

Até que ponto a vida cotidiana, com seus pequenos acontecimentos triviais, seu tédio e sua rotina massificante, não se constitui na própria essência da História? De que maneira somos dominados pela tirania da moda, do automóvel, da publicidade, até mesmo do lazer pré-programado? Qual o contraponto existente entre a vida cotidiana — opaca, opressiva — e a modernidade, conceito que nos atrai com seu brilho sedutor?

São essas algumas das indagações abordadas em *A vida cotidiana no mundo moderno*, um livro que convida à reflexão e à contestação.

Henri Lefebvre, importante pensador francês contemporâneo, é autor de numerosas obras cujos temas abrangem desde a arquitetura até a sociologia e a estética. Entre elas estão: *A construção do espaço*, *Introdução à modernidade*, *Lógica formal, lógica dialética*, *O marxismo e Sociologia de Marx*.

Henri Lefebvre

A VIDA COTIDIANA NO MUNDO MODERNO

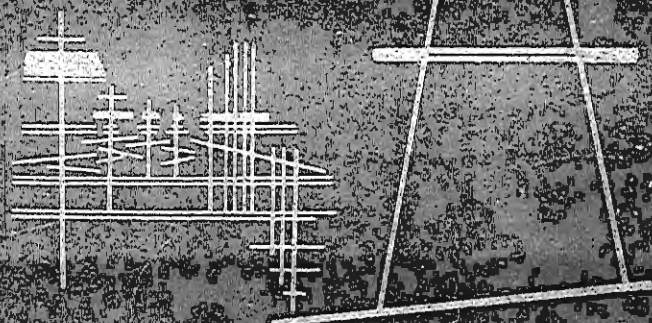
Henri
Lefebvre

A VIDA
COTIDIANA
NO MUNDO
MODERNO

194

152v

P



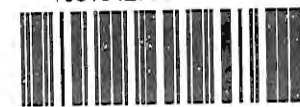
Henri Lefebvre

A VIDA COTIDIANA NO MUNDO MODERNO

Tradução:
Alcides João de Barros



1001042775



L 522 v
P

Série

Série Temas

Volume 24
Sociologia e Política

Título original: *La vie quotidienne dans le monde moderne*
Copyright © Éditions Gallimard, 1968

Tradução
Alcides João de Barros

TEXTO

Editor
Fernando Paixão

Assistência editorial
Isa Mara Lando

Preparação dos originais
Alzira Moreira d'Angelo Braz

ARTE

Capa
Ettore Bottini

Projeto gráfico (miolo)
Milton Takeda

Composição e paginação em vídeo
Sueli Keiko Nakáo
Eliaana Aparecida Fernandes Santos

ISBN 85 08 03792 9

1991

Todos os direitos reservados
Editora Ática S.A. — R. Barão de Iguape, 110 — CEP 01507
Tel.: (PABX) 278-9322 — Caixa Postal 8656
End. Telegráfico "Bomlivro" — São Paulo — SP

SUMÁRIO

I. Apresentação de uma pesquisa e de alguns achados	5
1. Em meio século...	5
2. Filosofia e conhecimento do cotidiano	17
3. Primeira etapa, primeiro momento	33
4. Segunda etapa, segundo momento	45
5. Como designar a sociedade atual?	53
6. O que aconteceu, então (na França, entre 1950 e 1960)?	68
7. Terceiro período — a partir de 1960	72
II. A sociedade burocrática de consumo dirigido	77
1. Coesões e contradições	77
2. Os fundamentos do mal-estar	88
3. Quatro passos dentro do imaginário	95
4. Alguns subsistemas	108
III. Fenômenos da linguagem	120
1. A queda dos referenciais	120
2. A metalinguagem	138
3. O pândego	146
IV. Terrorismo e cotidianidade	154
1. O conceito de terrorismo	154
2. Escrita e terrorismo	163
3. Teoria das formas	186
4. A abertura	200
5. Breve diálogo	202
V. Rumo à revolução cultural permanente	205
1. Primeiras conclusões	205
2. Filosofia das opressões e opressões da filosofia	210
3. Nossa revolução cultural	213

A mon...
cotidiana s...
humanidad...
eia como t...
gregos sim...
de Sísifo c...
incessante...
A rotina d...
considerar...
mas até q...
cotidiano...
desprezivi...
grandes d...
modifican...
constitui...
História?
Em A...
mundo m...
expõe su...
acerca de...
que semp...
plano sec...
o pensan...
como Ba...
análise a...
da existê...
moradia...
publicida...
automóv...

Capítulo I

APRESENTAÇÃO DE UMA PESQUISA E DE ALGUNS ACHADOS

1. Em meio século...

Suponha que você tenha diante dos olhos a coleção dos calendários impressos a partir de 1900. Dessa pilha você tira um ao acaso, que vem a ser de um ano do início do século. Em seguida você fecha os olhos e marca um dia às cegas, com a ponta de um lápis. É o dia 16 de junho. Agora você procura saber o que se passou nesse dia semelhante a tantos outros, num ano relativamente tranquilo e próspero, pelo menos no nosso caro Ocidente e na nossa querida velha pátria. Você vai, então, à Biblioteca Nacional e consulta a imprensa. Ali encontra banalidades, acidentes, as resoluções das pessoas importantes da época, uma grande quantidade de informações empoeiradas e de notícias deterioradas, indicações suspeitas sobre as guerras e revoluções do momento. Você não encontra quase nada que permita prever (ou imaginar que as pessoas importantes que deixaram sua marca no que restou desse dia, dentre os outros, previram) o que aconteceria, o que se preparava,

escondido nas profundezas do tempo. Por outro lado, você não encontra muita coisa sobre a maneira como as pessoas sem importância viveram esse dia: suas ocupações e preocupações, seus trabalhos e divertimentos. Apenas a publicidade (ainda ingênua), as banalidades, as pequenas informações marginais lhe dão idéia do que emergiu no centro da vida cotidiana durante essas horas.

Debruçado sobre a imprensa e os periódicos dessa época não tão distante, espantado com manchetes familiares e com apresentações tipográficas de um outro tempo, você pode agora sonhar. Nesse dia, não teria acontecido nada de essencial que não figura no noticiário? Você pode imaginar que nesse dia, em Zurique, um certo Einstein, completamente desconhecido, no local onde examinava as patentes de invenção, e, solitário, oscilava entre o delírio e a razão, vislumbrou a relatividade. Ninguém poderá censurá-lo se você pensar que nesse dia um deslize imperceptível, mas irreversível (uma decisão sem gravidade aparente de um banqueiro ou de um ministro), acelerou a passagem do capitalismo de competitivo a um outro capitalismo, e preparou o primeiro ciclo mundial de revoluções e de guerras. Você pode até imaginar, no começo do verão, sob o sol do solstício e no signo de Gêmeos, entre os ruídos habituais de uma aldeia ou de alguma cidade, o nascimento de crianças destinadas (mas por quê?) a tomar uma consciência aguda dessas coisas e desse tempo.

