em outro contexto. Para Le Bon, na leitura de Freud, a massa tem a capacidade de retirar a individualidade das pessoas, embora o indivíduo se julgue completamente independente e autônomo. Os membros da massa tendem a agir e pensar de forma semelhante, deixando de lado suas idiossincrasias que constituem sua personalidade.

De acordo com Freud, ao se perder na massa, o indivíduo deixa de ser ele mesmo e torna-se algo maior; ele sente-se forte e poderoso, porém esse sentimento de poder o faz pensar que diversas restrições que outrora existiam já não sejam mais necessárias. Dessa forma, fazer parte da massa é tornar-se a massa, e nesse contexto o sentimento de responsabilidade submerge.

Basta-nos dizer que na massa o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões dos seus impulsos inconscientes. As características aparentemente novas, que ele então apresenta, são justamente as manifestações desse inconsciente, no qual se acha contido em predisposição, tudo de mal da alma humana. Não é difícil compreender o esvaecer da consciência ou do sentimento de responsabilidade nestas circunstâncias. Há muito afirmamos que o cerne da chamada consciência moral consiste no “medo social” (FREUD, 2011b, p. 21).

Dentro da massa a pessoa sente-se segura para deixar emergir seus demônios que em outra situação permaneceriam escondidos pela censura. Nesse cenário, o sujeito não sente vergonha em admitir o gozo com a violência, por exemplo. Agora, isso que Freud chamou de mal da alma humana é louvado e motivo de orgulho. Percebe-se, portanto, que nessa conjuntura existe uma espécie de elogio inconsciente à barbárie, visto que tudo aquilo que foi reprimido ao longo do processo civilizatório surge como padrão de ação e pensamento.

Junto com o muro do recalque, também desaba o senso crítico que permite analisar e ponderar as ideias; o indivíduo torna-se, assim, mais facilmente conduzível. Através da sugestão e do contágio, a pessoa torna-se uma espécie de autômato, programável como alguém em estado hipnótico. Dessa forma, segundo Freud e Le Bon, o ato de pertencer a uma massa ocasiona um efeito tão potente na psique que se assemelha ao estado de completa disponibilidade à sugestão experienciado por pessoas hipnotizadas. De acordo com Fromm, essa condição de autômato funciona como uma bola de neve, pois quanto mais o indivíduo se perde na massa, mais ele sente-se inseguro e busca se entregar cada vez mais. Segundo ele:

A perda do eu e sua substituição por um pseudo-eu deixam o indivíduo em um estado de insegurança. Ele fica obcecado por dúvidas, já que, sendo essencialmente um reflexo das expectativas que outras pessoas têm com relação a ele, de certo modo perdeu sua identidade. Com o fito de vencer o pânico resultante dessa perda de identidade, ele se vê compelido a conformar-se, a procurar sua identidade graças à contínua aprovação e reconhecimento dos outros. Como ele não sabe quem é, ao menos os outros saberão – se agir segundo a expectativa deles; se eles souberem, também saberá, desde que aceite a palavra deles.

A automatização do indivíduo na sociedade moderna agravou a desorientação e insegurança do indivíduo comum. Por isso ele se mostra pronto a sujeitar-se à novas autoridades que lhe ofereçam segurança e alívio das dúvidas (FROMM, 1981, p. 165).

Freud afirma que na massa não há dúvida, só certeza. Erich Fromm analisa essa questão argumentando que essa necessidade de certeza é sustentada por um terrível medo da dúvida. Isso quer dizer que a dúvida não é abolida, ela não deixa de existir, mas ela é sufocada,

escondida. As pessoas agarram-se a verdades absolutas de maneira acrítica porque não conseguiram construir de forma substancial a sua própria personalidade. A pessoa se vê como frágil, incapaz de oferecer para si mesma os valores que guiarão sua vida e busca a salvação em outro, julgado como superior.

Podemos nesse momento recorrer à obra do jovem Marx. Utilizando o conceito de alienação, compreendemos que, sob o trabalho alienado, o indivíduo torna-se brutalizado, com deficiência na capacidade de reflexão e autodeterminação. Sendo assim, percebe-se que esse movimento, de formação da heteronomia através do sentimento de impotência do sujeito, é reflexo da organização social. Ou seja, o indivíduo cindido, alienado e fetichizado é, com certeza, mais manipulável. Com o déficit na capacidade de autodeterminação, surge a necessidade da busca de uma autoridade que seja responsável pela condução. Dessa autoridade externa, entretanto, não é esperado nenhum tipo de convencimento racional, baseado em argumentos e fundamentado na realidade. Não é necessário que nada seja provado, basta haver convicção e dialogar com o inconsciente das pessoas.

Quem quiser influir sobre ela [a massa], não necessita medir logicamente os argumentos; deve pintar com as imagens mais fortes, exagerar e sempre repetir a mesma coisa.

Como a massa não tem dúvida quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade. Ela respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer seus senhores. No fundo inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição (FREUD, 2011b, p. 27).

Percebe-se, portanto, que a massa tem o poder de aflorar toda a crueldade contida, transformando as pessoas em suas piores versões; tem a capacidade também de cultivar o medo à liberdade que leva as pessoas a procurarem líderes que as dominem. Adorno utiliza essa ideia para explicar a manipulação exercida pela propaganda nazista. Em contraposição ao discurso que atribui genialidade ao ministro da propaganda nazista, Joseph Goebbels, afirma que o nazismo não seria sustentado por uma teoria rebuscada de convencimento, por aprender empiricamente o funcionamento da psicologia das massas. “A ideia do Goebbels sofisticado e intelectual ‘radical’ é parte da lenda do diabo associada a seu nome e promovida pelo jornalismo sensacionalista” (ADORNO, 2015, p. 181).

Segundo Adorno, a propaganda nazista não possuía uma base lógica; os grandes quadros não eram de fato intelectuais e conheciam somente de forma superficial as teorias da

psicologia social. Foi a experiência prática que os ensinou como manipular as pessoas; com a observação das reações aprenderam que o segredo reside no ato de se virar do avesso. “Afim de conseguir corresponder às disposições inconscientes de sua audiência, o agitador, por assim dizer, simplesmente volta seu inconsciente para fora” (ADORNO, 2015, p. 182).

Para mover alguém através do inconsciente é necessário falar a mesma língua; ou seja, é preciso que o aspirante a condutor deixe transparecer seu inconsciente. De acordo com Adorno, essa constatação seria uma prova a favor da teoria freudiana porque “Sem saber disso [da teoria psicológica], ele é assim capaz de falar e agir de acordo com a teoria psicológica pela simples razão de que a teoria psicológica é verdadeira” (ADORNO, 2015, p. 182).

A alma coletiva que guia a massa psicológica possui ainda outras características. Freud, interpretando *Le Bon*, afirma que existe algo que torna semelhante o estado da pessoa da massa com o neurótico: a capacidade de acreditar em duas coisas contrárias. Ainda de acordo com o psicanalista, além do estado de neurose, essa coexistência de crenças opostas também existe no inconsciente e nas crianças. Segundo ele, na infância é comum existirem sentimentos contraditórios pela mesma pessoa, porém o amadurecimento faz com que a personalidade seja formada sintetizando as contradições. Portanto, ao não perceber nenhum problema em afirmar duas verdades diferentes, o indivíduo retrocede à infância e também perde a noção da realidade como os neuróticos.

George Orwell em *1984* (2009), romance que narra a história de um futuro distópico totalitário, argumenta que fazer as pessoas acreditarem em ideias opostas serve como mecanismo de controle social. Ele chamou essa técnica de duplipensamento.

Duplipensamento significa a capacidade de abrigar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias e acreditar em ambas. O intelectual do Partido sabe em que direção suas memórias precisam ser alteradas; em consequência, sabe que está manipulando a realidade; mas, graças ao exercício do duplipensamento, ele também se convence de que a realidade não está sendo violada. O processo precisa ser consciente, do contrário não seria conduzido com a adequada precisão, mas também precisa ser inconsciente, do contrário traria consigo um sentimento de falsidade e, portanto, de culpa. O duplipensamento situa-se no âmago do Soving, visto que o ato essencial do Partido consiste em usar o engodo consciente sem perder a firmeza de propósito que corresponde à total honestidade. Dizer mentiras deliberadas e ao mesmo tempo acreditar genuinamente nelas; esquecer qualquer fato que tiver se tornado inconveniente e depois, quando ele se tornar de novo necessário, retirá-lo do esquecimento somente pelo período exigido pelas circunstâncias; negar a existência da realidade objetiva e ao mesmo tempo tomar conhecimento da realidade que negamos — tudo isso é indispensavelmente necessário (ORWELL, 2009, p. 211-212).

Desconheço fontes que afirmem o quanto, de fato, Orwell é devedor dos estudos de Freud ou de Le Bon sobre o tema, porém é possível inferir que a criação do conceito duplipensamento é inspirado na teoria freudiana, visto que, embora não costumasse fazer menções diretas, o romancista foi influenciado pela psicanálise.

A literatura, como arte absorvente do mundo que a rodeia, abraçou a psicanálise em movimentos literários como o Modernismo dos anos 20 e o Surrealismo. Tais movimentos agregaram as premissas psicanalíticas, usando-as em suas técnicas formais e estruturais.

De fato, toda uma classe de intelectuais e artistas da época foi influenciada pela psicanálise e é possível afirmar com segurança que George Orwell foi um destes casos. O escritor inglês raramente mencionava os conceitos psicanalíticos, sendo o artigo “Raffles and Miss Blandish” (1998 [1944]) uma das raras ocasiões em que Freud é citado explicitamente. Contudo, Orwell admirava inegavelmente o movimento modernista e alguns de seus expoentes, tais como James Joyce. A obra *A Clergyman’s Daughter* (1998 [1935]) foi escrita claramente sob influência do movimento modernista (STEFANIK, 2015, p. 181-182).

O processo de duplipensar surge, então, como uma ferramenta para fazer com que exista um decréscimo do zelo pela razão. É uma continuidade do processo de tornar a pessoa cada vez mais frágil mentalmente. Erich Fromm, em 1961, num comentário sobre a obra de Orwell, afirma que o duplipensamento é “uma manipulação bem sucedida da mente, a pessoa não mais está dizendo o oposto do que pensa, mas pensa o oposto do que é verdadeiro. Assim, [...] desiste completamente de sua independência e de sua integridade (FROMM, 2009, p. 316). Nesse cenário, os argumentos encadeados e baseados na realidade objetiva são muito pouco levados em consideração. Não há convencimento baseado em discurso fundamentado na reflexão porque o indivíduo, assim como o neurótico, ignora o real comum a todos e agarra-se na narrativa que cria sua (do grupo) verdade psíquica. “Como no sonho e na hipnose, na atividade anímica da massa a prova da realidade recua, ante a força dos desejos investidos de afeto” (FREUD, 2011b, p. 30).

Dessa forma, nota-se que a massa psicológica, para Le Bon, conforme explica Freud, é algo extremamente danoso, que reduz o homem a um estado de barbárie, cultivando seus sentimentos mais cruéis e hostis. Além disso, nela o indivíduo perde sua autonomia, tornando-se um autômato, um membro anônimo do grupo, incapaz de reflexão e com pouco apreço pelo que é racional ou ponderado e que pode ser manipulado através do inconsciente transformando-se em um ser infantilizado e com características assemelhadas às dos neuróticos. Entretanto, Freud encerra sua apreciação da teoria de Le Bon fazendo uma contraposição à visão da massa como algo exclusivamente ruim. Segundo ele, “a alma

coletiva é capaz de geniais criações do espírito, como a própria língua demonstra, acima de tudo, e também o canto popular, o folclore etc” (FREUD, 2011b, p. 33). Embora tenha prestado deferência à teoria, encerra sua análise apontando lacunas nela contidas. Além de afirmar que as massas não fazem emergir somente qualidades negativas, argumenta que a obra de Le Bon se ocupa unicamente das massas temporárias e com um objetivo em comum definido e efêmero. Desse modo, começa a examinar outras abordagens sobre a alma coletiva.

McDougall é o segundo autor a ser visitado. O que Freud busca em seu pensamento é entender como as massas, por vezes, deixam de ser temporárias e tornam-se estáveis. A primeira contribuição do autor que surge no texto é a distinção entre massa simples (grupo) e massa organizada (multidão). De acordo com ele, o primeiro tipo é algo disforme, sem nenhum tipo de organização, ao passo que o segundo possui um arranjo mais complexo, em que existe organização. De acordo com McDougall, o ato de formação da massa, isto é, o ato de se perder na medida em que se abandona a individualidade, fundindo-se com outros, oferece uma sensação de prazer. O indivíduo goza porque deixa fluir suas paixões e se sente maior do que ele. Nesse momento não é mais limitado pelo seu corpo nem pelas suas capacidades intelectuais, ele é o grupo que integra. Talvez por isso, o torcedor de futebol mais devotado não se refira a seu time na terceira pessoa. Ele é o time e confirma isso quando diz “nós ganhamos”; assim como os 11 jogadores em campo, ele também fez parte da vitória do time. Ironicamente, muitos jogadores comentam a partida referindo-se ao time na terceira pessoa.

Freud, ao analisar o pensamento de McDougall, apresenta cinco condições para a evolução da alma coletiva na massa organizada. 1- O agrupamento de pessoas não pode ser efêmero, deve ser contínuo. 2- “que no indivíduo da massa tenha se formado uma determinada concepção da natureza, função, realizações e reivindicações da massa, de maneira que dela resulte um vínculo afetivo com a massa e seu conjunto” (FREUD, 2011b, p. 38). 3- É necessário que existam massas semelhantes inimigas. 4- A existência de tradições e costumes que sirvam de referência. 5- A exigência da “especialização e a diferenciação da atividade que cabe ao indivíduo” (FREUD, 2011b, p. 38), cada participante deve ter um papel específico para cumprir.

Le Bon e McDougall ofereceram valiosas interpretações sobre o fenômeno da formação da massa. Porém, para Freud, as contribuições dos autores não oferecem subsídios para desnudar as engrenagens do funcionamento da alma coletiva; não esclarecem como influências que não utilizam a razão conseguem ter tanta importância. Ou seja, não explicam

o fundamento do poder de encanto da massa. Freud chamou isso de “enigma da sugestão”. Para desvendar esse enigma, então, supôs que o instinto de vida poderia ser o sustentáculo da alma coletiva.

Então experimentaremos a hipótese de que as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva. Recordemos que os autores não fazem menção destes laços. O que corresponderia a eles está evidentemente oculto por trás da tela, do biombo da sugestão. Para começar, apoiaremos nossa expectativa e duas reflexões sumárias. Primeiro, que evidentemente a massa se mantém unida graças a algum poder. Mas a que poder deveríamos atribuir esse feito senão a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo? Segundo, que temos a impressão que o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de aqodo e não em oposição a eles, talvez, então, “por amor a eles” (FREUD, 2011b, p. 45).

Como vimos no subcapítulo anterior, Eros é a energia responsável por impulsionar os homens à criação e à manutenção de laços. Sendo assim, diz Freud, Eros deve ser também o motor da alma coletiva. Todavia, essa conclusão torna o problema ainda mais complexo. Se a massa costuma extrair o que há de cruel e violento, e a intensificação do poder de sugestão tem como uma das condições a existência de um inimigo, como o amor pode ser o que está por trás desse fenômeno?

Essa aparente incoerência pode ser resolvida analisando a relação entre Eros e Thanatos. Sabemos que os dois instintos, embora antagônicos, costumam andar juntos. “Conforme testemunho da psicanálise, quase toda relação sentimental íntima e prolongada entre duas pessoas [...] contém um sedimento de afetos de aversão e hostilidade, que apenas devido à repressão não é percebido” (FREUD, 2011b, p. 56). Dessa forma, podemos inferir que se o ódio é algo muito explícito no comportamento da massa, deve haver também uma grande quantidade de amor ali presente, ainda que ele não seja percebido diretamente.

Freud usa dois exemplos para explicar como rodam as engrenagens da alma coletiva, isto é, como Eros opera nessas situações. Analisando a igreja e o exército, afirma que, primeiramente, é necessário que exista a figura de um líder, ainda que simbólico, “na Igreja católica Cristo, num Exército, o general – que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa” (FREUD, 2011b, p. 47). Essa referência de autoridade, portanto, é a fonte do amor que une todos. O chefe supremo ama todos igualmente e isso cria um sentimento de irmandade entre os súditos. De acordo com Freud, esse líder assemelha-se a um irmão mais velho benevolente que cuida como um substituto do pai. A expressão “irmão mais velho” é

também utilizada por Orwell. O *Big Brother* (o termo é mais comumente traduzido por “grande irmão”, porém “irmão mais velho” traduz melhor a ideia de proteção inerente ao personagem) é aquele que sempre está vigiando, mas ao mesmo tempo cuidando de todos.

Adorno, entretanto, nota que o amor pode ser direcionado também para algo abstrato que não seja exatamente o líder. Em sua análise sobre o nazismo, recorda que Hitler não se apresentava como um irmão mais velho amoroso, mas como alguém que devesse ser temido. Nesse contexto, um símbolo pode surgir como objeto de adoração.

Freud insiste no fato de que em grupos organizados, tais como o exército e a igreja, não há menção ao amor de qualquer tipo entre os membros, ou é expresso somente de forma sublimada e indireta, através da mediação de algumas imagens religiosas em cujo amor universal se supõe que eles imitem em sua atitude recíproca. Parece significativo que na sociedade de hoje, com suas massas fascistas integradas artificialmente, exclui-se completamente referência ao amor. Hitler recusou o papel tradicional do pai amoroso e o substituiu integralmente pelo negativo da autoridade ameaçadora. O conceito de amor foi transferido para a noção abstrata de *Alemanha* (ADORNO, 2015, p. 163).

O líder se constitui, portanto, como parte fundamental para a formação da massa e, mais além, é responsável também pela manutenção da mesma. Sem ele, os laços desintegram-se, desfazendo a alma coletiva. Talvez por isso a partida de xadrez chegue ao fim quando o rei é vencido. Todavia, é importante notar que a figura de liderança não é nada mais do que uma representação abstrata, é uma resposta aos anseios daqueles que possuem objetivos em comum. Não é exatamente uma pessoa, mas a ideia que se faz dela. “A comunidade do povo fascista corresponde exatamente à definição por Freud de um grupo de indivíduos que colocaram ‘um e o mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente se identificaram reciprocamente em seu eu’” (ADORNO, 2015, p. 169-170).

O ideal do eu é a projeção de qualidades ideais que não estão necessariamente no sujeito. Sendo assim, o chefe nasce das idealizações e expectativas das pessoas. Não é o líder que cria a massa, mas o contrário. Ele responde aos anseios e se molda para tornar-se a representação dos desejos inconscientes.

Vimos que, segundo Adorno, Goebbels não era o intelectual, especialista em manipulação social que criou a alma coletiva nazista. Poderíamos, então, atribuir o sucesso do nazismo a Hitler. Contudo, é possível que superestimemos também as suas capacidades, inclusive a afamada eloquência dos seus discursos. Como aponta Shirer, de acordo com Karl

Harrer (primeiro presidente do Partido dos Trabalhadores Alemães) faltava a Hitler dons oratórios (SHIRER, 2008, p. 57).

Decerto sabe-se que Hitler tinha capacidade de influenciar as massas, porém só tinha o poder naquele contexto específico, os trejeitos e os gritos (hoje vistos como estranhos) só enfeitiçavam aqueles que estavam predispostos a isso e naquelas condições particulares. Dessa forma, percebe-se que o líder não existe como um indivíduo e sim como uma entidade. É um espírito invocado pelos anseios em comum das pessoas que encarna em um corpo. O próprio Cristo é somente uma ideia, sem corpo, encarnado nas igrejas e seus representantes.

Por conseguinte, o chefe não precisa morrer literalmente para que a massa deixe de existir. Basta que a narrativa que sustente a sua mística seja invalidada. Freud usa como exemplo o romance *When it was dark* para explicar o que acontece quando a verdade sobre o mito é revisada. No livro, o autor questiona o que aconteceria se José de Arimateia confessasse que retirou o corpo de Cristo da sepultura, invalidando o milagre da ressurreição. Na continuação do romance, o caos se instaura porque Jesus perde sua natureza divina e deixa de ser o centro da massa que o tinha como referencial.

Posto isso, percebe-se a necessidade de uma figura soberana, assim como a necessidade da libido para a construção da alma coletiva. Entretanto, o papel que Eros desempenha na constituição da personalidade do líder não é óbvio. De acordo com Adorno, o chefe não deve distribuir amor.

Uma das características mais conspícuas dos discursos dos agitadores, a saber, a ausência de um programa positivo e de qualquer coisa que eles pudessem dar, como também a paradoxal prevalência da ameaça e recusa, são assim explicadas: o líder somente pode ser amado se ele mesmo não amar (ADORNO, 2015, p. 171).

Sendo assim, parece que entramos em contradição, já que afirmamos anteriormente que a distribuição de amor por parte do soberano é condição *sine qua non* para a formação da massa. Olhando mais de perto, porém, talvez possamos esclarecer esse aparente paradoxo. Adorno afirma que: “A fim de permitir identificação narcísica, o próprio líder deve parecer absolutamente narcisista” (ADORNO, 2015, p. 170). Ou seja, ele deve se amar e demonstrar de alguma forma esse amor próprio exacerbado. O soberano, portanto, não ama diretamente os súditos, mas ele ama a sua própria imagem e como essa imagem foi constituída através da idealização do eu das pessoas, é como se ele amasse as pessoas indiretamente, porque as pessoas se identificam com ele.

A importância do líder para a formação da massa é tão antiga, para Freud, quanto a própria humanidade. O psicanalista rechaça a ideia de o homem como ser isolado e independente, não só na alvorada da história, mas ao longo dela. “Ele [o homem] é antes um animal de horda, membro individual de uma horda conduzida por um chefe” (FREUD, 2011b, p. 83). Nota-se, dessa forma, que a disposição de criar massas, presente na humanidade, deve-se a sua origem como mamíferos que circundam o macho alfa. Essa herança, de acordo com Freud, manteve-se na história da civilização e no fundamento das massas psicológicas.

No princípio da história humana ele [o líder] era o super-homem, que Nietzsche⁷ aguardava apenas para o futuro. Ainda hoje os indivíduos da massa carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultada ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente (FREUD, 2011b, p. 86).

O líder, portanto, tem de parecer poderoso e dominador, como um super-humano. Entretanto, não basta transparecer força e altivez; ele deve parecer com o resto das pessoas, com uma pessoa comum, na média, “Tal como Hitler posava como uma união de King Kong e barbeiro suburbano” (ADORNO, 2015, p. 171). O soberano deve ser alguém mundano que, embora tenha uma aura divina, possua características que o aproximem do ser humano médio. Desse modo, quando o indivíduo fita o seu líder, ele está admirando, de alguma maneira, ele próprio, porque está admirando o ideal que criou de si próprio e isso “satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade” (ADORNO, 2015, p. 172).

À vista disso, podemos compreender o desejo de submeter-se que existe na massa. De acordo com Erich Fromm, essa predisposição à obediência é também composta pelo sentimento de impotência.

O denominador comum a todo pensamento autoritário é a convicção de que a vida é determinada por forças extrínsecas ao ego do homem, e seus interesses e desejos. A única felicidade possível está na submissão a tais forças. A impotência do homem é o estribilho da filosofia masoquista [...] O caráter autoritário não tem falta de coragem, atividade ou crença. Essas qualidades, porém, para ele significam algo completamente diferente do que para uma pessoa que não sonhe com a submissão. Para ele a atividade está enraizada em um sentimento básico de impotência que ela tende a superar;

⁷ Sobre essa referência de Freud à Nietzsche é importante afirmar que, para Adorno “A alusão de Freud é obviamente válida somente para o ‘super-homem’ tal como se tornou popularizado em *slogans* baratos” (ADORNO, 2015, p. 170).

nesse sentido, a atividade quer dizer agir em nome de algo superior ao eu da pessoa (FROMM, 1983, p. 140).

Quanto mais o homem se sente impotente e despreparado, mais busca a saída através de uma autoridade exterior. Surge daí a sede de obediência que constitui o poder de comando dos líderes autoritários; eles respondem à necessidade de direcionamento que o indivíduo julga ser incapaz de oferecer a si próprio. Desse modo, o súdito sente-se forte e poderoso porque é a massa, e por isso, é também, de certo modo, o seu senhor. A força e as conquistas do soberano são, de alguma maneira, suas também. Todavia, isso também produz uma hostilidade para aqueles que não são do grupo.

Como vimos anteriormente, para a manutenção e intensificação do poder da massa sobre as pessoas, é necessário que existam inimigos que servirão de alvo dos sentimentos agressivos. Freud explica que, na religião, por exemplo, há sempre um sentimento de hostilidade para aqueles que não partilham da mesma fé. Muito embora, comumente relacionamos o amor à religião, os sentimentos de solidariedade e afeição só existem entre os membros da mesma igreja. Para os demais, afirma Freud, o que resta é a crueldade e a intolerância (FREUD, 2011b, p. 54).

Entretanto, não é somente com os pertencentes a grupos diferentes que os membros da massa são hostis. É nutrida também uma aversão àqueles que apresentam características diferentes das cultivadas pela massa. Se o indivíduo constituído nesse contexto tem repulsa pelo conhecimento racional, a ponderação e o apreço pela verdade, as pessoas que manifestem comportamento guiado por essas qualidades tornam-se inimigas. De acordo com Adorno, “Isso explica a violenta reação de todos os fascistas contra o que eles julgam *zersetzend* [destrutivo], aquilo que desmascara seus valores mantidos obstinadamente, e também explica a hostilidade de pessoas preconceituosas contra qualquer introspecção” (ADORNO, 2015, p. 177).

Percebe-se, portanto, que, nesse cenário, o ato de reflexão torna-se um pecado e o indivíduo que se atrever a raciocinar sobre sua realidade corre o risco de ser banido do grupo. Dessa forma, parece existir um certo bloqueio que impede a atividade reflexiva, pois a sensação de não pertencimento, segundo Freud, gera um sentimento de pânico. A possibilidade de estar por conta própria amedronta porque ela também representa a dissolução dos laços afetivos criados anteriormente; o indivíduo teme não ser amado se não pertencer à massa, dessa forma cria-se uma angústia paranoica (FREUD, 2011b, p. 51). É para evitar esse sentimento que a autocensura o impede de entrar em um estado de introspecção.

Sendo assim, aqueles que não fazem parte do grupo e que aparentam pensar e agir de acordo com uma concepção de mundo fundada na reflexão são hostilizados. Eles representam uma ofensa ao modo de vida da massa, pois são a encarnação da possibilidade de viver com autonomia. Possivelmente, esse tipo de pessoa é o que mais suscita ódio. Outros grupos podem ser inimigos, mas há semelhanças na forma de pensar, visto que partilham, ao menos, a necessidade de heteronomia. Por outro lado, os seres que desafiam essa sede de obediência fazem com que as pessoas se sintam, de certo modo, envergonhadas por terem entregado suas liberdades e capacidade de autodeterminação.

Após a exposição das engrenagens psicológicas que operam a alma coletiva, podemos estar inclinados a concluir que, para os autores aqui citados, deva haver pessoas completamente imersas na massa, hipnotizadas, e outras pessoas despertas, totalmente autônomas e livres. Entretanto, parece-me que ambos discordam dessa posição binária e simplista. Existem, de acordo com Freud, gradações no interior do sujeito; tons de cinza da alma coletiva. Ninguém é completamente guiado pela massa e ninguém é imune a seus efeitos. O indivíduo não é um reflexo imediato da massa, mas responde às múltiplas influências de cada grupo que integra. Adorno defende ainda que, em muitos casos, as pessoas não se tornam realmente algo diferente.

As pessoas acreditam tão pouco, do fundo do seu coração, que os judeus são o demônio, quanto acreditam completamente em seu líder. Elas não se identificam realmente com ele, mas representam [*act*] essa identificação, encenam [*perform*] seu próprio entusiasmo, e assim participam na encenação [*performance*] do seu líder. É através dessa encenação que elas atingem um equilíbrio entre seus ímpetos pulsionais continuamente mobilizados e o estágio histórico e esclarecimento que elas alcançaram e que não pode ser revogado arbitrariamente. É provavelmente a suspeita desse caráter fictício de sua própria “psicologia de grupo” que torna as multidões fascistas tão impiedosas e inalcançáveis. Se elas parassem para refletir por um segundo, toda a encenação se espedaçaria e elas entrariam em pânico (ADORNO, 2015, p. 188).

O sujeito, então, não se transforma ao compor uma massa e sente isso de alguma forma. Essa insegurança o faz afirmar as características do grupo e a obediência a seu líder de uma forma ainda mais aguda. Teme a sensação de não pertencimento e, para suprir suas hesitações, cria um personagem que corresponda a todas as exigências para sua aceitação, mas mantém no seu íntimo suas idiossincrasias. Isso quer dizer que o indivíduo que seja aparentemente muito fiel aos ideais do grupo, pode ser na verdade o mais hesitoso. Esse reconhecimento da incompletude da adaptação também o afasta de qualquer coisa que possa levá-lo a questionar

sua posição, por medo de ser convencido. Por isso, evita conhecer e apreciar culturas diferentes, e também por isso hostiliza aqueles que aparentam viver de maneira mais livre.

A psicologia das massas de Freud surge em sua fase madura, quando a sua obra já havia sido composta por todos os conceitos que formam o seu pensamento; por isso, pôde articular as reflexões dos psicólogos sociais à teoria dos instintos e à narrativa da horda primordial, para ir além do que foi feito pelos seus predecessores e oferecer uma interpretação relevante sobre a questão. Posteriormente, Adorno demonstrou que sua análise era ainda mais interessante por ser válida para pensar a ascensão do fascismo. Contemporaneamente, as contribuições dos autores mantêm-se importantes, pois o fenômeno das massas psicológicas ainda é um problema atual e demanda reflexões que podem se servir dos textos de Freud e Adorno como referência.

INTERLÚDIO

3 O INDIVÍDUO DO CAPITALISMO

A ilusão fundamental que sustenta os mecanismos de controle do capitalismo é a ideia de que todos são livres e têm a possibilidade e a capacidade de realizar escolhas de formas autônomas. Entretanto, como exposto no capítulo anterior, a constituição do sujeito é algo muito mais complexo; o indivíduo responde às influências externas da sociedade e a sua própria estrutura psíquica não é algo completamente racional e conhecida. Por ser constituído dessa forma, o sujeito possui características diferentes em cada período histórico, porque as transformações sociais alteram também a antropologia.

Sob o capitalismo, o indivíduo torna-se um ser fortemente marcado pela ideia de desempenho. Seja em sua forma inicial, seja em sua fase tardia, o capitalismo produz pessoas que devem funcionar sempre na maior frequência possível. É preciso sempre ser o maior, o mais rápido, o mais forte e o mais inteligente para manter as engrenagens da produção e da compra de mercadorias funcionando da melhor maneira possível para garantir o bem-estar do mercado.

3.1 O DEUS MERCADO

Afirmações como “o mercado está animado” ou “o mercado está confuso” são extremamente comuns em noticiários sobre economia ou política. Os economistas e jornalistas de economia levam tão a sério essa prosopopeia que eles parecem estar, de fato, comentando os sentimentos e sensações de um ser vivo consciente. A preocupação em manter o mercado saudável, inclusive, sobrepõe-se à necessidade de manter o povo saudável.

