

Tamanho importa! Estudo sobre grandes e pequenas utopias¹

Augusto de Oliveira

Introdução

A noção de ideologia tem uma posição pouco convencional da obra de Karl Marx. Mesmo tendo sido parcialmente abandonada por ele, ela se tornou presente em uma série de debates marxistas a respeito de fenômenos que vão desde a formação da consciência (na qual incluímos as sucessivas teorias da alienação, reificação e fetichismo²) até os vários debates sobre a dominação social e, entre eles, aqueles que estudam a configuração do Estado nos quais estão inseridos os debates sobre os aparelhos ideológicos e o papel social dos intelectuais. Creio que em todos esses debates a discussão e o uso deste termo não pode ser descolado do conteúdo crítico do marxismo em relação à sociedade capitalista: justamente porque o capitalismo é visto como digno de crítica pelo marxismo é que a este compete explicar como essa sociedade se sustenta com a aquiescência das pessoas – residindo aí um dos cerne do debate despertado pelo conceito de “ideologia”.

A natureza da ideologia

Na sua introdução ao livro *Um mapa da ideologia* (Zizek, 1996), Slavoj Zizek afirma que a luta de classes não existe empiricamente: “luta de classes” seria um nome dado ao antagonismo social, ou melhor, ao fato de que a sociedade se mantém unida pela própria incapacidade de se constituir num “todo harmônico”, sendo a ideologia um efeito desta condição assim como um elemento que a torna possível. Em termos sociológicos, esta temática se refere fundamentalmente aos efeitos da

divisão do trabalho social. A divisão do trabalho social teria surgido durante a chamada “revolução neolítica”, período em que a prática de cultivo do solo e criação de animais se fez eficaz o suficiente para que houvesse um primitivo aumento da “produtividade do trabalho humano” (Mandel, 1978:26). No momento em que a situação de inteira precariedade é vencida por alguma “facilidade” – que inicialmente é de origem contingente –, os efeitos imediatos dessa nova condição seriam: 1. a possibilidade da sobreprodução de víveres e sua conseqüente acumulação e 2. a possibilidade do “tempo livre”. Ambas as possibilidades surgem atadas uma à outra e existindo entre elas uma assimetria constitutiva. Explico-me: entre estas duas possibilidades, acumulação e tempo livre, tanto o tempo como o espaço irão se dividir em pólos mutuamente excludentes – haveria momentos e lugares de um trabalho além do “necessário” destinado à acumulação e momentos e lugares de tempo livre. Este último, por sua vez, possibilita o surgimento de um novo tipo de trabalho até então inexistente: o trabalho intelectual. Então, desta mesma polaridade, o trabalho intelectual surgirá precisamente como “o outro” da sobreprodução de víveres destinada à acumulação, a qual, neste mesmo exato momento, passa a ser algo que podemos chamar de “trabalho manual”.

Este “trabalho intelectual”, assim oposto ao chamado “trabalho manual”, nada mais é que a atividade de criação dos padrões culturais: uma vez que a produção de víveres pode ser abundante fica posta a necessidade da decisão sobre *quem fará o que, como fará e como será distribuído o que se fizer*. Isso quer dizer que o trabalho de criação dos padrões culturais está em direta relação à “orientação” da produção de víveres. Isso significa dizer que o trabalho intelectual – que então se configura enquanto ato de deliberação sobre a produção social – torna-se necessário para a manutenção da própria condição social da qual ele também depende, ou seja, a sobreprodução. O fundamental é sublinhar a polarização intrinsecamente desigual na distribuição das possibilidades abertas pela sobreprodução social: a incumbência do trabalho intelectual assim como a incumbência do sobre trabalho (“manual”) se polarizam e, só então se desenvolvem.

No entanto, antes de “dirigirem” a produção, os padrões sociais têm uma missão maior que é a reconstrução de uma comunidade fraturada pela própria divisão do trabalho. Esta reconstrução tem duas grandes características: 1. ela se dá em termos “ideais” (ou, numa linguagem psicanalítica, ela ocorreria ao nível das construções imaginárias) e por isso mesmo; 2. instaura um processo de eterna reposição de si mesma, na medida em que a unidade, sendo impossível, se mantém na vigência dos seus próprios antagonismos convertidos idealmente em processo harmônico: o antagonismo é mantido justamente por que dele se tem uma expressão idealizada (criada em um dos pólos do antagonismo) na qual ele não surge como contradição. Quanto a estas considerações, me parece impossível não recordar da clássica passagem de *A ideologia alemã* que diz:

(...) a classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, de modo que os pensamentos daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectuais são submetidos, por isso, a essa classe dominante. Os pensamentos dominantes não são mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas sob formas de ideias, logo a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante (*A ideologia alemã* apud Balibar, 1995:58).

Aquilo que poderíamos chamar de “ideólogo”, ou precisamente, do ideólogo da classe dominante (ICD) tem a ver com a elaboração de um conjunto tal de idéias nas quais a divisão do trabalho surja delas como decorrência da própria fundação da comunidade e não da sua quebra³. O que o conceito de ideologia descortina seria justamente a noção de que as idéias sociais – assim como as crenças e ações que elas despertam – são eventos da dominação social. A fratura social operada pela divisão do trabalho e pela separação entre trabalho manual e intelectual é a condição necessária para que surja a possibilidade para a construção de uma “comunidade” imaginada, e sendo assim, esta comunidade imaginada é maculada pelo fato de ser resultado de uma imaginação parcial (dos trabalhadores intelectuais) sobre a totalidade.