Por conseguinte, é por acaso e, ao mesmo tempo, não é por acaso que esse dia — um 16 de junho de um dos primeiros anos do século — foi vivido de maneira privilegiada por um certo Bloom, por sua mulher Molly e por seu amigo Stephen Dedalus, e depois narrado em todas as suas minúcias, de tal modo que esse dia se tornou símbolo da "vida cotidiana universal", segundo a expressão de Hermann Broch, vida impossível de ser apreendida em sua finitude e sua infinidade, e que encerra o espírito dessa época e sua face "já quase inconcebível"; a narrativa de Joyce tirou do anonimato cada uma das facetas da cotidianidade¹.

¹ Cf. Hermann Broch, *Création littéraire et connaissance*, tr. fr., Paris, 1966, ed. Gallimard, pp. 193-200, 243 e segs.

Não deixemos passar sem um exame cuidadoso essa irrupção do cotidiano na literatura. Não seria ela, exatamente, a entrada do cotidiano no pensamento e na consciência, pela via literária, ou seja, pela linguagem e pela escrita? Teria ela o aspecto estrondoso que assume para nós, tantos anos depois do desaparecimento do autor, depois da publicação do livro, depois de contada a história? Essa irrupção da cotidianidade já não fora anunciada desde Balzac, Flaubert, Zola e tantos outros?

Antes de responder (e a resposta que virá, lenta mas segura, conterà, talvez, mais de um elemento imprevisto), aproveitemos a ocasião para lembrar alguns traços de uma obra que se elevou ao zênite da celebridade, mas se afasta sem ter revelado todos os seus segredos. *Ulisses* é o antípoda da narração que articula figuras estereotipadas, e também do romance tradicional que conta a formação de um indivíduo, a ascensão e o declínio de uma família, o destino de um grupo. O cotidiano entra em cena revestido pelo épico, por máscaras, por vestimentas e por cenários. É exatamente a vida universal e o espírito do tempo que se apoderam dele porque se investem nele, conferindo-lhe uma amplitude teatral. Todos os recursos da linguagem vão ser empregados para que se exprima a cotidianidade, com sua miséria e sua riqueza. E também todos os recursos de uma musicalidade escondida que não se separa da linguagem e da escrita literárias. Enigmáticos poderes predominam. Ao redor, em cima, embaixo da profunda trivialidade de Bloom está a Cidade (Dublin), está a especulação metafísica e o homem labiríntico (Stephen Dedalus) e a simplicidade dos impulsos instintivos (Molly). Estão o mundo, a história, o homem. Estão o imaginário, o simbolismo e a escrita esclarecedora. O emprego de todas as forças do discurso não ocorre sem uma dupla dissolução da linguagem literária e corrente. O inventário do cotidiano faz-se acompanhar de sua negação pelo sonho, pelo imaginário, pelo simbolismo, negação que supõe também a ironia diante dos símbolos e do imaginário. O objeto e o sujeito clássicos da filosofia lá estão, pensados, concebidos. Quer dizer que as coisas e as pessoas de que se trata são pensadas e concebidas em função do objeto e do sujeito da filosofia clássica. No entanto, esse objeto e esse sujeito se modificam, se enriquecem, se empobrecem. O objeto estático, simples, posto diante

de nós (nós: o filósofo e seu leitor) se dissolve com a evocação de atos e de acontecimentos de uma outra ordem. O objeto é um superobjeto: Dublin, a Cidade, encerra todas as cidades; o Rio* encerra as águas e os fluidos e a feminilidade. Quanto ao Sujeito, este já é um Proteu, um conjunto de metamorfoses (um grupo de substituições). Este Sujeito perdeu a imanência-transcendência substancial dos filósofos, o "penso que penso que penso...". Ele se desdobra no monólogo interior. Durante essas vinte e quatro horas épicas, na história de Ulisses (Odisseu, Outis-Zeus, pessoa-Deus, um homem qualquer no absoluto, o anônimo e o divino se identificando), o Eu se junta ao Homem e o Homem resvala justamente na banalidade.

O que vem em seguida é a subjetividade, portanto o tempo, com seus traços provenientes das dualidades: o humano e o divino, o cotidiano e o cósmico, o aqui e o alhures. Mas também com suas triplicidades: o homem, a mulher e o outro — a vigília, o sono, o sonho — o banal, o heróico, o divino — o cotidiano, o histórico, o cósmico. Às vezes "eles" são quatro: quatro viandantes que são também os quatro Anciãos, os Evangelistas, os Cantos do Mundo, as Dimensões, os Cavaleiros do Apocalipse. O tempo é o tempo da mudança. Não aquele de uma simples modificação local, parcial, mas o tempo das transições e dos transitórios, o dos conflitos; da dialética e do trágico. Nessa temporalidade que tem por símbolo o Rio, o real e o sonho não se separam. O tempo não tem estrutura. A escrita agarra o mundo do desejo, e a narrativa é onírica na sua cotidianidade (exatamente: na sua cotidianidade). Não tem nada de combinatório.

* A narrativa dá a imagem em movimento de um dia cósmico, introduzindo o leitor numa espécie de carnaval lingüístico: festa da linguagem, loucura da escrita literária.

✱ O tempo, esse tempo em questão, com sua fluidez e sua continuidade, com sua lentidão (cheia de surpresas e de suspiros, de debates e de silêncios, suntuosa, monótona e variada, tediosa e fascinante), é o fluxo heraclítico sem cortes, principalmente entre o cósmico (objetivo) ou o subjetivo. A história de um dia engloba a do mundo e a da sociedade. Esse tempo, cuja origem não se revela jamais, simboliza-se perpetuamente:

* No original, *Rivière*, do gênero feminino. (N.T.)

a mulher e o rio, ligados, associados, misturados, Anna Livia Plurabelle, *amnis** Liffey, Molly e a animalidade onírica do desejo no semi-sonho sem limites e sem pontuação.

A fim de preparar a continuação, tentemos organizar um pouco essas notas.

a) Para essa narrativa existe um referencial, um lugar, um conjunto tópico (bem como toponímico e topográfico): a Cidade, Dublin, com seu rio e sua baía, não apenas uma vista privilegiada, lugar de um momento, mas presença mítica, cidade concreta e imagem da cidade, Paraíso e Inferno, Ítaca, Atlântida, sonho e realidade numa transição perpétua onde a realidade nunca cessa de ser referência (e covil). Essa cidade é apropriada para os que a habitam; as pessoas de Dublin modelaram seu espaço e são talhadas por ele. O homem inseguro que parece vagar pela Cidade recolhe os fragmentos e aspectos dispersos dessa dupla adequação.

b) As pluralidades de sentido (o literal, o próprio e o figurado, o analógico, o simbólico, o oculto, o metafísico, o mítico ou místico, sem contar o sentido último e indecifrável ligado talvez aos enigmas da divagação, da morte e da ausência, bem como as diferenças de níveis no discurso, o familiar, o histórico, o próximo e o longínquo etc.) são percebidas continuamente. Os sentidos coexistem. Joyce é excelente ao trançar os sentidos, ao tratar os temas num estilo de fuga. A reserva de poder da linguagem nunca se esgota. Alguém propôs que se escrevessem os sentidos sobre pautas musicais, superpondo-as como numa partitura de orquestra. Joyce trabalha com uma matéria: a linguagem escrita. Ele a modela para torná-la polifônica, para que ela recolha e acolha a palavra, para que o leitor ouça sob o que está escrito, através do discurso escrito, a palavra do Sujeito e as múltiplas conotações da subjetividade. A musicalidade não cessa de sobrepujar o caráter literal e próprio da escrita. O trajeto melódico e a marcha harmônica determinam o fraseado, com transições obrigatórias (a volta à dominante, palavra que designa às vezes um símbolo, às vezes uma palavra ou um simples som repetido). A escrita tenta armar ciladas para essa profundidade indeterminada, essa musicalidade inerente à