Esse fenômeno de hipostasia do capital, isto é, essa forma de encarar o mercado como uma entidade viva, é decorrência, segundo Marx, do fetichismo. É como se um feitiço encantasse as pessoas e elas passassem a compreender a mercadoria, o dinheiro e o capital como seres vivos, animados e divinos. Por mais que possa parecer absurdo para a maioria das pessoas não iniciadas em economia, é muito natural que os operadores do mercado financeiro tratem o conjunto da relação de trocas de bens como um ser onipotente. Ao interpretarem os dados das movimentações financeiras, agem como oráculos interpretando sinais divinos, desconsiderando que aqueles números nada mais são que um reflexo do trabalho humano.

Discorri no tópico sobre o fetichismo como a mercadoria, sob o modo de produção capitalista, parece ter vida própria, como se fosse “animada”. O feitiço, contudo, não se resume à mercadoria; como desdobramento desse fenômeno, surge a divindade do capital. De acordo com Mauro Moura, o fetichismo do capital é a consagração, o último momento da tríade “fetichoide” exposta por Marx n’*O Capital*. Essa tríade é constituída pelas formas mercadoria, dinheiro e capital (MOURA, 2004, p. 123-124). O fetichismo do capital é, portanto, a culminância do processo. Se a mercadoria aparenta ter vida própria, o capital é um “demiurgo de vida própria” (MOURA, 2004, p. 28).

Com o fetiche da mercadoria, vimos como é feita uma inversão que faz com que as coisas passem a controlar as pessoas. “A mercadoria tem pressa para ser produzida, pressa para ser transportada, pressa para ser posta em circulação, pressa para ver seu valor realizado” (ANTUNES, 2018, p. 235). A mercadoria “precisa” circular porque “deseja” ser vendida. Não se trata de ser usada ou não, a sua finalidade é estar no mercado. O feitiço da mercadoria não se deve, portanto, à sua utilidade, mas ao seu valor. O valor é o que existe em comum na mercadoria, no dinheiro e no capital. O capital é o deus intangível, a mercadoria e o dinheiro são as partes por vezes⁸ materiais que o deus pode assumir.

Os sacerdotes dessa religião laica, além de interpretarem os desígnios divinos manifestos nos gráficos de produção e compra, também prescrevem medidas para o bem-estar do mercado. Assim como na Antiguidade, o sacrifício é um dos melhores métodos para apaziguar um deus. Se o mercado não estiver feliz, tudo pode ser feito para reverter a situação. Os sacrifícios, nesse caso, costumam ser a diminuição das proteções sociais, direitos trabalhistas, aposentadoria, etc.; em outras palavras: sacrifício humano.

Entretanto, o capital não se faz presente somente nos gráficos das bolsas de valores. Na verdade, o seu maior mérito é a ubiquidade. Ainda que nem todos entendam seus desígnios, a sua presença é sentida em todo lugar. O feitiço que surge com a mercadoria e alcança seu ápice no capital é a criação de formas de vida. O capital produz sujeitos como produz coisas. Analisarei doravante esse fenômeno.

O que quer o capital? A mercadoria deseja circular, ser trocada. O mercado necessita de movimento, precisa de produção e compra. Dessa forma, o sujeito do capital é o homem que compra, de modo que possuir as representações divinas dinheiro e mercadoria se torna o

⁸ A expressão “por vezes” serve para lembrar que, muitas vezes, a mercadoria também é imaterial, como um serviço ou a própria força de trabalho. Da mesma forma, o dinheiro também pode não ser visto nem tocado, como nas transações eletrônicas.

objetivo de vida. É necessário, portanto, que existam sempre novas mercadorias para serem vendidas, e para isso é necessário também que haja demanda para esses novos produtos. Segundo Marx, “Apesar de todas as fraseologias ‘piedosas’, o capitalista procura por todos os meios incitá-los ao consumo, conferir novos atrativos às suas mercadorias, impingir-lhes novas necessidades etc.” (MARX, 2015, p. 357).

Incitar o consumo é, dessa forma, tarefa primordial do capitalista, pois sem pessoas comprando não há produção e se não há produção não há geração de valor. Assim sendo, as pessoas devem estar em eterna insatisfação, buscando eternamente a satisfação de necessidades que elas nem sabiam que tinham. Quando uma pessoa consegue satisfazer uma necessidade, logo outra lhe é imposta e ela deve focar-se em outro objetivo. É como na cena cômica do palhaço que tem derrubado o seu chapéu e sempre que tenta pegá-lo no chão, os seus sapatos desproporcionais o empurram pra frente, fazendo com que cada movimento em direção ao chapéu o afaste.

3.2 A QUESTÃO DO CONSUMISMO

Ao analisar a questão do consumo na *Introdução à crítica da economia política*, Marx defende que “A produção não produz, pois unicamente o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor” (MARX, 1987, p. 10). É, então, a existência do objeto que cria a sua necessidade. Sentimos necessidade de algo, muitas vezes, quando algo nos é apresentado, quando conhecemos a sua utilidade, suas formas e cores, quando vemos outras pessoas consumindo, “Portanto, a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MARX, 1987, p. 10). Nota-se, dessa forma, que antes do advento da publicidade como conhecemos hoje, já existiam mecanismos que impulsionavam a criação de necessidades através da apresentação de novas mercadorias, moldando o sujeito para que ele adquirisse novos desejos.

Ainda na *Introdução à crítica da economia política*, Marx afirma a existência de uma relação indissolúvel entre produção e consumo, de modo que, em alguma medida, produção é consumo e consumo é produção (embora produção não seja apenas consumo nem consumo seja somente produção). Produção é consumo, pois para produzir algo é necessário o consumo, seja das energias do trabalhador, seja a matéria-prima. Do outro lado, consumo é produção porque o produto só se efetiva como produto quando é consumido (MARX, 1987, p.

9). Além disso, consumir é gastar, acabar alguma coisa e isso engendra uma nova necessidade. Dessa forma, Marx conclui que não há produção sem consumo nem consumo sem produção. Entretanto, é possível questionar em que sentido essa relação de interdependência existe ainda hoje.

Na obra de Marx há uma diferença entre consumo e compra. Embora exista uma relação entre os dois elementos (assim como há também com a produção) não são a mesma coisa. Na *Introdução à crítica da economia política*, a troca (ou compra e venda) é explicada separadamente, após a explanação sobre o consumo. De acordo com Marx, “a troca é o momento mediador entre a produção e a distribuição determinada por ela e o consumo” (MARX, 1987, p. 15, grifo do autor). Percebe-se, portanto, que há uma preocupação em diferenciar compra de consumo. Porém, a compra depende, de certa forma, do consumo; isso porque, como vimos, para Marx, o consumo, o desgaste da mercadoria é o que cria a necessidade da compra de uma nova mercadoria.

Todavia, deparamo-nos hodiernamente com uma infinidade de mercadorias feitas para não serem consumidas.⁹ A sociedade que incita o ato da compra é a mesma que muitas vezes incita e parabeniza o não uso da mercadoria comprada. Marx nos fala que uma casa desabitada não é, de fato, uma casa. Porém, hoje presenciamos o fenômeno da especulação imobiliária, onde uma casa desabitada cumpre o papel de movimentar o mercado, inclusive, muitas vezes, propiciando mais produção do que uma habitada. Para a construtora responsável pela obra não há diferença se a casa vai servir de moradia ou não, o único fator relevante é a transação financeira. Dessa forma, não é o consumo que estimula nova produção, mas a compra.

Não é só no mercado imobiliário que encontramos exemplo do incentivo ao não uso (consumo). Na verdade, a estética pessoal do neoliberalismo exige que tudo seja (ou pareça) pouco usado; o mandamento é dissolver (consumir) o produto da menor maneira possível. As pessoas mais abastadas, pertencentes aos círculos da *high society*, por exemplo, têm como princípio não repetir roupa. Nesse cenário a roupa não é consumida, ou consumida muito pouco. O mesmo vale para o hábito de colecionar pares de sapatos ou de tênis; muita coisa é comprada, mas há quase nada de consumo.

⁹ No início d’*O Capital*, ao apresentar o conceito de mercadoria, Marx afirma que elas podem realizar necessidades, tanto do estômago, quanto da fantasia (MARX, 2017, p. 113). Um livro, por exemplo, ao ser consumido, satisfaz necessidades do espírito, que segundo Marx, são tão naturais quanto a fome para o corpo. Entretanto, se esse livro não é usado (consumido) ele não satisfaz nenhuma necessidade. Se ele não é usado nem como peso de porta, objeto de decoração ou *mouse pad*, ele simplesmente não é consumido.

Embora esses sejam exemplos mais exagerados e algumas dessas práticas não sejam cumpridas literalmente, eles servem pra ilustrar como a relação entre produção e consumo não é uma coisa óbvia. Se considerarmos que há consumo nesses casos citados, temos que considerar que é uma espécie de consumo abstrato. Esse consumismo fictício é perceptível também na indústria bélica. Nesse tipo de indústria, muitas mercadorias não podem ser consumidas de fato, sob perigo de destruição do próprio planeta. Durante a Guerra Fria, por exemplo, uma das unidades de medida usadas para comparar o poderio das duas grandes potências era a quantidade de “Terras destruídas” que cada país poderia proporcionar através de suas armas nucleares. O que não deixa de soar absurdo, visto que bastaria destruir a terra uma única vez.

Na língua portuguesa, a diferença entre compra e consumo é bem acentuada. Dificilmente na linguagem ordinária confundimos compra com consumo. Por isso é necessário demarcar a diferença entre as duas expressões, sobretudo quando utilizamos conceitos como “consumismo” ou “sociedade de consumo”. O uso desses vocábulos parece-me equivocado, porque a sociedade de mercado neoliberal não preza nem incita o consumo e sim a compra. O correto, então, seria “sociedade de compra” e não de consumo. Os consumistas na verdade são os mais pobres, aqueles que não podem estar sempre comprando e têm de consumir o produto até a sua dissolução.

Poderíamos, por outro lado, usar o termo consumismo para designar o modo de vida em que os trabalhadores consomem cada vez mais sua energia e força de trabalho para comprar mercadorias cada vez menos consumidas. É o fetichismo em sua forma evoluída, é o apogeu da humanização das mercadorias e da objetificação do ser humano. É a dissolução do ser humano para a manutenção das mercadorias.

3.3 EMBRUTECIMENTO E AUTOSSACRIFÍCIO

O amor ao trabalho e a aversão ao ócio e à preguiça nem sempre estiveram presentes na humanidade. A ideia de que o trabalho torna o indivíduo valoroso surge na história da humanidade com o final da escravidão, se intensifica com o início de capitalismo e se expande junto com a expansão do sistema capitalista. Para fazer com que as pessoas assumissem funções que outrora eram de escravos, revestiu-se a atividade laboral com uma aura de nobreza e posteriormente foi necessário que essa adoração ao trabalho fosse ainda maior. Como apontou Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004),

a ideia de vocação do puritanismo foi necessária para a criação do *ethos* capitalista baseado na ascese e na glorificação da labuta.

O indivíduo digno, portanto, é o sujeito do trabalho, mas mais do que isso: o trabalho válido é somente o que gera valor. Apesar de algumas exceções (como o trabalho religioso) a atividade humana só é considerada válida se propiciar retorno financeiro ou algo que constitua a cadeia de produção de riqueza. Nesse contexto, a reflexão humana é percebida como perda de tempo, desnecessária e por vezes, perigosa.

Marx, antes de Weber, também já havia analisado como o capitalismo cria subjetividades. Se na *Introdução à crítica da economia política*, ele defende que a produção cria sujeitos, com o conceito de fetichismo ele desnuda os mecanismos que propiciam a criação desse *ethos*. Dessa forma, não se trata de simplesmente denunciar a miséria e a exploração da forma de organização capitalista da sociedade, mas sim de tentar entender como a manutenção desse sistema está calcada na formação de formas de vida. Trata-se, portanto, de compreender como as relações sociais são balizadas através da lógica do mercado e transformam a psique humana, formando, de certa forma, um tipo de sujeito. Por isso, para muitos marxistas, o conceito de fetichismo é um conceito central na obra de Marx; através dele é possível entender como o capitalismo necessita de certos valores para manter o seu funcionamento.

Estudando o capitalismo de meados do século XX, Marcuse percebeu que a ideologia de dominação proveniente do fetichismo alcançara níveis ainda maiores do que a análise de Marx no século XIX revelou. Entretanto, isso não é estranho ao autor d'*O Capital*, pois para ele, a capacidade de manipulação do feitiço do capitalismo está ligada diretamente ao desenvolvimento do sistema. Isto é, quanto maior o esquema de produção, circulação e compra de mercadorias, maior o poder do fetiche.

Dessa forma, com a globalização, a consolidação do poder das grandes corporações e da cultura da compra, o feitiço torna-se muito mais poderoso a partir de meados do século XX. O próprio Marcuse, em *Eros e Civilização*, também não teria dado a atenção necessária às novas formas de controle social que surgiram com o capitalismo avançado (MARCUSE, 1975, p. 12). Talvez por isso, tenha se preocupado posteriormente em desenvolver o conceito de sociedade unidimensional. Em *O homem unidimensional* ele afirma que, apesar da aparente forma de pluralidade e liberdade das sociedades industriais avançadas, o que existe é uma sociedade manipulada e unidimensional.

Durante os anos 1950, encantado com a evolução da tecnologia, Marcuse imaginou que as novas formas de produção poderiam findar a carência material e diminuir a necessidade do trabalho alienado. Entretanto, o que ocorreu nos anos seguintes foi justamente a intensificação da labuta e da cultura do sacrifício, sobretudo, após o firmamento do modelo toyotista. O princípio de desempenho e a mais-repressão tornaram-se cada vez mais presentes no mundo todo.

No lugar da diminuição do tempo de trabalho, a tecnologia proporcionou o aumento da produção em escalas cada vez maiores, de modo a reproduzir artificialmente a necessidade da labuta. O avanço tecnológico, que poderia oferecer um mundo novo, com pessoas mais livres, terminou por constituir-se como mais um mecanismo da engenharia social.

Aqui, os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de *supérfluo*; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa *imbecilização*; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre concorrência entre marcas idênticas e acessórios inúteis (MARCUSE, 2015, p. 46, grifo meu).

A produção de *supérfluo* surge, dessa forma, como uma necessidade para a manutenção da sociedade industrial avançada. O problema, entretanto, não reside em uma dicotomia entre o que é estritamente necessário e o que seria fútil ou prescindível. A questão aqui é o imperativo da produção que cria uma cultura da compra que mantém os indivíduos sempre desejosos de adquirir coisas novas. Por isso, o lixo tornou-se um dos maiores problemas ambientais. Com a indispensabilidade de produzir cada vez mais, os países aumentaram vertiginosamente a quantidade de resíduos produzidos. O consumo de energia e o desgaste do meio ambiente também surgem como subproduto da produção desenfreada. Para solucionar esses problemas, normalmente, recorre-se à ideia de um certo desenvolvimento sustentável, pautado na concepção de “energia limpa”. Contudo, não existe energia verdadeiramente limpa. Toda forma de produção de energia ocasiona um impacto na natureza. Para a confecção de uma turbina eólica, por exemplo, são necessárias 50 toneladas de estanho.

Portanto, consumimos cada vez mais da natureza e do trabalhador para criar mercadorias excedentes feitas para ficarem inúteis ou obsoletas em curtíssimo prazo. Criou-se, assim (no primeiro mundo), sociedades da afluência e da abundância, que não possuem condições de consumir tudo o que produzem, no mesmo planeta onde há escassez de produtos para a satisfação de necessidades básicas para a subsistência.

Marcuse relata também uma certa imbecilização (destacada na citação) inerente ao processo de dominação da sociedade unidimensional. Entretanto, o emburrecimento aqui não deve ser compreendido como uma ausência de todo tipo de raciocínio. A capacidade lógica deve estar apurada, mas somente para seguir os padrões impostos. O sujeito do capitalismo deve saber fazer cálculos e ter conhecimento técnico para servir melhor ao mundo da produção de valor. A sua lógica e seu conhecimento devem estar, portanto, enquadrados e a serviço do que é necessário para a produção.

Por outro lado, o uso do cérebro para reflexões de outros tipos que não respondam diretamente ao que é útil para o mercado é acusado de devaneio inútil e imprestável. Conseqüentemente, as pessoas tornam-se cada vez mais embrutecidas e ignorantes acerca de sua realidade, já que as atitudes recompensadas são o afastamento da reflexão sobre o mundo, e o adestramento da razão para o mundo do trabalho.

O herói (o sujeito que representa esse modo de vida), nesse cenário, é o indivíduo ativo que não se preocupa tanto com os porquês, mas conhece muito o “como fazer”; é a pessoa que reconhece seu lugar na linha de produção, responde com maestria aos comandos dados e que menos deixa prejudicar sua performance por fatores externos ao trabalho. É, portanto, a vida do princípio do desempenho.

Segundo Marcuse, esse herói é prometeico. De acordo com a lenda grega sobre a origem do fogo, é do titã Prometeu a responsabilidade de roubar o fogo no Olimpo e entregar à humanidade. O mito em questão aparece em diversas obras da Grécia antiga, como a tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, e os poemas de Hesíodo. Nas obras do poeta, o personagem mítico surge primeiramente na “Teogonia”, mas tem sua história mais bem desenvolvida em “O trabalho e os dias”, que versa justamente sobre a origem do trabalho. Da mesma forma que a narrativa da punição de Adão no capítulo três do livro de gênesis explica a necessidade do trabalho humano como uma punição, o mito de Prometeu também apresenta o trabalho como um castigo.

A história conta que, como punição pelo roubo do fogo, o titã foi agrilhado ao cume do monte Cáucaso, onde um abutre lhe devora o fígado todos os dias. Durante a noite, o órgão se regenera para que a ave possa se alimentar novamente após a alvorada do dia seguinte. É importante lembrar que o fígado costuma representar a sede das paixões; analisando por esse ângulo, podemos pensar que Prometeu tem sua paixão devorada durante o dia e a regenera à noite. Dessa forma, o trabalhador é como o titã porque tem sua energia vampirizada durante o

período de trabalho e deve descansar após a jornada para que a sua força possa ser recobrada e no dia seguinte ser mais uma vez consumida.

De acordo com Freud, a história de Prometeu explica não só o carácter de sacrifício do trabalho, mas também o ganho que o acompanha. Para ele, o titã “exerceu a renúncia instintual e mostrou quão benéfica e também indispensável ela é para os propósitos da cultura” (FREUD, 2010, p. 225). Portanto, a renúncia mostrou-se relevante, porque dela surgem os ganhos civilizacionais; é preciso se sacrificar para garantir o progresso.

O síndrome instintivo infelicidade e trabalho repete-se amiúde nos escritos de Freud, e a sua interpretação do mito de Prometeu tem por fulcro a ligação entre a sujeição da paixão sexual e o trabalho civilizado. O trabalho básico, na civilização, é não-libidinal, é labuta e esforço; a labuta é desagradável e por isso tem de ser imposta. (MARCUSE, 1975 p. 86).

Segundo Marcuse, esse sacrifício se intensificou na sociedade industrial avançada, de modo que daí surgiu uma forma de vida pautada na abnegação e na cultura do sacrifício. É com a ascensão e o estabelecimento do capitalismo que essas características tornam-se mais presentes e formam o ideal do sujeito.

Mais especificamente, abordaremos os heróis culturais que persistiram na imaginação como símbolos da atitude e dos feitos que determinaram o destino da humanidade. E logo de saída defrontamos com o fato de que o herói cultural predominante é o embusteiro e o rebelde (sofredor) contra os deuses, que cria a cultura à custa do sofrimento perpétuo. Ele simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas, na sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados. Prometeu é o herói-arquétipo do princípio de desempenho. (MARCUSE, 1975, p. 147).

Portanto, para o filósofo berlinense, o herói cultural é o sofredor. Assim como Prometeu, que tem o produto do seu crime glorificado (e por isso também, o próprio sacrifício necessário também é glorificado), o sacrifício no capitalismo é também muito valorizado. A preguiça — não sacrifício — é tida como algo ofensivo, e a renúncia é aclamada. Portanto, a cultura prometeica é a cultura do sacrifício, da renúncia e do trabalho forçoso.

O indivíduo da cultura do desempenho assume, dessa forma, as características de amor ao trabalho, apego à utilidade imediata e ojeriza ao ócio e ao pensamento que não seja operação intelectual com finalidade de retorno financeiro. A preguiça torna-se uma ofensa cada vez mais dura e a reflexão cada vez mais compreendida como atividade infrutífera e até danosa.

3.4 PREVIDÊNCIA E PRODUTIVISMO

No século XXI, Prometeu se faz ainda mais presente. A ansiedade, descrita como um dos males desse século, possui, segundo Hobbes, uma relação estreita com o mito do roubo do fogo (HOBBS, 1988, p. 65). No *Leviatã* (1988), o atributo da previdência (Prometeu significa “o providente”) é colocado como fonte da ansiedade. “Assim, também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso para sua ansiedade a não ser no sono” (HOBBS, 1988, p. 65).

Os homens e mulheres do século XXI, entretanto, não sofrem porque olham demasiadamente para o futuro, como Hobbes afirmou, mas porque na era do “sujeito empresa”, do trabalho “flexível” e “fluido” (que na verdade quer dizer “trabalho precário”), o sujeito é submetido à necessidade de ser altamente providente, sob pena de falência; o risco da miséria está cada vez mais ao dobrar da esquina. Dessa forma, a ansiedade não é mais exclusiva a quem pensa por tempo demais no futuro; tornou-se mais comum porque o modo de vida exige que todos tenham que estar atentos e precavidos, mesmo quando sem condições. Vê-se isso muito claramente no caso dos entregadores de aplicativo que não conseguem, muitas vezes, alcançar o valor de um salário mínimo, mas assumem toda as responsabilidades, como conseguir o próprio veículo, arcar com multas, manutenções e demais intempéries que possam acontecer.

Dardot e Laval, em *A nova razão do mundo* (2016), desvelam o funcionamento dessa fábrica de sujeitos que constitui o capitalismo. Segundo eles, essa moral do sacrifício e a criação do “homem-empresa” são pedras angulares da constituição da subjetividade neoliberal e a economia é um instrumento para essa transformação. “A economia é o método. O objetivo é mudar a alma” (THATCHER apud DARDOT; LAVAL, 2016, p. 331). Nesse cenário, programas de assistência social, por exemplo, são mal vistos porque incitariam o pecado da preguiça. Não se trata tanto dos custos financeiros, mas da degradação ética que os serviços gratuitos e a assistência social trazem. Isso porque a cultura do amor ao trabalho constitui a corrente invisível que prende o trabalhador. O ócio, que é o espaço de tempo livre, não pode existir porque pode fazer o indivíduo questionar o estado de coisas que está inserido. Por isso, o sujeito deve estar sempre ocupado e preocupado.

Essa cultura não só divide os trabalhadores, minando as relações de cooperação e identidade de classe, como cultiva o sentimento de culpa em relação ao insucesso do

indivíduo. Se a pessoa não alcançou o sucesso, é porque fez más escolhas. Nessa lógica, não se deve auxiliar o trabalhador quando ele perde o emprego e o idoso que não investiu o seu dinheiro corretamente durante sua fase mais produtiva; assim como o doente, o obeso, o mau aluno, todos esses exemplos de perdedores que não se adaptaram como deveriam.

Nesse contexto, essa mentalidade que sustenta o capitalismo também pode alcançar os seus críticos. Muitas perspectivas que historicamente constituíram-se como oposição ao sistema capitalista acabam por repetir a mesma lógica. O imperativo do produtivismo e do crescimento econômico baseado na exploração do trabalho de da natureza mantém-se intacto em muitos casos. O mundo político da democracia liberal, nessa circunstância, resume-se a um procedimento de seleção de dirigentes avaliados pelos resultados práticos de procedimentos administrativos, como se fossem administradores e não políticos que devem discutir e propor os rumos da sociedade.

Marcuse já havia apontado em meados do século passado que na democracia liberal não há oposição de fato ao capitalismo. Todas as candidaturas (com possibilidades reais de sucesso) apresentam programas que respondem ao modo de vida fetichizado da sociedade industrial avançada. Não há propostas de romper com a lógica capitalista da cultura da compra, do supérfluo e do trabalho forçoso. Marcuse afirma, inclusive que, mesmo nos países socialistas, existia uma moralidade baseada no princípio de desempenho. A necessidade de desenvolvimento técnico e produção econômica, que visava ultrapassar os países ocidentais desenvolvidos em termos de produtividade, teria criado um culto à labuta e ao sacrifício.

isso significa relações estritamente monogâmicas, tendo como objetivo a reprodução e a educação dos filhos; a disciplina e a “performance” competitiva na divisão estabelecida de funções; e atividades recreativas com o objetivo de descansar do trabalho e para o trabalho, e não como um fim em si mesmo. É em todos os aspectos, uma *moralidade competitiva de trabalho* com uma rigidez maior que a da moralidade burguesa (MARCUSE, 1969, p. 210, grifo do autor).

De acordo com Marcuse (1969, p. 217), o foco na industrialização teria não só criado uma moral do trabalho, mas também teria feito a revolução perder os seus valores humanísticos, ao passo que, mesmo as conquistas progressistas que houve no campo moral, seriam um resultado acidental do princípio de desempenho. A emancipação da mulher, por exemplo, seria um fruto de uma emancipação para o trabalho que aumentaria a produtividade da URSS (MARCUSE, 1969, p. 227).

Postone, em *Tempo, trabalho e dominação social* (2014), afirma que essa posição “produtivista” dos países do “socialismo realmente existente”, de desenvolvimento industrial ilimitado (POSTONE, 2014, p. 32), é fruto de uma concepção de socialismo como transformação somente do modo de distribuição. A cultura da produtividade nesse caso é um dogma; não há questionamentos sobre a produção, de modo que para diminuir a desigualdade, imagina-se que basta melhorar o sistema distributivo (POSTONE, 2014, p. 23).

Dardot e Laval defendem que, ao final do século XX e começo do século XXI, essa introjeção dos valores do capitalismo por parte da esquerda teria sido ainda maior. Tal mentalidade de desempenho teria chegado a um ponto tão avançado que fez emergir uma “esquerda neoliberal”. O “blairismo” (alusivo a Tony Blair) seria o ponto de referência dessa esquerda moderna que incorporou muitas características do neoliberalismo.

A bandeira da igualdade, por exemplo, é substituída pela pauta da luta contra a miséria. A esquerda perde sua radicalidade, assumindo as pautas mínimas e, sobretudo, assumindo inconscientemente a mentalidade neoliberal. Partindo do mesmo princípio da competitividade, privilegia a concorrência no lugar da solidariedade, intensificando, assim, as obrigações individuais no mercado de trabalho. Até mesmo as ações sociais do Estado seriam consideradas investimentos e não um ato de proteção e segurança da dignidade.

Para os autores, não haveria uma oposição efetiva aos rumos da política mundial, apenas variações dentro do mesmo espectro. Com exceções minoritárias e politicamente pouco influentes, a posição mais avançada nesse universo seria um neoliberalismo de esquerda. Desse modo, nota-se que o imperativo do princípio de desempenho está presente na história das sociedades industriais, desde o seu nascimento e mantém-se no mundo hodierno como dogma, mesmo para quem deveria constituir uma oposição a esse modo de vida.

Portanto, nota-se que a necessidade de ocupação e preocupação constitui-se como um dos pilares da subjetividade capitalista e tais noções apresentam-se como pressupostos indispensáveis mesmo para muitos grupos e autores que criticam o capitalismo. Segundo Dardot e Laval, o resultado da aplicação dessa racionalidade foi o aumento de trabalho e diminuição de salários, além da já citada corrosão da coletividade. É como se a figura do capataz não existisse mais como um sujeito que age com violência física e sim dentro da mente agindo com violência psíquica.

3.5 A ASSIM CHAMADA INDÚSTRIA DOMICILIAR E O SALÁRIO POR PEÇA

Com o estabelecimento dessa cultura do trabalho, esse sentimento de capataz de si mesmo se desenvolve a tal ponto que torna dispensável, muitas vezes, profissionais que façam esse papel de encarregado, além de tornar prescindível também o próprio lugar específico de trabalho. Como é o próprio trabalhador que se autovigia, ele pode realizar suas tarefas em qualquer lugar sem que isso diminua a quantidade de trabalho realizado. O expediente realizado fora do ambiente empresarial, inclusive, costuma ser até mais produtivo do que o realizado nas sedes das empresas.

À vista disso, é possível compreender o fenômeno do *home office*. A intimidade com o trabalho domiciliar legada pela pandemia do covid-19 fará, muito provavelmente, com que muitas empresas optem por manter os funcionários trabalhando fora da empresa, e para muita gente isso pode parecer algo interessante, mas o que, de fato, nos reserva esse futuro próximo? A ideia de trabalhar em casa pode parecer tentadora por retirar da rotina coisas como o trânsito e permitir maior flexibilidade de horário, além de propiciar mais contato com a família e a casa. Dessa forma, o *home office* surge como uma proposta atraente que pretende facilitar a vida de patrões e funcionários e que corresponderia a um modelo moderno e eficiente de trabalho.

Contudo, o trabalho domiciliar não é algo novo na história do capitalismo; o fenômeno foi investigado ainda no século XIX no livro *I d'O capital*. Em sua análise, Marx revelou que essa forma de trabalho não oferece melhores condições de vida, e características que o acompanham, como o salário por peça, embora possam parecer vantajosas ao trabalhador, são verdadeiramente interessantes ao patrão, porque, como é do interesse do trabalhador se autoexplorar, a figura do capataz de si mesmo torna-se ainda mais imponente. Dessa forma, com essa modalidade de trabalho, o capitalismo consegue intensificar a idolatria à labuta.

De acordo com Marx, ainda no início da revolução industrial, houve o crescimento da assim chamada indústria domiciliar que iniciou o trabalho domiciliar como conhecemos. Marx utiliza a expressão “assim chamada” para afirmar que essa forma de indústria em nada corresponde a ideia de um trabalho autônomo e artesanal doméstico. Essas microfábricas não seriam nada mais do que filiais de uma grande indústria.

Nesse sistema, os operários devem possuir ou alugar o maquinário necessário e operá-lo em algum lugar de sua própria residência com ajuda da família ou subcontratando

funcionários. Os insumos para produção (matéria-prima e produtos semiacabados) são fornecidos pela matriz e o salário pago por peça. Para Marx, esse tipo de organização é o mais interessante ao capitalista porque “como a qualidade e a intensidade do trabalho são, aqui, controladas pela própria forma-salário, esta, torna supérflua grande parte da supervisão do trabalho” (MARX, 2017, p. 624).

Ademais, o salário por peça é mais proveitoso ao patrão também porque “é natural que o interesse pessoal do trabalhador seja o de empregar sua força de trabalho o mais intensamente possível, o que facilita ao capitalista a elevação do grau normal de intensidade” (MARX, 2017, p. 624). Seguindo essa lógica, o operário encomprida sua jornada de trabalho de bom grado, não sendo necessária nenhuma ameaça de punição para isso.

Nessa conjuntura, o trabalhador trabalha mais e por mais tempo, e tem de arcar também com os custos para a preparação da estrutura necessária à produção. Justamente por isso, essa forma de trabalho sofreu grande rejeição por parte dos operários. Assim, esse sistema baseado no salário por peça (que não era novidade também na época de Marx) não se estabeleceu como padrão, embora tenha se mantido em algumas áreas. Todavia, o século XXI trouxe de volta e com muita força esse modo de trabalho. Hoje chamamos uberização o formato em que o trabalhador é responsável pelos instrumentos de trabalho, recebe por cada serviço realizado e não possui vínculo empregatício com a empresa para a qual trabalha.