Os três registros da ideologia

Ainda no mesmo texto citado anteriormente, Zizek nos convida a pensarmos três dimensões de fenômenos ideológicos. Reproduzo, interpreto e, na medida do possível, expando aqui sua proposta:

1. *A ideologia em si*. O primeiro e mais evidente dos fenômenos ideológicos é aquele no qual o ideólogo está por trás de um conjunto de ideias, crenças e conceitos organizados de tal maneira a dar uma explicação e um direcionamento aos que têm acesso a tais ideias, crenças e conceitos. O evento ideológico mais evidente é portanto a doutrina, uma doutrina pode ser expressa naquilo que se chama “manifesto” “panfleto”, ou ainda num “slogan”, enfim uma doutrina é um discurso normativo através do qual o ideólogo tenta direcionar certezas e ações alheias.

2. *A ideologia para si*. Se, no início deste artigo, postulamos que a produção dos padrões culturais se encarrega de *dizer quem deve fazer o quê*, parece evidente que desta condição se siga uma busca por tentar *fazer com que as pessoas façam coisas*. A ideologia teria de comportar necessariamente uma existência material para que se materialize aquilo que os ICD elaboram, ou seja, instituições. A “ideologia para si” nada mais é que o conjunto das instituições sociais que propagam e impõe a “ideologia em si.” Pode-se dizer que, em termos formais, o “produto final” desta face da ideologia é o próprio sujeito – aquilo que Althusser chamou de *indivíduo tornado sujeito*. O sujeito é o resultado de um trabalho operado por uma série de instituições sociais como

escola, igreja, mídia e outros tantos discursos sociais institucionalizantes como o discurso dos papéis sociais de “patrão, “chefe” “pai”, “mãe”, enfim, todos aqueles que dizem o que fazer e o que pensar.

O texto em questão destaca dois autores que encetaram o estudo da ideologia em sua existência material de maneira definitiva: Foucault e Althusser⁴. O primeiro escreveu dezenas de trabalhos sobre os mecanismos concretos a serviço da missão de direcionar e restringir ações e pensamentos dos indivíduos. Quanto ao último pode-se dizer que Althusser pôs a lume o fato de que a “ideologia em ação” age como “um complexo mecanismo reflexo de fundação ‘autopoietica’ retroativa” (Zizek, 1996:18). Enquanto Foucault ancora essa tendência restritiva na própria complexidade social, Althusser acredita que a ideologia para si tem uma fonte única e claramente definível: o Estado. É dele que emanam todos os discursos e rituais que apresentam a sociedade como um todo coerente ao qual cada sujeito deve resignar-se a pensar de acordo com o que se apresenta como estabelecido e restringir-se a agir da forma como foi apresentada como a forma correta de agir.

Uma crítica pertinente a esta elaboração althusseriana que escapa à releitura de Zizek seria a de que, ao opor formalmente indivíduo e Estado, ela os superdimensiona simultaneamente. Com relação ao indivíduo, pode-se dizer que aquilo que sua teoria chama de *indivíduo tornado sujeito* se baseia numa visão simplificada do processo de formação do *eu*. Usando a própria nomenclatura lacaniana que embasou os estudos de Althusser, poderíamos dizer que ele toma o *eu* por uma de suas partes, o *ego*, sendo este último a ponta – aparentemente unificada e coerente – do iceberg de um *eu* complexo e contraditório bem menos estável que o indivíduo althusseriano. Na teoria de Althusser não haveria espaço para a reflexão sobre os lapsos comunicativos e para as alterações significativas de percepção sobre uma mesma prática social (Eagleton, 1997:130).

3. *A ideologia refletida em si mesma*. Na perspectiva da *ideologia em si* importa analisar os episódios sociais nos quais certas ideias procuram ganhar adeptos e conformar ações sociais, ou seja, a origem e o objetivo “obscuro” dos discursos normativos. No entanto, além desses discursos claramente normativos, a vida social apresenta um conjunto de vagas noções e percepções que baseiam o “senso comum” social. Não estamos falando dos discursos sociais precisos, coerentes e normativos nos quais o elemento ideológico pode ser claramente apontado, mas daquilo que a antropologia chamaria de “cultura”. A ideologia precisa ser analisada também nos “processos vagamente interligados e heterogêneos” (Zizek, 1996:20) Esse continente de “produtos intelectuais” seria chamado por Zizek de *ideologia refletida em si mesma*: tem por objeto o “senso comum” de práticas e ideias de uma determinada sociedade.

O que com isso se divisa é um terceiro continente de fenômenos ideológicos: nem a ideologia como doutrina explícita, como convicções articuladas sobre

a natureza do homem, da sociedade e do universo, nem a ideologia em sua existência material (as instituições, rituais e práticas que lhe dão corpo) mas a rede elucidativa de pressupostos e atitudes implícitos, quase “espontâneos”, que formam um momento irreduzível da reprodução de práticas [cotidianas] “não ideológicas”... A noção marxista de “fetichismo da mercadoria” é exemplar nesse contexto: designa, não uma teoria (burguesa) da economia política mas uma série de pressupostos que determinam a estrutura da própria prática econômica “real” (Zizek, 1996:21).