* Termo latino que significa rio, corrente de água. (N.T.)

linguagem ou, antes, à palavra, essa polifonia que somente a orquestra pode dominar plenamente. As conotações desempenham o papel sutil dos harmônicos. Trabalhando sobre o escrito (sobre a coisa escrita), o artista não renuncia a empregar conscientemente a polissemia, a polirritmia, a polivalência, a polifonia. Temos aqui três termos: a escrita, a linguagem, a palavra, além da totalidade musical que as ajunta organicamente e as determina.

c) Entretanto, o vir-a-ser não é completamente desprovido de estrutura. Há em Joyce, e não apenas em *Ulisses*, um sistema, ou melhor, sistemas simbólicos, com remissão coerente de um a outro. A coerência é bem dissimulada sob os sustos provocados pela expressão, sob as afrontas infligidas à gramática e sob as violências contra o léxico. Em todas as suas obras, Joyce trabalha como um virtuose das palavras e sobre as palavras. Enquanto outros formalizam a relação significante-significado, esse escritor, espontaneamente, a torna dialética. O significante se torna significado e vice-versa. O acento muda de lugar. Num conjunto predomina o significado; noutra, o significado. E tudo devido a este ou àquele signo. Assim, a feminilidade é significada pelo elemento fluido; ela tem como significados o rio, a água. Mas quando, ao crepúsculo, duas lavadeiras contam a lenda do rio, este passa de significado a significante. Todos os rios do mundo afluem e confluem. Talvez se possa discernir o sistema simbólico da feminilidade, o sistema da cidade, o do pensamento metafísico (o Dédalo), o dos objetos usuais (o charuto aceso na obscuridade evoca o olho do cíclope). Também não deixaria de ser interessante construir um conhecimento do cotidiano a partir desses simbolismos, com a ressalva de que semelhante "ciência" remete a um período em que os simbolismos tinham muito vigor. O que talvez não seja mais verdadeiro. Em Joyce, no início do século, cada conjunto de símbolos se liga a uma temática, da qual é separável, mas não separado. O homem, ao contrário, talvez tenha por símbolo o pássaro profético: "Seja meu guia, caro pássaro. O que o pássaro fez ontem, o homem fará amanhã: vôo, canto, harmonia no ninho...". É otimista o simbolismo de uma aurora, ou seja, de um início de século.

a) Por trás de tudo, sob o tempo vivido, cotidiano e cósmico, há em Joyce uma visão do tempo cíclico, vinda de Vico

ou talvez de Nietzsche. O cotidiano se compõe de ciclos e entra em ciclos mais largos. Os começos são recomeços e renascimentos. Esse grande rio, o vir-a-ser heraclítico, nos reserva surpresas. Não há nada linear. As correspondências desvendadas pelos símbolos e pelas palavras (e suas reaparições) têm um alcance ontológico. Eles se fundem no Ser. As horas, os dias, os meses, os anos, os períodos e os séculos se implicam. Repetição, evocação, ressurreição são categorias da mágica, do imaginário e também do real dissimulado sob a aparência. Ulisses é verdadeiramente Bloom; Bloom revive Ulisses e a Odisséia. O cotidiano e o épico se identificam como o Mesmo e o Outro na visão do Eterno Retorno. Tanto quanto um místico ou um metafísico, e porque é poeta, Joyce recusa o que é apenas fato. A cotidianidade lhe permite isso. Ele salta do relativo ao absoluto, servindo-se dessa mediação.

"Por que diabo você toma como garantia e como introdutor um escritor cuja obra se perde na bruma luminosa, estival, de um pomposo tédio? Durante páginas e páginas só se vê apenas a sua sonolenta Molly!... Como você se permite citar um autor intraduzível? Seguramente, é preciso conhecer bem a língua inglesa para entender o que você diz dele. Tanto melhor, ou tanto pior. Tão distante quanto as Kreisslerianas*, quanto Florestan e Eusebius, quanto a música do século XIX após a harmonia atonal, após os conjuntos sonoros da música concreta, após a música algorítmica e o emprego do aleatório, Joyce marcou sua data. Ele tornava a escrita incerta, pela intervenção perpétua deste aquém e deste além, o Sujeito. Nunca reduzida ao rigor de uma dimensão, a escrita de Joyce e de seus contemporâneos remete à palavra, a musicalização a desvia para o indeterminado, aproximando o discurso do canto. Joyce explora a fundo o conflito 'palavra-escrita', que está próximo das relações 'melodia-harmonia' e 'harmonia-ritmo', embora bem distinto. Ele emprega todos os subterfúgios, trucagens e procedimentos: a meia palavra (com uma piscadela), o trocadilho, a falsa forma verbal, o som enganador, todas as lacunas do discurso coerente por meio das quais ele pretende dar a entender outra coisa. O que, então? Mas o quê? Em *Zaratustra*, não em *Ulisses*, a linguagem se supera, o discurso se ultrapassa

* De Fritz Kreissler, violinista austríaco, 1875-1962. (N.T.)

devido à musicalidade e ao canto profundo, em vez de se reduzir e de se definir pelo simples rigor sintático. É por isso que Nietzsche se aproxima de nós, enquanto Joyce se afasta...”

★ Talvez. Mas as estruturas simbólicas transmitidas na obra de Joyce pelo tempo heraclítico não asseguram a intelegibilidade e a “tradutibilidade”? Os conjuntos coerentes de símbolos passam bastante facilmente de uma língua à outra, de uma “cultura” a uma outra “cultura” (desde que haja uma “cultura”, daí o uso das aspas). Eles podem desempenhar o papel dos “universais”. Sob a apologia do fluido, do contínuo, do transitório, não se ouve ainda em Joyce uma espécie de sistema tonal? Fraseado claro, retorno à tônica, tensão e logo repouso encontrado na cadência, começos e fins, pontuação em profundidade (o que começa e o que acaba), tudo isso não mais seria compreensível? Beethoven viraria folclore? E Wagner? O que é esse neodogmatismo? Nietzsche? Sem dúvida os tempos parecem mudados. Um pouco? Muito? Imensamente? Nada disso, como veremos. Joyce, ou melhor, Ulisses, é o cotidiano apresentado transfigurado não pela irrupção de uma luz e de um canto sobre-humanos, mas pela palavra do homem ou talvez simplesmente pela literatura. Se tem razão o interlocutor abalizado cujas questões acabam de interferir, mais necessário se torna dizer o que mudou em meio século, se é o cotidiano ou a arte de apresentá-lo, metamorfoseando-o, ou as duas coisas, e o que resulta dessa mudança.