Já foi abordado aqui como o sujeito no capitalismo deve se autoexplorar. Contudo, a criação dessa cultura não foi algo que ocorreu sem oposição; em sua fase inicial, o capitalismo ainda não tinha força de influência suficiente para fazer com que as pessoas assumissem o modelo pautado mais firmemente na autoexploração. É somente com a sociedade industrial avançada que os mecanismos de manipulação social se tornam mais eficientes e as correntes invisíveis que controlam o trabalhador, mais firmes.

A cidade de Toritama, no agreste pernambucano, é um excelente exemplo do que o capitalismo gostaria de desenvolver no século XIX, mas que só conseguiu no século XXI; lá, a forma de trabalho preponderante é baseada na indústria domiciliar e a economia é fundamentalmente dependente da produção realizada nas casas das pessoas. Conhecida como a capital brasileira do jeans¹⁰, a cidade que outrora contava com fábricas de roupas, passou a ser um lugar onde a produção é descentralizada e as pessoas trabalham em lugares chamados

¹⁰ De acordo com Marx, um dos tipos de produção que mais se adaptava à indústria domiciliar era justamente a fabricação de roupas. (MARX, 2017, p. 542).

facções, que são instalações de trabalho que funcionam nas garagens ou em “puxadinhos”. Os trabalhadores recebem os insumos das empresas e são pagos de acordo com a produção.

A narrativa apresentada no documentário *Estou me guardando para quando o carnaval chegar* (2019) conta que as fábricas fecharam e muitos trabalhadores, em grande parte utilizando o dinheiro da rescisão do contrato, montaram suas próprias microfábricas de peças de vestuário. Creio não ser possível precisar o quanto disso foi planejado, mas o fato é que as empresas conseguiram transformar seus operários horistas, contratados com todos os direitos trabalhistas, em “autônomos” que arcaram com as despesas para criar suas estações de trabalho e passaram a trabalhar sem nenhuma segurança e sem nenhum direito trabalhista.

Nessa circunstância, casa e local de trabalho se misturam e isso, segundo relatos do documentário, faz com que as pessoas não se preocupem em trabalhar mais tempo. Não há falas negativas sobre esse modo vida e, embora isso não comprove que exista uma unanimidade sobre a aceitação desse sistema, tudo leva a crer que a situação é natural para grande parte dos habitantes/operários de Toritama.

Num dos primeiros relatos do documentário, um jovem entusiasta da produção de jeans refere-se ao tecido como “ouro azul”. A alusão feita ao ouro, entretanto, não faz muito sentido porque a grande maioria dos trabalhadores da cidade é claramente pobre e isso é evidenciado pelo título do filme. O carnaval é a única época do ano em que a cidade/fábrica para, e naqueles poucos dias uma grande parte da população foge para a praia. Mas, para conseguir passar alguns dias na beira do mar, as pessoas precisam se desfazer de muito de suas posses. Geladeiras, celulares, motos, televisores e tudo mais que possa ser negociado, são colocados à venda nas portas das casas para financiar os quatro dias de férias.

Dessa forma, a cidade de Toritama constitui-se como um caso de sucesso da empreitada capitalista. É um exemplo de como fazer as pessoas se autoexplorarem de bom grado. Alcançar esse nível, porém, não foi algo simples. O capitalismo precisou de muito tempo para chegar a esse patamar, e tudo isso só foi possível graças ao cultivo da miséria que arranca a esperança, a desfragmentação dos laços sociais e políticos e, sobretudo, à ideia de que esse é o único mundo possível. As pessoas aceitam esse modo de vida porque precisam e justificam para si mesmas que concordam em passar a existência trabalhando. Porém, o desespero para viver os quatro dias de carnaval, talvez demonstre que ainda existe uma vontade de viver e não só de trabalhar.

Esse tipo de trabalho, embora não seja o único e talvez não consiga estar presente em todos os setores, apresenta-se como um marcador do início do século XXI. Conceitos como *pejotização*, *uberização* e *plataformização* surgem nesse contexto para analisar esse formato que faz com que o trabalhador se explore cada vez mais e veja a si mesmo como uma espécie de empreendedor. Nesse cenário, mesmo quando empregado formalmente o “colaborador” deve possuir um espírito de quem empreende, deve comportar-se não como um funcionário, mas como alguém que ativamente se entrega para o crescimento da empresa.

Todavia, é importante negritar que esse fenômeno não é exatamente uma novidade nem um ponto fora da curva do desenvolvimento do capitalismo. Como apontado, essa forma de trabalho já era percebida como interessante ao capitalista desde o século XIX. O que a contemporaneidade fez foi criar as possibilidades técnicas e ideológicas para implementação e a aceitação por parte dos trabalhadores. Por um lado o desenvolvimento da tecnologia propiciou as condições para que diversos serviços possam ser realizados fora das empresas; a popularização da internet, dos computadores pessoais, dos *smartphones*, dentre outros, fizeram com que quase qualquer lugar pudesse ser transformado num escritório. Por outro lado, a capacidade de influência do capitalismo também se intensificou, de modo que a ideologia capitalista apresenta-se hoje nas mentes dos trabalhadores muito mais do que no século XIX. Com a cultura da compra, o embrutecimento e a necessidade de previdência e do produtivismo tornamo-nos mais manipuláveis e crentes no mito do empreendedor.

3.6 PERFORMANCE E AUTOEXPLORAÇÃO

Essa forma de vida pautada no trabalho como ocupação integral do indivíduo, entretanto, não é o único modo do capitalismo assimilar as pessoas. O princípio de desempenho não está presente somente no momento em que o sujeito trabalha. A necessidade da alta performance que exige autoexploração existe mesmo quando há um suposto tempo livre.

Nesse contexto, o ser humano tem suas potencialidades reduzidas, transformando-se cada vez mais numa peça na engrenagem de produção e compra. Marx, na *Introdução à crítica da economia política*, ao explicar a relação entre produção, compra e consumo, já havia exposto que, para o funcionamento da economia capitalista, é necessário um aumento

constante na produção, e, para isso, é preciso que seja incitada a compra e, em certo sentido, o consumo através da criação de necessidades. Dessa forma, cria-se uma cultura da produtividade, da labuta e do desempenho, ao mesmo tempo que a compra também é estimulada na outra ponta do processo, oferecendo assim uma forma de vida pautada no trabalho e na compra. O indivíduo passa a maior parte do tempo trabalhando e quando não está nem trabalhando, nem descansando, deve estar comprando algo, seja uma mercadoria física, produto cultural, um serviço, ou coisa que os valha.

De acordo com Marcuse, nesse cenário, “o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado [...] O homem existe só uma parcela de tempo, durante os dias de trabalho, como um instrumento de desempenho alienado; o resto do tempo está livre para si próprio” (MARCUSE, 1975, p. 59). Contudo, o tempo livre que o indivíduo teria para si também não é exatamente livre.

O controle básico do tempo de ócio é realizado pela própria duração do tempo de trabalho, pela rotina fatigante e mecânica do trabalho alienado, o que requer que o lazer seja um relaxamento passivo e uma recuperação de energias para o trabalho. Só quando se atingiu o mais recente estágio da civilização industrial, quando o crescimento de produtividade ameaça superar os limites fixados pela dominação repressiva, a técnica de manipulação das massas criou então uma indústria de entretenimento, a qual controla diretamente o tempo de lazer [...] Não se pode deixar o indivíduo sozinho entregue a si próprio. Pois se tal acontecesse, com o apoio de uma inteligência não livre e consciente das potencialidades de libertação da realidade da repressão, a energia libidinal do indivíduo, gerada pelo id, lançar-se-ia contra as suas cada vez mais extrínsecas limitações e esforçar-se-ia por abranger uma cada vez mais vasta área de relações existenciais, assim arrasando o ego da realidade e seus desempenhos repressivos (MARCUSE, 1975, p. 60).

Ou seja, em um primeiro momento na história do desenvolvimento dos mecanismos de controle do capitalismo, o tempo livre deveria ser o menor possível, somente para que o trabalhador pudesse descansar, assim como um aparelho movido à bateria precisa ser recarregado. Porém, mais tempo “livre” propiciado pelo avanço tecnológico não criou uma situação onde as pessoas pudessem ter um espaço de tempo de liberdade sem serem guiadas e controladas.

Segundo Marcuse, o que houve foi uma intensificação das formas de controle social com a criação de uma engenharia social que envolve não só a indústria do entretenimento, mas também a necessidade da criação de uma sociedade da afluência baseada na “cada vez

mais ininterrupta produção e consumo do supérfluo, de novos inventos do obsoletismo programado e dos meios de destruição” (MARCUSE, 1975, p. 13).

Entretanto, poder-se-ia objetar tal perspectiva afirmando que hodiernamente, numa suposta época pós-moderna, padecemos não pela renúncia e pelo produtivismo, mas pelo excesso de liberdade. Bauman, por exemplo, oferece uma inversão da assertiva freudiana ao afirmar que “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade.” (BAUMAN, 1998, p. 10). De acordo com ele, não viveríamos mais numa cultura da repressão dos instintos que foi apresentada por Freud e desenvolvida por Marcuse (dentre outros), mas o contrário: estaríamos vivendo a libertação dos instintos. Portanto, o domínio do princípio de prazer que teria destronado o princípio de realidade.

De fato, parece existir na contemporaneidade uma cultura de estímulo ao prazer, percebida pelo afrouxamento em relação aos tabus da sexualidade e das drogas, por exemplo. Todavia, um olhar mais detido sobre a questão talvez revele algo por trás dessa aparente libertação. O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, ao analisar as sociedades do século XXI, reapresenta a relevância da cultura do desempenho. De acordo com ele:

O sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito da obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coerção coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à livre coerção de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade (HAN, 2017, p. 30, grifo do autor).

A proposta de Han na *Sociedade do cansaço*, e em outros livros, é salientar o papel da autoexploração baseada nessa junção entre liberdade e coerção. Contudo, o conteúdo de sua crítica à forma de vida capitalista não é exatamente original. Marcuse, em *Eros e civilização*, 55 anos antes da publicação de *Sociedade do cansaço* apresentou ao mundo ideias bastante parecidas. “Hoje em dia, essa união de liberdade e servidão tornou-se natural e um veículo do progresso. A prosperidade apresenta-se, cada vez mais, como um pré-requisito e um produto marginal de uma produtividade auto-impulsionada” (MARCUSE, 1975, p. 14).

Nota-se, portanto, que a ideia de que a sociedade capitalista está assentada na autoexploração em prol da cultura do desempenho e da performance, desenvolvida por

Marcuse também é encontrada na análise sobre o século XXI realizada por Han. Desde os anos 1950 até os dias hoje, percebe-se, através das obras desses autores, que o princípio de desempenho, no lugar de ser destronado, tornou-se mais poderoso.

O indivíduo explora a si mesmo cada vez mais no mundo do trabalho e no mundo da preparação para o trabalho (educação) em empregos cada vez mais instáveis e em situações em que precisa trabalhar em mais de um lugar para conseguir uma renda minimamente digna. Do outro lado, mesmo fora do mundo trabalho, o princípio de desempenho mantém-se como soberano, ainda que pareça o contrário.

Como exemplo de como o princípio de desempenho se manifesta para além do horário de expediente, podemos destacar dois estilos de vida aparentemente contraditórios, mas que no fundo partilham o mesmo solo: aquele que privilegia a saúde e aquele que privilegia o prazer. Byung-Chul Han, na *Sociedade do cansaço*, argumenta que o modo de vida pautado na saúde surge porque “A vida hoje se transformou num sobreviver” (HAN, 2017, p. 117). De acordo com ele, “nos transformamos em zumbis saudáveis e fitness, zumbis do desempenho e do botox. Assim hoje, estamos por demais mortos para viver, e por demais vivos para morrer” (HAN, 2017, p. 119).

Nesse *ethos* predomina um cuidado excessivo com o corpo que leva o indivíduo a sacrificar tudo em nome da manutenção da saúde; é uma lógica de ascetismo muito parecida com a prática religiosa. Embora haja uma preocupação com o corpo, ele não é pensado como fonte de prazer, mas sim como algo que deve ser conservado da melhor maneira. Para preservar a vida, a pessoa evita a vida, adotando uma postura regrada, com restrições de diversas ordens. Como sob o capitalismo, o corpo humano é um instrumento de trabalho, o que se percebe nessa postura é o cuidado em manter-se saudável para manter-se produtivo. Assim como uma máquina precisa estar azeitada e com a manutenção em dias, o trabalhador também precisa estar funcionando da melhor maneira possível.

Do outro lado, aparentemente oposto, existe outra conduta pautada numa espécie de afirmação da vida. Bauman, em sua crítica a Freud, usa justamente esse modo de comportamento, para justificar sua ideia de que viveríamos num estado de liberdade. Para ele, não estaríamos mais prestando reverência ao modo de vida ascético e sim a uma vida liberada que respeita e por vezes incentiva o uso descomedido de drogas (legais), por exemplo. Além disso, presenciamos também mudanças nos costumes sexuais, começando a aceitar uma diversidade maior de práticas e atores nesse contexto.

Entretanto, essas mudanças não desbancaram o princípio de desempenho. Na verdade, foi a cultura da performance quem se apoderou dessas instâncias. O slogan *work hard, play hard*, presente em diversas músicas pop, denuncia a presença da necessidade do desempenho. A palavra *hard* indica justamente que, assim como no mundo do trabalho, o mundo da diversão também tem de ser levado a sério, tem de ser “duro”. Daí a importância de bebidas energéticas, bem como de drogas estimulantes como *ecstasy* e cocaína. A festa, o sexo e tudo que estaria fora da lógica repressiva do mundo do trabalho alienado adquirem as características do princípio de desempenho. Importa menos o prazer dos envolvidos e mais o quanto o indivíduo pode suportar. É a histeria que não permite o fim da festa, assim como é também o remédio para impotência usado pelos jovens em prol da performance sexual, ainda que isso acarrete risco de vida.

A energia libidinal não está livre numa sociedade em que o sexo é louvado pela quantidade e o corpo ainda é instrumento de trabalho. Sexo, na maioria das vezes, ainda é compreendido como sinônimo de coito ou preparação para coito, porque a única parte do corpo que serve ao prazer é a genital. Segundo Marcuse, essa “supremacia genital” (MARCUSE, 1975 p. 61) é a antítese da “sexualidade polimórfica” (MARCUSE, 1974, p. 83), que representaria a libertação de Eros.

Sendo assim, por mais que os modos de vida do capitalismo do século XXI pareçam ser o contrário do princípio de desempenho, na verdade, constituem a outra face da mesma moeda do modo de vida produtivista do mundo do trabalho. Isso manifesta-se na necessidade de sempre estar atento, ativo, produtivo e em competição. Para tal, é oportuno o uso de substâncias que auxiliem o estabelecimento do melhor desempenho possível. Nesse contexto, “a expressão negativa ‘*doping cerebral*’ é substituída por ‘*neuro-enchament*’ [melhoramento cognitivo].” (HAN, 2017, p. 69).

O *doping*, expressão originalmente usada no meio esportivo para designar drogas que melhoram a performance de atletas, logo teve seus correspondentes em outros setores, constituindo o que Han chamou de “sociedade do *doping*”. As substâncias para aumentar o desempenho são usadas desde as pessoas que querem aumentar o desempenho sexual (como visto acima) até as pessoas que querem aumentar o foco nos estudos e no trabalho. Drogas como Ritalina tornaram-se comuns nos meios universitários estadunidenses, bem como em *Wall Street* e no Vale do Silício, e mesmo entre os atletas, onde o *doping* nasceu e foi proibido, não foram abandonadas completamente, pois a cultura do *doping* não depende somente do uso de drogas específicas.

Muitos esportistas, ainda que não usem os *dopings* “tradicionais” (como os esteroides anabolizantes), fazem uso de remédios ainda não proibidos, como a Ritalina, que aumentam o foco e a concentração nos treinos. Além disso, seguem dopados em suas rotinas, porque devem ter uma atitude de abnegação e de renúncia para que seus corpos e mentes possam estar o mais preparado possível para alcançar o máximo desempenho. Assim, os atletas do século XXI são forjados como máquinas e comparados a robôs; a tecnologia presente nos treinamentos e na nutrição modela os indivíduos, transformando-os em instrumentos de alta performance.

Portanto, percebe-se que a autoexploração para alcançar o máximo em desempenho é uma característica que transcendeu o mundo do trabalho e alcançou até mesmo instâncias que representavam a sua negação. A competitividade e a necessidade de fazer sempre mais estão presentes hoje no lazer, no sexo e divertimento em geral. Ou seja, a ludicidade foi apropriada pelo princípio de desempenho. Todavia, com essa crítica à cultura da performance, não pretende-se aqui defender a criação de uma sociedade totalmente liberada onde inexista desempenho ou formas de repressão.

É salutar nesse momento retomar a raiz do conceito “princípio de desempenho”. Como pretendi mostrar no tópico “A formação do sujeito na civilização em Freud e Marcuse”, tal conceito foi forjado por Marcuse em *Eros e Civilização* no intuito de incorporar historicidade à teoria freudiana. Em Freud, o princípio de realidade destrona o princípio de prazer e isso foi uma tragédia irremediável. Entretanto, Marcuse argumenta que o princípio de realidade do capitalismo (princípio de desempenho) está baseado em uma mais-repressão e defende a possibilidade da existência de um outro princípio de realidade que não esgote o ser humano nem a natureza. Ou seja, não se trata de um retorno ao princípio de prazer, mas da necessidade do surgimento de um novo princípio de realidade que não conte com a mais-repressão.

A crise ambiental, que é um marcador do nosso tempo, é a prova viva de que sistemas baseados no princípio de desempenho, isto é, dependentes da produção e compra desenfreada, não são compatíveis com a vida na terra. Marx, na *Introdução à crítica da economia política*, mostrou que, desde o berço, o capitalismo tem a tendência de produção infinita; é necessário manter as engrenagens do mercado girando, de modo que os seres humanos devem manter-se trabalhando e comprando. Contudo, os recursos naturais não são infinitos e os inúmeros avisos dos cientistas alertam que se não houver uma mudança drástica no rumo da civilização, presenciaremos grandes catástrofes climáticas que poderão findar a vida humana na terra.

Dessa forma, percebe-se, que o indivíduo criado pelo capitalismo é o sujeito que, em sua necessidade (“falsa”) de eterna produção, acaba por criar uma cultura da destruição. Servindo ao deus mercado, o indivíduo mercadoria se autoexplora e se sente livre obedecendo a um padrão de embrutecimento físico e mental. Cabe a nós agora olhar mais de perto as engrenagens que criam esse *ethos*.

3.7 CRISE DE IDENTIDADE

Para além da necessidade do sacrifício e do desempenho, o sujeito burguês é também fortemente marcado pelo egoísmo. Ao descrever o feitiço do capitalismo, Marx chama atenção para o fato de que a economia política costuma pensar os indivíduos como o personagem de Daniel Defoe, Robinson Crusoe. No romance, o protagonista, após um naufrágio, vê-se isolado em uma ilha tendo que responder a todas as suas necessidades de forma completamente independente. Marx usa o termo “robinsonada” para explicar a prática de pensar a condição humana a partir dessa ideia de sujeito ilhado e autossuficiente, como um naufrago (MARX, 2017, p. 151).

Essa perspectiva pode ser encontrada em filósofos contratualistas (a ideia de contrato surge porque os seres humanos teriam supostamente uma vida anterior ao contato com outros indivíduos), em economistas como Ricardo, e constitui, em grande medida, a forma como o sujeito é pensado no capitalismo. Responsável pelo seu sucesso ou fracasso, o indivíduo deve negociar e disputar com outros, igualmente ávidos pelo poder e inebriados pela cupidez.

Todavia, essas características não correspondem à totalidade da natureza humana. Se o ser humano possui esses traços de egoísmo, isso diz respeito à humanidade sob o capitalismo. De forma contrária ao que essa crença prega, o ser humano é antes de mais nada um animal gregário¹¹. Nesse sentido, a desagregação ocasionada pela forma de vida capitalista tenta subverter a condição humana, com o intuito de transformar os homens e mulheres em seres independentes uns dos outros.

O que resulta desse empreendimento é um mal-estar social causado justamente pelo isolamento e pela dissolução dos laços sociais que nos impele a buscar a reconfiguração de algum tipo de noção de comunidade. Essa condição é retratada no início do *Mal-estar na*

¹¹ Conforme o exposto no tópico “A liberdade como essência humana”.

civilização, em que Freud relata a fala de um amigo que lhe descreve um certo “sentimento oceânico” (FREUD, 2011a, p. 8) que faz com que o sujeito se religue com o todo e sinta que ele é algo mais do que só um indivíduo.

Como o termo religião acusa, uma das saídas para essa necessidade de comunhão e comunidade é encontrada nas religiões que funcionam, muitas vezes, com todas as características de uma massa psicológica¹². Contudo, a experiência religiosa não é a única resposta para as angústias de pessoas desgarradas. Ante um mundo cada vez mais competitivo, que exige sacrifício e desempenho e sob condições em que a transformação dessa condição parece estar cada vez mais distante, “alguns escolhem o consolo do fundamentalismo. Mas outros escolhem os consolos da identidade” (HAIDER, 2019, p. 29). A identidade, que surge aí como uma possível saída para esse problema do individualismo burguês, acaba por repetir a mesma lógica.

Ora, a fixação da identidade, seja de que natureza for, longe de ameaçar a ordem neoliberal, aparece, ao contrário, como bater em retirada para os sujeitos cansados de si mesmos, para todos os que abandonaram a corrida ou foram excluídos dela logo de saída: pior, ela reproduz a lógica da concorrência no nível das relações entre as “pequenas comunidades”. Longe de valer por si mesma, independentemente de qualquer articulação com a política, a subjetivação individual está ligada no mais profundo de si mesma à subjetivação coletiva [...] A invenção de novas formas de vida somente pode ser uma invenção coletiva, devida à multiplicação e à intensificação das contracondutas de cooperação (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401).

Assim, por mais que o impulso que leva a criação de grupos identitários seja ocasionado por um anseio de fugir da lógica capitalista, o estabelecimento de comunidades identitárias mantém a perspectiva de desagregação, porque preserva a ideia de separação. A lógica do “cada um por si” transforma-se em “cada grupo por si”. Nesse contexto, as pautas políticas, que deveriam ser a razão de ser dos movimentos, tornam-se, muitas vezes, somente o motivo para agregar as pessoas em uma causa comum; ser a favor de algo ou contra alguma coisa faz com que as pessoas se identifiquem umas com as outras e também as torna especiais, com uma nobre missão a ser realizada. Missão essa que a maioria da humanidade não estaria disposta a comprometer-se.

Nesse sentido, é interessante supor o que aconteceria com esses ativistas se o seu ativismo já não fosse mais necessário. Quando não se tem a identidade como referencial, a luta é para que não seja mais preciso lutar. O trabalhador que reconhece a alienação do seu

¹² Conforme o exposto no tópico “O indivíduo e as massas”.

trabalho pelega justamente para não ser mais um trabalhador explorado, para criar um mundo onde não exista essa condição. Por outro lado, quando a identidade é o referencial e define a vida do militante, a questão aparece de outra forma.

A atividade supostamente revolucionária do ativista é uma rotina cega e estéril – uma constante repetição de umas poucas ações sem potencial para a mudança. Ativistas provavelmente resistiriam à mudança se ela viesse, porque ela destruiria as fáceis certezas de seu papel e o agradável pequeno nicho que eles cavaram para eles mesmos. Como chefes de sindicatos, ativistas são eternos representantes e mediadores. Da mesma forma que líderes sindicais seriam contra o sucesso dos trabalhadores na luta porque isto provavelmente os colocaria fora do emprego, o papel do ativista é ameaçado pela mudança. De fato a revolução, ou mesmo algumas mudanças reais nessa direção, desagradariam profundamente ativistas por destituí-los de seus papéis. Se *todos* se tornam revolucionários então você não é mais tão especial, não é? (X, A. 2012, p. 6, grifo do autor).

Nota-se aí a presença do individualismo burguês na ideia de ser diferente, de estar numa posição em que o resto da sociedade não está. Por isso, não são raros os acontecimentos que refletem o moralismo de muitos grupos identitários, como, por exemplo, o policiamento da linguagem. Embora muitas expressões preconceituosas e ofensivas tenham se mantido no vocabulário comum e precisem ser repensadas, elas não são o fundamento da opressão. Deslocar a atenção para esse lugar, além de não resolver a questão, enfraquece a luta, pois lança-se luz sobre consequências no lugar de iluminar as causas, e nesse enxugar de gelos a estrutura permanece intacta, e tudo isso com o ônus de ganhar antipatia por parte considerável da população.

Aqui é importante negritar o fato de que a crítica ao identitarismo realizada nessas páginas de forma alguma representa uma minimização ou desconsideração das demandas de grupos que sofrem toda ordem de preconceito e violência. A luta contra o racismo, o sexismo, a homofobia, dentre outras pautas, é extremamente importante, e justamente por esse motivo, faz-se necessária a reflexão sobre as maneiras como as questões são colocadas. Portanto, a crítica não é direcionada a toda luta, mas às que se encaixam na noção de identitarismo, que pode ser definido como um tipo de militância fundamentada na ideia de identidade e que tem por objetivo a afirmação da mesma.

A expressão “política identitária” surge com o Coletivo Combahee River (CCR) no ano de 1977 nos Estados Unidos. Esse grupo, formado por mulheres negras e lésbicas, tinha como propósito introduzir as pautas antirracistas, antissexistas e anti-homofóbicas na agenda

política da esquerda. Assim, a luta contra os preconceitos e o reconhecimento das identidades deveriam constituir também os objetivos do projeto de revolução socialista.

Percebe-se, dessa forma, que, originalmente, o identitarismo apresenta-se como uma proposta de construção de uma ideia mais ampla de socialismo. Nesse contexto, os objetivos das ativistas são também a crítica ao capitalismo e a luta pela sua superação. “Para o CCR a prática política feminista significava, por exemplo, participar dos piquetes durante greves na construção civil durante os anos 1970. Mas a história que se seguiu pareceu virar tudo de pernas para o alto” (HAIDER, 2019, p. 33).

O identitarismo do Combahee River surge na esquerda, comprometido com a luta pelo socialismo e com estreitos laços com diversos grupos de trabalhadores, mesmo que não fossem feministas. A ideia de coalizão apresenta-se aí como fundamento para a perspectiva de luta que visa a emancipação universal; nesse cenário, a mulher negra e lésbica não luta somente pela libertação da mulher negra e lésbica, mas sim da humanidade. Da mesma forma, a inclusão das pautas de identidade demanda também que o homem, branco e heterossexual, ao lutar pela emancipação universal, lute também pelo fim da homofobia, do racismo e do sexismo.

Contudo, contemporaneamente, a expressão “política identitária” possui um significado diametralmente oposto. De acordo com Asad Haider:

O exemplo mais recente e mais marcante foi a campanha presidencial de Hillary Clinton, a qual adotou a linguagem da “interseccionalidade” e do “privilégio” e usou as políticas identitárias para combater o surgimento de uma opção de esquerda no Partido Democrata, em torno de Bernie Sanders. Os apoiadores de Sanders foram condenados como “manos do Bernie”, apesar de haver amplo apoio entre as mulheres. Eles foram acusados de negligenciar as preocupações dos negros, apesar do efeito devastador para muitos negros americanos do comprometimento corrente dominante do Partido Democrata com as políticas neoliberais [...]. O liberalismo dos Clinton terminou no fim das contas fazendo mais mal às comunidades negras do que Reagan fez (HAIDER, 2019, p. 34).

Sobre essa transformação de sentido, a própria Demita Frazier, uma das militantes do CCR, deixou claro que o que se pretendia fazer com a política identitária nada tem a ver com o que se faz hodiernamente. Se a ideia original estava baseada na concepção de soma, coalizão e criação de laços entre os oprimidos para uma compreensão mais ampla de humanidade e emancipação universal, na contemporaneidade, os identitários acreditam que cada categoria de oprimido deve se focar na emancipação exclusiva dos seus. Aqui, percebe-

se que se perde a ideia de coalisão e surge a perspectiva de que somente quem sofre um tipo de opressão tem “autoridade” para posicionar-se contra ela.

O novo Robinson Crusoe (agora da esquerda) não é mais exatamente um indivíduo isolado, mas composto por uma reunião de “supostos” iguais que devem reconhecer-se uns nos outros através da etnia, do gênero, da orientação sexual ou de outro fator que os coloque em algum tipo de desvantagem na sociedade. Contudo, essa divisão não é a única na qual se baseiam os identitários; como é a busca por reconhecimento da identidade que os move, e como somos identificados de diversas maneiras, surge uma espécie de afunilamento que torna mais específico o processo de identificação. Assim, os grupos tendem a tornar-se cada vez mais exclusivos; daí nascem os recortes que fazem com que o sujeito reúna-se com pessoas cada vez mais parecidas com ele.

Na sua forma ideológica contemporânea, diferentemente da sua forma inicial como teorização da prática política revolucionária, a política identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra uma estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe criticar (HAIDER, 2019, p. 49-50).

Ao buscar uma religação através da noção de identidade, os identitários terminam criando um perspectiva de exclusão. A busca por um “sou” é também a afirmação de uma infinidade de “não sou”. Por isso, “Um mundo da identidade absoluta é também um mundo da diferença absoluta” (HOLLOWAY, 2003, p. 99). Há nesse contexto a primazia do verbo “ser” sobre os demais; o que interessa aí é o que a pessoa é e não o que ela faz com isso. Nesse sentido, há uma certa violência na identificação, porque ser alguma coisa, nesse cenário, limita e prende as pessoas ao que elas foram identificadas. Desse modo, a etnia, a nacionalidade, o gênero, a orientação sexual ou o que quer que identifique a pessoa a prende num certo modo de viver.

A violência da identificação, então, não é meramente conceitual. O método científico de pensamento identitário é o exercício do poder-sobre. O poder se

exerce sobre as pessoas por meio de sua identificação efetiva. Assim, a produção capitalista se baseia na identificação: isto é meu. A lei também se baseia na identidade: a pessoa sujeita a um processo legal é identificada, separada de todas as demais que, de alguma forma, podem ser consideradas corresponsáveis. A identificação se expressa fisicamente: nas algemas que identificam a pessoa como acusada de um crime, no tratamento da pessoa como um indivíduo identificado, no aprisionamento, possivelmente na execução, esse supremo ato de identificação que diz "você é e foi e já não será". O caráter do ser, a identidade, a negação do devir, é morte (HOLLOWAY, 2003, p. 113).

A identificação é, portanto, dominação; é um processo que determina o que a pessoa pode ou não fazer. Quando um militante identitário recusa-se a ler um pensador por ser europeu, ele está somente reforçando a ideia racista de que aquele conteúdo não deve chegar até ele. Quando acredita que deve voltar-se exclusivamente para as produções culturais de etnias assemelhadas a sua, está excluindo o resto do mundo e mantendo-se entrincheirado frente à diversidade que o mundo tem a oferecer, limitando, assim, as suas possibilidades e a sua presença no mundo.

Ao fazer isso, entretanto, o ativista identitário não pensa estar estreitando o seu potencial, mas recuperando uma essência que lhe foi negada pelo processo de colonização. Ao afirmar a sua negritude, julga estar confrontando um sistema racista. Contudo, por mais que essa atitude seja compreensível, porque, de fato, o conhecimento sobre sua etnia lhe foi escondido e suas características físicas tidas como algo ruim, ao fazer isso, ainda que não perceba, está limitando a si mesmo e se prendendo a uma noção estática de identidade. Em função disso, busca valores perdidos que seriam superiores à axiologia da civilização ocidental, e, nesse processo, evoca um passado idílico, belo e também irreal.