Para que as mercadorias sejam vistas como coisas providas de vida própria (que é o cerne do fetichismo da mercadoria), é preciso a combinação de uma série de momentos (produção, circulação e consumo da mesma) nos quais as pessoas naturalmente lidem com estas mercadorias como se elas fossem indivíduos. Sendo assim, o fetichismo da mercadoria, em vez de ser tomado como um mero efeito psicológico de uma doutrina ou de algumas instituições, ele precisa ser entendido como um “senso comum” do qual depende, mas que também é consequência, da vida tal qual ela existe numa sociedade capitalista

A sujeição ao fetichismo nos envolve de modo mais profundo, faz parte mesmo da nossa própria estruturação psíquica. Esta precisão pode ser mais bem esclarecida se considerarmos que a forma mercadoria, da qual decorre o fetichismo, é a forma de todas as mercadorias e, por conseguinte, inclui também a mercadoria força de trabalho... Dessa forma, a forma mercadoria e o fetichismo inscrevem-se nas dimensões vitais do sujeito: seu corpo e sua psique (Silveira, 1989:74).

Sendo assim, a crítica da “ideologia refletida em si mesma” mais do que a crítica doutrinária e a crítica das instituições responsáveis pela doutrinação, se refere ao desvendamento do caráter histórico e socialmente determinado da constituição básica do “senso comum” que envolve os indivíduos e os habilita a viver em sociedade.

Os ideólogos nas sociedades pré-capitalistas e na sociedade capitalista

Uma apreciação que precisa ser feita é a da grande diferença entre a posição do ideólogo na sociedade pré-capitalista em relação à sua atuação na sociedade capitalista (Lefort, 1979). As palavras do líder religioso encerram um conjunto de certezas (e dúvidas) possíveis dentro da sociedade pré-capitalista. Dentro do universo que elas organizam, a nova colheita, por exemplo, será feita pelos mesmos motivos da anterior – motivos estes tomam a colheita como meio para a consecução de certos fins definidos neste imaginário. Ainda na consecução da mesma colheita,

é provável que todos cheguem à sua conclusão nos mesmos papéis em que começaram tal empreitada. Nas sociedades pré-capitalistas, a idealização da sociedade pelos ideólogos operaria num terreno no qual a “instabilidade” é posta para fora dos limites da comunidade: o que demanda uma pajelança são episódios como um incêndio, uma doença ou uma disputa com outro grupo. A “harmonia” resultante do fato de *todos estarem em seus lugares* é o resultado mais ou menos questionado do convencimento doutrinário.

No capitalismo, ao contrário, a meta social fundamental – que seria a “mercantilização dos processos sociais” (Wallerstein, 2001:15) – até mesmo por causa do efeito provocado pelo fetichismo da mercadoria, prescinde da absorção dos princípios doutrinários ligados ao capitalismo (egoísmo, individualismo...), pois está como que impressa na *vida como ela é*. A atividade econômica, além disso, diferente da sociedade pré-capitalista, corre um fluxo próprio, ela não é propriamente um “meio” de efetivação de demandas, mas um sistema que se auto-reproduz na medida em que toda empresa capitalista tem uma meta indiscutível – que é a própria expansão – e que a dinâmica social em geral acaba sendo a decorrência agregada (complexa e até caótica) desta busca feita por cada empresa. Por sua vez, quando pessoas de carne e osso realizam esta meta (como o gerente faz exemplarmente quando personifica a necessidade da empresa de se auto-expandir), elas o fazem como se nada fizessem além daquilo que as condições impõem. Tudo se passa como se não houvesse nenhuma escolha valorativa naquilo que fazem⁵.

Nas sociedades em que impera o fetichismo da mercadoria, as “relações entre homens” são totalmente desfeticizadas, ao passo que, nas sociedades em que há o fetichismo nas “relações entre homens” – nas sociedades pré-capitalistas –, o fetichismo da mercadoria ainda não se desenvolveu... O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações “entre coisas”: as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos e assim por diante); elas se disfarçam – para usar a formulação precisa de Marx – “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho”... Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalçadas, formalmente parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo (Zizek, 1996b:310).

Esta mudança provoca uma profunda alteração no papel a ser desempenhado pelo ideólogo. Se o *rejunte* feito pelo pajé de sua comunidade seria capaz de dar a cada membro da sociedade um “guia ideal” eficiente para a consecução de seu cotidiano, assim como seria capaz de manter intacta, durante séculos, a estrutura produtiva da

tribo, no caso do capitalismo, o ideólogo não pode pretender desempenhar papel tão “determinante”: afinal, o centro vivo do qual emana a dinâmica social é *a vida lá fora* que segue imune aos seus apelos doutrinários.

Podemos tentar entender esta especificidade na explicação da seguinte afirmativa: só o capitalismo conheceu a aparição fantasmagórica. Se a comunidade liderada pelo pajé conhecia o maior de seus desconfortos como resultado de elementos externos ao seu cotidiano, no capitalismo a concepção precisa ser outra: tem-se uma sociedade assombrada por fantasmas (que são efeitos misteriosos que aparecem quando tudo ocorre de maneira aparentemente normal) e, em decorrência deles, teríamos o “mal-estar” como sentimento constante advindo das relações sociais⁶. “A entrada em cena de fantasmas coincide com o advento de uma sociedade sem corpo, de uma sociedade privada de substância. Os fantasmas estão na sociedade, estão na história e podem ser, por exemplo, personificações das condições econômicas” (Lefort, 1979:249).