Cerca de meio século mais tarde, o que mudou? Não ensinaremos nada a ninguém se lembrarmos que o Sujeito se desfez, que perdeu seus fracos contornos, que não parece mais nem mesmo uma fonte ou um fluxo. E com ele e antes dele, o caráter, a personagem e a pessoa. O que se distingue é o Objeto. Não na objetividade (que só tinha sentido para, pelo e diante do sujeito), mas conforme a sua essência de objeto e quase como forma pura; Se quero escrever hoje, digo “escrever literariamente”, escolho um objeto qualquer. Tento descrevê-lo minuciosamente. Permanecendo voluntariamente ao nível do sensível, e não do concreto, relação as características, faço um inventário desse objeto tomado do cotidiano: uma taça, uma laranja, uma mosca. Por que não esta gota-d’água que desliza pelo vidro? Posso escrever uma página, dez páginas a respeito dessa gota. Para mim ela vai representar o cotidiano desvendando a cotidia-

nidade, apresentar o tempo e o espaço ou o espaço no tempo, tornar-se mundo sem deixar de ser uma gota que se reduz a nada.

Há muitas maneiras de se interpretar o que ainda hoje se denomina *nouveau roman* (além das considerações sobre seus sucessos ou fracassos, sobre o tédio ou o interesse que ele desperta). Pode-se reconhecer no *nouveau roman* um esforço metódico para criar uma sintaxe literária racional, sacrificando-se deliberadamente o trágico, o lirismo, a perturbação, a dialética, e buscando-se uma pura transparência do que é escrito sobre o modelo do espaço. Seríamos tentados a mostrar na clareza “objetal” aquela que transforma a coisa em espetáculo, esquecendo a produção das coisas. A certeza “objetal” não provém nem do sujeito como ato, nem da coisa como obra, mas unicamente da linguagem, cujas estruturas se identificam com o “real”. Conta-se realmente uma história? Sem palavra subjacente, uma história não é mais uma história. O tempo é negado na sua exploração, e a simultaneidade é atingida por meio da pura escrita: da escrita no estado de pureza, sem dúvida pela busca da recorrência perfeita, a ida e volta no tempo. Esta simultaneidade do passado, do presente e do futuro dissolve o tempo no espaço e se consegue mais claramente nos filmes que numa narrativa que ainda pretenda ser “romanesca”. Também é necessário tirar daí a matéria dessa elaboração formal: as coisas, as pessoas, seus gestos e suas palavras. Quem é que garante essa permanência sem a aparência do tempo? A vida cotidiana, suas estabilidades! A escrita cinematográfica, assim como a literária, toma como referência a cotidianidade, mas dissimula cuidadosamente a referência. Ela a encobre pelo simples fato de desdobrar alguns de seus aspectos “objetais” ou espetaculares. O escrito só conserva do cotidiano o inscrito e o prescrito. A palavra foge; só o estipulado subsiste.

Vejamos um exemplo, mesmo que não seja incontestável. Para analisar de acordo com o nosso desejo a escrita “objetal”, a escrita do rigor formal, quem tomaremos? Um sábio exegeta? Um autor? Qual deles? Com um pouco de arbitrariedade, escolhemos *La route de Flandres*². Por quê? Porque essa narração

² Claude Simon. Edições 10/18, p. 16-17 (texto seguido de uma entrevista do autor e de um comentário de J. Ricardou).

tem alguma coisa em comum com *Ulisses*, apesar da imensa distância que separa as duas obras. Esse elemento comum as torna comparáveis e permite perceber a distância. Nos dois livros, breves horas se alargam: o sonho e a lembrança fazem encontrar a a cotidianidade universal. Nos dois livros: a mulher, o esposo. E o outro. Com símbolos e com jogos de palavras. Sem contar que há em Claude Simon, assim como em Joyce, um Bloom ou Blum, o que dá a entender que a aproximação não é tão arbitrária nem incompatível com a intenção declarada do autor moderno.

“Uah!”, exclamou Blum (e agora estávamos deitados no escuro, isto é, imbricados — amontoados — de tal modo que não podíamos mover mais um braço ou uma perna sem ter, ou melhor, sem pedir permissão a um outro braço ou a uma outra perna, sufocando, o suor escorrendo sobre nós, nossos pulmões procurando o ar como peixes em terra seca, o vagão pára mais uma vez na noite, não ouvíamos mais nada além do ruído das respirações, os pulmões se enchendo desesperadamente dessa espessa umidade, o mau cheiro se exalando dos corpos emaranhados, como se já estivéssemos mais mortos que os mortos, já que éramos capazes de perceber a situação...). E Blum pagou bebida. E eu: “Sim, era... Escute, parecia um desses cartazes de propaganda de uma marca de cerveja inglesa, sabe? O pátio do velho albergue com as paredes de tijolo vermelho-escuro e juntas claras e as janelas com pequenos azulejos, o caixilho pintado de branco e a criada levando a jarra de cobre...”.

Bem. Retomemos a ordem de nossas considerações sobre *Ulisses*.

a) Não há mais um referencial declarado, evidenciado. O conjunto tópico, o lugar ao qual o autor se refere, é o lugar de uma decomposição: um campo assolado pela guerra e pela chuva, um cadáver sendo absorvido pelo solo, singular união de cultura com natureza. O simbolismo torna-se espacial. Único ponto fixo: o lugar, local da fixidez. Em que momento se situa a narrativa, em que tempo ela se desenvolve? O leitor não tem necessidade de sabê-lo. As lembranças giram em torno desse lugar, vindas de um passado longínquo que simboliza e atualiza. No decorrer da narrativa, que adquire um ritmo cíclico, o destino delas faz os homens girarem. Eles giram em torno desse lugar, e esse redemoinho os conduz em direção à morte ou à sua captura pelo ini-

migo. É ele que extingue o tempo, que absorve a realização do possível na fixidez do inelutável.

b) A sorte dos homens é deliberada num mundo não-cotidiano: a guerra. No entanto, o que se evoca é o cotidiano, embora camuflado. O outrora, o que aconteceu antes do drama, antes do dia do destino, isso parecia respeitar uma ordem, uma razão. Todavia, a única razão, a ordem e o sentido eram de preparar e de conduzir o drama. A ordem já continha sua decomposição. A vida ordinária parecia o invólucro do extraordinário: erotismo, paixão, amor. A seqüência põe à mostra a decepção. O extraordinário do cotidiano era a cotidianidade finalmente revelada: a decepção, o desencanto. O amor-paixão é pouco diferente do amor sem paixão que exaspera tanto a falta quanto a ausência que, supostamente, ela deveria suprir e de onde ela provém. Ou seria o gênero *cool* que substitui decididamente o estilo *hot* da época precedente? É uma questão a verificar. Sem paixão, a voz neutra do autor dita a paixão, suas ilusões, sua falsidade. Impossível sair do cotidiano. As personagens que o pretendem não conseguem. Esposos e amantes são igualmente frustrados, logrados, uns no cotidiano, outros no não-cotidiano; o ciclo do logro e da frustração gira desde o tempo de que se tem memória (desde um século e meio, com as histórias passando de geração em geração). A evocação do tempo extingue a temporalidade.

c) Destruindo-se a si mesmo o referencial “real”, por força de sua própria verdade, o único referencial que subsiste é a linguagem. A estrutura que o autor quis forjar é uma estrutura de linguagem: a frase traduz a contigüidade e a descontinuidade, a ordem e a desordem das impressões, das emoções, das sensações, dos diálogos (que de diálogo têm pouco), das solidões, dos temas aos quais as “personagens” são reduzidas. Essa frase escrita simula a palavra, faz o papel do falado. É para expurgá-lo melhor, ou, se o leitor prefere, para exorcizá-lo melhor. “Avesso da escrita”, diz o comentador J. Ricardou. Pode ser, mas esse verso corresponde ponto por ponto ao anverso. Não é a essência da escrita, a escrita no estado decantado e purificado que o autor “forja”? Essa literatura passou pela literalidade, prova purificadora. Dela se exige o rigor. Ela simula a palavra, mas a palavra desapareceu. Tudo é escrito num trajeto linear. Os sentidos — próprio e figurado, analógico e oculto — desapareceram. Tudo é explicitado.