Marcien Towa (2015) é um dos críticos dessa concepção de negritude. De acordo com ele, esse processo de identificação e afirmação da identidade faz com que se mantenha a relação de dominação em que o ocidente (ou o branco) permanece no papel de mestre, que possui uma identidade genérica e livre, enquanto o negro continua preso a sua identidade específica. Retomando Fanon, Towa defende que a saída dessa armadilha está justamente na afirmação do caráter genérico. É, portanto, a assunção de uma perspectiva aberta de uma identidade autocriadora (TOWA, 2015, p. 70).

Como o apresentado no tópico "A liberdade como essência humana", essa ideia de ser genérico que se autoengendra é fundamental para a concepção materialista. Assim, a luta por emancipação está ligada diretamente com a capacidade de autotransformação; é de alguma

maneira a luta por uma não identidade, é a revolta para não ser classificado, dividido e excluído.

Com isso, não se pretende defender a inexistência de identidades e da desigualdade entre gêneros, etnias, etc. Onde há preconceito, deve haver resistência e reconhecimento. Contudo, essa afirmação não pode partir de uma perspectiva individualista e exclusiva, além de precisar também conter em si a ideia de superação do processo de identificação.

Todavia, tudo indica que a perspectiva identitária ganha cada vez mais força com o passar do tempo. Com a naturalização do capitalismo, a ideia de emancipação universal torna-se progressivamente mais distante. Nesse cenário, parece que aceitar a sua lógica e lutar só pelo seu quinhão é uma orientação muito mais sedutora. Além disso, mais isolados e desejosos de uma religação que nos ofereça sentido numa existência de insegurança, labuta e mal-estar, a adesão a grupos identitários, não por vontade de mudar o mundo, mas pela necessidade de fazer parte de algo, apresenta-se como uma perspectiva atraente.

Nesse sentido, muitas agremiações acabam por repetir as mesmas características das massas psicológicas, funcionando como “tribos urbanas”. Em comum, além da necessidade do processo de identificação entre os membros e com o líder, a criação de códigos de vestimenta e linguagem, o ressentimento que se expressa como hostilidade contra os que não fazem parte do grupo e a necessidade de performar adesão à causa são percebidos em diversos grupos identitários.

Surgem daí lideranças que funcionam como o ideal do eu, assim como na psicologia das massas. Artistas e intelectuais ocupam essa posição e são louvados quando deveriam ser apreciados de forma razoável. Aí não há espaço para críticas nem questionamentos acerca das posições desses influenciadores. Em suas redes sociais, o que se encontra na maioria das vezes são rasgados elogios ou ofensas inflamadas feitas por pessoas de outra filiação. Esses insultos, inclusive, são manifestações do ódio que é externado quando o indivíduo encontra-se em uma massa psicológica.

Além desses comportamentos, é possível encontrar também certas diretrizes de conduta que envolvem vestuário, linguagem, gostos, *slogans*, etc. Essa idiosincrasias funcionam como marcadores para representar a adesão ao grupo; nesse contexto, não é raro encontrar pessoas que repetem frases de efeito e palavras de ordem, sem saber exatamente do que se trata.

Aqui é importante negritar que esse comportamento não é exclusivo aos grupos que lutam por reconhecimento. Parte considerável da militância marxista e de estudantes também repetem muitas dessas características. Nesse universo, as subdivisões (trotskista, maoísta, etc.) funcionam também como marcadores para diferenciar as especificidades de cada partido, tendência ou movimento. Com palavras no vocabulário que só os “iniciados” entendem, reverência a símbolos e autoridades, além do impedimento de tecer críticas ao grupo que compõem, muitos críticos do identitarismo repetem o mesmo *modus operandi* sem se dar conta.

Dessa forma, nota-se que a política identitária surge como uma resposta a um modo de vida pautado na desagregação e no isolamento. Porém, essa resposta, no lugar de fortalecer valores da coletividade, termina por fazer coro com o individualismo burguês. Ainda que as suas pautas sejam válidas, encontram-se em uma armadilha na qual quanto mais se mexem, mais permanecem presos.

PARTE II
AS FERRAMENTAS DE CONTROLE

4 PROPAGANDA

4.1 NECESSIDADE E DESEJO

É possível controlar as pessoas, influenciando seus gostos, suas ações, seus medos e seus desejos sem que elas saibam? De acordo com Edward Bernays, a resposta é sim. Bernays era um sobrinho de Freud, considerado pai da propaganda moderna e criador do termo “relações públicas”. Durante a Primeira Guerra Mundial, trabalhou para o governo dos EUA na Comissão Creel, que possuía o objetivo de influenciar a opinião pública, para apoiar a participação dos Estados Unidos na guerra. De acordo com Chomsky, a população estadunidense não concordava com a entrada do país no conflito até a intervenção do comitê que, após seis meses, conseguiu transformar o povo estadunidense numa “população histérica e belicosa que queria destruir tudo que fosse alemão” (CHOMSKY, 2013, p. 11).

Após a experiência com a comissão, Bernays deu continuidade ao seu trabalho com propaganda desenvolvendo o que ele chamou de “engenharia do consentimento”. Ele conclui que os mecanismos de controle usados durante a guerra poderiam ser usados também em tempos de paz. Para tal, aprofundou-se no estudo da psicanálise, valendo-se, sobretudo, do texto *A psicologia das massas* de Freud (abordado aqui no tópico “O indivíduo e as massas”).

É a partir daí que cria o termo “relações públicas”. Para ele, o termo “propaganda” estaria demasiadamente ligado às práticas alemãs, por isso foi necessário criar uma nova nomenclatura. Ademais, segundo ele, a nova técnica que estava propondo seria muito diferente do modo de fazer propaganda anterior. Os novos profissionais da publicidade, chamados “relações públicas”, deveriam ser iniciados na psicologia das massas para que pudessem manipular o inconsciente das pessoas criando uma conexão emocional com um produto ou serviço.

Os anos seguintes à guerra foram muitos auspiciosos para Bernays. Com a intensificação da produção em massa, havia muita mercadoria para ser vendida, inclusive com o perigo de superprodução. Nesse cenário, o consultor de relações públicas teve papel fundamental na construção do novo consumidor. Até então, os produtos eram fabricados para terem uma longa vida útil, entretanto, o sistema de produção em massa não se sustentaria

dessa forma. Foi preciso, portanto, criar uma cultura da compra¹³, estabelecendo cada vez mais novas necessidades. Membros da elite financeira, como Paul Mazer, do banco Lehman Brothers, decretaram que era necessário instituir uma cultura dos desejos onde anteriormente existia uma cultura da necessidade. Foi nessa conjuntura que Bernays transformou-se numa das pessoas mais poderosas dos Estados Unidos. Valendo-se da psicologia, trabalhou com as grandes corporações, oferecendo os subsídios para a transformação do trabalhador americano em comprador americano.

A partir daí a teoria psicológica invade a publicidade, e a publicidade, por sua vez, torna-se indispensável para qualquer empreendimento, transformando-se, como diz o ditado, na alma do negócio. Um grupo de pesquisadores franceses reunidos sob o acrônimo M.A.R.C.U.S.E (Movimento Autônomo de Reflexão e Crítica para Uso dos Sobreviventes da Economia) se puseram a analisar o nascimento da propaganda e seu desdobramento no livro *Sobre a miséria humana no meio publicitário: por que o mundo agoniza em razão do nosso modo de vida* (2012). Nele, discorrem sobre como foi criada uma industrialização da vida cotidiana de modo a atizar vontades e criar necessidades.

Os publicitários frequentemente recorrem a noções de “necessidade” ou “desejo” para explicar seu trabalho. Mas as necessidades – limitadas – são incapazes de explicar a lógica infinita do consumismo. Falam então em desejo, que não conhece limites. Mas ninguém acredita realmente que a selvagem dinâmica do desejo possa se voltar espontaneamente para um micro-ondas ou um par de tênis, objetos convencionais pouco suscetíveis de desencadear um louco impulso (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 92).

Tanto na obra de Freud quanto na de Marx é possível encontrar a relevância do desejo na cultura humana. Marx, no início d’*O capital*, explica que as necessidades podem surgir do estômago ou da fantasia e numa nota de rodapé explicando essa passagem cita Nicholas Barbon para afirmar que “o desejo faz parte das necessidades; ele é a necessidade do espírito, e tão naturalmente quanto a fome para o corpo, [...] a maioria (das coisas) tem seu valor [de uso], porque satisfaz as necessidades do espírito” (BARBON apud MARX, 2017, p. 113). Percebe-se, então, que o atributo da fantasia, em que o desejo se ancora, está muito próximo da necessidade. Dessa forma, é possível incutir necessidades criando e manipulando fantasias.

¹³ Embora quase toda bibliografia que aborde o tema use termos como cultura do consumo ou consumismo, aqui evito usar essas nomenclaturas porque, como já foi dito, defendo que não é exatamente o consumo que é incitado, mas a compra.

A psicanálise explorou de forma semelhante a relação entre necessidade e desejo e Edward Bernays, como conhecedor da teoria freudiana, estava ciente, sobretudo, do caráter compensatório do desejo.

Foram principalmente os psicólogos da escola de Freud que apontaram que muitos dos pensamentos e ações do homem são substitutos compensatórios dos desejos que foram obrigados a suprimir. Pode-se desejar algo que não seja de valor intrínseco ou útil, mas porque o indivíduo, inconscientemente, vê nele um símbolo de outra coisa, o desejo do qual tem vergonha de admitir para si mesmo. Um homem que compra um carro pode pensar que o deseja para fins de locomoção, quando o fato pode ser que ele realmente prefere não se preocupar com isso e caminhar em prol da sua saúde. Ele pode na verdade querer isso porque é um símbolo de posição social, uma evidência de seu sucesso nos negócios ou um meio de agradar sua esposa (BERNAYS, 1928, p. 52, tradução minha).

Portanto, um produto não deve ser vendido como um produto, sua propaganda não deve explorar somente seus atributos e qualidades técnicas (e mesmo esses quando mencionados precisam ser apresentados de forma fantástica, de modo a chamar a atenção e soar superior aos concorrentes), mas, sobretudo, criar uma mística que dialogue com os desejos inconscientes do público-alvo. Assim sendo, é preciso primeiramente entender o funcionamento dos desejos, que são “o vapor que faz a máquina social funcionar” (BERNAYS, 1928, p. 53, tradução minha), para que seja possível controlá-los.

Marx também estava ciente desse caráter misterioso e simbólico que envolve todas as mercadorias¹⁴. Para ele, todos os produtos do trabalho humano que entram no mercado possuem uma espécie de feitiço. Tudo indica que os publicitários chegaram à conclusão semelhante, de modo que o papel do profissional da propaganda para com a mercadoria é intensificar o poder desse feitiço e fazer com que o produto ou serviço possua uma aparência ainda mais mística. Através do uso de símbolos, esses profissionais criaram uma espécie de idolatria das marcas. A partir daí, as mercadorias que recebem certa marcação carregam consigo algo de sagrado, de divino, criando um fascínio naqueles que as possuem ou desejam possuir. Nesse cenário, o devoto da marca está disposto a gastar muito mais dinheiro em um produto que não se difere em nada de outros mais baratos, a não ser pela simbologia empregada.

A Nike é o melhor exemplo dessa estratégia de *branding*. Abandonando a guerra dos preços, ela entrou na guerra da “imagem da marca”, engodo que

¹⁴ Ver tópico “Fetichismo e forma de vida capitalista”.

se tornou fonte de lucros imensos. Ampliou sua clientela, ao mesmo tempo que aumentou os preços, vendendo por 100 ou 180 dólares um par de tênis que produz por 5 dólares. A adoração que se tem por essa marca é espantosa. Nos Estados Unidos, o logotipo da Nike é um dos desenhos mais escolhidos pelos jovens para tatuar o corpo. A marca (em inglês *brand*) recuperou seu sentido original: o ferrete em brasa usado para marcar o gado e identificar o proprietário (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 124).

Os profissionais da propaganda, ao explorarem o fetichismo das marcas, também utilizam a psicologia de Freud para explorar a sensação de pertencimento. O símbolo aí surge como algo característico de certo grupo social, algo que difere dos outros, oferecendo além da sensação de superioridade, o sentimento de fazer parte de uma coletividade. Desse modo, a marca funciona também como um meio para que os membros dos grupos se identifiquem, por isso, os indivíduos são marcados.

Dessa forma, intensificando o caráter fetichista da mercadoria, os produtos são postos como necessários. Os jovens precisam ter um tênis Nike, do contrário não integram o bando, da mesma forma que o homem adulto precisa de certo carro e a mulher precisa de certa maquiagem. Sobre essa questão, Marcuse vai afirmar que essas necessidades fomentadas possuem também o objetivo de desviar a atenção. Assim como no truque no qual o olhar do público é chamado para um lugar, enquanto o mágico manobra o objeto e opera o truque sem que ninguém perceba, o desejo e o êxtase no ato da compra desviam o foco da real condição do indivíduo.

Nós podemos distinguir entre necessidades verdadeiras e falsas. “Falsas” são aquelas que são superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser mais gratificante para o indivíduo, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser mantida e protegida se ela serve para impedir o desenvolvimento da capacidade (sua própria e dos outros) de reconhecer a enfermidade do todo e de perceber as chances de curá-la. O resultado, então, é a euforia na infelicidade. A maior parte das necessidades predominantes de descansar, divertir-se, de comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e de odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria das falsas necessidades (MARCUSE, 2015, p. 44).

Marcuse, ao diferenciar realidades falsas de verdadeiras, entretanto, não afirma que existam necessidades ahistóricas, absolutas e naturais do mundo idílico em contraste com necessidades antinaturais do mundo moderno. Para ele, o atributo de falsidade indica que as necessidades são heterônomas e criadas pela classe dominante com o propósito de manipular os indivíduos, como Bernays e os publicitários pretendem. São criados e impostos objetivos

calculadamente feitos para serem realizados ou não com o intuito de enriquecer as empresas e apaziguar ideologicamente as contradições de classe.

[...] a diferença decisiva está no aplanamento do contraste (*ou* conflito) entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas. Aí, a chamada igualação das distinções de classe revela sua função ideológica. Se o trabalhador e seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão e visitam os mesmos pontos pitorescos, se a datilógrafa se apresenta tão atraentemente pintada quanto a filha do patrão, se o negro possui um Cadillac, se todos leem o mesmo jornal, essa assimilação não indica o desaparecimento de classes, mas a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhada pela população subjacente. (MARCUSE, 1973, p. 29).

É oferecida, então, a ideia de que possuir certas mercadorias representa a posição em certa camada social e a publicidade sempre esteve a par disso. Dessa forma, o indivíduo que possui algum poder de compra pode enxergar a si mesmo como pertencente à burguesia. Com as relações sociais mediadas pelas mercadorias que sujeitos portam, a “melhor” pessoa é aquela que possui as melhores mercadorias. Torna-se mais humano aquele que é abençoado com a posse de bens oferecidos pelo mercado, enquanto os que não possuem tornam-se quase inumanos.

Por isso, a dor e o sofrimento dos desvalidos, dos indigentes, dos habitantes de bairros e países paupérrimos despertam pouca ou nenhuma empatia. Nessa conjuntura, para tornar-se mais humano o indivíduo precisa organizar sua vida de modo a satisfazer as necessidades fomentadas pelo capitalismo e esse modo de vida exige “a manutenção da rotina exaustiva de alcançar os pares e a obsolescência planejada, usufruindo a liberdade de não usar o cérebro, trabalhando com os meios de destruição” (MARCUSE, 2015, p. 227).

Todavia, a distinção entre necessidades “falsas” e “verdadeiras” levanta um problema: qual seria o parâmetro para diferenciá-las? Encontramos uma perspectiva interessante para esse tema na obra de Adorno.

Nas assim chamadas necessidades superficiais, o ruim não é sua superficialidade, cujo conceito pressupõe o conceito questionável de interioridade. Ruim, nessas necessidades [...] é que elas se dirigem a uma realização que simultaneamente as engana enquanto si mesma. [...] É a esse estado de coisas que a crítica deve se dirigir, e não a qualquer hierarquia preestabelecida de valores e necessidades (ADORNO, 2015, p. 230-231).

Não se trata, portanto, de categorizar piores e melhores necessidades, mas sim de entender as necessidades fabricadas, vendidas como extremamente importantes e que impõem

uma enorme insatisfação em quem não pode realizá-las, fazendo com que as pessoas programem suas vidas no intuito de satisfazê-las. De acordo com Adorno, a tendência do capitalismo tardio é justamente propagar seu controle através das necessidades manipuladas. “Na sociedade capitalista, produzir para a necessidade em sua forma mediada e, assim, fixada pelo mercado é um dos principais meios de forçar os seres humanos a fazer o que lhes é imposto” (ADORNO, 2015, p. 234).

Por mais que o termo “falsa necessidade” possa indicar uma hierarquização que estabelece as necessidades que são válidas e as que não são, o que os filósofos da Escola de Frankfurt defendiam com esse conceito não era o julgamento moral sobre as escolhas de cada um. O objeto de investigação aqui é a manipulação dos desejos que faz com que o sujeito mantenha-se buscando uma realização que nunca vai alcançar. Assim como Tântalo no mito grego que, imerso em um rio, não consegue beber água, pois sempre que ele se aproxima a água se afasta, o sujeito do capitalismo nunca consegue realizar-se, pois o objetivo sempre é colocado mais à frente quando ele se aproxima.

Através da criação de necessidades, os publicitários transformaram o “marketing da necessidade” em “marketing da frustração” (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 95). Tornou-se norma incutir um sentimento de incompletude para que o indivíduo acredite que sem aquele produto ou serviço sua vida está arruinada. Assim, vende-se a ideia de que a posse de certa mercadoria fará a pessoa feliz, vitoriosa, amada e realizada. Entretanto, conforme foi dito, o desejo impulsionado pela compra é substituto e o ato de desejar é infinito. Dessa forma, o sujeito nunca se sentirá realizado de fato.

Nesse cenário, no ato da compra há um gozo, o corpo responde liberando serotonina, endorfina e dopamina, que ocasionam forte sensação de contentamento e bem-estar. Porém, é comum que após esse êxtase ocorra uma depressão pós-compra (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 94) ocasionada pelo desaparecimento repentino da excitação do ato da compra. Em situações extremas essa montanha russa de satisfação e frustração pode gerar um vício (oniomania), assemelhando o ato de comprar ao uso de drogas.

O *savoir-faire* dessa criação de necessidades é um traço distintivo e motivo de orgulho para Edward Bernays. Segundo ele, os publicitários anteriores a ele não conseguiram fazer o mesmo, pois eram desprovidos de base teórica para tal. Os velhos profissionais da propaganda, dentre outras coisas, estariam presos ao mito liberal do indivíduo monádico, ou nas palavras de Bernays, “máquinas individuais”. Costuma-se ter em mente que os liberais (e neoliberais) defendem a tese do sujeito como algo completamente racional e independente

que age de acordo seus interesses, contudo Bernays acreditava que justamente aí residia o erro dos seus predecessores.

Assim como Freud (e também Marx), ele entendia o ser humano como animal gregário e dotado de fantasia e usou essa compreensão como alicerce de sua técnica. Utilizando o texto *A psicologia das massas e a análise do eu* de Freud, afirmou que a natureza gregária do homem acarreta a ele um sentimento de pertencimento a um “rebanho”. Foi dito no tópico “O indivíduo e as massas” que, para Freud, as massas se formam em volta de um líder que serve como ideal do eu para os integrantes. De posse disso, Bernays defende que para manipular a massa é preciso usar as figuras de liderança.¹⁵ Dessa forma, o trabalho do profissional de relações públicas inicia-se com a busca dos influenciadores.

Para Bernays, é preciso buscar e convencer os influenciadores a assumirem certa posição, porque isso fará com que as pessoas que reconhecem a autoridade daquele sujeito o sigam. Como exemplo, Bernays apresenta um caso do ramo alimentício: de acordo com ele, quem influencia os hábitos alimentares do público são os médicos (vê-se que no século XX, os cientistas gozavam de um prestígio que deflacionou comparado à segunda década do século XXI). Então, em uma campanha para cultivar o hábito de comer bacon no café da manhã, os médicos devem dizer que esse tipo de refeição é saudável.

Hoje, embora as autoridades que servem de referência sejam diferentes, vê-se que o termo “influenciador” nunca foi tão importante e popular. A ideia de sujeitos que possuem um séquito de seguidores suscetíveis a sua influência é algo tão característico de nosso tempo que a “profissão” influenciador é uma das mais populares.

4.2 NEGACIONISMO COMO FERRAMENTA

O que acontece, porém, se o produto ou ideia vendida contrariar o que a ciência afirma sobre a questão? Os historiadores da ciência Naomi Oreskes e Erik Conway, no livro *Merchants of doubt*, analisaram como “cientistas” foram usados como referência para embasar argumentos que negavam os malefícios do cigarro, a influência humana no aquecimento global, dentre outras coisas. Na obra, Oreskes e Conway mostram como as indústrias dos mais diversos ramos, através do trabalho de relações públicas, conseguiram

¹⁵ “A voz do povo expressa a mente do povo e a mente é feita pelos líderes dos grupos em quem as pessoas acreditam” (BERNAYS, 1928, p. 92, tradução minha).

enganar grande parte da população estadunidense, cultivando, sobretudo, a dúvida e a desconfiança na ciência.

De acordo com documentos vazados das empresas, revelou-se que desde os anos 1950 as fabricantes de cigarro sabiam que ele contribuía para o câncer e desde os anos 1960 que viciava e causava doenças de coração, muito embora defendessem publicamente o contrário durante várias décadas, inclusive sob juramento, em 1994. Todavia, cientistas, ainda nos anos 1950, já haviam confirmado os malefícios do cigarro e tornaram públicas as suas pesquisas.

Para lidar com isso, as corporações recorreram justamente às empresas de relações públicas. Foi na firma Hill & Kowton Inc. que surgiu a ideia da técnica da dúvida. A campanha deveria ser pautada não na negação explícita dos males do tabaco, mas sim na criação da dúvida (ORESQUES; CONWAY, 2010, p. 15). A partir dali os representantes das empresas deveriam afirmar que não se sabia se os cigarros seriam prejudiciais ou não. Daí surge a cartilha feita para desacreditar a ciência e que funcionou muito bem para o ramo do tabaco por pelo menos 50 anos. A ideia de semear a dúvida era adiar o máximo possível a aceitação da incontestável verdade: o cigarro mata.

Além de defender a inexistência de bases científicas que provem a relação entre o tabaco e o câncer, a cartilha da dúvida também afirmava ser necessário acusar os cientistas que defendiam o contrário. Portanto, era preciso defender que os cientistas que estavam denunciando as empresas de cigarro estariam na verdade fazendo acusações sensacionalistas para chamar atenção e conseguir mais verbas para suas pesquisas (ORESQUES; CONWAY, 2010, p. 15).

Aliado a isso, foram recrutados cientistas dispostos a defender a inexistência de provas cabais da influência do cigarro em doenças como o câncer, para que parecessem existir dois lados igualmente relevantes. Dessa forma, o debate público, para ser justo, deveria apresentar as duas perspectivas. Com as peças dispostas desse modo no tabuleiro, o próximo movimento daqueles que usam a tática da dúvida é afirmar que os que defendem categoricamente que o cigarro mata estão fazendo política e não ciência.

Essa técnica de cultivar a dúvida está em grande medida alicerçada na dificuldade da compreensão do funcionamento da ciência. Além da barreira da linguagem científica e dos conhecimentos mínimos necessários para acompanhar o debate, há um enorme número de variáveis a serem pensadas, assim como há uma série de fatores e nuances a serem levados em consideração. Aproveitando-se disso, as relações públicas perceberam que esse cenário soa

muito confuso para as pessoas e, se elas não entendem, talvez um argumento mais simples e reducionista seja mais aceito.

Sendo assim, não é difícil convencer as pessoas que não é possível ter uma prova cabal sobre o assunto e que aqueles que tentam fazer isso, na verdade, possuem objetivos escusos. A partir daí a cartilha da dúvida passou a ser usada para todos que queriam sustentar um negacionismo. Quando o problema da mudança climática veio à tona, a mesma técnica foi utilizada para combater os dados e argumentos científicos que apontavam a relação entre a ação humana e o aquecimento global. Ainda em meados dos anos 1960 surgem os primeiros estudos que indicam um possível impacto da emissão de dióxido de carbono na atmosfera, de modo a gerar uma elevação na temperatura (ORESQUES; CONWAY, 2010, p. 171).

Algumas décadas mais tarde, com muitas outras pesquisas desenvolvidas, a comunidade científica assumiu como paradigma a tese de que o ser humano alterou e continua alterando o clima do planeta. De acordo com Oreskes, pode-se afirmar inclusive que havia um consenso sobre isso. Em 2014, ela analisou todos os *papers* publicados sobre o tema entre 1992 e 2002 e concluiu que nenhum deles discordava que grande parte do aquecimento global acontecia devido ao aumento do efeito estufa (ORESQUES, 2004, p. 186).

Portanto, todos os pesquisadores que trabalhavam com climatologia de alguma maneira estavam convictos da influência humana na mudança climática, entretanto a questão se apresentava para a sociedade como um debate a ser concluído. Isso aconteceu porque, fora do meio acadêmico, diversos “cientistas” propagavam ideias contrárias. As aspas que marcam a palavra cientista aqui se fazem necessárias porque essas pessoas sequer trabalhavam em alguma área do conhecimento ligada diretamente à climatologia.

De físicos a jornalistas, surgiram diversos “especialistas” com o propósito de refutar o consenso científico. Esses personagens servem na narrativa para passar credibilidade à tese negacionista da mesma forma que no desafio de achar a bola em três copos; existe um chamariz, aparentemente isento, que ganha partidas para convencer as pessoas de que é possível ganhar naquele jogo.

Físicos como Frederick Seitz e Frederick Singer foram porta-vozes e referências teóricas dos movimentos que negavam o aquecimento global. O curioso é que ambos trabalhavam também para a indústria do tabaco algumas décadas antes, servindo como autoridade intelectual para colocar em dúvida a relação do cigarro com o câncer, dentre outras coisas. É esse tipo de “cientista” que compõe o pequeno punhado de indivíduos que, fora de

sua área de especialidade, defendem teorias contrárias às dos cientistas que estudam o aquecimento global.

No outro flanco dessa batalha, os negacionistas contam também com a expertise de jornalistas pseudoperitos que usam a habilidade de comunicação para ridicularizar os cientistas e influenciar o público. Utilizando os espaços de debate da mídia, eles soavam muito mais inteligíveis e confiantes do que os especialistas, que estavam preocupados em explicar as nuances da questão com o nível de complexidade exigido. Como o tempo e a atenção necessária para a ciência normalmente não são os mesmos oferecidos em um debate televisivo, o cientista, muitas vezes, aparece como um estranho para o grande público, porque fala uma linguagem diferente, aponta muitas variáveis e não reduz as teses científicas a afirmações simplistas.

Todavia, por mais que se pretenda negar a realidade, o real é imperativo e a mudança climática se apresenta cada vez mais como algo incontestável, pois seus efeitos se apresentam de forma mais visível a cada ano. Nesse cenário, as *think thanks* preocupadas em apresentar argumentos contrários ao aquecimento global tiveram que redefinir sua estratégia. A afirmação “a terra não está esquentando” já não servia mais para todos os públicos, visto que o derretimento das geleiras, dentre outros fenômenos, mostrou para o grande público a realidade da situação.

Dessa forma, foi necessário se valer de outro argumento: “a terra está esquentando, mas não por interferência do ser humano.” Com essa alegação, justifica-se a continuidade da emissão de dióxido de carbono, por exemplo. Contudo, a depender da plateia, esse argumento também não se sustenta e o argumento que resta é “a terra está esquentando por ação humana, mas mudar isso seria desastroso para a economia”. Todas essas afirmações foram proferidas por Frederick Singer em ocasiões diferentes, como mostra o documentário *Os mercados da dívida* (2014), baseado no livro de Oreskes e Conway.

Percebe-se que esses argumentos são contraditórios e incompatíveis, mas ainda assim eram usados por negacionistas sem a menor preocupação. Isso ocorre porque, como apontado por Freud, o indivíduo na massa psicológica é capaz de assumir esse duplipensamento, consegue acreditar em ideias contrárias, normalizando o estado de confusão. Na verdade, cultivar o duplipensar é uma técnica necessária para a manipulação dos indivíduos. É preciso criar essa situação de confusão para que as pessoas reforcem a crença na autoridade que devem seguir. Confuso, o indivíduo sente-se incapaz de alcançar uma resposta lógica para as questões e por isso abandona as premissas mais básicas como o princípio de não contradição.

Essa técnica foi muito utilizada pelo presidente do Brasil durante a crise da covid-19 em 2020. De forma muito semelhante aos negacionistas climáticos, Bolsonaro negou até onde foi possível a existência e a gravidade do vírus. Primeiramente, ele afirmou que a doença ocasionada pelo vírus seria muito leve, “uma gripezinha”. Posteriormente, sem se retratar ou afirmar uma mudança de perspectiva, confrontado com o gigantesco número de mortos no Brasil, declarou que não fazia milagres.

Ao mesmo tempo que negava a gravidade do vírus foi obrigado a reconhecer o número de mortes e isso o fez seguir para o último passo da cartilha que é afirmar que o vírus existia, a condição era crítica, mas tocar as medidas necessárias para conter o seu avanço seria muito danoso à economia. Os três argumentos coexistem entre os apoiadores de Bolsonaro como coexistem em todos os negacionistas. Como membro da massa, o indivíduo perde o apreço pela lógica e a própria realidade torna-se obra dos líderes. Por isso, é tarefa dos que querem manter-se no poder, através da manipulação da massa, cultivar a descrença em qualquer fonte de informação que não seja proveniente da narrativa desenvolvida no grupo. Por isso, para Bernays, é necessário manipular os fatos e distorcer as verdades.

Outro ponto da cartilha da dúvida que é usado no Brasil de 2020 é a oposição à comunidade científica feita por pseudocientistas. Da mesma forma que os negacionistas dos males do cigarro e do aquecimento global, no Brasil, comentaristas políticos e jornalistas foram a público afirmar que a defesa do isolamento social é um ato puramente político, pois não haveria consenso entre os cientistas sobre sua necessidade. Repetindo seus colegas de décadas passadas, recorre-se a um punhado pequeno de “cientistas” que devem conferir credibilidade à tese negacionista, que na verdade é rechaçada pelos epidemiologistas e pesquisadores na área da saúde.

4.3 A PROPAGANDA E O CAPITALISMO PLANIFICADO

Nos anos 1920, a relação entre a propaganda e a política torna-se mais próxima. Bernays é convidado, em 1924, pelo presidente Coolidge para trabalhar como seu relações públicas, constituindo, assim, a primeira experiência que colocou a nova propaganda a serviço da política diretamente. A partir daí, ele irá começar a pensar como a sua técnica pode servir diretamente ao poder político. Em 1928, publica *Propaganda*, um livro que apresenta o que é, como funciona e para que servem as relações públicas. Logo nas primeiras frases do texto afirma que:

A manipulação consciente dos hábitos e opiniões das massas é um elemento importante na sociedade democrática. Aqueles que manipulam esse mecanismo invisível da sociedade constituem um governo invisível, que é o verdadeiro poder dominante de nosso país.

Somos governados, nossas mentes são moldadas, nossos gostos formados, nossas ideias sugeridas, em grande parte por homens dos quais nunca ouvimos falar (BERNAYS, 1928, p. 9, tradução minha).