A “fantasmagoria” seria aquela aparição social inexplicável que resulta das profundezas do social, ou seja, da base econômica, e que só pode ser explicada *posteriormente* pelas elaborações intelectuais dos ideólogos⁷. A aparição inexplicável para o pajé era sempre algo externo ao mundo social que ele prescrevia; uma tribo invasora, um terremoto ou tufão. O problema é que, para o ICD no capitalismo, as fantasmagorias surgem dentro do mundo que ele insiste em apresentar como pacificado, assim como as pessoas precisam responder a situações sobre as quais elas não têm qualquer influência (a não ser a de responder a ela desta ou daquela maneira). A unidade social idealizada pelo ideólogo sempre podia ser “posta à prova” quando algo não pertencente a esta unidade ocorria, porém, o que era uma possibilidade remota para o ideólogo pré-capitalista constitui-se como cotidiano do ICD no capitalismo.

Na verdade, como realidade inóspita na qual a dinâmica social é dotada de vontade própria que se volta contra os indivíduos, o capitalismo instaura-se como reino do “mal-estar”. Nesse universo, a maneira do ideólogo realizar sua tarefa de direcionar a atenção e ação dos sujeitos de acordo com sua idealização do mundo fica sendo a de ter este mal-estar como princípio orientador do discurso.

A questão elementar do capitalismo está em sua falta de equilíbrio estrutural, seu caráter antagonista: as crises constantes e a incessante reformulação de suas condições de existência. O capitalismo não tem um estado normal... ele produz mais do que qualquer outra estrutura socioeconômica para satisfazer as necessidades, mas o resultado é a criação de novas necessidades para serem satisfeitas; quanto mais riqueza ele cria, maior a necessidade de criar ainda mais riqueza. Com isso fica claro por que Lacan designou o capitalismo como o reino do “discurso histérico”: o círculo vicioso do desejo, cuja aparente

satisfação só aumenta o tamanho da sua insatisfação; o que define a histeria. As sociedades pré-capitalistas ainda são capazes de dominar seu desequilíbrio estrutural... na medida em que seu discurso dominante era o (discurso do) Mestre. Foucault mostrou como o antigo Mestre personificava a ética da “justa medida”: toda a tradição da ética pré-capitalista tinha o objetivo de evitar que o excesso próprio da economia explodisse. Com o capitalismo, contudo, essa função do mestre foi suspensa, e o círculo vicioso... cresceu livremente (Zizek, 1995:443-444).

A profunda alteração descrita acima resume o impasse no qual estão os IDC: além de uma realidade cotidiana que vive desmentindo seus apelos de que *tudo vai bem*, estão diante de uma “clientela” que parte do pressuposto de que tudo vai mal. No entanto, a qualidade histórica da mentalidade capitalista não pode ser tomada como mero efeito daquela sociedade na qual as relações sociais são fetichizadas. A histeria é descrita por Freud como aquele processo no qual a pessoa se mantém dentro de um universo de insatisfação e, por causa desta sensação, numa busca auto-sabotada por satisfação (assim como numa intensa produção discursiva constante sobre este desejo). Em uma palavra, o “agente” do discurso (e da prática) histórico é o *desejo de desejo*. Ora, não é justamente este o motor de expansão do empreendimento capitalista? Não é esse “desejo de desejo” que guia a extração da mais valia? Não é o “desejo do desejo” que mantém os consumidores atados a um mecanismo que, na verdade, os impede de satisfazer suas necessidades de maneira direta? O discurso histórico estaria nas duas pontas da sociedade capitalista: estaria presente na estrutura que causa a fetichização das relações sociais (ou seja, no impulso pelo lucro que rapidamente se separa do sujeito propriamente dito e passa a ditar as regras do *econômico*) assim como nos efeitos “humanos” desta fetichização (nossa insatisfação cotidiana constitutiva que nos oferece, por exemplo, o consumo como miragem de gozo).

Ainda sobre o histórico, deve-se entender a ambígua relação deste com a figura do Mestre (escudo ideológico das sociedades pré-capitalistas). Ao tomar alguém por tal, o histórico vê uma possibilidade de alívio acatando as palavras de alguém que ele imagina não ser acometido de sua inconstância, alguém que ele imagina ser cheio de si (Kaufmann, 1996:250).

Mas, se o mesmo Zizek afirma que há um declínio do discurso do Mestre no capitalismo, qual a lógica desta afirmação? O fato é que, se para o histórico o encontro com o Mestre é produtor de alívio, o laço que os mantém unidos ainda é o do desejo do desejo: no capitalismo, o Discurso do Mestre surge como um sintoma do Discurso Histórico⁸.

É como se, no momento em que se rompe a corrente que impedia o livre desenvolvimento do capitalismo – a produção desregrada do excesso – surgisse

a necessidade de um novo Mestre para contê-lo. A demanda é pela criação de um corpo social estável e claramente definido que contenha o potencial destrutivo, cortando seu elemento excessivo... A função do Mestre é dominar o excesso ao localizar sua causa em um agente social claramente determinado: “São eles que roubam o nosso divertimento, que, por sua atitude excessiva, introduzem desequilíbrio e o antagonismo”. Com a figura do Mestre, o antagonismo inerente à estrutura social é transformado em uma relação de poder, na luta pelo poder entre “nós” e “eles”, a causa do desequilíbrio... Portanto, já que o excesso foi trazido de fora – um estrangeiro intruso – o sonho é que sua eliminação permita que recuperemos a estabilidade social... (Zizek, 1995:444).