Os signos se distinguem nas suas diferenças e essas diferenças são inteiramente fonecidas nas significações. Uma ou mais vezes? É uma voz neutra, destimbrada. Voz branca, escrita exata e pura, assim como os intervalos musicais estabelecidos pelos diapasões. Conotações e sons harmônicos são reconstituídos com os diapasões, o que suprime a fluência, o prolongamento de sons, o limitado. O tempo se divide em contigüidades e descontinuidades, antes de se fundir na memória e no destino, quase idênticos. Até mesmo os trocadilhos são expostos, anunciados, detalhados. Escrita em estado puro não seria seu "grau zero", posto que o zero seja uma pura transparência? Uma certa analogia com o atonal pode ajudar a compreender. Não há uma nota privilegiada (referencial), portanto não há pausa. Há cortes, mas não começos; descontinuidades, mas não fins. Há intervalos, mas sem atos nem acontecimentos propriamente ditos. Há lembranças e frases. O campo semântico mudou, perdeu as tensões e distensões alternadas que devem corresponder aos começos e aos fins, aos atos ou acontecimentos, às situações nascentes ou terminadas. O expressivo se apaga diante do significativo, este mesmo constitui-se numa matéria verbal de uma sintaxe muito elaborada. O campo desestruturou-se e reestruturou-se em torno da literalidade, sem ambigüidade nem poli (fonia, ritmia, valência, semia). O sentido do escrito é de dizer tudo, tudo o que se pode escrever. A escrita escuta a profundez e só a tolera se for transparente e perfeitamente penetrada. Não é mais a cilada para agarrar as profundezas, é o lugar por excelência.

Ao longo de um trajeto balizado por obras marcantes, percebemos, no início, a descoberta do cotidiano e a expressão reveladora de sua riqueza escondida. (Na chegada, reencontramos o cotidiano, mas percebido de maneira muito diferente. O escritor o revela, desmascara, descobre. Ele o mostra cada vez menos tolerável e muito pouco interessante; mas ao mesmo tempo torna-o interessante pela maneira de dizê-lo, de pô-lo em forma: pela escrita (literária).) Esta análise traz então à luz modificações na coisa dita e na maneira de dizer. Não é nossa intenção aqui levá-la mais longe e situar ao longo desse trajeto o teatro contemporâneo na França (Ionesco, Beckett, Dubillard), o romance (Marguerite Duras), a poesia (Ponge), o cinema (Resnais, Godard) etc. Também não pretendemos tentar a generalização do que foi per-

cebido. Basta-nos aqui assinalar a função metafórica da escrita (literária) atual. Em caminho reencontraremos esses problemas, e várias vezes vistos de diversos ângulos. O "mundo" desdobrou-se em mundo do cotidiano (o real, o empírico, o prático) e mundo da metáfora. [A escrita metafórica (ou o mundo metafórico da escrita) pode ir ou em direção à oposição simulada, a contestação ilusória — ou em direção à autodestruição de si através da comédia da loucura (em direção ao existencialismo ou em direção a Artaud). Daí a necessidade de novos desdobramentos. Não é aqui que vamos examinar as orientações.

2. Filosofia e conhecimento do cotidiano

Vamos agora atacar o cotidiano por outro lado e atingi-lo por outro caminho: partindo da filosofia.

No século XIX o centro da reflexão se desloca; ele deixa a especulação para se aproximar da realidade empírica e prática, dos "dados" da vida e da consciência. A obra de Marx e as ciências sociais nascentes nessa época delineiam esse traçado. Marx estudou, entre outros "sujeitos", no quadro social do capitalismo de livre concorrência, a vida real dos trabalhadores e seu duplo aspecto: atividade produtora e ilusões a superar.

No entanto, a despeito do positivismo e do pragmatismo que pretendem aboli-la, a filosofia continua a dominar essas investigações. Ela — e apenas ela — reata as reflexões fragmentárias e os conhecimentos parcelares. Impossível fazer abstração da filosofia como pesquisa sobre o homem (essência e existência), sobre o conhecimento (verdadeiro ou falso), sobre o possível e o impossível. Não há outra referência para se apreciar e pôr em conexão os elementos e fragmentos descobertos. Por quê? Porque a filosofia, considerada no seu conjunto, na sua totalidade, encerra o projeto de um "ser humano" livre, completo, plenamente realizado, racional e real ao mesmo tempo; numa palavra: total. Esse projeto, implícito na maiêutica de Sócrates, foi apurado, revisado, contestado, desenvolvido, ornado de adjunções, superfetações e hipérboles, durante quase vinte séculos.

Com relação à filosofia, a vida cotidiana se apresenta como não-filosófica, como mundo real em relação ao ideal (e ao con-

ceito de mundo). Diante da vida cotidiana, a vida filosófica pretende ser superior, e descobre que é vida abstrata e ausente, distanciada, separada. A filosofia tenta decifrar o enigma do real e logo em seguida diagnostica sua própria falta de realidade; essa apreciação lhe é inerente. Ela quer realizar-se e a realização lhe escapa; é preciso que ela se supere enquanto vida filosófica. O homem da filosofia e o homem cotidiano, vamos deixá-los um ao lado do outro, um frente a frente com o outro? É impossível do ponto de vista filosófico, pois a filosofia quer pensar "tudo", o mundo e o homem, depois se realizar. É igualmente impossível do ponto de vista do homem cotidiano, já que a filosofia lhe traz uma consciência e um testemunho decisivos, porquanto ela é a crítica ao mesmo tempo vã e radical do cotidiano.

Quando o filósofo se considera razão completa, enquanto filósofo, entra numa vida imaginária. Quando quer realizar as possibilidades humanas por seus próprios meios, descobre que não há meios. Quando a filosofia se proclama totalidade definida e acabada, excluindo o não-filosófico, realiza sua própria contradição e se destrói a si mesma.

Vamos separar definitivamente a pureza filosófica e a impureza cotidiana? Vamos considerar desamparado o cotidiano, abandonado pela sabedoria à sua própria sorte? Podemos dizer que é a tela que impede a profundidade luminosa de jorrar sobre o mundo? Que a inevitável trivialidade dirigida ao ser e contra o ser, deturpação da verdade, e "na medida em que é isso tudo", faz parte da verdade e do ser? Ou tornamos vã a filosofia, ou fazemos dela a cabeça e o ponto de partida de uma transformação do mundo não-filosófico, na medida em que ele se revela trivialidade, banalidade prática e prática banal.

Fica então aberto apenas um caminho: descrever e analisar o cotidiano a partir da filosofia, para mostrar sua dualidade, sua decadência e fecundidade, sua miséria e riqueza. Isso implica o projeto revolucionário de um parto que tirasse do cotidiano a atividade criadora inerente, a obra inacabada.