Afirmo anteriormente, no tópico “O indivíduo e as massas”, que, para Adorno, Goebbels não era nenhum especialista em psicologia social e não merecia o crédito de um grande intelectual da manipulação. Todavia, sabe-se que o ministro da propaganda nazista conhecia e era devedor das teorias de Bernays e Lippmann. De modo que, ele poderia não conhecer a fundo o pensamento de Freud, Le Bon e outros, mas conhecia a sua interpretação feita pelos norte-americanos. Dessa forma, pode-se dizer que Goebbels é um Bernays alemão.

A influência de Bernays desmente também o mito de que o capitalismo é sustentado por uma economia de mercado guiado por uma mão invisível. A mão invisível no liberalismo só pode ser a do governo invisível do qual falava Bernays. Assim como as empresas são planejadas, o equilíbrio do mercado também é feito pela ação humana.

O economista americano J. K. Galbraith mostrou que essa teoria [livre mercado] não valia para as economias modernas, cujo setor industrial não para de crescer, caracteriza-se, sobretudo, pelo fato de a multidão de produtores se reduzir a um *punhado de grandes empresas*. A partir de certo nível de concentração, as empresas são obrigadas a prever e, portanto, a *planejar* suas atividades. Quando investem capitais enormes com anos de antecedência, elas devem ter garantias de que a produção de massa será vendida. Então, o mercado cede a vez à “ordem invertida”: é a oferta que regula a procura, e essa regulação significa que o mercado é condicionado por uma indústria que abarca uma enorme rede de comunicação, um amplo leque de organizações de comércio e venda, a quase totalidade da indústria publicitária, a mão invisível se transformou em bombardeio ininterrupto (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 83-84, grifo dos autores).

Para *planificar* a economia, portanto, é necessário planejar os indivíduos. Para Bernays, a democracia exige controle das pessoas, porque de outra forma o mundo estaria em caos. De acordo com ele, o ser humano, se deixado sem esse controle externo, seria movido por forças irracionais, inconscientes, egoístas e violentas. Por isso, a conclusão do seu livro expressa na última frase do último capítulo a ideia de que as técnicas desenvolvidas por ele serviriam para ajudar a levar ordem ao caos (BERNAYS, 1928, p. 159). “Organizando o caos” é também o título do primeiro capítulo, no qual o autor defende a necessidade da restrição das alternativas, seja de ideias ou mercadorias, feita pela propaganda. Tal perspectiva do autor foi

desenvolvida muito por influência da obra de Walter Lippmann (2008). De acordo com Dardot e Laval, em *A nova razão do mundo*, é num colóquio em homenagem a Lippmann que ocorre uma reinvenção do liberalismo a partir da qual surge o neoliberalismo. Lippmann teria sido um dos primeiros a defender que “o liberalismo não se identifica com o *laissez-faire*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 75). Nota-se, dessa forma, que o dogma do “deixar fazer” não é tão canônico para a perspectiva neoliberal.

Lippmann, assim como Bernays, acreditava que a opinião pública deveria ser manipulada, portanto, planejada. De acordo com ele, a “manufatura do consenso” (LIPPMANN, 2008, p. 218) é um axioma, porque a opinião pública é formada pela “massa” que é sugestionável e manipulável. Na obra *Opinião pública*, o autor faz ainda uma previsão sobre o futuro da sociedade sob a influência da propaganda.

Nenhum de nós começa a entender as conseqüências, mas é uma profecia audaciosa dizer que o conhecimento de como criar consenso alterará todo cálculo político e modificará toda premissa política. Sob o impacto da propaganda, não necessariamente num significado sinistro da palavra somente, as velhas constâncias de nosso pensamento tornaram-se variáveis (LIPPMANN, 2008, p. 219).

De acordo com ele, não se pode deixar que os rumos da vida pública estejam ao sabor do vento, da mesma forma que não é prudente confiar na consciência dos indivíduos. Portanto, o controle das pessoas através da manipulação social é uma condição necessária e inevitável e o uso mais ostensivo da propaganda na política iria transformar de maneira categórica a forma como a democracia funcionava. Contudo, Lippmann estava ciente também de que esse fenômeno não teria surgido no seu tempo.

A criação do consenso não é uma arte nova. É uma arte muito velha que supostamente deveria ter morrido com o aparecimento da democracia. Mas não morreu. Ela, na verdade, melhorou enormemente em técnica, porque está agora baseada em análise ao invés de uma regra prática. E assim sendo, como resultado da pesquisa psicológica, ligada aos modernos meios de comunicação, a prática da democracia foi empurrada a um canto. Uma revolução está acontecendo, infinitamente mais significativa do que a mudança no poder político (LIPPMANN, 2008, p. 218).

Dessa forma, nota-se que, para o escritor estadunidense, a maior relevância da opinião pública ocasionada pelo aparecimento da democracia não tornou os mecanismos de controle social subjetivo obsoletos. De modo contrário, as técnicas de manipulação social tornaram-se

mais sofisticadas e deveriam ser exploradas para a melhor condução do povo. Assim, Lippmann coloca-se, de alguma maneira, como continuador de pensadores que defenderam a necessidade do controle social através da manipulação.

Nessa linha do tempo de autores que pensaram a sociedade através da necessidade da influência da opinião pública, é possível encontrar a origem em Maquiavel. De acordo com Marcuse, é o autor italiano quem apresenta uma nova perspectiva da dinâmica social, não mais alicerçada em uma teologia ou teleologia, mas sim como um problema de controle social baseado no pragmatismo.

A mudança social evolui para o problema pragmático de técnica e de dominar as massas no interesse do poder soberano absoluto. A teoria da mudança social de Maquiavel, no entanto, está incorporada a uma teoria psicológica e sociológica mais abrangente. A característica da psicologia social de Maquiavel que mais se destaca é a subordinação radical da psicologia às exigências do governo moderno (MARCUSE, 1999, p. 145-146).

É na forma de um presente a Lorenzo de Médicis que Maquiavel confecciona *O Príncipe* (1987), um manual para governantes que ensina como conquistar e manter o poder sobre Estados. O livro acompanha uma carta que demonstra qual o intuito do autor da obra ao oferecê-la ao duque. Maquiavel via a si mesmo como um homem de virtude, mas desprovido de fortuna (boa sorte) e por isso não se encontraria no lugar social correspondente ao seu talento. Por isso, no último parágrafo da carta, clama: “se Vossa Magnificência, do ápice de sua altura, alguma vez volver os olhos para baixo, saberá quão sem razão suporto uma grande e contínua má sorte” (MAQUIAVEL, 1987, p. 4).

De fato, o autor parece ter razão ao requerer uma posição social ao lado dos governantes, visto que *O Príncipe* apresenta verdadeiramente lições extremamente valiosas e sofisticadas para o controle social. No livro, Maquiavel, que também era autor de peças de teatro, narra histórias de vários personagens (príncipes) para demonstrar diversas artimanhas e estratégias de manipulação retórica por meios diretos e indiretos. Uma das maiores contribuições de sua obra é a concepção de influência política para além do plano racional. Maquiavel tinha ciência de que as pessoas não são influenciadas pelos melhores argumentos ou pelo caminho mais lógico. Dessa forma, acreditava ser necessário manipular as emoções das pessoas para conseguir e manter o apoio da população.

Talvez por sua experiência no teatro, conhecia o poder do espetáculo para a alteração dos sentimentos e emoções. Isso é demonstrado no Capítulo VII, onde ele conta a história da

conquista de Romanha por César Bórgia. Na narrativa nos é contado que após a conquista, Bórgia se apercebe que aquele era um lugar de pessoas fracas e corrompidas, onde os governantes roubavam mais do que governavam e isso incitava a rebeldia dos governados. Para resolver tal problema, é convocado Ramiro de Orco, “homem cruel e expedito” (MAQUIAVEL, 1987, p. 30), para pacificar e unir a população. O objetivo foi alcançado em pouco tempo, porém, não sem efeitos colaterais. A crueldade das ações de Ramiro de Orco fez com que Bórgia passasse a ser odiado, e o ódio, para Maquiavel, não é um afeto que leva à obediência (ao contrário do amor e do medo).

Por conseguinte, o objetivo passa a ser desvencilhar a figura do governante da figura do carrasco. Para tal, foi constituído um tribunal para julgar as ações de Ramiro de Orco, e após o julgamento foi realizado um espetáculo em praça pública que apresentou o corpo do réu cortado em dois pedaços ao lado de um pedaço de pau e uma faca coberta de sangue. “A ferocidade desse espetáculo fez com que o povo ficasse a um tempo satisfeito e espantado” (MAQUIAVEL, 1987, p. 30).

De acordo com Maquiavel, esse ato do duque é um exemplo de boa prática política por parte dos governantes (MAQUIAVEL, 1987, p. 32). Ao criar o teatro de julgamento e punição do seu próprio funcionário, Bórgia teria conseguido transformar o sentimento de ódio da população em satisfação e espanto. A meu ver, a satisfação é um reflexo do sentimento de justiça (ainda que só aparente justiça) em ver o seu algoz morto e o espanto, a afirmação do poder do soberano. Através de uma catarse, as pessoas tiveram seu ódio purgado, apaziguando o sentimento de revolta causado.

Assim como Bernays, Maquiavel acreditava que as técnicas de manipulação apresentadas por ele eram necessárias para levar ordem ao caos. Respondendo se é melhor para o governante ser amado ou temido, afirma que o temor é mais efetivo, pois nunca esmorece e os seres humanos são “ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro” (MAQUIAVEL, 1987, p. 70). O governante, então, não deve confiar no amor dos súditos “porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver” (MAQUIAVEL, 1987, p. 70).

Essa concepção de ser humano como egoísta é encontrada também na obra de Thomas Hobbes. De forma semelhante a Maquiavel, Hobbes parte do princípio de uma natureza humana egocêntrica e violenta, e defende a necessidade de um governo forte que dome esses impulsos antissociais. No *Leviatã*, o autor defende a existência de uma “tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que cessa apenas

com a morte” (HOBBS, 1988, p. 60). O ser humano, portanto, é um ser que tem como atributo essencial a vontade de se sobrepor a outro humano. Dessa forma, a única maneira de garantir uma existência razoavelmente pacífica é a instituição de um Estado governado apenas por um homem (monarquia), visto que se o poder político estiver dividido entre várias pessoas, a natureza humana egoísta fará com que cada ator político aja pensando no seu ganho próprio.

Posto isso, Hobbes oferece também técnicas de controle da população. Em primeiro lugar, para ele, a religião surge como um importante mecanismo de manipulação.

Primeiro [cuidado], o de incutir em suas mentes a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes de sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceites (HOBBS, 1988, p. 70).

Portanto, para Hobbes, o movimento inicial para o domínio da população é a criação de uma obediência não a um ser humano, mas a uma divindade, adaptada ou criada. É preciso agir na área do imaginário correspondente ao sobrenatural onde o poder parece ser infinito, desse modo, o poder do representante do deus na terra também é elevado. A partir daí é mais fácil prender as pessoas em “cadeias artificiais” (HOBBS, 1988, p. 130) chamadas de leis civis. Isso porque, para Hobbes, a legislação cumpre o papel “pedagógico” de moldar o ser humano tendo em vista a criação de uma existência pacífica. As leis, portanto, não possuem somente o caráter negativo de proibições, mas afirmativo, no sentido de criação de uma cultura que subverta a própria natureza humana, controlando os impulsos egoístas e agressivos.

Entretanto, para um projeto ambicioso de alteração em algo tão profundo como a essência humana, as leis por si não bastam. É preciso toda uma estrutura de manipulação que controle, inclusive, as informações que podem ser acessadas pelos cidadãos. Obviamente que com a melhor das intenções — a manutenção da paz —, faz-se necessário, por parte do governante, “examinar todas as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados” (HOBBS, 1988, p. 109), assim como avaliar o conteúdo de cada discurso feito para o público. Da mesma forma que as leis civis são cadeias artificiais, a doutrinação constitui-se como uma espécie de tranca invisível.

Nota-se, desse modo, como a paz, ou ordem social, se apresenta como o imperativo. Em seu nome, tudo pode e deve ser feito. Mesmo a verdade deve estar subordinada à manutenção da concórdia, porque “embora em matéria de doutrina não se deva olhar nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz” (HOBBS, 1988, p. 109). Portanto, se necessário, a verdade deve ser regulada de modo a servir ao projeto de consolidação da ordem.

Freud, n’*O mal-estar na civilização*, retoma a famosa máxima de Hobbes (*homo homini lupus*) para lembrar as características egoístas e violentas do ser humano. De acordo com ele, existe no ser humano uma cruel agressividade latente, como uma Caixa de Pandora, à espera de qualquer provocação para que seja aberta e os demônios libertados. “O homem é o lobo do homem; quem, depois de tudo que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?” (FREUD, 2011a, p. 57). Ainda que o ser humano, para Freud, não se resuma a suas características violentas, vemos em sua obra após o advento do conceito de instinto de morte a ideia de que os instintos, se descontrolados, causariam a ruína da humanidade.

Entretanto, diferentemente dos dois pensadores citados, não conclui sua análise da natureza humana com uma proposta de uma sociedade autoritária. O seu sobrinho é quem vai se basear em sua obra para afirmar a necessidade de um controle social que dome os instintos selvagens do ser humano. Assim como Hobbes e Maquiavel, defendia a existência de diversas técnicas de controle, por mais criticadas que possam ser.

Alguns dos fenômenos desse processo são criticados - a manipulação de notícias, a inflação da personalidade e o discurso pelo qual políticos, produtos e ideias são levados à consciência das massas. Os instrumentos pelos quais a opinião pública é organizada e focada podem ser mal utilizados, mas essa organização e foco são necessários para uma vida ordenada (BERNAYS, 1928, p. 12, tradução minha).

Percebe-se, portanto, que técnicas como a manipulação de notícias, defendida por Hobbes, aparecem aqui também como uma necessidade para a manutenção da ordem social. É preciso além disso deflacionar a personalidade, padronizando as pessoas, para que seja mais fácil inculcar as ideias úteis à sustentação da concórdia. Dessa forma, o governo (invisível) deve usar todos os meios possíveis para criar prisões invisíveis e dominar as pessoas sem que elas saibam. Entretanto, para manter o controle da população é necessário primeiramente conquistar o povo. Em termos da contemporaneidade, na maioria das vezes, isso quer dizer ser eleito. Então, a questão da ascensão política é também um tema do marketing político.

Nos anos 1980, os publicitários comemoravam o fato de que “a política entrou na publicidade e vice-versa”. As perspectivas de enriquecimento da vida cívica eram entusiasmadoras: numa sociedade baseada num consumo de massa quase obrigatório, tudo se vende, e geralmente por motivos bastante distantes de suas qualidades próprias: desde políticos ao sabonete... “Para nossos camelôs da democracia corrompida, o ato eleitoral é um ato de consumo como qualquer outro” (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 140).

Com o estabelecimento da cultura da compra, os políticos tornam-se um produto como outro qualquer a ser vendido. O marketing eleitoral surge então como fundamental para qualquer campanha de qualquer partido, seja de direita ou de esquerda, que possua real intenção de vitória. Todavia, embora os pensadores do Grupo Marcuse afirmem que essa prática se consolida nos anos 1980, ela é gestada e praticada desde os anos 1930. Bernays, no final da década de 1920, já afirmava a necessidade de repensar os métodos publicitários da política eleitoral. De acordo com ele, um governante poderia e deveria ser vendido à comunidade como qualquer mercadoria (BERNAYS, 1928, p. 105).

Segundo Bernays, a política deve funcionar da mesma forma que uma empresa, e o político da mesma forma que um executivo. Para ele, os políticos foram os primeiros empreendimentos de negócio dos Estados Unidos e o mundo dos negócios cresceu aos moldes do que foi aprendido com a prática da política. Porém, os políticos do seu tempo teriam falhado por não aprender com os novos métodos das corporações, sobretudo no que se refere à distribuição em massa das ideias.

Para vender a mercadoria político deve-se usar técnicas semelhantes às usadas para vender qualquer produto. Primeiramente, é preciso conhecer os anseios e desejos preexistentes para criar uma campanha que dialogue com eles. Entretanto, a cartilha dos relações públicas diz ainda que não se pode resumir o papel do político a alguém que vai se adaptar e se sujeitar às demandas da população. “O líder político precisa ser um criador de circunstâncias, não somente uma criatura de processos mecânicos estereotipados” (BERNAYS, 1928, p. 106).

O candidato deve conhecer a opinião pública, mas não ser escravo dela. Assim como as corporações convenceram as pessoas de que fumar não faz mal e que comer bacon no café da manhã é um hábito saudável, as campanhas políticas devem ser capazes de moldar a mente dos eleitores para que eles sintam necessidade de comprar as propostas dos políticos. Utilizando os métodos da psicologia, deve-se manipular as emoções das pessoas para que elas sejam influenciadas sem que percebam.

A comunicação é discreta, mas ainda se trata de “influenciar as atitudes e os comportamentos dos diferentes públicos”. J. P. Raffarin, ex-publicitário que virou primeiro-ministro encarna essa convicção: “A comunicação publicitária se tornou para muitos a solução de todos os grandes problemas da sociedade”. Tudo se resolve com a comunicação, um meio de gerenciar a opinião pública. Governar quer dizer aparecer. Assim os consultores de comunicação se inspiraram em técnicas eficazes de comércio. Criaram “reuniões *tupperware*” para treinar os políticos, em pequenos grupos, na demagogia do sorriso sob medida (GRUPO MARCUSE, 2012, p. 141).

A publicidade, portanto, não é somente um instrumento útil a empresas que querem tornar seus produtos atraentes a possíveis clientes. Muito mais do que isso, a propaganda estabeleceu-se como uma ferramenta muito eficaz para a manipulação da opinião pública. Embora o capitalismo se venda como um sistema que preza pela liberdade, percebe-se que a publicidade funciona como corredores invisíveis que planejam os caminhos das pessoas sem que elas saibam. A propaganda, então, constitui-se como necessária para sustentar a cultura da compra, eleger candidatos, sustentar o negacionismo científico ou fazer o povo apoiar uma guerra.

Nesse contexto, profissionais de relações públicas, utilizando técnicas que remontam aos tempos de Maquiavel, mas são aprimoradas pelos conhecimentos da psicologia, mostraram-se capazes de influenciar os rumos da sociedade. Desse modo, a inversão fetichista aparece aqui mais uma vez: o mercado, apesar de ser uma criatura de ficção hipostasiada, deve ser livre ou minimamente regulado. Por outro lado, o ser humano, criador do mercado, precisa ser controlado e manipulado para que a economia mantenha-se saudável e próspera mesmo que essa saúde e prosperidade não acarretem necessariamente uma melhor condição para a maioria dos seres humanos.

4.4 LIMITES DA PROPAGANDA

Bernays, assim como Hobbes, Maquiavel e Lippmann, via a si mesmo como alguém que realizava uma nobre tarefa ao desenvolver os mecanismos de controle social. De acordo com todos eles, o ser humano precisa ser controlado para que o caos não reine e impeça o convívio social. Um ponto em comum nas vidas de Maquiavel, Hobbes, Bernays e também Freud é a relação com as guerras. Maquiavel viveu num período de bastante instabilidade política, escrevendo, inclusive, conselhos sobre como guerrear e conquistar territórios. Hobbes foi contemporâneo da guerra civil que ocasionou a decapitação de um rei. Já Freud e

Bernays presenciaram a Primeira Guerra Mundial de perto. Bernays ainda conviveu com a Segunda Grande Guerra e Freud acompanhou todos os preparativos dessa última.

Creio não ser possível precisar o quanto das experiências de conviver com guerras afetou os autores, porém acredito que a influência não deva ser descartada. Quando Freud publica *O mal-estar na civilização* em 1930, está num cenário de terra arrasada. Porém, mesmo retomando Hobbes e afirmando as características cruéis do ser humano, não o resume a isso. No último parágrafo do último capítulo da obra, vemos que, embora o instinto de morte esteja em posição de superioridade, o instinto de vida ainda pode se afirmar e crescer perante seu irmão. Ou seja, a natureza humana é algo aberto.

De acordo com Marcuse, tendo como chave de leitura a tendência oculta da psicanálise¹⁶ que permite compreender a historicidade na relação dos instintos, é possível conceber uma outra perspectiva acerca da teoria freudiana que conclua de forma diferente da de Edward Bernays. Apresentei no tópico “A liberdade como essência humana” como Marx defendeu que a essência humana é a capacidade de se autocriar. O que define o ser humano é justamente a ausência de atributos fixos (como a crueldade ou piedade) e a natureza humana corresponde ao momento histórico no qual o indivíduo esteja inserido. Isso não quer dizer que o ser humano não possa ter características violentas e egoístas, mas que essas características pertencem a um tempo e lugar.

Partindo da premissa da necessidade do controle social justificado pela necessidade de contenção da natureza maligna, Bernays criou uma sofisticada técnica de manipulação. Entretanto, pode-se abordar esse tema de maneira contrária, afirmando que a forma de vida influenciada pela propaganda foi o que atizou as características egoístas e cruéis do ser humano. Isso porque a cultura da compra é também a cultura do egoísmo e da inveja; é um modo de vida pautado no possuir algo para parecer superior ao outro, e é negar a humanidade daqueles que não possuem poder de compra. É também embrutecimento, sacrifício e violência. Portanto, é como se o sistema criasse a doença para vender a cura, e a cura é a privação da liberdade.

Pretendi mostrar aqui que a preocupação em desenvolver técnicas de influência de comportamento é algo comum em pensadores que pretendem conservar o estado político das coisas. Para controlar as transformações sociais e manter o *status quo* é necessário não somente o uso do poder coercitivo, mas é preciso que as pessoas sejam manipuladas e a

¹⁶ Essa discussão é desenvolvida no tópico “A formação do sujeito na civilização em Freud e Marcuse”.

propaganda serve como um poderoso instrumento de controle subjetivo. Atuando sobretudo no inconsciente das pessoas, ela consegue criar veículos para inculcar ideias, desejos, crenças e medos que podem transformar a opinião pública.

Contudo, sabe-se que essa manipulação não é completa, uma vez que não é possível padronizar completamente o ser humano transformando-o num ser que responde efetivamente a todos os comandos. A propaganda reconhece seu limite e sabe que seu funcionamento deve respeitá-lo. A manipulação social funciona de alguma maneira como uma negociação; a publicidade sabe que não possui o poder de alterar completamente uma população. “Você não pode persuadir toda uma geração de mulheres a usar saias longas, mas talvez você possa, trabalhando com ídolos do mundo da moda, persuadi-las a usar vestidos longos à noite” (BERNAYS, 1928, p. 66). Entretanto, é claro que esse acordo é muito desigual, visto que o poder da propaganda reside justamente no fato de que o sujeito não sabe que está negociando.

Por outro lado, é justamente por reconhecer seus limites que aqueles que pretendem exercer influência sobre a população sabem que precisam constantemente aprimorar seus mecanismos, de modo a estar sempre atualizados com as tecnologias do seu tempo e, ao que tudo indica, o poder de manipulação se intensifica com o avanço da tecnologia.

5 TECNOLOGIA

5.1 O CARÁTER FETICHISTA DA TECNOLOGIA E SEU SEGREDO

5.1.1 A constituição do ciborgue: da repulsa à assimilação

A tecnologia está tão presente na vida hodierna que não conseguimos imaginar a vida sem ela. Quando por algum motivo nos encontramos sem energia elétrica ou sem acesso à internet é natural que nos sintamos perdidos e que muitas atividades cotidianas sejam interrompidas. A nossa relação com os artefatos tecnológicos já é tão profunda que constituímos uma relação simbiótica, como se fossemos um misto de humano e máquina. Esta espécie de ser sintetizado pelo aspecto biológico e tecnológico foi chamada por Donna Haraway de ciborgue. Ciborgue aqui não significa exclusivamente o indivíduo que possui implantes tecnológicos no corpo, mas todos que partilham da realidade social em que dependemos da tecnologia. É digno de nota que o “Manifesto Ciborgue” foi escrito por Haraway ainda na década de 1980, muito antes dos *smartphones* e das redes sociais, da popularização em larga escala dos computadores pessoais e da internet.

Hoje, 35 anos após a publicação do manifesto, percebe-se que nos tornamos muito mais ciborgues; nosso modo de vida atual entrelaçou o biológico e o tecnológico de uma maneira muito mais aguda. Viciados em *smartphones* e dependentes da internet, presenciamos até acusações de que eleições teriam sido supostamente hackeadas através de métodos invasivos e antiéticos de propaganda política. Posto isso, é possível afirmar que, para analisar o funcionamento da manipulação social no século XXI, faz-se necessário investigar o fundamento e as características desse modo de vida pautado na tecnologia.

Embora Haraway afirme que o ser humano a partir do final do século XX seja uma mistura de biologia e tecnologia, essa fusão não ocorreu nem se mantém de forma pacífica. Na verdade, grande parte das revoluções tecnológicas trouxe consigo uma resistência (muitas vezes justa) de parcela considerável dos indivíduos. Isso ocorre, segundo Marx, porque as invenções mecânicas não possuem como objetivo melhorar a vida do trabalhador, mas aumentar sua exploração (MARX, 2017, p. 455). Ademais, toda inovação tecnológica propicia também desemprego em diversas áreas quando os trabalhadores são substituídos por máquinas. Chamamos de ludismo a postura de se colocar contra o incremento de novas

tecnologias em referência ao movimento simbolizado pela figura de Ned Ludd, que tinha como prática o ataque às maquinarias no século XIX.

A recusa em conviver com as máquinas não era baseada simplesmente no medo do desemprego, mas numa recusa também em ser assimilado pelo monstro mecânico. Marx define maquinaria como conjunto de máquinas que funcionam em cooperação. Máquina, por sua vez, é diferente de uma simples ferramenta, pois a ferramenta possui ainda o homem como força motriz, ao passo que a máquina é movida por outra coisa, seja um animal ou, contemporaneamente, energia elétrica. Dessa forma, a maquinaria é o coletivo de máquinas que se movem sem o controle direto humano; a ação humana serve apenas para auxiliar e supervisionar o sistema automático.

A produção mecanizada atinge sua forma mais desenvolvida como sistema articulado de máquinas de trabalho movidas por um autômato central através de uma maquinaria de transmissão. No lugar da máquina isolada aqui, um monstro mecânico, cujo corpo ocupa fábricas inteiras e cuja força demoníaca, inicialmente escondida sob o movimento quase solenemente medidor de seus membros gigantescos, irrompe no turbilhão furioso e febril de seus incontáveis órgãos de trabalho propriamente ditos (MARX, 2017, p. 455).

É contra esse monstro que se insurgem os operários; um monstro que não possui como objetivo aniquilar o trabalhador, mas absorvê-lo, para que os indivíduos se tornem parte da maquinaria, integrando seus cérebros e músculos ao autômato central. Nesse cenário, a estrutura mecânica, numa inversão fetichista, apresenta-se como o sujeito enquanto os operários são reduzidos ao estado de coisas, como ferramentas. “O próprio autômato é o sujeito, e os operários só os órgãos conscientes pelo fato de estarem combinados com seus órgãos inconscientes, estando subordinados, juntamente com estes últimos à força motriz central” (MARX, 2017, p. 491).

Se no trabalho artesanal e na manufatura é o trabalhador quem manipula a ferramenta, ditando o ritmo de trabalho e controlando seu funcionamento, na fábrica automatizada é a máquina quem define a forma de trabalhar e ao operário cabe obedecer aos movimentos definidos pela maquinaria. A partir daí o ser humano tem de responder às necessidades das máquinas, alimentando-as e ajudando-as quando necessário. Para tal, “abusa-se da maquinaria para transformar o trabalhador, desde a tenra infância, em peça de uma máquina parcial” (MARX, 2017, p. 494).

Porém, reduzir o ser humano a um estado de ferramenta auxiliar não é algo simples e automático. Disciplinar os operários para que eles reproduzam o padrão de trabalho necessário para satisfazer o autômato central é uma tarefa que exige empenho. “No lugar do chicote do feitor de escravos, surge o manual de punições do supervisor fabril. Todas as punições se convertem, naturalmente, em multas pecuniárias e descontos de salário [...]” (MARX, 2017, p. 496). Com a imposição de penas jurídicas e administrativas, conseguiu-se imprimir uma rotina de trabalho assemelhada ao trabalho escravo, mas de forma legal. As punições deixam de ser físicas, mas o medo do prejuízo possivelmente vindouro é suficiente para que os trabalhadores introjetem a ideia de que resistir é inútil.

É dessa forma, portanto, que se iniciou a assimilação do ser humano pela máquina. As inovações técnicas propiciaram a submissão real do trabalhador ao capital, minando a possibilidade de resistência. Entretanto, o monstro mecânico não se limita às paredes da fábrica; a forma de vida do homem máquina é exportada para além dos limites da indústria tradicional de várias formas até alcançar a inteireza da sociedade. Isso acontece porque a tecnologia não se resume ao maquinário. A tecnologia constitui-se como um processo social e os dispositivos técnicos são apenas a face visível. Trata-se, então, de uma forma de vida tecnológica que vai construir o que mais tarde Haraway chamou de ciborgue.

5.1.2 Inversão fetichista: heteronomia humana e autonomia da máquina

De acordo com Marcuse, a técnica, isto é, os aparelhos da indústria, do transporte e da comunicação, podem proporcionar a existência tanto do autoritarismo quanto da liberdade, mas a tecnologia do que ele chamou de era das máquinas é uma “manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação” (MARCUSE, 1999, p. 73). Para ele, com o desenvolvimento do processo tecnológico, surgiu uma nova racionalidade que trouxe consigo novas formas de subjetividade.

Essas novas formas teriam nascido do efeito da maquinaria sobre os operários e consumidores da produção em massa. Esse sujeito da era das máquinas, para Marcuse, é diferente do indivíduo da revolução burguesa marcado pelo individualismo. Isso ocorre porque o princípio da eficiência privilegia as grandes indústrias altamente mecanizadas que conseguem produzir mais com mais tecnologia. Dessa forma, cada vez mais trabalhadores passam a ser assimilados pela máquina.

Para aumentar a produtividade e o desempenho, faz-se necessário cada vez mais incrementar a automação e a racionalidade tecnológica. Acontece que os meios para alcançar o nível superior de automação não são acessíveis para todos. Assim, cria-se uma bola de neve em que os que possuem mais poder tecnológico aumentam o poder financeiro, que, por sua vez, pode ser reinvestido em tecnologia para se manter na vanguarda do processo evolutivo. Isso faz com que o desenvolvimento do capitalismo seja também o desenvolvimento de um sistema que tende ao monopólio, conforme descrito por Marx no 23º capítulo d’*O Capital*, em que ele se refere ao capitalismo como um “gigantesco mecanismo social para a centralização dos capitais” (MARX, 2017, p. 702).

Em 1941, dando continuidade ao exame da tendência monopolista, Marcuse analisa mais especificamente o papel que o desenvolvimento tecnológico poderia desempenhar para o aumento da centralização e do acúmulo de capital. Após analisar os relatórios do *Temporary National Economic Committee* (um comitê de economistas subordinado ao congresso estadunidense, que tinha como função estudar a concentração de poder econômico), trouxe à tona o fato de que o desenvolvimento econômico tinha como rumo um estado de coisas em que existiria “a dominação de toda uma indústria por um pequeno número de empresas gigantes” (TEMPORARY NATIONAL ECONOMIC COMMITTEE apud MARCUSE, 1999, p. 77).

Na década de 1970, Mandel (1982), em *O capitalismo tardio*, apontou que essa tendência ao monopólio estava se realizando. Para ele, o período concorrencial, presente no início do sistema capitalista, deu lugar ao imperialismo, que, por sua vez, transformou-se em um sistema monopolista. Hoje, na segunda década do século XXI, vivenciamos mais de perto o que Marx, Marcuse e Mandel alertavam. Empresas como a Amazon, alicerçadas justamente em um grande poder tecnológico que lhes permite automatizar cada vez mais seus procedimentos, tornam-se progressivamente mais soberanas, eliminando inúmeros pequenos negócios. É importante negritar aqui o fato de que essa enorme concentração de poder econômico que faz com que Jeff Bezos (CEO da Amazon) seja mais rico do que 133 países não é um acaso e tampouco um fenômeno imprevisível. Conforme o documento do comitê de economistas contratados pelo congresso norte-americano, sabia-se desde a década de 1940 que essa realidade era muito provável.