Definir onde e como podemos perseguir e extirpar o mal que nos atormenta, enfim, oferecer uma alternativa de redenção; o resultado desta demanda – à qual se dedicam os ideólogos no capitalismo – poderia ser chamada de “utopia”. Estes postulados encontram grande afinidade com a consideração psicanalítica que sustenta que todo conhecimento seja considerado “paranoico” na medida em que se constrói a partir de uma fixação e uma cristalização em certos objetos do mundo, sendo esta a única forma de lhes atribuir sentido (Nasio, 1992:56).

Grandes e pequenas utopias

Estamos usando a expressão “utopia” para nos referirmos a este artefato intelectual que é produzido como recurso ao “mal-estar” decorrente do capitalismo. Tradicionalmente, apresenta-se “utopia” como um ideário destinado à transformação radical da sociedade. Esse é o percurso trilhado na narrativa de Mannheim (1976): o anabatismo diante do controle feudal da terra, o ideário liberal diante do Antigo Regime, o conservadorismo diante das Revoluções Burguesas, o socialismo diante da exploração radical dos primeiros tempos da Revolução Industrial. Cada uma dessas “mentalidades utópicas” mandava os homens enfrentarem o mundo. No entanto, proponho a seguinte questão: após todo o desenvolvimento do Estado moderno, que se desenvolveu em firme parceria com o mercado capitalista, não se pode dizer que a vigência da mentalidade utópica “liberal humanitária” tem um efeito social basicamente conservador? Aliás, é Marx (2000) quem atenta para o fato de que, o ideário jurídico/político moderno (*a igualdade de todos perante a lei e os direitos universais*) é a imagem ideal de sociedade que mantém intacta a produção do seu contrário real – exploração e desigualdade socialmente produzida. Poderíamos dizer que o ideário jurídico/político moderno seria, nesse sentido, uma utopia *social* cujo efeito é *conservador*.

Explico-me: o ideário jurídico/político moderno tratar-se-ia de uma utopia *social* justamente por que define certas condições *sociais* como caminho para a

redenção. No momento em que esta utopia afirma que tais bases sociais já estão presentes no momento atual (no caso, a igualdade jurídica), ela se configura como utopia de efeito conservador na medida em que move os indivíduos à aceitação de determinadas estruturas sociais já existentes⁹. A utopia *social*, qualquer que seja seu conteúdo, parte de uma projeção idealizada da sociedade afirmando que seria possível reunir os elementos “concretos” que tornariam real esta sociedade idealizada. Seguindo este uso do conceito, poderíamos dizer que Marx entendia que aquelas utopias que localizassem erroneamente a razão do mal-estar estariam promovendo, ou pelo menos tentando, um “bem estar” que manteria intacto o cerne da produção do “mal-estar” e, portanto, no fundo, seriam conservadoras.

É bem verdade que existem formas de mal-estar que não chegam a ser unificadas em um projeto de redenção (seja conservador ou revolucionário). Creio que os estudos sobre banditismo social podem ser tomados como exemplo de tal condição (Hobsbawm, 1975). Aliás, como nos mostra Dejours (2001), o mesmo mal-estar que logicamente levaria o indivíduo a uma reflexão afastada sobre o cotidiano, pode ser justamente o elemento que o atrela aos seus afazeres de forma especialmente profunda: através de um processo manipulado para gerar irritação nas telefonistas, a supervisão busca nelas uma resposta masoquista ao estímulo através da qual, quanto mais irritada com suas obrigações, mais rápido a telefonista atenderá os assinantes um após o outro.

Dentre as várias questões abertas e importantes, quero apenas salientiar uma questão atual específica: o debate em torno do que se convencionou chamar de “fim das utopias”. Numa observação sobre o *mainstream* acadêmico estadunidense, o crítico Russel Jacoby detecta uma profunda alteração no escopo da produção utópica. O que ele chama de “fim das utopias” dos anos 1990 (Jacoby, 2001) talvez seja mais bem entendido na apreciação de uma de suas obras dos anos 1970, na qual ele denuncia o caráter conservador de certo debate acadêmico (Jacoby, 1977). Naquela altura, Jacoby denunciava a maneira como correntes pós-psicanalistas incorporavam o interesse psicanalítico pela “significação operada pelo sujeito”, mas mudavam inteiramente suas bases: enquanto o sujeito da psicanálise é separado de si mesmo pela frustração narcísica original (ou ainda aquele, é aquele que só tem acesso a si pelo olhar que outros tenham dele), o sujeito das terapias de Abraham Maslow e Carl Rogers¹⁰ era *cheio de si*, posto que provido de uma natureza substantiva cheia de bons sentimentos; um altruísta capaz de “auto-contentamento”. Na conjugação destas duas obras de Jacoby, parece-me claro que, aquele movimento denunciado por ele nos anos 1970 rendeu frutos nos anos 1990: mais do que um “fim das utopias”, nosso tempo seria de esvaziamento das “utopias sociais” e florescimento das “utopias psicológicas”.

Qual a diferença entre elas? A diferença está na fixação do horizonte utópico: não são mais mudanças de impacto coletivo/empírico que são apontadas como

caminho da redenção, mas mudanças de cunho exclusivamente “subjetivo”. Se as utopias sociais ofereciam uma justificativa citando um fenômeno social qualquer – a engrenagem de extração de mais valia, judeus em excesso, os imigrantes em excesso, os tecnocratas em excesso, os professores em excesso, os lucros em excesso –, munindo as pessoas de algum ímpeto para uma ação fora do *script*¹¹ cotidiano, as utopias psicológicas, por sua vez, localizam na própria subjetividade do sujeito a causa e a solução de seu mal-estar.