Partimos, pois, da filosofia, da sua linguagem, dos seus mais elaborados conceitos, destacando-os, porém, das sistematizações especulativas para confrontá-los com o mundo não-filoso-

fico, procurando simultaneamente ir além da alienação do filósofo e da alienação do não-filósofo, este privado de clareza conceitual, cego e tateante, fechado numa existência estreitamente limitada. O conceito de *cotidianidade* provém da filosofia e não pode ser compreendido sem ela. Ele designa o não-filosófico para e pela filosofia. Mas o pensamento só pode levá-lo em consideração no decorrer de uma crítica da filosofia. O conceito de cotidianidade não vem do cotidiano nem o reflete: ele exprime antes de tudo a transformação do cotidiano vista como possível em nome da filosofia. Também não provém da filosofia isolada; ele nasce da filosofia que reflete sobre a não-filosofia, o que é sem dúvida o arremate supremo da sua própria superação!

O cotidiano não seria apenas um grau inferior da reflexão e do "vivido" em que essas duas formas da experiência se confundiriam ainda, em que tudo o que se verifica parece pertencer ao universo, em que o mundo é encarado e enfrentado como a soma das coisas? Seria somente uma interpretação da experiência, interpretação de bem baixo nível filosófico, segundo a qual o "mundo" e o "universo" aparecem como um continente, como um vasto recipiente, como uma moldura gigante? Seria, enfim, uma coleção de objetos fúteis, indignos de entrar nas esferas da *Physis**, do Divino, do Humano profundo, temas sérios da filosofia moderna? — Não deixaremos escapar nenhuma ocasião de protestar contra os filósofos que mantêm assim a tradição filosófica e fazem de suas filosofias uma barragem; elas interditam qualquer projeto de transformação desse "mundo"; elas consagram a separação entre o fútil e o sério; elas apartam definitivamente, de um lado, o Ser, a Profundidade, a Substância e, de outro, os fenômenos, o superficial, as manifestações.

O cotidiano, como conjunto de atividades em aparência modestas, como conjunto de produtos e de obras bem diferentes dos seres vivos (plantas, animais, oriundos da *Physis*, pertencentes à Natureza), não seria apenas aquilo que escapa aos mitos da natureza, do divino e do humano. Não constituiria ele uma primeira esfera de sentido, um domínio no qual a ati-

* Natureza, em grego. (N.T.)

vidade produtora (criadora) se projeta, precedendo assim criações novas? Esse campo, esse domínio não se resumiria nem a uma determinação da subjetividade dos filósofos, nem a uma representação objetiva (ou "objetal") de objetos classificados em categorias (roupas, alimentação, mobília etc.). Seria algo mais: não uma queda vertiginosa, nem um bloqueio ou obstáculo, mas um campo e uma renovação simultânea, uma etapa e um trampolim, um momento composto de momentos (necessidades, trabalho, diversão — produtos e obras — passividade e criatividade — meios e finalidade etc.), interação dialética da qual seria impossível não partir para realizar o possível (a totalidade dos possíveis).

É aos filósofos que se dirige esse discurso em termos filosóficos. O problema é saber em que medida uma soma de opressões e de determinismos (necessidades — trabalhos parcelares — conhecimentos fragmentários — determinismos biológicos, geográficos, econômicos, histórico-políticos etc.) pode ainda aparecer como um "mundo", obra da liberdade, perspectiva de uma obra mais alta dessa mesma liberdade. Mesmo que o filósofo salte sobre esses fragmentos, esses determinismos e opressões, para se estabelecer na sua verdade, não resolverá em nada o problema. À alienação filosófica, verdade sem realidade, corresponderia ainda e sempre a alienação cotidiana, realidade sem verdade.

A problemática (para continuar falando aos filósofos) formula-se claramente. Existe um dilema. *Ou* ir mais longe que Hegel, buscando a unidade entre a razão (filosófica) e a realidade (social), ou seja, buscando a realização da filosofia — não aceitar mais a separação do filosófico e do não-filosófico, do superior e do inferior, do espiritual e do material, do teórico e do prático, do "cultivado" e do inculto —, procurando desde então uma transformação não apenas do Estado, da vida política, da produção econômica ou da estrutura jurídica e social, mas também do cotidiano. *Ou* voltar à metafísica, à angústia e ao desespero kierkegaardianos, ao niilismo que Nietzsche queria superar — retornar a mitos, enfim, fazer da própria filosofia o último dos mitos cosmogônicos e teológicos.

Teremos de examinar se essa posição regula completamente as contas da antiga filosofia, se podemos entender a filo-

sofia como sistema de referência para conhecer o que ela designa como não-filosófico, tendo esses dois termos (a filosofia e o cotidiano não-filosófico), como sentido, designar-se mutuamente, superar-se recíproca e simultaneamente. Essa posição revolucionária não admite uma racionalidade inerente à história, à sociedade, ao conjunto das atividades e dos trabalhos parcelares? Essa racionalidade explícita pela filosofia, implícita na cotidianidade, de onde vem? Onde nasce, de onde vem esse sentido? Para Hegel é claro: a racionalidade vem da Razão, da Idéia, do Espírito. Para Marx e para o marxismo também é bastante claro: a razão nasce da prática, do trabalho e de sua organização, da produção e da reflexão inerente à atividade criadora considerada em toda a sua amplitude. Mas atribuir um sentido (este sentido) à "história" e à "sociedade" não é também torná-las responsáveis pelas ausências de sentido, pelas violências sem nome, pelas absurdidades, pelos impasses? Quem diz "responsável" diz "culpado". Imputar a quem a responsabilidade? Descobrimos que a inocência do vir-a-ser pressupõe sua falta de sentido. A hipótese nietzschiana, isto é, o niilismo como etapa e momento, como situação a superar, não é então eliminada por antecipação. Se aceitarmos a orientação hegeliana e marxista — a realização do racional pela filosofia —, a análise crítica do cotidiano decorre daí. Se aceitarmos a hipótese nietzschiana de uma avaliação, de uma visão em perspectiva, de um sentido decretado sobre a falta de sentido dos fatos, a análise e a transformação do cotidiano aderem a essa hipótese: é um ato inaugural.

Formularemos aqui outros dilemas. *Ou* empregamos nossas energias práticas (aquelas de que todo indivíduo dispõe enquanto ser social), para fortalecer as instituições, as ideologias existentes — o Estado ou uma igreja, um sistema filosófico ou uma organização política — e ao mesmo tempo nos empenhamos em consolidar o cotidiano sobre o qual se estabelecem e se mantêm essas "superestruturas"; *ou* nos dedicamos a "mudar a vida". Em outras palavras, *ou* erigimos em absolutos, em Idéias platônicas as instâncias que se elevam acima do cotidiano com a pretensão de regê-lo — *ou então* tornamos relativas essas entidades (Estado, igrejas, culturas etc.), recusamos substancializar (descobrir a substância delas, o ser escondido da realidade humana), desvalorizamo-las, valorizando o que

elas depreciam e sobre o qual elas pesam, considerando-o nada mais que um resíduo: o cotidiano. *Ou* trabalhamos para esmagar esse residual, *ou* o consideramos o irredutível, o precioso conteúdo das formas abstratas e das diferenças concretas. *Ou* nos colocamos a serviço das "causas", *ou* ajudamos a humilde razão do cotidiano.