A tecnologia, portanto, constitui-se como um fator necessário para o desenvolvimento das forças produtivas. De acordo com Marcuse, essa relação de dependência com o aparato tecnológico transformou o sujeito que cultivava a autonomia e, em última instância, colocava-

se contra a sociedade, em um indivíduo com uma personalidade objetiva. “Alguém que aprendeu a transferir toda espontaneidade subjetiva à maquinaria que serve, a subordinar sua vida à ‘factualidade’ de um mundo em que a máquina é o fator e ele o instrumento” (MARCUSE, 1999, p. 78-79). Uma vez assumido o paradigma da eficiência, admite-se uma padronização de atitudes que devem ser tomadas para conter o desperdício e aumentar o lucro. Dessa forma, “a racionalidade individualista se viu transformada em racionalidade tecnológica” (MARCUSE, 1999, p. 77).

A inversão fetichista aparece mais uma vez aqui no sentido de objetivação do ser humano e subjetivação das coisas. A ideia de seguir a máquina comprometeu inúmeras dimensões da vida humana em favor da adaptação à realidade tecnológica. Nesse contexto, ser “objetivo” passa a ser uma qualidade fundamental, sem levar em consideração que ser objetivo é de certa forma ser objeto; é ser um indivíduo que mais se assemelha a uma coisa. Aqui o trabalho morto empregado nas máquinas ganha vida e o trabalho vivo do ser humano torna-se subserviente a ele. “A máquina adorada não é mais matéria morta, mas se torna algo semelhante a um ser humano. E devolve ao homem o que ela possui: a vida e o aparato social ao qual pertence” (MARCUSE, 1999, p. 80).

Esse processo, no entanto, não fez com que a ideia de individualidade desaparecesse na mentalidade tecnológica. O sujeito da era das máquinas acredita estar realizando sua liberdade individual ao cumprir as funções predeterminadas que lhe são impostas e a “liberdade do indivíduo está confinada à seleção de meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou” (MARCUSE, 1999, p. 78). A liberdade, então, passa a ser uma máxima, mas puramente fictícia num sistema baseado na padronização das ações, criando rotas, premiando aqueles que seguem e punindo aqueles que não seguem.

Para explicar o funcionamento desse processo de padronização através da criação de rotinas, Marcuse apresenta um exemplo de um viajante de carro. Ele pede para que imaginemos um homem que está escolhendo sua rota através de um guia de viagem. O guia apresenta os obstáculos a serem evitados ou transpostos para fazer o melhor caminho; na estrada, “sinais e placas dizem ao viajante o que fazer e pensar; até chamam atenção para as belezas naturais ou marcos históricos. Outros pensaram pelo viajante, talvez melhor” (MARCUSE, 1999, p. 79). No seu caminho, o turista encontra também diversos letreiros e painéis que lhe indicam onde comer, estacionar, descansar, etc. Obviamente, todos esses “comandos” (compre, hospede-se, beba, coma...) têm como objetivo oferecer conforto e segurança e, se o motorista for obediente e seguir o programado, conseguirá realizar sua

viagem de forma confortável e segura. Para Marcuse, isso demonstra como seguimos caminhos predefinidos sem que nos demos conta. “O comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza se unem em um mecanismo racional e conveniente. Aquele que seguir as instruções será mais bem-sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele” (MARCUSE, 1999, p. 80).

O exemplo de Marcuse expressa muito bem como a racionalidade tecnológica está na base também da transformação do viajante em turista. Se antes da revolução industrial e do estabelecimento do capitalismo, as pessoas viajavam pelos mais diversos motivos e das mais diversas formas, na era das máquinas o ato de se deslocar entre as cidades passa a ser uma atividade padronizada. A quantidade de tempo da estadia, os lugares a serem visitados, a forma de se hospedar, etc. são todos colocados *a priori* para os turistas.

De acordo com Marcuse é como se houvesse um adestramento do ser humano feito pela máquina. “Ao manipular a máquina, o homem aprende que a obediência é o único meio de se obter os resultados desejados. Ser bem sucedido é o mesmo que se adaptar ao aparato” (MARCUSE, 1999, p. 80). Nessa conjuntura, desobedecer à máquina, isto é, não seguir a rotina estabelecida, é uma excentricidade, isso porque o caminho oferecido é perfeitamente razoável. É do interesse do viajante seguir os comandos das placas porque ele, de fato, encontrará lugar para comer, hospedar-se, etc. Da mesma forma, os anúncios padronizados de nossa época são também muito úteis e nos ajudam a escolher diversos serviços e produtos, tornando insensata a simples recusa.

Não se trata, portanto, de uma ação individual de renúncia em seguir o que nos é oferecido, pois esse sistema é composto por um “aparato racional combinando a máxima eficiência com a máxima conveniência, economizando tempo e energia, eliminando o desperdício, adaptando todos os meios a um fim, antecipando as conseqüências e sustentando a calculabilidade e a segurança” (MARCUSE, 1999, p. 80).

5.1.3 A psicologia das massas sob a racionalidade tecnológica

Muito dessa transformação da mentalidade individualista para a racionalidade tecnológica é alicerçado no conforto que a automação criou. Se na fase inicial do capitalismo era mais exigido do trabalhador os músculos, com a instalação da maquinaria automática e semiautomática, o esforço é também mental. Dessa forma, não só o corpo é disciplinado, mas

também a mente. Quanto menos braçal for o trabalho, mais é exigido que a mente se adapte ao ritmo da máquina, ocasionando dessa forma uma assimilação integral das dimensões humanas.

Nesse contexto, a razão é compreendida como razão tecnológica e nesse formato perde completamente seu caráter reflexivo porque passa a estar a serviço da produtividade e da eficiência. Comprometida com esses valores, a racionalidade define, tornando-se cada vez mais um mecanismo que serve para moldar e submeter. Desse modo, pensar pode se tornar sinônimo de obedecer, porque a racionalidade tecnológica, submissa ao princípio de desempenho, também exige submissão à verdade tecnológica. O uso da razão, portanto, deixa de ser algo crítico e passa a ser uma prática conservadora.

A razão, portanto, passa a ser mais um instrumento que auxilia no processo de introjeção do modo de vida do princípio de desempenho. Se nos primeiros contatos dos trabalhadores com a máquina houve repulsa, inclusive expressa de forma violenta, o estabelecimento das máquinas fez com que, pouco a pouco, as pessoas fossem se acostumando com o ritmo e o padrão de funcionamento da maquinaria.

A racionalidade tecnológica inculcada naqueles que mantêm este aparato transformou vários métodos de compulsão externa e autoridade em métodos de autodisciplina e autocontrole. A segurança e a ordem são, em grande parte, garantidas pelo fato de que o ser humano aprendeu a ajustar seu comportamento ao de seu semelhante até os mínimos detalhes. Todos os homens agem de forma igualmente racional, isto é, de acordo com os padrões que asseguram o funcionamento do aparato e, portanto, a manutenção de sua própria vida. Mas esta "internalização da coerção e da autoridade reforçou, em vez de atenuar, os mecanismos de controle social. Os homens, seguindo sua própria razão, seguem aqueles que fazem uso lucrativo da razão. Na Europa, estes mecanismos ajudaram a impedir que o indivíduo agisse de acordo com a verdade evidente, e eram eficazmente suplementados pelos mecanismos de controle físico do aparato. Neste ponto, os interesses de outra forma divergentes e seus meios de ação se sincronizam e se adaptam de tal modo que sua eficiência neutraliza qualquer ameaça séria a seu domínio (MARCUSE, 1999, p. 86-87).

Dessa forma, a mentalidade tecnológica constitui-se como uma forma de vida que se impõe como única, criando a ilusão de que não há nada além dela. Os indivíduos, então, não se sentem guiados ou coagidos ao seguirem o padrão estabelecido; de forma contrária, sentem-se livres. Nesse cenário, até a oposição também assume a ideia de que o princípio de

desempenho é a única forma de viver, o que faz com que não exista uma oposição de fato ao sistema posto, mas somente variações dentro da mesma lógica¹⁷.

Marcuse defende ainda que “os grupos de oposição foram se transformando em partidos de massa e suas lideranças em burocracias de massa” (MARCUSE, 1999, p. 88). Embora no Brasil atual a ideia de um partido de massas soe como algo positivo, pois seria um partido conectado à classe trabalhadora, para Marcuse, a massa, também chamada de multidão, diz respeito a outra coisa.

A multidão é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções “naturais” e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber a busca do interesse próprio. Como membro de uma multidão, o homem se tornou sujeito padronizado de autopreservação bruta. Na multidão, a restrição feita pela sociedade à busca competitiva do interesse próprio tende a tornar-se inócua e os impulsos agressivos são facilmente liberados. Estes impulsos se desenvolveram sob as exigências da escassez e da frustração e sua libertação acentua então o “estado de espírito anterior” (MARCUSE, 1999, p. 89).

Nota-se, com essa citação, que a avaliação de Marcuse assemelha-se ao pensamento freudiano desenvolvido em *A psicologia das massas e a análise do Eu*. Aqui já foi desenvolvido em “O indivíduo e as massas”, como, para Freud e Adorno, o sujeito na multidão tende a se uniformizar com o todo e a libertar seu instinto de morte. O que Marcuse desenvolve, portanto, é o papel da racionalidade tecnológica na formação de massas psicológicas.

De acordo com ele, a forma de vida pautada no padrão de funcionamento das máquinas faz com que as massas tenham mais presença e relevância. O seu argumento consiste na ideia de que o déficit de liberdade ocasionado pela racionalidade tecnológica contribui para o desenvolvimento da heteronomia presente na psicologia das massas. Dessa forma, ao lesar a autonomia e a individualidade, o modo de vida da era das máquinas reforça e incrementa a performance das massas psicológicas.

Aprofundando a sua análise sobre a relação entre a mentalidade da multidão e a tecnologia, Marcuse salienta a importância de um personagem essencial para a formação da psicologia das massas: o líder. Nesse contexto, o “líder tecnológico é também um líder social” (MARCUSE, 1999, p. 92). Na sociedade em que tudo que é tecnológico parece ser melhor e possuir mais valor, aqueles que detêm o poder teórico e prático sobre os dispositivos técnicos

¹⁷ Conforme exposto no capítulo “O indivíduo do capitalismo”.

alcançam um patamar superior. É interessante lembrar aqui que Marcuse na década de 1940, muito antes do surgimento da figura do tecnólogo excêntrico (o nerd) e da transformação posterior desse personagem num herói cultural bilionário; e muito antes, portanto, do surgimento de “gurus tecnológicos”, como Steve Jobs ou Elon Musk, já havia detectado a aura que reveste os indivíduos que detêm o conhecimento tecnológico.

A figura do operador da tecnologia é curiosa porque, como a maioria das pessoas não entende o funcionamento dos aparelhos, eles se apresentam de uma forma um tanto quanto mística. Visto que as máquinas, como apontado por Marx e Marcuse, não são percebidas somente como um produto, mas como algo com vida própria, quem as cria, então, está criando vida. Da mesma forma que o Doutor Frankenstein dá vida a um corpo morto é como se o especialista da tecnologia criasse a vida a partir do trabalho morto.

O líder tecnológico assemelha-se, portanto, a um místico, pois está operando forças ocultas e dando vida a seres inanimados. A ideia, aliás, de uma verdadeira inteligência artificial, ou seja, um computador que seja verdadeiramente autônomo, é algo que espanta e ao mesmo tempo é objeto de desejo da civilização desde o início do desenvolvimento da área. Muitas empresas desde então se dedicam de forma entusiasmada à criação de uma máquina que seja realmente inteligente e não só emule a inteligência humana. Curioso aí é o fato de que para a criação de aparatos tecnológicos autônomos, a racionalidade tecnológica cria seres humanos heterônomos. Tal condição, entretanto, não é uma novidade do século XXI. Essa inversão fetichista está na raiz na revolução industrial, conforme o parecer de Marx ao afirmar que o autômato passa a ser o sujeito (aparentemente autônomo) e o ser humano o instrumento.

Nota-se, portanto, que Marcuse realiza uma análise do fenômeno da massa apontando a relevância da racionalidade tecnológica para o incremento da heteronomia. Já vimos aqui que Adorno considera esse mesmo fenômeno como a base psicológica do fascismo. Qual seria então a relação entre a tecnologia e o fascismo?

De acordo com Marcuse, o modo de vida da tecnologia, pautado na eficiência à custa da padronização, é um dos fundamentos do fascismo. A erosão da individualidade ocasionada pela racionalidade tecnológica é o que prepara o terreno para a ascensão de regimes autoritários. O fascismo, portanto, é o corolário da racionalidade tecnológica, porque é o sistema em que a padronização e o sacrifício da autonomia em prol da eficiência atingem o nível máximo. Dessa forma, percebe-se que o liberalismo e o fascismo partilham o mesmo chão.

5.1.4 filosofia unidimensional

Ao narrar o estabelecimento da razão tecnológica, Marcuse está contando a história de ascensão e queda da racionalidade individualista. Segundo ele, o que nasceu como uma ode à autonomia e à liberdade, logo se converteu no seu contrário, em algo que aceita sacrificar as singularidades para seguir o caminho padronizado da eficiência. A ideia de seguir os mandamentos da entidade mercado é assumida como dogma. Isso acontece, segundo ele, porque a ideia de competitividade presente na razão individualista fez com que todos tivessem que assumir a ideia de máxima eficiência para sobreviver ao jogo.

Nesse cenário, a individualidade deve se limitar à parte interior das paredes residenciais. A autonomia, portanto, torna-se um assunto privado. De acordo com Marcuse, essa é a única defesa da individualidade feita pelos individualistas. Isso porque pensadores como William James, defensor do individualismo, partindo de uma ideia de deflação da filosofia, acreditam que “o julgamento do mundo é melhor que uma decisão de gabinete” (JAMES apud MARCUSE, 1999, p. 98). Portanto, os filósofos devem se abster de fazer julgamentos, críticas e prognósticos para a vida pública porque suas perspectivas, fruto de análises sociais, são inferiores ao julgamento das “pessoas comuns”.

É legítima a preocupação com os projetos políticos feitos no papel e impostos à realidade, no entanto, negar a importância das reflexões filosóficas e científicas sobre a realidade é partir do pressuposto de que a filosofia e a ciência não fazem parte da sociedade. É partir do pressuposto também de que as opiniões desse “mundo” a que James se refere são completamente originais das pessoas e não um fruto da organização social. É de alguma maneira a ressuscitação do sujeito cartesiano constituído unicamente pela razão.

Em outro momento, n’*O homem unidimensional*, Marcuse vai se referir a essa postura filosófica, própria da virada linguística e pragmática, como uma filosofia unidimensional. Ao se recusar a oferecer alternativas às questões basilares da sociedade, a filosofia torna-se conservadora, porque conserva o estado de coisas. Em outra ocasião, analisando esse tipo de filosofia, afirma ainda que, muito embora exista “grande afinidade entre a reorientação dada por Dewey à teoria da *práxis* e a reorientação dada por Marx” (MARCUSE, 1969, p. 203), as ideias pragmatistas resultam em um “relativismo conformístico” (MARCUSE, 1969, p. 206). Segundo ele:

A “ciência da conduta” de Dewey resulta numa simples descrição (e, mesmo numa justificação) da conduta social prevalecente. A recusa em estender o método científico ao futuro histórico, que é acessível à ciência pela análise das tendências fundamentais da sociedade de hoje, confina o pragmatismo a uma mera descrição daquilo que existe (MARCUSE, 1969, p. 207).

Para Marcuse, a própria filosofia, que deveria ser morada do pensamento crítico, é também assimilada e passa a justificar e militar em favor da separação entre indivíduo e sociedade, e com isso, defender que a autonomia é um assunto privado. Essa perspectiva, entretanto, não leva em consideração o fato de que os sujeitos não são mônadas, não são indivíduos que criam suas próprias verdades e opiniões de forma completamente independente. Essa ideia, aliás, tem oposição contundente desde o século XIX, sobretudo com Marx e Freud, que contrapuseram essa perspectiva ao defenderem a relevância de diversos fatores para a formação da subjetividade.

5.2 AS REDES SOCIAIS E A PSICOLOGIA DAS MASSAS

Ao final da segunda década do século XXI, uma nova preocupação surgiu no mundo político: escândalos envolvendo redes sociais e empresas de publicidade revelaram que diversas eleições ao redor do mundo teriam sido influenciadas por grupos que, com o auxílio das redes sociais, teriam manipulado os eleitores. Para muitos, a propaganda política foi longe demais ao se valer de uma ausência de regulamentação clara para aproveitar-se de rastros digitais de internautas e criar propagandas personalizadas para cada pessoa com o intuito de influenciá-la a nutrir simpatia ou antipatia por determinado candidato. Empresas como a Cambridge Analytica e pessoas como Steve Bannon e Alexander Nix seriam responsáveis pela criação de sistemas complexos que, envolvendo psicologia comportamental e uso desmesurado de dados organizados por físicos e programadores, teriam alterado o rumo das eleições estadunidenses, o plebiscito do *brexit* e até mesmo ajudado a levar Bolsonaro ao poder no Brasil.

Em comum, esses três acontecimentos possuem o fato de que os vencedores eram candidatos com pouca probabilidade de vitória, mas com o auxílio dos feiticeiros da tecnologia, venceram seus escrutínios. Dada a surpresa dos eventos, grande parte dos analistas e da imprensa mundial julgaram tratar-se de uma nova era onde a política seria subalterna à tecnologia; diante do espanto, creditaram poderes quase místicos à máquina de manipulação.

No entanto, a situação exige uma análise mais detida, investigando o alcance, as limitações e a natureza da publicidade política auxiliada pelo *Big Data* e pelos algoritmos.

5.2.1 *Microtargeting* e a novíssima propaganda

Alexander Nix, CEO da Cambridge Analytica (CA), surge nesse cenário como um dos protagonistas responsáveis pela criação desse novo mundo. De acordo com ele, a sua empresa estaria na vanguarda de uma revolução na propaganda que tornaria a “publicidade tradicional” obsoleta. Isso porque, para ele, o seu trabalho consiste em mudar comportamentos e não simplesmente em criar marcas e fornecer validação social.

É Brittany Kaiser, ex-funcionária da CA, quem revela de forma pormenorizada a visão de mundo, o *modus operandi* e as ambições de Nix no livro *Manipulados* (2020). Segundo ela, Nix gabava-se de ter atingido o estado da arte da propaganda política, que seria a invenção de uma estrutura que tornaria possível converter pessoas. Para isso, orientava-se num sistema apoiado em um método psicográfico desenvolvido no Behavioural Dynamics Institute para captar e catalogar as nuances das personalidades dos indivíduos e, a partir daí, com a modelagem de dados, criar modelos para prever e influenciar o comportamento. Dessa forma, eles não seriam apenas uma agência de publicidade, mas uma “empresa de comunicação psicologicamente astuta e com precisão científica” (KAISER, 2020, p. 53).

O acrônimo OCEAN é a base da psicologia empregada pela CA para a classificação das pessoas. A partir de dados coletados em lugares como históricos de compra, registro eleitoral, curtidas e testes de personalidade feitos no Facebook, milhares de pontos de informação são analisados e classificados no sistema de pontuações *Big Five*.

A pontuação OCEAN surgiu a partir da psicologia comportamental e social no âmbito acadêmico. A Cambridge usou esse tipo de pontuação para definir de que maneira a personalidade das pessoas se constrói. Ao realizar testes de personalidade e combinar pontos de dados, a CA descobriu que era possível determinar em que grau um indivíduo era "aberto a novas experiências" (O, de "*openness*"), "metódico" (C, de "*conscientiousness*"), "extrovertido" (E, de "*extraversion*"), "empático" (A, de "*agreeableness*") ou neurótico (N, de "*neuroticism*") (KAISER, 2020, p. 87-88).

De acordo com Kaiser, essa pontuação serve como base para a segmentação das pessoas em grupos (32 os principais) que entrelaçam essas características. A pessoa, então, pode ser aberta e metódica, ou empática e neurótica e assim por diante. A partir daí é possível

fazer o “*microtargeting* comportamental”, que é a propaganda direcionada ao tipo específico de personalidade. Na narrativa da própria Cambridge Analytica, após a captação e o refino dos dados, é possível prever com a precisão de 95% as escolhas de cada indivíduo (KAISER, 2020, p. 89).

Nix fazia questão de se distanciar das demais agências e via a si mesmo como um revolucionário, como alguém que estaria desenvolvendo um método inédito, junto à psicologia e à informática, que seria capaz de transformar as pessoas. No entanto, evocando a história da propaganda, é possível encontrar afirmações bastante parecidas. Vimos anteriormente como Edward Bernays, nos anos 1930, também reinventou a publicidade com um nome diferente e com uma prática alicerçada na psicologia e que visava a manipulação das pessoas. É possível afirmar, então, que Nix é uma espécie de herdeiro de Bernays, alguém que repetiu a técnica de utilizar os avanços da psicologia e da tecnologia do seu tempo para incrementar o poder da propaganda, repetindo também a prática de ver a si mesmo como um visionário que está criando algo totalmente novo.

Em sua autopropaganda, a CA vendia para seus clientes a capacidade de manipular a população analisando os dados e traçando estratégias a partir de sua modelagem. Nesse cenário, o papel dos matemáticos e dos físicos é crucial. A necessidade de profissionais que soubessem criar modelos a partir de extensa quantidade de dados foi tamanha que Dominic Cummings (estrategista da campanha “*Vote leave*” do *brexit*) chegou a afirmar que para alcançar sucesso na política seria preciso “contratar físicos e não experts ou comunicadores” (CUMMINGS apud EMPOLI, 2020, p. 142). Isso porque o método usado funciona a partir da análise de quantidades enormes de dados (*big data*), por isso, físicos, profissionais com experiência em lidar com essa quantidade de informações, e com sistemas de múltiplas variáveis, são peças-chave para esse tipo de trabalho.

Dessa forma, analisando a personalidade através de algoritmos e modelos matemáticos feitos a partir da coleta de dados, a propaganda política poderia criar campanhas personalizadas. Se uma pessoa é sensível às questões da ecologia, por exemplo, ela passa a receber propagandas em que o candidato em questão defende a agenda ecológica, da mesma forma que recebe também materiais em que o político rival soa como alguém que não se importa com o meio ambiente.

A análise de grandes dados, portanto, surge como uma arma revolucionária para a política contemporânea. De acordo com Giuliano Da Empoli, em *Os engenheiros do caos* (2020), o surgimento do *Big Data* na política é comparável ao advento do microscópio para as

ciências naturais (EMPOLI, 2020, p. 152). Com o uso correto, é possível, inclusive, silenciar facetas problemáticas de um candidato e lançar luz sobre outras que o identifiquem com o eleitor-alvo da campanha publicitária. Com isso, o político surge como algo mais do que uma pessoa com uma proposta política; ele passa a ter um número enorme de faces e cada possível eleitor tem acesso às fisionomias que lhe agradam.

São esses mesmos mecanismos que permitem também que recebamos propaganda personalizada de diversos serviços e produtos enquanto olhamos para páginas e aplicativos nas telas que usamos, e nos espantamos, muitas vezes, com a capacidade dos anúncios de saberem do que precisamos. Marcuse, ainda em 1967, já supunha que a evolução tecnológica incrementaria o poder da manipulação social. De acordo com ele, “Já sabemos hoje a contribuição que podem oferecer a cibernética e os computadores para a instauração de um controle social total sobre a vida humana” (MARCUSE, 1969, p. 19). Entretanto, é lícito questionar o quanto, de fato, somos apreendidos pelos algoritmos e o quanto eles podem, realmente, interpretar-nos e controlar-nos.

5.2.2 Mitologização dos números

Devido à ausência de transparência no funcionamento dos algoritmos que regem os dados nas diversas localidades da internet, existe uma preocupação muito válida com a privacidade e também sobre como nossos dados poderiam ser usados em uma perversa máquina de manipulação social. Contudo, algumas pessoas não se convenceram com a narrativa que atribuiu ares de ficção científica à política, em que as pessoas são controladas pelas máquinas. O matemático David Sumpter, desconfiado das afirmações que mitologizavam os números, resolveu investigar a história por trás de grupos como a CA.

Utilizando um tutorial disponibilizado pelo próprio Michal Kosinski (um dos responsáveis pelo método utilizado pela Cambridge Analytica), criou um sistema para reproduzir a experiência de classificação de personalidades. Durante sua pesquisa, Sumpter percebeu que o método funciona muito bem para descobrir a preferência política das pessoas sem a necessidade de informações de “curtidas” sobre política.

De acordo com o modelo da CA, é possível saber se alguém é republicano ou democrata mesmo se a pessoa não “curtiu” as páginas dos partidos ou de políticos como Obama ou Bush. “Por exemplo, alguém que curta Lady Gaga, Star Bucks e música country se encaixa

mais provavelmente como republicano, mas um fã de Lady Gaga que também gosta de Alicia Keys e Harry Potter se encaixa mais provavelmente como um democrata” (SUMPTER, 2019, p. 54-55).

No experimento de Sumpter, essas articulações de dados possibilitaram a criação de um sistema que precisou em 85% a acurácia na classificação das pessoas. Tudo indica, então, que esse método é altamente eficiente na função de desvelar preferências políticas a partir de “curtidas” em páginas que *a priori* não teriam relação com o mundo político. Contudo, analisando mais de perto a questão, o matemático descobriu três limitações no sistema de predição da Cambridge Analytica.

Primeiramente, embora a capacidade de prever a orientação política através de “curtidas” em ícones da cultura pop possa parecer muito interessante, descobrir a preferência partidária das pessoas não é muito útil, visto que são pessoas que já votariam no partido. Ademais, creio não ser necessário um complexo algoritmo para descobrir a filiação ideológica de alguém, sobretudo hoje, quando as pessoas fazem questão de demonstrar quais são seus valores políticos, compartilhando, inclusive, como legenda em seus avatares nas redes sociais.

Em segundo lugar, para o funcionamento eficiente do sistema, faz-se necessário um grande número de “curtidas”. Para que a predição funcione é preciso um mínimo de 50 e para que seja preciso são necessárias centenas. Ou seja, o modelo necessita de uma grande quantidade de dados para serem analisados, no entanto, existem diversas pessoas que não possuem o hábito de “curtir” páginas. Aliado a isso, podemos negritar também o fato de que muitas pessoas “curtem” páginas que são contrárias às suas preferências para se manterem atualizadas ou para polemizar.

A terceira limitação encontrada diz respeito à classificação das personalidades para além da básica preferência política. No seu experimento, Sumpter testou o sistema OCEAN e concluiu que o modelo não é tão preciso quanto foi vendido. Ainda que a tentativa de classificação na categoria O (abertura a experiência) tenha se mostrado razoavelmente eficiente, acertando dois terços das vezes, as demais categorias mostraram uma taxa de eficiência levemente maior do que a aleatoriedade.

Tal conclusão alcançada por Sumpter foi endossada, inclusive, por Aleksandr Kogan. Kogan é um pesquisador de Cambridge e criador do sistema aplicado pela Cambridge Analytica. Segundo ele, “Nix [CEO da CA] está tentando promover o algoritmo de personalidade porque ele tem um grande incentivo financeiro para contar uma história sobre

como a Cambridge Analytica tem uma arma secreta” (KOGAN apud SUMPTER, 2019, p. 57).

No entanto, essa perspectiva aqui apresentada, desenvolvida por Sumpter e corroborada por Kogan, constitui-se como uma espécie de contranarrativa, visto que em muitas mídias afirmou-se a existência de um poder descomunal de influência da CA. De acordo com Sumpter e Kogan, essa narrativa é antes de mais nada uma autopropaganda da própria Cambridge Analytica e de pessoas que se julgam mais importantes do que realmente são.

Um dos personagens responsáveis pela construção dessa hipérbole é Christopher Wylie, um jovem programador que alegou (em tom de *mea culpa*) ter criado a arma da guerra psicológica de Steve Bannon. Em diversas oportunidades, Wylie discorreu sobre como ele foi uma das principais mentes por trás dos algoritmos que teriam dado a vitória a Donald Trump. Essas histórias, no entanto, surpreenderam pessoas como Brittany Kaiser, braço direito de Alexander Nix durante muito tempo. De acordo com ela, ele nunca teve a importância que propagandeou; seria na verdade um funcionário comum e não um dos fundadores e personagens centrais da Cambridge Analytica e, inclusive, não trabalhava mais na empresa durante as campanhas de Trump e do *brexite*.

Portanto, percebe-se que a narrativa de Alexander Nix, bem como a de Christopher Wylie, atribui uma enorme inteligência aos algoritmos usados pela CA, embora haja muita controvérsia em torno da questão. O mito dos algoritmos é ainda endossado pelo fato de não conhecermos o funcionamento do sistema adotado por vários grupos que usam nossos rastros para nos oferecer conexões com pessoas, serviços, produtos, etc. Contudo, nem todos os responsáveis pela formulação dos algoritmos que nos guiam na internet defendem que eles são tão eficientes.

5.2.3 Hipostasiação da inteligência

Glenn McDonald, do Spotify, é um dos poucos que admitem que os sistemas de compreensão das pessoas não são tão precisos quanto aparentam. Segundo ele, o trabalho está longe de ser somente “ciência pura” ou completamente automatizado; o papel do humano ainda é extremamente importante nas diretrizes do processo. Glenn admite, inclusive, que é muito difícil captar como a pessoa se conecta à música e, por isso, muitas vezes as sugestões de *playlists* não são satisfatórias. É muito comum ficarmos espantados com os anúncios de

produtos, ou vídeos que eram justamente o que queríamos ou precisávamos, entretanto, não damos muita atenção à enorme quantidade de propagandas e sugestões que são completamente avessas ao que gostaríamos.

Isso demonstra que os modelos matemáticos estão longe de fazerem todo o trabalho sozinhos, ou de constituírem um sistema complexo o suficiente para captar todas as nossas particularidades. Não há nem no horizonte ainda a possibilidade de que as máquinas possam captar nossa personalidade sem os constantes ajustes de trabalhadores, que além de programadores (que executam a parte “braçal” do serviço) são também *experts* em comportamento. Esses especialistas são a mente por trás dos algoritmos, eles que realizam a interpretação e as combinações dos dados, são, conforme o epíteto requisitado por Glenn McDonald, os “alquimistas dos dados”. Portanto, a máquina de influência contemporânea não é regida por sistemas completamente automáticos, ao invés disso, funciona através de trabalho humano razoavelmente automatizado.

A ideia de uma inteligência artificial (IA) autônoma que consiga se equiparar à humana espanta e encanta a humanidade há muito tempo, ao passo que serve de inspiração para escritores de ficção científica, fonte de renda e objeto de trabalho de muitos cientistas. Entretanto, tudo indica que os *softwares* utilizados pelas empresas com o intuito de classificação da personalidade não funcionam sem constante interação humana. Cabe então analisar em que patamar está a atual tecnologia de inteligência artificial para explicar porque os algoritmos de controle social não podem funcionar por conta própria.