Todos nós já ouvimos frases semelhantes àquela que diz: *Não há problema com a sua vida, há problema com a forma que você olha para ela. Tente ser mais positivo, tente ver o que existe de bom nas coisas ruins. Você certamente tem muito a aprender com o fato de ter ficado desempregado...* Jacoby afirma que este encaminhamento do mal-estar não representa senão um aprofundamento no “culto fetichista” que caracteriza a sociedade capitalista.

(...) o culto da subjetividade humana não é a negação da sociedade burguesa e sim sua substância... A veneração da subjetividade e das relações humanas representa um progresso no culto fetichista.... Receitar mais subjetividade para auxiliar o sujeito avariado corresponde a receitar a doença como cura (Jacoby, 1977:120-121).

A subjetividade é justamente o reino para o qual se refugiam os anseios humanos, as incompreensões diante das relações sociais inóspitas que o capitalismo nos oferece. Numa sociedade em que a base econômica tem vontade própria, o recurso do sujeito ao reino da subjetividade é quase certo, no entanto, o que estas utopias fazem é minar as possibilidades de que este “caminho para dentro” acabe gerando um ímpeto no sujeito de *não ir mais à frente*. Quando se diz que a felicidade é uma questão de *aceitar a si próprio* ou que a *alegria depende da vontade de alegrar-se*¹², nega-se a origem social do mal-estar e manda-se este problema de volta para o sujeito. Por isso mesmo devemos notar que a incorporação da utopia psicológica geralmente impede a uma espécie de *trabalho sobre o eu* na busca deste eu ideal:

O acabamento do ser humano torna-se uma tarefa infinita, na qual nunca se terá acabado de investir... As novas terapias testemunham, assim, o fato de que é possível instrumentalizar a subjetividade e a intersubjetividade por intervenções exteriores. Elas promovem uma visão do homem pela qual se concebe ele mesmo como um possuidor de uma espécie de capital (seu “potencial”) que gere para dele extrair uma mais-valia de gozo e de capacidades relacionais... É preciso, literalmente, investir e trabalhar, fazer frutificar seu potencial humano... Essas abordagens podem efetivamente se dizer humanistas, pelo menos neste sentido de que a totalidade do homem que é levada em conta, não fosse para ser instrumentalizada (Castel, 1987:145-146).

As técnicas psicológicas presentes, por exemplo, nas práticas de auto-ajuda, representam, aqui, um papel homólogo ao da cirurgia estética, cuja finalidade é menos reparar os corpos do que lhes proporcionar uma “mais-valia de harmonia e beleza” (Castel, 1987:159). Este *trabalho sobre o eu* é uma tarefa auto-imposta pelo sujeito exatamente na medida em que ele está imerso também num *consumo do eu*. Ele vai agregando à sua subjetividade alguns emblemas colhidos no mundo das mercadorias (palestras, livros, sessões terapêuticas...) que corresponderiam ao que ele imagina ter “perdido” no cotidiano (autenticidade, relações sinceras e os seus “reais” valores) consumindo a imagem de eu ideal, ou ainda, um “eu reparado”.

Aliás, se mantivermos a idéia de que o culto à subjetividade é um aprofundamento da sociedade capitalista. Podemos ressaltar que o resultado final destas terapias, o “eu reparado”, é uma promessa de aumento do valor de troca desse indivíduo: *ele fará mais amigos, trabalhará melhor e ganhará mais dinheiro, estará mais antenado com o que se diz...* “Encontrar consigo mesmo” passa a ser algo que ocorre como se fosse a aquisição de uma mercadoria (eu escolho a mercadoria, pago seu preço e tenho o direito de gozá-la sem maiores complicações), além de se fazer literalmente por meio de mercadorias como terapias, livros e outros produtos. E, ao final, tal percurso também está ligado à busca por um aumento no valor de troca do indivíduo entre outros.

Transformações da intimidade?

Antes de encerrarmos, convém lembrar que outras interpretações da auto-ajuda são possíveis. Em alguns de seus trabalhos (Giddens, 1992), A. Giddens pensa o fenômeno da auto-ajuda como indício e veículo de uma “transformação da intimidade” baseada no *indivíduo*. Naquilo que ele chama de “sociedade pós-tradicional”, o *indivíduo*, por inúmeras razões, não está apegado a atitudes, respostas e modos tradicionais de agir por que estes não se adequam às suas necessidades íntimas (e então, Giddens incorpora a concepção essencialista e naturalista de indivíduo que também guiou os primeiros formuladores pós-psicanálise que seriam a base teórica da auto-ajuda). Tal cenário seria extremamente frutífero para o que ele chama de “democratização da vida pessoal”: afastados de máscaras estereotipadas (do tipo: *Cale a boca porque sou seu pai* ou *Eu posso trair minha esposa porque sou homem e os homens são assim*), os indivíduos estão obrigados a negociar identidades entre si, obrigados à reflexão sobre as relações e sobre o que sentem. O livro de auto-ajuda é veículo disso na medida em que, seu conteúdo, recomenda invariavelmente uma flexibilização das atitudes. Na verdade, sua própria “forma” (o fato do indivíduo ser convidado a levar em conta prédicas de um simples livro escrito *não sei por quem* encontrado na estante) estimularia essa disposição de não se fixar em determinados comportamentos. Giddens postula então a construção dos “relacionamentos puros”:

disposto a buscar o bem-estar através da formulação e reformulação dos parâmetros de ação pessoal, o indivíduo abandonaria estereótipos que informam como se portar em relacionamentos íntimos e partiria para um diálogo novo com as pessoas com as quais se relaciona (incluindo aí a relação deste indivíduo com ele mesmo na qual ele precisaria criar razões e motivos para fazer o que faz).