Estamos apresentando aqui à aprovação do leitor ou ao seu ceticismo uma interpretação de Marx ou do pensamento marxista? Não. Nós (o autor) interpretamos a história da filosofia, a situação filosófica e teórica em meados do século XIX. A tese de que a filosofia não permanece filosofia, de que a contemplação não se contenta em contemplar e de que a especulação não se contenta em atingir uma totalidade abstrata, essa tese da realização da filosofia está em Hegel. Para ele, a coincidência (a identidade) do real e do racional não é nem terminada e já feita, nem ideal, futura e indeterminada. Ele surpreende a história no momento em que ela produz essa unidade. Ele a agarra em sua dupla e uma determinação, racional e real, filosófica e política, teórica e prática. Qual a origem dessa tese? Ela recua mais longe no passado, e poderíamos descobrir-lhe a emergência no racionalismo cartesiano. Para Hegel, a razão filosófica não é teoria de uma realidade preexistente. Ela se realiza no Estado em via de constituição sob os seus olhos, com o seu concurso. O sistema filosófico-político põe um fim à história ao dar a conhecer o seu sentido, não apenas como sistema filosófico, mas como sistema prático (político) do Direito e do Estado.

Os textos de Marx sobre a *realização da filosofia* continuam o pensamento hegeliano, fazendo-o voltar-se contra si mesmo. Se a filosofia se realiza, por que seria a filosofia hegeliana e não a totalidade da filosofia enfim livre dos acidentes e das superfetações que vêm desde Platão até Hegel? E por que seria no Estado monárquico constitucional? E por que o "sujeito" dessa realização, seu suporte ou seu portador, se definiria pela classe média e pela burocracia do Estado? A classe operária não intervém numa história que continua?

Esses poucos textos esclarecem o destino do hegelianismo e só se esclarecem nesse contexto³. Eles não se confundem com

³ Cf. *Marx philosophe*, P.U.F., 1964.

aqueles em que Marx atribui ao proletariado ao mesmo tempo a negação absoluta e a capacidade incondicional de criar o novo ao longo de uma descontinuidade radical da história. Estes últimos acrescentam aos primeiros algumas afirmações um pouco rápidas.

Paremos um pouco mais demoradamente nessa encruzilhada onde nós (o autor e aqueles que acompanham seu raciocínio) chegamos. Olhemos o país e a paisagem, examinemos os obstáculos a vencer, a contornar. Atrás de nós, o caminho da filosofia e a rota do cotidiano. Estamos no seu ponto de encontro. Algumas montanhas os separam, embora a filosofia tenha seguido uma linha de cumes com vista do alto sobre a cotidianidade. Diante de nós, uma estrada mal aberta, com árvores a cortar, moitas de espinhos e brejos.

Em resumo, declaramos a vida cotidiana objeto da filosofia, precisamente na medida em que é não-filosofia. Decretamos até que, por essa razão, ela é o objeto filosófico. Assim agindo, desviamos a filosofia de seus objetos tradicionais. Em face disso, ainda que continuemos ingenuamente filosóficos, o homem cotidiano se mostra perdido: entrapado, preso por mil laços, às voltas com mil probleminhas minúsculos. Ao mesmo tempo, conforme a ocasião, ele pode arriscar; sabe ganhar e perder. A certeza de que o filósofo procura nada tem de comum com a segurança sonhada pelo homem cotidiano; a aventura filosófica não corre perigo algum, além dos espirituais. O filósofo procura se fechar na sua especulação e não consegue. O homem cotidiano se fecha em suas propriedades, seus bens e suas satisfações, e às vezes se arrepende. Ele está ou parece estar mais próximo da natureza do que o sujeito da reflexão ou da cultura. E muito mais a mulher cotidiana: mais capaz de cólera, de alegria, de paixão e de ação, mais vizinha das tempestades, da sensualidade, dos laços entre a vida e a morte, das riquezas elementares e espontâneas. Mas isso é verdadeiro ou falso, aparente ou real, superficial ou profundo?

Neste sentido, para o filósofo que assumiu e aprendeu a atitude filosófica (contemplação, especulação), a vida cotidiana oculta o misterioso e o admirável que escapam aos sistemas elaborados. Os filósofos se surpreendem com ela mais do que com qualquer outra coisa da natureza ou da arte. Quantas vezes

eles observaram como o primeiro filósofo profissional, aquele que nada escreveu, Sócrates, só falava de coisas corriqueiras para iniciar o diálogo filosófico: falava de vasos com o ceramista, de sapatos com o sapateiro!

Diante do cotidiano a filosofia reencontrará essa surpresa ingênua e anunciadora? Pode ser, mas, mesmo que isso aconteça, a surpresa oscilará entre o desdém e a admiração.

Se desviamos a filosofia e nos fixamos na metafilosofia, não é para liquidar com o passado filosófico. Não é a atitude positivista que se opõe aqui à atitude especulativa. Para atingir a razão dos filósofos, para definir a unidade "racional-real", prolongamos a filosofia e perguntamos ao filósofo qual é o modo de emprego dos conceitos, com risco de modificar essas regras e de introduzir outros conceitos. Não nos esqueçamos de que até certo ponto se trata de uma maiêutica: ajudar a cotidianidade a engendrar uma plenitude presente—ausente nela. Por outro lado, a situação mudou muito desde Sócrates e da razão na cidade grega. Trata-se de produzir um homem novo; o conceito de maiêutica não poderá escapar ao confronto com as idéias de mutação e de revolução.

Com esse objetivo, não vamos dissimular intenções mais inquietas ou mais inquietantes. Não se trata, por exemplo, de explorar o *repetitivo*. Em sua trivialidade, o cotidiano se compõe de repetições: gestos no trabalho e fora do trabalho, movimentos mecânicos (das mãos e do corpo, assim como de peças e de dispositivos, rotação, vaivéns), horas, dias, semanas, meses, anos; repetições lineares e repetições cíclicas, tempo da natureza e tempo da racionalidade etc. O estudo da atividade criadora (da *produção* no sentido mais amplo) conduz à análise da re-produção, isto é, das condições em que as atividades produtoras de objetos ou de obras se re-produzem elas mesmas, re-começam, re-tomam seus elos constitutivos ou, ao contrário, se transformam por modificações graduais ou por saltos.

A teoria do vir-a-ser depara-se com o enigma da repetição. O imenso fluxo do tempo heraclitiano na natureza e no cosmo, na história, na vida individual e na social, esta temporalidade inesgotável, cuja visão alguns dos maiores filósofos tiveram, não camuflaria a repetição fundamental? A imagem, a imaginação, o imaginário parecem mergulhar no fluxo temporal e pro-

longá-lo; no entanto, a essência do imaginário situa-se, talvez, na evocação, na ressurreição do passado, ou seja, numa repetição. Isso aproximaria a imagem da lembrança e o imaginário da memória, assim como do conhecimento. O conhecimento, os filósofos souberam desde o início que ele comportava reminiscência e reconhecimento (de si mesmo, na reflexão; do outro, no conceito; do ser, na certeza). Imagem, memória, conhecimento não reencontram assim uma unidade quebrada, uma convergência perdida? Ninguém ignora que a psicanálise ressaltou a eficácia mórbida da volta para trás, da reparação de um trauma, e também a eficácia terapêutica da reparação elucidada. Que é feito então da repetição? O cotidiano é uma variante dela ou o lugar de reencontro? Pode ele responder a alguma das questões que a filosofia lega à metafilosofia? Citemos, entre elas: "Como confrontar a visão do vir-a-ser desde Heráclito até Hegel e Marx com o fato crucial da repetição? Como resolver o conflito entre a teoria heraclitiana do Outro perpétuo, que se debate contra a repetição, e a teoria de Parmênides sobre a identidade e sobre o Mesmo imutáveis, teoria que se dilui na mobilidade universal? Seria possível estabelecer um diálogo entre a trajetória Heráclito-Hegel-Marx e a trajetória que parte do Oriente e termina em Nietzsche, linha de pensamento da qual Heráclito também faz parte? O cotidiano seria o lugar desse confronto? Ele conteria o critério que permitisse descobrir ou o segredo do enigma ou a indicação de uma verdade mais elevada?"