Ao final do século passado, em 1997, os estudos sobre inteligência artificial ganharam grande projeção após o computador Deep Blue da IBM vencer uma partida de xadrez contra o campeão mundial Kasparov. Contudo, esse acontecimento não foi um marco significativo para o desenvolvimento da tecnologia de IA. O tipo de programação utilizado no Deep Blue era uma técnica que funcionava “de cima para baixo”; isso quer dizer que os programadores alimentavam a máquina com as informações sobre os movimentos, as jogadas, etc. Nesse caso específico o algoritmo foi munido com 700 mil partidas dos melhores jogadores de xadrez. A partir daí, a máquina faz cada jogada considerando todos os possíveis movimentos do seu adversário. Não é de espantar que nesse contexto uma máquina dificilmente será surpreendida por um humano. Na verdade, é possível, inclusive, que a máquina calcule todas as probabilidades, tornando-se uma jogadora invencível. Uma máquina suficientemente poderosa pode computar todas as possibilidades e tornar impossível sua superação.

Porém, o problema desse modo de programação é que ele só funciona de maneira eficiente num universo onde todas as variáveis são conhecidas. Qualquer condição desconhecida pode fazer com que o *software* não saiba o que fazer. Por esse motivo, ainda que a máquina tenha vencido o homem, os estudos acerca da inteligência artificial não eram promissores entre o final do século passado e o começo deste. Foi preciso, portanto, reformular a concepção da IA e para isso a estatística serviu como base para os algoritmos contemporâneos que executam programação “de baixo para cima”. No lugar de ensinar a máquina a jogar, as novas tecnologias permitem criar mecanismos para a máquina aprender a jogar sozinha.

Com essas novas técnicas, o *software*, através do método tentativa e erro, aprende e aprimora suas formas de superar os desafios. Desse modo é possível que a IA opere de forma satisfatória num ambiente novo, desconhecido. Essa nova configuração tornou possível, por exemplo, que as máquinas começassem a jogar videogame. Por irônico que possa ser, é muito mais complicado para um computador operar um jogo eletrônico do que um de tabuleiro. Isso acontece porque em jogos de tabuleiro, como xadrez, as variáveis, quantas sejam, são conhecidas de antemão, o que permite computar todas as probabilidades daquele universo fechado. Entretanto, nos jogos de computador, a máquina precisa aprender os padrões que os jogos possuem e, depois de muitas horas de jogo, executar os movimentos que a permitam vencer. Em jogos com padrões mais previsíveis, o desempenho das inteligências artificiais é melhor, mas quando são confrontadas com uma maior variação nos padrões, podem não conseguir alcançar o mesmo nível de um humano.

A dificuldade das máquinas reside no fato de que elas não conseguem traçar estratégias que demandem paciência e planejamento. “Elas não conseguem planejar o futuro, mesmo que em curto prazo” (SUMPTER, 2019, p. 240). Ou seja, por mais que os *softwares* sejam capazes de, de certa forma, autoprogramar-se, ainda não conseguem ir muito além do que é imediato na reação às novas variáveis.

Portanto, ainda que os donos das grandes empresas de tecnologia defendam que a IA e os algoritmos nos aproximam de uma realidade semelhante a uma narrativa de ficção científica, parece que ainda estamos muito distantes de algo próximo a uma verdadeira inteligência artificial. David Sumpter, após concluir suas pesquisas acerca do controle social feito pelos algoritmos da inteligência artificial, defende que o poder de influência da tecnologia é muito menor do que normalmente se imagina. Em *Dominados pelos números*, argumenta que somos dominados não pelos algoritmos, mas por uma espécie de fetichismo

dos números. Justamente por não conhecermos a fundo o sistema de funcionamento das tecnologias contemporâneas, somos tentados a enxergar poderes quase sobrenaturais em algo que não é nada mais do que produto do trabalho humano.

Da hipérbole autopropagandística da Cambridge Analytica às palestras sensacionalistas acerca da inteligência artificial de Elon Musk, todos possuem em comum o fato de que afirmar que os algoritmos são extremamente poderosos é ver a si mesmo como alguém extremamente poderoso, e essa publicidade ajuda a desenvolver essa forma mística de encarar a tecnologia.

Em seu livro, Sumpter apresenta diversos exemplos de como a capacidade de muitas técnicas foi superdimensionada. Logo no início da obra, ele relata uma investigação que foi feita para descobrir a identidade do artista Banksy¹⁸. Utilizando mapas de calor e complexos sistemas que computaram enormes quantidades de dados, os “pesquisadores” alegaram ter descoberto quem seria Banksy. Contudo, a conclusão que eles chegaram foi a mesma que o jornal *Daily Mail* havia chegado oito anos antes sem todos os artefatos tecnológicos. A novidade na narrativa é que a informação dali em diante adquirira o status de verdade por ter sido “provada”.

Essa forma de perceber a tecnologia e seus frutos diz muito a respeito da nossa condição na era tecnológica. A tecnologia funciona como uma espécie de lugar epistemologicamente privilegiado onde reina a certeza e a precisão. O mundo humano, por outro lado, permitiria interferência de diversas ordens que debilitaria o conhecimento. No entanto, Sumpter argumenta que não há esse universo virtual imune às influências humanas.

A verdade por trás dos algoritmos atuais é frequentemente muito mais simples e mais banal do que o termo "inteligência artificial" pode dar a entender. Quando analisei os algoritmos que tentam nos classificar, descobri que eram representações estatísticas de mais ou menos as mesmas coisas que já sabemos sobre nós mesmos. Quando analisei os algoritmos que tentaram nos influenciar, descobri que eles estavam explorando alguns aspectos muito simples de nosso comportamento para decidir quais informações de busca nos mostrar e o que tentar nos vender. Redes neurais decifraram alguns jogos, mas não conseguimos enxergar ainda um caminho até o topo da próxima montanha (SUMPTER, 2019, p. 260).

¹⁸ Banksy é um artista de rua de identidade “desconhecida”. Muito da mística que o acompanha provém do fato de que ninguém sabe realmente quem ele é, embora investigações como as aqui apresentadas tenham, possivelmente, desvendado esse enigma.

Posto isso, visto que a tecnologia parece não estar tão evoluída ao ponto de constituir um maquinário de lavagem cerebral, parece que grupos como a CA podem não ter interferido no processo democrático. Sumpter defende em sua obra que ainda não existem técnicas eficientes de manipulação social alicerçadas na internet porque os algoritmos não conseguiriam mapear e influenciar os indivíduos de maneira eficaz. Porém, seu argumento só é válido para uma perspectiva onde o humano é entendido como um sujeito plenamente racional com pensamentos genuínos e originais. De acordo com ele, as *fake news* e o ódio expresso em redes como o Twitter são um problema, mas não são nada mais do que um reflexo de como as pessoas “se sentem genuinamente” (SUMPTER, 2019, p. 190).

Contudo, partindo da ideia de que os seres humanos respondem à influência da sociedade e são constituídos por outras dimensões que não a racionalidade, percebe-se que há muito pouco de genuíno nas preferências do indivíduo. Dessa forma, é importante frisar que, em que pese as críticas aqui feitas à narrativa de hipérbole das empresas que utilizam o *Big Data*, isso não quer dizer que as novas tecnologias não tenham capacidade de influência. A perspectiva mais deflacionada do poder de controle da internet não diminui a responsabilidade das empresas como a CA, o Facebook e o WhatsApp, mas pretende revelar que elas são somente o meio usado por técnicas de manipulação muito anteriores e que constituem um sistema muito mais humano do que maquinal.

5.2.4 Para além da tecnologia

O escândalo do *datagate* (vazamento de dados de usuários do Facebook para uso da Cambridge Analytica) revelou a existência de uma rede complexa de manipulação social que teria interferido na eleição estadunidense e no *brexit*. Articulando psicologia comportamental e informática, a CA teria criado uma arma de guerra psicológica inédita na história da humanidade. Isso seria devido à tecnologia contemporânea que permite um alcance maior do poder de intervenção na formação de opiniões. Já não é mais necessário que a pessoa esteja numa praça pública para presenciar um discurso nem estar sintonizada em certo canal de televisão; hoje, a propaganda vai até o público, e de forma muito ostensiva, aborda-o constantemente. Há, portanto, um aumento na quantidade de vezes em que a pessoa é assediada por publicidade política, sem saber muitas vezes que se trata disso.

Entretanto, os sentimentos e emoções explorados pelos novíssimos publicitários são os mesmos que foram alvos daqueles que exerceram o controle social subjetivo de Maquiavel a

Edward Bernays. Não há novidade na estrutura que organiza a maquinaria de influência, e o que faz com que estejamos mais suscetíveis à influência não é somente a quantidade de vezes que somos interpelados nem a genialidade de indivíduos que revolucionaram a forma de comunicação, mas, sobretudo, o nosso modo de vida da era tecnológica, que leva ao ápice características como a heteronomia, a ausência de reflexão, a indiferença, o egoísmo, o obscurantismo, o produtivismo, dentre outras.

Ao analisarmos mais de perto os casos de sucesso de empresas como a Cambridge Analytica, percebe-se que a ferramenta tecnológica é somente a ponta do *iceberg* de um sistema que é fruto de séculos de estudos e práticas de controle social. A mentira (agora numa nova roupagem denominada *fake news*), a manipulação de sentimentos como o ódio e o medo e outros atributos que constituem a psicologia das massas ainda são as bases das práticas contemporâneas de influência de comportamento.

Antes do trabalho nas eleições estadunidenses e no *brexit*, a CA ganhou experiência lidando com a política em países da África, da América do Sul e Central. Os relatos sobre essas ações constituíam o cartão de visita que era utilizado nos *itches* narrados por Brittany Kaiser em *Manipulados*. De acordo com ela, Alexander Nix gabava-se de ter transformado a vida política de países como Nigéria, Colômbia e Trindade e Tobago.

Na Nigéria, teria auxiliado a apaziguar os ânimos durante uma fraude eleitoral em 2007. Segundo narra Kaiser, o candidato da situação, Umaru Musa Yar'Adua, não acreditava que poderia ser eleito e planejava fraudar a eleição. Entretanto, se descoberto perderia muita popularidade e, por consequência, força política. Dado esse cenário, Nix propôs uma manobra para “vacinar” a população para que a fraude não parecesse algo tão escandaloso para a opinião pública. Para tal, encarregou-se de espalhar boatos e rumores com antecedência contando que as eleições seriam fraudadas. A lógica desse plano consiste em fazer as pessoas se habituarem aos poucos ao acontecimento futuro, de modo que, quando a eleição estivesse sob real suspeita de fraude, aquilo já não mais causaria sobressaltos.

De acordo com a narrativa, o plano teria funcionado, ocasionando somente “pouquíssima violência” (KAISER, 2020, p. 262). Ainda que a imprensa mundial tenha repercutido de forma diferente o mesmo acontecimento¹⁹, o fato é que Yar'Adua foi devidamente empossado, apesar de observadores eleitorais da União Europeia terem

¹⁹ De acordo com a BBC, “Violência e atrasos marcam início de eleição na Nigéria. Atrasos marcaram o início das eleições presidenciais e legislativas na Nigéria, que vai neste sábado às urnas em uma votação histórica” (VIOLÊNCIA, 2007).

concluído a existência de fraude, e somente em 2018 (após o *datagate*) a Nigéria abriu uma investigação para apurar a interferência da CA na política do país.

Na Colômbia, a intervenção de Nix e seu grupo se deu na eleição para a prefeitura de Bogotá. Segundo Kaiser, a empresa tinha concluído que a opinião pública via todos os candidatos como “um bando de trapaceiros, ladrões e mentirosos” (KAISER, 2020, p. 262). Alexander propôs, então, uma campanha em que o candidato não aparecesse. Em vez de *outdoors* com fotos do político, espalhou *posters* diferentes de pessoas diferentes (médicos, professores, lojistas, etc.) com a frase “pessoas mudam pessoas”. Dessa forma, era como se o candidato submergisse no mar de homens e mulheres comuns. A partir daquele momento os eleitores não votariam mais em um político corrupto, mas em alguém do povo, alguém como ele. Percebe-se que essa tática utiliza a ideia de que as pessoas se identificam com seus representantes; e nesse caso, como o eleitor via possivelmente alguém com a sua profissão, gênero, idade ou etnia, via, de alguma forma, ele mesmo.

Em Trindade e Tobago, o desafio era lidar com um país dividido politicamente em negros e indianos. Após pesquisas sobre a sociodinâmica, a demografia e os costumes do povo, concluiu que a etnia dos seus clientes do partido indiano possuía uma ligação hierárquica familiar muito mais presente do que entre os negros. Com isso em mente, articulou e criou um movimento político que incitava os jovens a não votarem. A ideia principal era “‘Não vote’, porque não era maneiro” (KAISER, 2020, p. 265). A intenção era captar o sentimento de revolta dos jovens que, por se sentirem desprovidos de oportunidades, criariam uma forte reação ao governo e à política.

Como resultado, a juventude abraçou a causa da abstenção como um ato de protesto, e passou a endossar a campanha de forma orgânica, criando vídeos no YouTube e grafitando paredes. Em resumo, trabalhando para Alexander Nix de graça e o mais importante: de forma natural e sem que ninguém soubesse que aquelas ações espontâneas eram na verdade fruto de uma estratégia política.

Explorando a sensação de pertencimento, o grupo conseguiu que houvesse uma abstenção muito grande entre os jovens. Contudo, Nix sabia que muitos jovens indianos não deixariam de votar devido à hierarquia familiar mais presente. Por mais que tivessem sido tocados pela campanha, isso não seria suficiente para que desobedecessem aos pais e deixassem de votar. Dessa forma, o maior número de abstenção entre os negros garantiu que o partido indiano fosse o vencedor da eleição.

A partir desses relatos, é possível concluir que a engenhosidade e a astúcia de Alexander Nix não estão diretamente ligadas ao conhecimento e manipulação de algoritmos. Ainda que a tecnologia facilite o trabalho de alcançar as pessoas, é indispensável o conhecimento da sociedade e do ser humano. De campanhas dentro dos padrões da legalidade como a de Bogotá, até a ligação com fraude eleitoral como na Nigéria, passando por diversas zonas medianas eticamente duvidosas, a Cambridge Analytica deu continuidade e atualizou as práticas de manipulação social.

Não devia ser espantoso para ninguém, entretanto, que as empresas de propaganda política contemporâneas considerem que as campanhas apelam ao sentimento e não ao fato, e criam narrativas diversas para o controle social. Desde Maquiavel já sabemos que a manipulação das emoções é uma prática presente nos manuais de quem exerce o poder. Da mesma maneira, não deveríamos espantarmo-nos com *fake news*. Com Hobbes já compreendemos que a verdade não é um valor universal e a mentira uma importante arma política. Desde então (e muito possivelmente, desde muito antes), as narrativas são torcidas e distorcidas para atender determinada finalidade política.

5.2.5 Fake News

É possível encontrar na obra de Hobbes alguns pontos que nos ajudam a entender porque acreditamos e compartilhamos histórias que não são verdadeiras, por mais absurdas que pareçam. Muito embora a definição de “homem” feita no *Leviatã* seja universal e atemporal, em contraste com a perspectiva aqui defendida, existem ali características que podem ser reconhecidas no ser humano do capitalismo; lá encontram-se universalizados alguns atributos do individualismo burguês. Assim, há algo em comum entre a perspectiva hobbesiana e o que Marx chamou de robinsonada. Nesse contexto, o sujeito é dotado de uma cupidez extremada e também é guiado por desejos egoístas. Além disso, esse centramento no ego faz com que o indivíduo veja a si mesmo, muitas vezes, como mais inteligente do que as outras pessoas.

Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios: porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma

distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube (HOBBS, 1988, p. 74).

Nota-se, dessa forma, que o ser humano nessa circunstância, além de egoísta, possui também uma postura egoica diante do conhecimento. Essa ideia, entretanto, não é exclusiva a Hobbes; ela tem forte relação com toda metafísica moderna. Ainda em Descartes é possível achar uma afirmação com o conteúdo muito parecido; as palavras que abrem o *Discurso do método* iniciam também essa concepção centrada no ego: “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm” (DESCARTES, 1996, p. 5).

Nesse cenário, o indivíduo, vendo sua sabedoria de perto, acredita, muitas vezes, estar numa situação de superioridade epistemológica. Quando adquire ciência de novos fatos, sente-se mais esclarecido, ainda que esse fato não seja verdadeiro. Ele reconhece em si próprio um aumento de conhecimento que lhe propicia um sentimento de vantagem diante dos que não tiveram acesso àquela suposta revelação; dessa maneira, acredita possuir melhor capacidade de julgamento. No mundo das *fake news*, é possível perceber essa característica porque as pessoas que as compartilham acreditam estar de posse de informações que foram negadas ao resto do mundo. Desse modo, aqueles que não acreditam ou não conhecem sua narrativa são considerados ignorantes, ingênuos ou mentirosos.

Contemporaneamente, as notícias falsas cumprem a função de criar um universo paralelo no qual reside a verdade para determinado grupo. O uso das mentiras torna-se mais sofisticado porque elas podem se inter-relacionar, criando um conjunto de narrativas que constitui uma visão de mundo própria e ao mesmo tempo fora da realidade. Com isso, a fonte da verdade passa a ser as lideranças do grupo. Nesse cenário, todas as notícias que, de alguma maneira, são inconvenientes aos valores e às políticas de determinado segmento são rechaçadas, taxadas, inclusive, de *fake news*.

Para o funcionamento efetivo da disseminação de notícias falsas com esse intuito de criação de “verdades alternativas”, as bolhas das redes sociais e os grupos de *Whatsapp* cumprem um papel fundamental. A partir do momento em que as pessoas passaram a se informar mais pelas redes sociais e a dar mais credibilidade às informações que recebem em seus grupos do que à “mídia tradicional”, ficou mais fácil disseminar mentiras.

De acordo com Giuliano Da Empoli em *Engenheiros do caos*, essa nova organização fez com que as pessoas se agrupassem para expressar sua raiva contra o sistema corrupto, as pessoas más e tudo que está aí. Esse sentimento, então, é canalizado para a criação de grupos que mantêm em comum o ódio a um inimigo que está em todo lugar que não seja o lugar daquelas pessoas.

A raiva, dizem os psicólogos, é um afeto narcisista por excelência, que nasce de uma sensação de solidão e de impotência e que caracteriza a figura do adolescente – um indivíduo ansioso, sempre em busca da aprovação dos seus pares e permanentemente apavorado com a ideia de estar inadequado. O problema hoje é que nas redes sociais, somos todos adolescentes fechados em nossos pequenos quartos, onde aumenta a frustração por causa do crescente abismo entre a mediocridade de nossa vida e todas as vidas possíveis que se oferecem virtualmente em nossos monitores e telas de celular (EMPOLI, 2020, p. 76-77).

A internet, portanto, uniu pessoas que possuíam sentimentos difusos e escondidos, agrupando-as e dando-lhes identidade. Agora essas pessoas não seriam mais enganadas nem admoestadas pela “grande mídia”, os políticos, a Organização Mundial da Saúde (OMS), etc. As redes sociais permitiram, então, que não fossem mais sujeitos isolados, mas sim membros de um time de pessoas que não querem mais estar subordinadas à “verdade oficial”.

Nesse cenário, a relação do indivíduo com as informações é menos racional e mais emocional. Há muito pouca preocupação com a coerência ou a credibilidade das notícias; o que interessa é quais sentimentos são convocados pelas narrativas. Se a história noticiada casa com o que se espera que seja o mundo, ela é automaticamente assumida como verdadeira, por mais fantástica que possa parecer. O caráter de excentricidade, inclusive, é um dos fatores que fazem com que as *fake news* possuam maior alcance. “Um recente estudo do MIT demonstrou que uma falsa informação tem, em média, 70% a mais de probabilidade de ser compartilhada na internet, pois ela é, geralmente, mais original que uma notícia verdadeira” (EMPOLI, 2020, p. 78). Isso acontece justamente porque as notícias falsas tendem a apresentar teorias surpreendentes sobre a realidade, o que cria diversas sensações. Fatos são criados, distorcidos ou exagerados para parecerem sempre algo muito grandioso, que o mundo desconhece, mas que as pessoas do grupo conhecem.

5.2.6 Medo e ódio

É o espanto, portanto, um dos motivos que fazem com que as pessoas acreditem e compartilhem as notícias falsas. Aliado a ele, o medo é outro afeto importante para o impulsionamento de *fake news*. Isso ocorre porque, em situações em que as pessoas percebem algum tipo de risco, é comum que a razão entre em suspensão e as pessoas sejam mais facilmente levadas pela mentalidade de manada. Quando em perigo, tendemos a agir sem pensar; se estivermos num prédio e presenciarmos uma horda que corre e grita fogo, é natural que a sigamos sem averiguar a existência de fumaça ou coisa que o valha.

Originalmente um mecanismo de defesa importante para o desenvolvimento da raça humana, que faz com que reajamos da maneira mais rápida a possíveis ameaças, o medo hoje é incitado para que as pessoas se sintam em perigo e sigam as ordens de forma irrefletida. Notícias que possuem o intuito de aflorar esse afeto normalmente partem de casos reais, porém distorcendo-os, criando monstros para oferecer um bote de salvação ou um herói que possa combater o mal.

De acordo com Empoli, as redes sociais fazem parte ativamente desse processo, pois conhecem o poder do medo para fazer com que as pessoas se mantenham conectadas.

Para aumentar esse número [de tempo que o usuário passa na rede social], as verdadeiras informações e as rodas de botequim virtuais entre velhos amigos de classe não bastam. "A simples contemplação da realidade não ocupa tempo suficiente", escreve Jaron Lanier. "Para manter seus usuários conectados, uma empresa de redes sociais deve, sobretudo, fazer as coisas de maneira que eles se enervem, sintam-se em perigo ou tenham medo. A situação mais eficaz é aquela em que os usuários entram em estranhas espirais de um consenso muito poderoso ou, ao contrário, de sério conflito com outros usuários. Isso não acaba jamais, e é esse, exatamente, o alvo. As empresas não planejam nem organizam nenhum desses modelos de utilização. São os outros que são incitados a fazer o trabalho sujo. Como os jovens macedônios que completam seu orçamento mensal postando fake news envenenadas. Ou mesmo os americanos ansiosos por faturar um dinheiro extra" (EMPOLI, 2020, p. 79).

Dessa forma, as redes sociais apresentam-se como um excelente veículo para aqueles que desejam manipular as pessoas através do medo. As notícias que supostamente revelam tramas de planos malignos rodam muito facilmente em toda a internet graças a essa característica que o medo propicia de fazer com que as pessoas reflitam menos e sigam mais.

No entanto, para manter um controle social mais efetivo, o medo não pode ser do tipo que paralisa nem do que faz as pessoas moverem-se a esmo. É necessário que o inimigo criado para ser a fonte do pânico torne-se também um alvo para a raiva e o ódio. Num estado

colérico, assim como numa situação de perigo, a racionalidade também é afetada. “Cego de raiva”, o indivíduo torna-se incapaz de sobrepesar as condições e consequências dos seus atos, o que o leva a atitudes passionais e irrefletidas. Nesse cenário, o ódio e o medo surgem como afetos complementares que servem para criar potentes massas psicológicas que encontram na internet terreno fértil para seu desenvolvimento.

Analisando a psicologia das massas, Freud abordou a relevância do ódio para a criação da mentalidade de rebanho; não basta somente que as pessoas possuam um sentimento positivo com os outros membros do grupo e com os líderes; é necessário também que o instinto de morte alimente a aversão a tudo que não partilhe do mesmo conjunto de valores. Maquiavel, também ciente do poder do ódio, sabia que o governante poderia ser amado ou temido, mas nunca odiado. Por isso, na narrativa da conquista da Romanha por César Bórgia, deixa clara a necessidade de redirecionar a raiva da população a um “bode expiatório”.

Côncios da importância da cólera para a manipulação social, os líderes da extrema direita contemporânea passaram a minerar a raiva em lugares onde ela existiria em maior abundância. Procurando a mina do ódio, Steve Bannon, a partir de 2005, direciona sua atenção para a comunidade *gamer*, sobretudo aos jogadores de *World of Warcraft*²⁰. Ironicamente, os protestos coléricos que chamaram a atenção de Bannon eram justamente contra a mercantilização do jogo. Alguns jogadores que levavam mais a sério a vida virtual, sentiram-se traídos porque pessoas passaram a comercializar itens do jogo, de modo que se tornou possível ter um desempenho melhor ao comprar mercadorias do mundo do *game* com dinheiro real.

Os protestos, entretanto, não entregaram o resultado esperado e os rebeldes tiveram suas contas suspensas. Contudo, espantado com o nível de engajamento e organização para a defesa do mundo virtual, Bannon começa a acompanhar de perto as comunidades digitais.

Para Bannon, esse fiasco total é a chance de descobrir uma realidade cuja existência ele sequer imaginava. Encontra-se, on-line, milhões de jovens mergulhados numa realidade paralela à qual são ferozmente afeiçoados. Em nome da defesa dessa esfera, estão prontos para mobilizar um poder de fogo enorme, capaz de derrubar empresas e fazer grandes colossos mundiais se curvarem. Claro, um mundo anárquico, composto de comunidades difíceis de controlar e impregnado de uma cultura frequentemente misógina e hiper violenta, ao menos na dimensão cibernética. No entanto, é para lá que se transferiu uma parte significativa da energia que faz com que os jovens

²⁰ *World Of Warcraft* é um jogo para computadores no estilo *mmo* (*massive multiplayer on-line*), em que os jogadores partilham um mundo virtual com milhares de outros jogadores de todo o globo. Funcionando muitas vezes como uma espécie de vida paralela, muitos jogadores dedicam ao jogo quase toda parcela ativa do seu dia.

sejam, historicamente, a plataforma dos tumultos e das revoluções. Muitos pensam que essa energia se dissipou e desapareceu. Na verdade, ela ainda está por aí. Basta saber interceptá-la para, depois, canalizá-la na direção da política (EMPOLI, 2020, p. 96).

A partir daí a extrema direita passa a usar o submundo dos fóruns de internet como terreno e força política. Esse lugar virtual que permite que as pessoas possam se esconder atrás de avatares e destilarem sua raiva reprimida contra tudo e contra todos é onde parte considerável da militância é forjada.²¹ A sensação de não pertencimento, ocasionada em larga medida por um mundo em constante transformação e que distancia cada vez mais as pessoas, através do cultivo do individualismo, e a frustração por ter de disputar espaços com grupos compostos por mulheres e pessoas não brancas fizeram com que, das profundezas da web, surgisse as sementes da nova direita.

Bannon utilizava nos EUA as lições de sua breve incursão no mundo dos videogames. Ele sabe que, sob a superfície da web, agitam-se correntes invisíveis, mas muito poderosas, alimentadas pela frustração de milhões de indivíduos que se sentem à margem da sociedade e pela “cólera inata e surda” da América, da qual já falava Philip Roth em Pastoral americana. Ele crê ter encontrado, enfim, a isca ideal para pescar esse sentimento (EMPOLI, 2020, p. 104).

Da mesma maneira que os afetos do instinto de morte como a raiva e o ódio se mantiveram nas camadas profundas do inconsciente, mantiveram-se também abaixo da superfície da internet. Escondidos, mas não apagados, os preconceitos permaneceram latentes à espera de uma oportunidade para emergir. Os movimentos da extrema direita surgem aí como um canalizador que agrega as frustrações, agrupando-as numa identidade conservadora.

5.2.7 A assim chamada autenticidade e o culto à ignorância

Buscando identificação, essas pessoas encontraram em políticos como Trump e Bolsonaro alguém que tornou natural e aceitável todo aquele sentimento reprimido de ódio e de raiva. A “autenticidade” aparece nesse contexto como uma característica sedutora e que ocupa posição central na política para esses grupos. Segundo Empoli,

²¹ De acordo com Isabela Kalil, a base de apoio de Bolsonaro é fortemente formada por “nerds”, “gamers”, “hackers” e “haters” (KALIL, 2020).

Na América de 2016, os critérios de avaliação dos políticos passaram a ser os mesmos utilizados para as outras celebridades: primeiro, a capacidade de atrair atenção – e nesse quesito Donald Trump é um mestre; em segundo lugar, a capacidade de identificação – o quanto eu me reconheço nele? (EMPOLI, 2020, p. 113).

No entanto, faz-se necessário negritar que esse modo de lidar com a política, e sobretudo com os políticos, não surge em 2016, mas muito antes disso. Ainda na década de 1930, Edward Bernays já trabalhava a propaganda política que vendia os candidatos como celebridades. Adorno, por sua vez, lendo a obra de Freud, salientou a importância do processo de identificação para a existência de figuras como Hitler.

Da mesma forma que Bolsonaro e Trump cultivaram sua base de apoio por serem pessoas conhecidas por “falarem o que pensam” e por não recuarem ante a “censura” do politicamente correto, Hitler também era visto como alguém espontâneo que representava os anseios que estavam guardados nos inconscientes. Portanto, ainda que a análise de Empoli sobre a relevância do processo de identificação para a ascensão da extrema direita contemporânea seja válida, esse fenômeno não é uma novidade.

De acordo com a avaliação de Adorno, o líder nazista só chegou ao poder porque as pessoas se viam nele. Entretanto, a mudança de cenário transforma também as características cultivadas na personalidade que vai exercer o comando. Hitler possuía grande apreço pelas artes e pela cultura germânica em geral. Grande admirador de Wagner, era frequentador assíduo de óperas e concertos. Sabe-se também que era um artista frustrado, reprovado no exame de admissão na academia de artes de Viena, e possuía o sonho de ser arquiteto. Desse modo, ainda que tivesse perseguido artistas e intelectuais no seu governo, não era uma pessoa exatamente inculta. Atacava a arte modernista, que chamava de “arte degenerada”, em favor de outra que corresponderia, em sua narrativa, aos anseios do povo alemão.

Todavia, é possível afirmar também que, embora não fosse um inculto, também estava longe de ser um grande pensador. Refletia em si as necessidades do povo alemão que, carente de uma afirmação positiva de sua identidade, via-se perdido após a derrota na Primeira Guerra. Não destoava como excelente nem como alguém que seria digno de lembrança até sua ascensão no partido nazista, e mesmo após alcançar o mais alto posto, era considerado um “pequeno grande homem”. Portanto, a mediocridade é uma das características que mais aproximaram Hitler da mentalidade média alemã.

No século XXI, entretanto, os anseios são outros. Nos Estados Unidos e no Brasil, diferentes personagens moveram o medo e a raiva das pessoas para que o processo de

formação de massas psicológicas funcionasse. Em comum, partilham uma certa ode à ignorância; Trump e Bolsonaro orgulham-se de sua falta de cultura. Se em outros momentos da história, era esperado de líderes políticos o mínimo de conhecimento, no período avançado da era tecnológica e do princípio de desempenho, ter conhecimento pode muitas vezes ser um defeito.

Trump, visto um homem de negócios (embora sua proficiência como executivo seja muito questionável), deve ser um sujeito prático, que não tem tempo nem se importa com as questões de ordem cultural nem com elucubrações de questões relativas à sociedade. Nesse cenário, os problemas concernentes ao social e ao cultural pertencem ao campo da opinião, diferentemente de outras questões que envolvam números, âmbito no qual reside a verdade. Bolsonaro, por sua vez, constitui-se como uma hipérbole do culto à ignorância. Em sua campanha, esforçou-se para afirmar sempre que pôde que era alguém desprovido de conhecimentos de todas as áreas necessárias para exercer o governo.

Essa ausência de erudição, no entanto, não se apresentou como um entrave para os dois políticos; de forma contrária, tornou-se uma das principais armas políticas. Apoiados numa pseudoneutralidade epistemológica e ideológica, disseminaram a ideia de que a reflexão seria perda de tempo. “[Trump] Não tem tempo para o politicamente correto e para essa tagarelice sobre os banheiros transgêneros e as hortas biológicas enquanto as fábricas fecham e os empregos são transferidos para o México e o extremo-orientes” (EMPOLI, 2020, p. 114).