Ora, o processo que Giddens enxerga poderia ser tido como uma radicalização daquele desamparo diante das incertezas criadas por mudanças sociais profundas (e a sociedade capitalista cria tais reviravoltas na superfície social em alta velocidade). Até mesmo os modos da intimidade estariam em crise o suficiente para que o sujeito experimentasse esse desamparo com relação aos afetos íntimos. O livro de auto-ajuda seria capaz de transformar esse desamparo numa atitude “pró-ativa” de busca de caminhos individuais para reconstruir tais relações. Apesar de notarmos potencialidades positivas deste desamparo na medida em que estimularia uma pluralidade de comportamentos e uma propensão maior a relativizá-los (o que seria uma boa coisa se estivéssemos falando, por exemplo, de ódios raciais), não é indiferente que estas reconstruções de identidade se façam num contexto de consumo.

Perdido de suas referências simbólicas, desgarrado da comunidade de seus semelhantes – que se reduz a uma massa indiferenciada de pessoas perseguindo, uma a uma, seus “fins privados” –, o indivíduo sob o capitalismo tardio ficou à mercê das imagens que o representam para si mesmo (Kehl, 2004:49).

A fácil relativização dos próprios pontos de vista também pode ser vista como o “outro lado” de um sujeito, perdido de si e diante de um grande “pregão de imagens” entre as quais escolherá alguma para construir sua identidade. A “democratização da vida pessoal”, antes de ser uma virtude da *maioridade humana*, seria efeito do amoldamento do afeto do sujeito pela relação com a mercadoria. É como se o sujeito dissesse: *aceito que todos sejam iguais por princípio na medida em que vivo num mundo de opções equivalentes entre si* (como é equivalente a opção entre a calça vermelha e a calça azul) *sendo eu mesmo um equivalente a outros tantos* (mais um trabalhador, mais um brasileiro, mais um professor...). A “transformação da intimidade”, em vez de um aumento da reflexividade, pode ser sintoma de sujeitos propensos a reformular constantemente seus padrões de conduta na esperança de extrair da nova configuração subjetiva uma “mais-valia” de bem estar. Em suma, em vez de ser uma mudança na qual a subjetividade cumpre papel ativo, penso que podemos estar diante de uma situação na qual a subjetividade cumpre dramático papel reativo.

Fico por aqui apenas reiterando a provocação que fiz: creio que não se deve desprezar o papel das “utopias psicológicas”¹³ que analisei brevemente aqui no esmaecimento das utopias sociais e políticas nos nossos dias. Pois vejamos. Exatamente por estar movido pela “utopia socialista” (uma utopia social revolucionária), Brecht pode

dizer que se vivia em *tempos sombrios* e que era *quase um delito falar de coisas inocentes*¹⁴. Isso, imagino eu, quer dizer que o artista reconhecia sua época de forma negativa e que grandes deveriam ser os esforços coletivos para superar essa negatividade. Já a utopia psicológica, na qual se sustenta a literatura de auto-ajuda ou mesmo a típica mensagem publicitária, anuncia o oposto: em tempos sombrios, radiantes ou indiferentes, o sujeito pode, individualmente e com relativa facilidade, fazer sua própria “revolução”¹⁵, olhando para dentro de si mesmo e achando *lá dentro* razões para seu contentamento e, finalmente, ganhando o direito de agir inocentemente.

Augusto de Oliveira

Professor da Universidade Federal Fluminense - UFF

Notas

1. Tenho que fazer três agradecimentos. O primeiro é ao prof. César Guimarães (IUPERJ) com quem tive o primeiro contato com várias obras fundamentais para esse texto em aulas absolutamente irretocáveis e instigantes. Com o prof. Paulo Silveira tive um pequeno porém intenso e minucioso estudo sobre a conexão entre a crítica da ideologia e as contribuições da psicanálise. Como o presente texto é uma versão resumida das considerações teóricas de minha tese de doutorado *A empresa feliz: discursos gerenciais do capitalismo tardio* (Oliveira, 2004a), preciso agradecer os questionamentos da leitura exigente do prof. Adalberto Cardoso, meu orientador naquele momento.
2. Silveira (1989) é a base de tal afirmativa sobre um progresso teórico sucessivo na obra de Marx entre as teorias da alienação, reificação e fetichismo.
3. Neste registro agem os *mitos fundadores*, as *tradições inventadas* (de E. Hobsbawm) e as *comunidades imaginadas* (de B. Anderson).
4. “A contrapartida foucaultiana dos AIEs são os processos disciplinares que funcionam no nível do ‘micropoder’ e designam o ponto em que o poder se inscreve no corpo, contornando a ideologia... Entretanto, quando forçado a exhibir o mecanismo concreto dessa emergência, Foucault recorre à retórica da complexidade, extremamente suspeita... A vantagem de Althusser em relação a Foucault parece evidente. Althusser procede exatamente no sentido inverso: desde o começo, concebe esses microprocessos como partes dos AIEs, ou seja, como mecanismos que, para serem atuantes, para ‘captarem’ o indivíduo, sempre já pressupõem a presença maciça do Estado, a relação transferencial do indivíduo com o poder do Estado, ou – nos termos de Althusser – com o grande Outro ideológico em quem se origina a interpelação” (Zizek, 1996:19).
5. Os executivos, ao praticarem a mais radical reengenharia dizem: *se eu pudesse escolher, não demitiria tantos trabalhadores* (negando o fato evidente de que tal demissão surge das suas escolhas).
6. A questão é complexa, mas devo notar aqui que existem formas de “mal-estar” diferentes: a insaciedade do empresário frente ao lucro não tem a mesma natureza

da desconfiança do empregado quanto à explicação do mundo dada pelo gerente da empresa ou apresentador do noticiário. Nesse sentido, Marx acredita que, pelo fato de ser vítima do processo de exploração, ele guarda um potencial de recusa diante das explicações ideológicas que proclama uma ordem estável e justa. Seria a “rebeldia do trabalhador” (Marx, 1978:21).

7. “Decisivo pareceu-nos o momento em que reconhece o deslocamento definitivo de todas as formas comunitárias: momento em que o trabalhador não faz mais corpo com os meios de trabalho e, melhor ainda, está separado de seu próprio corpo, momento em que o presente não faz mais corpo com o passado. Ora este momento... em que potências imaginárias materializadas em instituições dominam os homens, em que o passado destacado do presente, como o é o capital do trabalho vivo, adquire, tanto na representação como na realidade, um movimento independente” (Lefort: 249/312).

8. Talvez, por isso, possamos dizer que o sintoma é tanto um sofrimento como um alívio para aquele que o carrega (Nasio, 1992:25). Diante de um recalçamento primário, o sintoma age como uma descarga incompleta (p. 26). Deve-se ter em conta ainda que o sintoma é, em grande parte, uma resposta ao Gozo do Outro imaginado pelo sujeito: incomodado por uma imagem de uma descarga total (o Gozo do Outro) (p. 28), este sujeito se lança em atos aparentemente desconexos que fornecem um pouco mais de uma descarga sempre incompleta.

9. Trata-se aqui de um argumento formal: nada impede que contextos históricos peculiares alterem o valor dessas afirmativas.

10. Influentes terapeutas estadunidenses nos anos 1950 e 60. Foram pensadores incensados pela contracultura e, mais recentemente, pelas novas teorias gerenciais (Oliveira, 2004 a e b).

11. As ações que nos são impostas pelas relações sociais entre coisas (visar o lucro e maximizar recursos, individualismo...) são como que as ações motoras, determinadas por um *script* já naturalizado.

12. Os autores citados precisam da idéia de uma natureza humana essencial (boa, altruista, alegre) para fazer crer que se *alegrar* independentemente do mundo lá fora, não só é possível, como é natural.

13. Esse é o objetivo de outro texto cujo título é exatamente “Por que rir da auto-ajuda na atividade gerencial?” (Oliveira, 2004a)

14. Tirado do poema “Aos que vierem depois de nós” de Bertold Brecht traduzido por Manuel Bandeira.

15. Carl Rogers falava de uma “revolução silenciosa” em curso na humanidade, uma revolução exclusivamente *interior* (Rogers, 1978:241).

Referências bibliográficas

BALIBAR, E. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

DEJOURS, C. *A loucura do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2001.

CASTEL, R. *A gestão dos riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Unesp, 1992.
- HOBSBAWM, E. (1975) *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.
- JACOBY, R. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *Amnésia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1996.
- KEHL, M. O espetáculo como meio de subjetivação. In: BUCCI, E. e KEHL, M. Rita (orgs.) *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LEFORT, C. Marx: de uma visão da história a outra. In: *As formas da história. Ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- MANDEL E. *Introdução ao marxismo*. Lisboa: Antídoto, 1978.
- MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2000.
- _____. *O Capital - Capítulo VI* (inédito). São Paulo: Liv. ed. Ciências Humanas, 1978.
- NASIO, J. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.
- OLIVEIRA, A. *A empresa feliz: discursos gerenciais do capitalismo tardio*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004a.
- _____. Por que rir da auto-ajuda na atividade gerencial. In: GROS, Denise e CAPELLIN, Paola (orgs.). *Empresas e grupos empresariais: atores sociais em transformação*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2004b.
- ROGERS, C. *Sobre o poder pessoal* São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- SILVEIRA, P. Da alienação ao fetichismo. In: SILVEIRA, Paulo e DORAY, Bernard (orgs.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989.
- WALLERSTEIN, I. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- ZIZEK, S. Introdução. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a.
- _____. Como Marx inventou o sintoma. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.
- _____. As Repúblicas do Leste europeu. In: SADER, Emir (org.). *O mundo depois da queda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

Resumo

Este artigo tenta elaborar um certo uso das noções de ideologia e utopia, qualificando esta última como um artefato típico da sociedade capitalista. Por fim, lanço uma pequena observação sobre o universo utópico dos dias atuais tentando entender o fenômeno da auto-ajuda.

Palavras-chave

Ideologia; Crítica da Ideologia; Capitalismo.

Abstract

This article tries to elaborate the notions of “ideology” and “utopy”. I underlined that utopy’s phenomenoun has to do with the capitalistic society. At last, I made a small note on the utopian universe of ours days trying to understand the rise of the self-help utopian.

Keywords

Ideology; Ideology Critique; Capitalism.