Desse modo, Bolsonaro e Trump se aproveitaram do sentimento de frustração econômica presente em seus países, aliaram-no ao desconcerto causado pela afirmação de formas de vida que até então se mantinham escondidas, e canalizaram esse descontentamento para uma narrativa que estabelece a necessidade de uma suposta ausência de ideologias, que, na verdade, é o produtivismo neoliberal.

Nessa conjuntura, artistas e intelectuais que questionem esse paradigma são colocados como inimigos da pátria; são pessoas que estão ocupadas com coisas não lucrativas, e que no fundo possuem o intuito de degenerar a sociedade. Daí surgem as histórias que transformam essas pessoas em inimigas perigosas.

Em alguma medida, o crescimento das pautas progressistas de inclusão de novas formas de vida e de luta contra os mais diversos tipos de preconceito criou um efeito rebote que fez com que grande parte da população enxergasse a evolução social como um perigo e uma afronta ao seu modo de viver. Nos Estados Unidos e na Europa, a repulsa contra os imigrantes

foi fator primordial para a ascensão de uma mentalidade protecionista e racista por parte de parcela considerável da população.

No Brasil, o progresso econômico de gente outrora muito pobre, que passou a frequentar alguns espaços antes reservados à classe média, ocasionou também um aumento do racismo e da aversão às pessoas de bairros periféricos. Aliado a isso, programas de assistência social e a expansão das universidades fizeram com que ficasse mais difícil encontrar trabalhadores para exercer funções a troco de gorjetas e ajudas. Se vendo numa situação em que deveria disputar espaço com pessoas que em outro momento eram suas subalternas, sem perspectiva de futuro e sem direitos, a classe média, cada vez mais distante da classe alta, cultivou um sentimento de raiva daqueles que possuíam cor ou origem diferente da sua.

Utilizando esse ressentimento, a extrema direita moldou seus candidatos para responder a esses anseios. O político ideal nesse contexto não é o que usa palavras difíceis e expõe a real dificuldade de resolução dos problemas sociais; tudo isso passa a soar como engodo. No modo de vida em que cada vez menos somos convidados a refletir ou entender questões complexas, aqueles que prometem soluções simples e coincidem suas práticas e propostas com o que ficou guardado no inconsciente possuem vantagem.

Dessa forma, ainda que os novos líderes da extrema direita e as redes sociais apresentem especificidades, o que vemos não é um ponto fora da curva nem uma coisa inédita. Se somos mais influenciáveis hoje, não é porque a tecnologia alcançou um nível que permitiu que as máquinas fizessem uma espécie de lavagem cerebral. As redes sociais, os algoritmos e as *fake news* apresentam características específicas que demandam atenção, mas a propaganda política atual não é nada mais do que fruto do desenvolvimento de técnicas que já são utilizadas há muito tempo.

A nova extrema direita não inventou uma forma de manipulação social, ela somente deu continuidade a práticas que já foram testadas e aprovadas. É incontestável que a abordagem individualizada e uma maior atenção por parte das pessoas nas redes sociais intensificaram o poder de controle social, mas isso porque o WhatsApp, os grupos e páginas de Facebook e demais espaços virtuais são fortes aliados para a criação de massas psicológicas. As bolhas digitais permitem que a narrativa oficial dos grupos fique devidamente assegurada e imune a críticas.

Da mesma forma, protege também as pessoas do contágio de perspectivas que não pertençam ao conjunto de verdades aceitas pelo grupo. Ademais, as massas psicológicas são

mais facilmente construídas e mantidas porque o modo de vida cada vez mais pautado no princípio de desempenho nos inibe a capacidade reflexiva (porque estamos sempre ocupados trabalhando e comprando), ao mesmo tempo que aumenta também o distanciamento social. Assim, com as relações sociais cada vez mais dissolvidas, encontramos-nos cada dia mais isolados e, por isso, ansiosos por nos religarmos, e esse anseio por uma reconexão nos deixa vulneráveis aos convites das massas psicológicas.

Portanto, analisar os mecanismos de controle contemporâneo partindo da perspectiva de que são inéditos e uma ameaça à democracia é um engano que embota nossa compreensão do problema. Se o sistema democrático representativo foi *hackeado*, isso não começou em 2016; sempre que a opinião pública foi relevante, foi alvo de manipulação.

5.3 REVOLTA CIBORGUE

A tecnologia, portanto, não pode ser considerada simplesmente como a vilã da história. Não se trata aqui de uma defesa de uma vida não tecnológica, pré-tecnológica ou coisa que as valha. Seria bastante insensato considerar que o desenvolvimento das forças produtivas e todo o aparato construído pela humanidade devam ser descartados, porque a tecnologia não é um mal em si.

Defendi aqui a existência de um modo de vida criado a partir da relação do ser humano com as máquinas. No entanto, isso não quer dizer que a tecnologia é algo independente e que controla os seres humanos. A ideia de uma razão tecnológica não pode ser compreendida como uma racionalidade que nasce das máquinas. A criação da maquinaria é, na verdade, fruto do desenvolvimento da razão individualista, que, por sua vez, é somente uma das formas como a razão aparece na história.

Dessa forma, não é, de fato, a máquina que controla o ser humano, pois não há verdadeiramente vida nos aparelhos inanimados. O ser humano é controlado, portanto, pelo seu próprio trabalho morto; pelas metas e rumos que ele mesmo estabeleceu. Sendo assim, é possível olhar para a tecnologia sem enxergar nela um vilão de ficção científica. Nessa narrativa o antagonista seria as pessoas que estão por trás das máquinas, operando-as escondidas por trás de um véu tecnológico.

Defendi aqui também que a tecnologia não é somente uma ferramenta que pode ser operada de forma diferente; ela possui valores. Argumentei que a eficiência caracteriza a

forma de vida baseada na racionalidade tecnológica, e segundo a perspectiva da Teoria Crítica, essa é uma característica essencial. Como, então, é possível mudar nossa relação com a tecnologia e transformá-la de um instrumento de opressão em um de emancipação?

De acordo com Andrew Feenberg, existem valores específicos e valores mais amplos da mentalidade tecnológica. A eficiência é um valor que não pode ser negado, porém é possível estabelecer socialmente quais valores específicos vão estar dentro da moldura da eficiência. “As molduras são limites e contêm o que está dentro delas. Semelhantemente, a eficiência “molda” todas as possibilidades da tecnologia, mas não determina os valores percebidos dentro daquela moldura.” (FEENBERG, 2015, p. 10).

A tecnologia está intrinsecamente ligada à eficiência porque a máquina não divaga, não reflete, não goza, ou seja, não vive. Ademais, é projetada para trabalhar inteiramente para fins específicos. O problema, nesse contexto, reside no fato de querer imitar o funcionamento da máquina. Entretanto, a humanidade pode parar de tentar copiar ou se adaptar ao modo de funcionamento das máquinas e domá-las, invertendo assim a mentalidade fetichista. Para tal, é necessário não uma mudança pessoal no uso dos aparelhos, porque a tecnologia constitui um processo social. Não se trata, portanto, de crer que a liberdade reside nas pequenas escolhas que nos são oferecidas dentro do limite.

Para inverter a relação de dominância das máquinas é preciso uma espécie de metaescolha, “uma escolha a um nível mais alto, que determina quais valores devem ser incorporados na estrutura técnica de nossas vidas” (FEENBERG, 2015, p. 10). Ou seja, é somente com um projeto social de transvalorização da tecnologia que é possível cultivar a autonomia e um mundo verdadeiramente plural.

Segundo Donna Haraway, o fato de sermos ciborgues, isto é, seres em simbiose com a tecnologia, não faz com que devamos assumir a heteronomia como um dado, ainda que esteja presente em sua origem.

O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infiéis às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis (HARAWAY, 2009 p. 40).

Dessa forma, é necessário compreender que a recusa à vida tecnológica não é sequer uma escolha possível, visto que querendo ou não estamos rodeados e dependentes da

tecnologia. Mesmo em diversos rincões do Brasil, aparelhos tecnológicos, de diferentes maneiras, moldam a vida do país que possui mais celular do que gente. Nesse cenário, faz-se necessária uma revolta ciborgue com o intuito de tomar posse da tecnologia que nos constitui. Para isso, é preciso democratizar o acesso ao entendimento da tecnologia e conseqüentemente das decisões sobre seu desenvolvimento. Só assim é possível dissolver o encanto que nos coloca inertes diante dos aparelhos e construir uma sociedade baseada na autonomia com o auxílio das máquinas.

Essa perspectiva encontra ecos em coletivos de *hackerativismo* e militantes que questionam o papel da tecnologia na sociedade. No Brasil, destaca-se uma iniciativa que, ao repensar os valores da tecnologia, não só critica a obsolescência programada, o fetichismo e a submissão do ser humano à máquina como também apresenta uma outra concepção baseada em características presentes na cultura popular brasileira. O projeto Metá:Fora surgiu no início do século XXI e reuniu pessoas de diversas áreas para pensar e propor alternativas para os rumos da internet.

Os ideais e as ações da iniciativa encontram-se documentados no livro digital *História da MetaReciclagem, Histórias da MetaReciclagem*, do coletivo editorial Mutirão da Gambiarra (2009). O título do coletivo, que faz referência a duas práticas muito comuns em qualquer comunidade do Brasil, revela o propósito e o espírito do projeto. Assim como num mutirão há um trabalho em conjunto pautado na ideia de coletividade, no Metá:Fora foram criadas práticas de colaboração e comunidades de produção de tecnologia e de conhecimento.

O outro termo presente no título do coletivo (gambiarra), por vezes, é compreendido como uma instalação ou montagem mal feita, realizada sem esmero, vontade ou tempo. Contudo, a expressão também pode ser pensada como uma articulação engenhosa para superar limitações financeiras ou técnicas. A palavra inglesa *hack*, inclusive, possui um significado bastante parecido. Antes de figurar no vocabulário da computação, o termo significava alguma forma de modificação feita de modo grosseiro. Desse modo, um mutirão da gambiarra é uma reunião de pessoas trabalhando com o intuito de articular teorias e práticas engenhosas de lida com a tecnologia e tudo isso “com o padrão Carnaval de qualidade” (DIMANTAS, 2009. p. 7).

Desse agrupamento surgiram diversas propostas de projetos que desembocaram na criação do conceito MetaReciclagem. Para além da ideia convencional de reciclagem, essa concepção tem como propósito a recuperação de computadores considerados obsoletos para a

criação de “telecentros” ou venda a valores acessíveis, tendo em vista a realização de uma inclusão digital crítica, apresentando outra forma de se relacionar com a tecnologia.

Ao recuperar computadores tidos como inúteis pelo seu tempo de existência, coloca-se em xeque a ideia de obsolescência. As ações feitas mostraram que, a depender da forma do uso, é possível fazer muita coisa usando uma “sucata” tecnológica. Entretanto, é claro que as máquinas recicladas não conseguem alcançar o mesmo desempenho de um computador novo. Nesse contexto, a MetaReciclagem avança também ao questionar a necessidade do máximo desempenho; em contraste com o *high tech*, aqui é defendida a ideia de *low tech*.

Somos *low tech* por posicionamento.
 Somos *low tech* por ideologia
 Somos *low tech* por posicionamento político
 Somos *low tech* porque temos fome
 Somos *low tech* porque criamos cubos mágicos em espaços abstractos
 Somos *low tech* porque esporificamos verborragias

Sejamos ousados.

Pensem, a cada minuto, a quem servimos (MARTINS apud CAETANO, 2009, p. 40).

A proposta de “baixa tecnologia” abraçada pelo coletivo é uma crítica ao princípio de desempenho. Ao recusar-se depender do mais rápido ou mais potente, passa-se a ter uma outra relação com a compra, com as necessidades e com a forma de encarar a ideia de desempenho no mundo. Ser *low tech*, portanto, não é só usar aparelhos tecnológicos antigos, mas é pensar a própria realidade de outra forma, sem a exigência de que tudo funcione sempre na mais alta frequência.

Ao longo de sua existência, a MetaReciclagem fez diversos *workshops*, ações e intervenções em espaços variados e também teve sua prática exportada, servindo de referência para diversos coletivos, ONGs e incubadoras de projetos sociais ao redor do Brasil. Hoje, mais ou menos 20 anos após o início do Metá:Fora, apesar de toda transformação tecnológica, percebe-se que muitas formulações são ainda muito atuais. Faz-se cada vez mais necessário repensar a forma como lidamos com os aparelhos tecnológicos, porque estamos muito mais enfeitados pela tecnologia, dependentes das grandes corporações e subordinados à obsolescência programada.

Por isso, seguir a trilha deixada pela MetaReciclagem é um caminho interessante para repensar a relação entre o ser humano e a máquina e também questionar o próprio conceito de

técnica e tecnologia. Ao criticar os valores presentes na tecnologia e repensá-los com o auxílio de ideias como *mutirão*, *gambiarra* e *low tech*, surge uma outra axiologia baseada na crítica ao princípio de desempenho e em características de resistência da cultura popular brasileira. Portanto, para a metaescolha necessária para transvalorar a tecnologia e reformular o ciborgue, é possível encontrar nas ideias da MetaReciclagem uma perspectiva antitética aos valores atuais. “É a ciência e a tecnologia a favor do Homem e não do capital” (MARTINS, 2009, p. 37).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura pop, a literatura, o cinema e os mitos e lendas são repletos de histórias que abordam feitiços de controle mental; a ideia da existência de um poder que consiga controlar ou assimilar as mentes é recorrente, espanta e, ao mesmo tempo, fascina. A hipnose mostrou ainda no século XIX que controlar a mente das pessoas, mesmo que por um espaço de tempo e em condições específicas, não era algo presente somente na ficção. Essa revelação da sugestionabilidade humana influenciou pensadores como Freud que perceberam que a influência mental estaria presente em outras situações para além do show do hipnotista.

Os mecanismos que permitem influenciar o comportamento humano têm sido há muito tempo objeto de pesquisa, tanto de pessoas que pretendem utilizá-los, quanto de pessoas que desnudam suas engrenagens para criticá-los. Diversos estudos na filosofia, na psicologia e na economia ofereceram interpretações acerca da sugestionabilidade humana e seus possíveis desdobramentos.

Na psicologia, Pavlov, em seus experimentos com cães, trouxe à tona o poder do condicionamento (PAVLOV, 1970); em sua obra, que constitui o que foi chamado de condicionamento clássico, revelou que, com certos estímulos, seria possível incitar certo comportamento.

Nos anos 1960, o polêmico estudo de Milgram surpreendeu o mundo ao mostrar como as pessoas são facilmente manipuláveis (MILGRAM, 1974). Assim como Hannah Arendt (1999) espantou-se com o fenômeno do oficial nazista Adolf Eichmann, que relatara que seus atos atrozos no comando da máquina de extermínio nazista seriam somente resultado de um trabalho obediente a seus superiores. Em sua pesquisa, concluiu que, em dadas circunstâncias, um número muito maior de pessoas do que se imagina seria capaz de infringir sofrimento a outras se lhes fosse ordenado.

Alguns anos depois, em outro experimento polêmico, Zimbardo (2007) demonstrou como certas condições poderiam aflorar a crueldade nas pessoas. De sua experiência feita a partir de uma situação de aprisionamento, concluiu que as pessoas podem transformar-se de acordo com o meio em que estejam inseridas (ZIMBARDO, 2007). Dessa forma, assim como Milgram, apresentou resultados que confirmavam a possibilidade de o ser humano ser influenciado a tal ponto de fazer coisas que nunca imaginaria ser capaz.

Na economia, o paradigma do consumidor como sujeito racional que, inclusive, seria responsável por controlar o mercado através de suas escolhas de compra, vigorou por bastante tempo, constituindo-se como personagem fundamental para a ideia de livre mercado. Contudo, uma mudança de perspectiva na comunidade científica de economistas foi coroada com o Prêmio Nobel de economia de 2017. Essa mudança foi a aceitação da ideia de que os indivíduos não são seres completamente racionais e tomam decisões influenciados por diversos fatores.

Foi com a obra de Richard Thaler que a economia finalmente reconheceu, mesmo um pouco atrasada em comparação a outras áreas do conhecimento, a perspectiva de que o ser humano não responde somente à razão. De acordo com o comitê do Prêmio Nobel em ciências econômicas:

Os economistas têm como objetivo desenvolver modelos de comportamento humano e interações em mercados e outros ambientes econômicos. Mas nós, humanos, nos comportamos de maneiras complexas. Embora tentemos tomar decisões racionais, temos habilidades cognitivas e força de vontade limitadas. Embora nossas decisões sejam frequentemente guiadas pelo interesse próprio, também nos preocupamos com justiça e equidade. Além disso, habilidades cognitivas, autocontrole e motivação podem variar significativamente entre diferentes indivíduos (THE COMMITTEE FOR THE PRIZE IN ECONOMIC SCIENCES IN MEMORY OF ALFRED NOBEL, 2017, p. 1, tradução minha).

Muito embora Thaler não tenha sido o primeiro economista a explorar os aspectos comportamentais do consumidor, foi o primeiro a considerar os aspectos não racionais das escolhas humanas. Em sua obra, criou ferramentas que permitiriam compreender, prever e influenciar o comportamento humano. De acordo com ele, considerando que as pessoas são suscetíveis à influência, deveria existir nas organizações estatais um projeto de “empurrão” (*nudge*) que incentive o sujeito, o influenciado, sem que ele saiba, a fazer a “coisa certa”.

O *insight* de Thaler, entretanto, está longe de ser algo inédito ou uma perspectiva original. Diversos pensadores e atores políticos expostos aqui, de Maquiavel a Edward Bernays, também argumentavam que o fato de o ser humano não agir racionalmente o tempo todo tornava necessária uma estrutura de manipulação social para o bem comum da concórdia ou do progresso.

Na filosofia, além dos autores aqui trabalhados, Michel Foucault é, sem dúvidas, um importante personagem nesse cenário. Os conceitos de “sociedade disciplinar” (FOUCAULT, 2008), “biopoder” e “governamentalidade” (FOUCAULT, 1987), dentre outros elaborados

pelo filósofo francês, pavimentam o terreno para importantes análises sobre essa questão. Entretanto, por explorar outro espaço, e utilizando outra base teórica e outro vocabulário, a sua obra não é trabalhada aqui diretamente, mas sua influência está presente em pensadores como Byung-Chul Han, Dardot e Laval, que são citados nesta tese.

Assim como não abordei todos os pensadores que refletiram sobre a questão, não expus também todas as ferramentas usadas para a manipulação social. Não trabalhei aqui, por exemplo, a televisão, um instrumento já antigo, usado inúmeras vezes para a construção de ideários e propagação de ideologias através da produção de ficção e peças jornalísticas. A história recente do Brasil, inclusive, é marcada por um acontecimento em que a manipulação feita pela Rede Globo teve um papel decisivo nas eleições de 1989, quando a empresa assumidamente manipulou as cenas do último debate entre presidentiáveis para privilegiar o candidato Fernando Collor de Mello.

Contudo, mesmo que a televisão ainda seja um importante instrumento para a formação de opiniões, acredito que as mudanças que ocorreram na mídia, na tecnologia e na indústria cultural tornaram as redes sociais um espaço mais importante para a propagação de ideias e criação de narrativas políticas. A eleição de Bolsonaro em 2018 sem a sua participação em debates televisivos e com ínfimo tempo de propaganda eleitoral gratuita, mas com forte presença na internet, foi um dos fatores que me levaram a focar nas redes sociais e não na televisão.

Dessa forma, pretendi apresentar alguns instrumentos usados para a manipulação social e suas relações com o capitalismo avançado. Aqui é importante frisar que com isso não defendo a existência de uma organização secreta que controle a humanidade com esses dispositivos. É o próprio capital, como sujeito automático, que infecta as pessoas como um vírus e se reproduz continuamente numa espécie de pandemia que parece tender ao infinito.

Isso quer dizer que a manipulação da opinião pública, como vista nas últimas eleições, não pode ser compreendida como algo extraordinário, porque o controle social subjetivo faz parte do capitalismo. Esses mecanismos de influência de comportamento que surgem no século XXI apoiados no *big data*, na inteligência artificial e no roubo de dados, são somente adaptações contemporâneas de técnicas antigas que existem justamente porque exploram os caminhos deixados pelo processo de subjetivação da sociedade burguesa.

O liberalismo, ainda que teoricamente defenda as liberdades individuais e a autodeterminação dos sujeitos, não é um sistema baseado no cultivo da autonomia. De forma

contrária, a crença em que as pessoas são completamente independentes e livres faz com que a influência dos mecanismos de controle social não seja levada em consideração e por isso passe despercebida. É comum achar pessoas que acusem os outros de serem “alienados” ou manipulados, mas raramente encontra-se alguém disposto a investigar os efeitos da manipulação na sua própria vida.

Por não haver esse questionamento acerca das influências externas, o indivíduo se julga completamente senhor de suas escolhas, desejos e opiniões e isso faz com que seja ainda mais manipulável. Ademais, a dissolução dos laços sociais causada pela cultura do individualismo presente no capitalismo (que Marx chamou de “robinsonada”), aliada ao embrutecimento de uma vida com cada vez menos tempo e espaço para o desenvolvimento de qualidades intelectuais, faz com que as pessoas estejam cada vez mais inseguras. Essa insegurança, por sua vez, faz com que surja uma necessidade de religação que cria uma condição muito propícia à formação de massas psicológicas.

Além disso, a instabilidade econômica e social também contribui para o sentimento de impotência que faz com que as pessoas busquem autoridades e referências para seguirem. Frente a um mundo cada vez mais competitivo e cheio de incertezas, é comum que se busque alento e direcionamento em grupos e “profissionais” que dizem o que a pessoa deve fazer ou deixar de fazer. É por esse motivo que figuras como os *coachs* e os *influencers* são tão presentes na contemporaneidade.

Outra forma de lidar com as angústias do nosso tempo é a tentativa de autorrealização através das compras (que acho prudente diferenciar de consumo). Como as pessoas organizam as suas vidas com o intuito de ganhar dinheiro, lhes sobram pouco tempo e oportunidade de desenvolver um processo de autoconhecimento que lhes permitam saber o que, de fato, as realizam e isso faz com que sejam um ótimo perfil para a intervenção da publicidade. A satisfação é procurada, muitas vezes, na fruição ocasionada ao comprar algo. Vivemos tão imersos na cultura da compra arquitetada pela publicidade contemporânea que sentimos prazer ao adquirir coisas novas; o corpo responde liberando endorfina e oxitocina a cada aquisição e com isso acreditamos que para sermos felizes precisamos comprar coisas.

Dessa forma, percebe-se que o capitalismo possui estreita ligação com a heteronomia e não oferece meios para a liberdade que promete. Essa ausência de autonomia, inclusive, é necessária para a manutenção do sistema, porque é preciso manter as pessoas controladas. É através de técnicas de manipulação que se naturaliza a miséria, a destruição da natureza, a

desigualdade, a exploração do trabalho humano, dentre outras coisas que são imprescindíveis para a existência das sociedades capitalistas.

Com o desenvolvimento do capitalismo, o seu feitiço aumenta proporcionalmente, pois não há como existir sistema capitalista sem a maquinaria de influência que faz com que os indivíduos não se rebelem mesmo nas piores condições. Hoje, viciados em *smartphones*, em uma condição em que precisamos trabalhar cada vez mais para sobreviver, ansiosos, embrutecidos, solitários e ressentidos, somos presas fáceis para a estrutura de manipulação social desenvolvida e aprimorada para nos prender cada vez mais. A luta para se emancipar dessa condição, portanto, não é nada fácil.

Tornamo-nos cada vez mais ignorantes, não por falta de informação, mas por tê-la em demasia, de modo que vivemos numa espécie de cegueira branca como a apresentada por Saramago (2008). Em meio a tantos dados que não conseguimos processar, nossa vista ofuscou-se e, nesse mundo de cegos, pouco a pouco vamos perdendo nossa humanidade. Nesse contexto, entender o funcionamento desses mecanismos é parte fundamental para romper com a estrutura de dominação. Para a construção de um projeto político que pretenda superar o atual estado de coisas, faz-se necessário compreender como a lógica do capitalismo se apossa das pessoas.

O feitiço da manipulação é efetivo porque é sentido verdadeiramente como algo sobrenatural; nós nos encantamos com a presença da mercadoria e acreditamos na entidade que é o capital, o que nos leva a crer que essa é a única forma de vida possível. Por isso, é necessário fazer como Dorothy (do Mágico de Oz) que, ao investigar a natureza mística do Wizard of Oz, descobre que na verdade ele era somente um mágico, um prestidigitador e não um mago com poderes sobrenaturais. Desnudar a estrutura de dominação, portanto, é o primeiro passo para a sua superação. Só dessa forma é possível imaginar e propor uma forma de vida pautada na autonomia e na autodeterminação.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *The man without content*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria*. São Paulo: Paco Editorial, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BERNAYS, Edward. *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Livros que Mudaram o Mundo).
- ASSIS, Machado de. *O alienista*. São Paulo: Ciranda cultural, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- CAETANO, Miguel. In: FONSECA, Felipe (editor). *História da MetaReciclagem. Histórias de MetaReciclagem*. São Paulo: Mutirão da Gambiarra, 2009. p. 40-51.
- CHOMSKY, Noam. *Mídia*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CUTI. *Negroesia: antologia poética*. Belo Horizonte: Mazza, 2021.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DIMANTAS, Hernani. Prefácio. In: FONSECA, Felipe (editor). *História da MetaReciclagem. Histórias de MetaReciclagem*. São Paulo: Mutirão da Gambiarra, 2009. p. 5-7.
- EMPOLI, Giuliano Da. *Os engenheiros do caos*. Tradução de Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2020.
- ESTOU ME GUARDANDO PARA QUANDO O CARNAVAL CHEGAR. Direção: Marcelo Gomes. Produção: Nara Aragão; João Vieira Jr. Recife: Carnaval Filmes, 2019. Disponível em: <https://www.netflix.com/browse?jbv=81180842>. Acesso em: 22 maio 2021.

FONSECA, Felipe (editor). *História da MetaReciclagem. Histórias de MetaReciclagem*. São Paulo: Mutirão da Gambiarra, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FEENBERG, Andrew. *O que é filosofia da tecnologia?* Tradução de Agustín Apaza. *Simon Fraser University*, 2015. Disponível em: https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf. Acesso em: 13 maio 2021.

FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise*. Tradução modificada por Verlaine Freitas. Rio de Janeiro: Imago, 2006a (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, XI).

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos*. São Paulo: Imago, 2006b.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguins classics: Companhia das letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011c.

FREUD, Sigmund. *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise [1916-1917]*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

FROMM, Erich. *Medo à liberdade*. Tradução de Octávio Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1981

FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio De Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FROMM, Erich. Título. In: ORWELL, George. 1984. Tradução de Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 307-318.

GAIMAN, Neil. *Sandman: a estação das brumas*. São Paulo: Editora Globo, 1991.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GRUPO MARCUSE. *Sobre a miséria humana no meio publicitário*: porque o mundo agoniza em razão do nosso modo de vida. Tradução de Eric Heneault. São Paulo: Martins Fontes- selo Martins, 2012.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue (Tradução de Tomaz Tadeu). In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-119.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Viramundo, 2003.

ILLICH, Ivan. *A convivencialidade*. Tradução de Arsênio Mota. Lisboa: Europa América, 1976.

KAISER, Brittany. *Manipulados*. Tradução de Roberta Clapp e Bruno Fiuza. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020.

KALIL, I. *Jovens 'nerds', 'gamers', hackers e 'haters' formam maior base de apoio a Bolsonaro*. São Paulo, **Valor Econômico**, 2020. Disponível <https://valor.globo.com/eu-e/noticia/2020/09/11/jovens-nerds-gamers-hackers-e-haters-formam-maior-base-de-apoio-a-bolsonaro.ghtml>. Acesso em: 20 set. 2020.

KANGUSSU, Imakulada. *Leis da Liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2006.

LA BOÉTIE, Étienne de. *O discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LIPPMANN, Walter. *Opinião pública*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (org.). *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. A psicologia das massas em Freud. Tradução de Ranieri Carli. *Psicanálise & Barroco em revista*, local, v. 7, n. 1, p. 219-224, jul. 2009. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/view/8815>. Acesso em: 25 jun. 2021.

MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. Tradução de Carlos Eduardo Silveira, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas).

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MARCUSE, Herbert. *Materialismo histórico e existência*. Introdução, tradução e notas de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MARCUSE, Herbert. *Marxismo Soviético*. Tradução de Carlos Weber. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MARCUSE, Herbert. *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação da Editora da Unesp, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Art and liberation*. New York: Routledge, 2007.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro da Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARTINS, Dalton. In: FONSECA, Felipe (editor). *História da MetaReciclagem. Histórias de MetaReciclagem*. São Paulo: Mutirão da Gambiarra, 2009. p. 37.

MARX, Karl. *Introdução à crítica da economia política*. Tradução de José Carlos Bruni ...(et al.). São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*. 2007. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luis Bonaparte*. Tradução e notas de Nélio Schneider; prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MERCADORES DA DÚVIDA. Direção: Robert Kenner. Produção: Robert Kenner, Dylan Nelson, Taki Oldham, Melissa Robledo. Sony Pictures Classic, 2014. 1 DVD (93 min).

MILGRAM, Stanley. *Obedience to authority*. New York: Haper and Row, 1974.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ORESQUES, Naomi; CONWAY, Eric. *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. New York: Bloomsbury Press, 2010.

ORESQUES, Naomi. The scientific consensus on climate change. *Science*, Washington, DC, v. 306, n. 5702, p. 1686, 2004. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/306/5702/1686>. Acesso em: 22 maio 2021.

ORWELL, George. *1984*. Tradução de Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAVLOV, Ivan. *Obras escolhidas*. Tradução de Andrade Uflaker. São Paulo: Hemus, 1972.

PINHEIRO, Marcos Reis. Inconsciente, consciente e cosmologia em Plotino. *Archai: the origins of western thought*, Brasília, n. 5, p. 49-58, 2010. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/archai/article/view/2930>. Acesso em: 5 fev. 2021.

PLATÃO. *A república*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1991.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

RUBIN, Isaak I. *A Teoria Marxista do Valor*. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHIRER, William L. *Ascensão e queda do terceiro Reich*. Tradução de Pedro Pomar. Rio de Janeiro: Agir, 2008. v. 1.

STEFAISK, Stéfanie Alves. Nineteen Eighty-Four, de George Orwell: Winston Smith no divã. *Revista Anglo Saxonica*, Lisboa, Ser. III, n. 9, p. 181-208, 2015. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/27916/1/Stefanie_Stefaisk.pdf. Acesso em: 22 maio 2021

SUMPTER, David. *Dominados pelos números*. Tradução de Anna Maria Sotero e Marcello Neto. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

THE COMMITTEE FOR THE PRIZE IN ECONOMIC SCIENCES IN MEMORY OF ALFRED NOBEL. *Richard H. Thaler: integrating economics with psychology*. Estocolmo: The Royal Swedish Academy Of Sciences, 2017.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

VIOLÊNCIA e atrasos marcam início de eleição na Nigéria. **BBC Brasil**, 21 abr. 2007. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/04/070421_nigeriaeleicoes_pu. Acesso em: 20 set. 2020.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

X, Andrew. Abandone o Ativismo. In: LUDD, Ned (org.). *Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global*. Tradução de Leo Vinicius. Coleção Baderna. São Paulo: Conrad, 2002. p. 30-44.

ZIMBARDO, Philip. *The lucifer effect: understanding how good people turn evil*. New York: Random House, 2007.