A reflexão sobre a linguagem, resultado de uma longa reflexão sobre o Logos (ligada à essência desse Logos), caracteriza o pensamento moderno. Esse exame da linguagem, assim como da leitura e da escrita como atividades ligadas à linguagem, relega um pouco para a sombra uma longa meditação que acompanha a filosofia desde o seu nascimento. Muito antes das pesquisas sobre a linguagem, tentou-se compreender a música. Ora, a música é mobilidade, fluxo, temporalidade; no entanto ela se baseia na repetição. Todo canto comunicável e comunicado, com mais razão ainda quando é escrito, pode se repetir, bem como toda musicalidade definida sobre o contínuo sonoro. Toda melodia vai em direção a um fim (cadência) que pode ser o começo da retomada, como a tônica no fim de uma oitava dividida em intervalos (gama) assinala igualmente

o início da oitava seguinte. Há repetição de motivos, de temas, de combinações de intervalos na melodia. Há ressurgimento das emoções e dos sentimentos desaparecidos, retorno dos momentos acabados, evocação das ausências e das existências distantes, na música e pela música. Como no imaginário, e na arte em geral. A repetição das oitavas na escala dos sons definidos, a unidade na diferença, a relação entre o número e a qualidade são inerentes à harmonia. Essa harmonia constituiu-se em arte, em conhecimento, em técnica musical pela teoria dos acordes, da sua repetição, do seu desarranjo, da ocorrência dos intervalos e das séries; essa teoria forma uma lógica ao mesmo tempo geral e específica, que permite uma sintaxe e, dominando a alteração, forma o seu conteúdo (até que se esgotem a harmonia clássica e a não-clássica, o sistema tonal e sua dissolução, a atonalidade).

Se há relação entre a música, de um lado, e a filosofia, a arte, a linguagem, do outro, não haverá também alguns laços entre a música e o cotidiano? Será que a música revela a essência escondida do cotidiano, ou, ao contrário, compensa sua trivialidade e superficialidade substituindo-lhe o canto? Não seria ligação entre a vida "profunda" e a vida "superficial"? E se ela as reuniu outrora, essa unidade pode ainda encontrar lugar, razão e momento, tendo em vista a cisão que se acentua (até ao ponto de tornar-se estrutural) entre o cotidiano e o não-cotidiano, em decorrência da agravamento da pobreza cotidiana? Não haveria questões análogas — as da diferença e da especificidade — a respeito de muitos outros "objetos", como arquitetura, pintura, dança, poesia, jogo?

Desde os primeiros teóricos da música e da reflexão, desde Pitágoras, sabemos que há dois "aspectos", dois "lados" (palavras gastas que perderam toda a riqueza de conotação, e até a retórica filosófica falha ao tentar reavivá-las): o número e o drama. Os músicos ensinaram aos filósofos a apresentar este enigma: na música tudo é número e quantidade (os intervalos, os ritmos, os timbres) e tudo é lirismo, orgia ou sonho. Tudo é vital e vitalidade é sensibilidade, e tudo é igualmente análise, precisão, fixidez. Somente os grandes souberam manter esses dois "aspectos". O número: tudo se conta e se mede. Como criar limites à enumeração, extremos ao cálculo, barreiras às matemáticas? Impossível, pois esses extremos se deslocam. Se

levantamos uma muralha, damos ao matemático a postura vitoriosa do herói que transgride. No entanto, o drama existe. Diante do número, há o que ele não apreende, o que ele cerca, mas que lhe escapa, o resíduo, o irreduzível. Está sempre lá. Recua, parece pouca coisa: nada, o "nada". Se nos aproximamos, é o infinito diante de nós, que somos finitude, o oceano diante da praia. A ciência e a "cientificidade"? Isso não é "nada": um terreno baixo conquistado ao mar por meio de diques, canais, navios, máquinas para evacuar as águas, lagos, combates contra as marés, e os bruscos avanços da ressaca. O cientista declara que o resto não tem interesse. Pedantismo ridículo que tapa o horizonte. Esse "resto" é o que a ciência conquista, o conhecimento do amanhã. Se o resto não é infinito e infinitamente precioso, que fará o sábio? Sua sorte está ligada à do poeta, mesmo que a ignore. O drama: tudo é drama: vida e morte, derrota ou vitória. Conto os agonizantes, cronometro a agonia, e nada me diz o que é o sofrimento, o que é o nada. O resto é o lugar das conquistas, das criações, das vitórias. Negar o número e a ciência é próprio do filósofo tradicional, é a loucura do metafísico. Afirmar que o resto não pode ser reduzido, e que a palavra e o canto têm aí a sua pátria, é próprio da civilização e de sua razão. Mas e o cotidiano? Aí tudo conta, porque tudo é contado: desde o dinheiro até os minutos. Aí tudo se enumera em metros, quilos, calorias. E não apenas os objetos, mas também os viventes e os pensantes. Há uma demografia das coisas, que mede o seu número e a duração da sua existência, assim como uma demografia dos animais e das pessoas. No entanto, essas pessoas nascem, vivem e morrem. Vivem bem ou mal. É no cotidiano que eles ganham ou deixam de ganhar sua vida, num duplo sentido: não sobreviver ou sobreviver, apenas sobreviver ou viver plenamente. É no cotidiano que se tem prazer ou se sofre. Aqui e agora.

O interlocutor vai interromper este discurso. Ele acumula argumentos. E como acumula! "E a realidade não-filosófica? A vida real? Não é justamente disso que se ocupam as ciências ditas humanas ou sociais há mais de um século, como a economia política, a psicologia, a sociologia, a história? Como ciências parcelares, elas certamente fragmentam essa enorme realidade que a filosofia deixa fora de si mesma. É a esses sábios que pertence o real. É deles e das suas buscas que pode sair a

unidade do real e do racional, através da fragmentação. Com que direito você trata de maneira genérica, à luz do dia, esta entidade: o cotidiano? O que é ele? É o econômico, ou o psicológico, ou o sociológico, objetos e domínios particulares atingíveis por métodos e diligências específicas. É o alimento, a veste, os móveis, a casa, a habitação, a vizinhança, os arredores. Chame a isso 'cultura material', se quiser, mas não confunda, não enfie tudo no mesmo saco. O seu inventário, a sua demografia dos objetos serão apenas um capítulo de uma ciência mais ampla. A obsolescência das coisas e sua esperança de vida não passam de um caso particular do envelhecimento. Mesmo quando você estuda com um pouco de cuidado as significações das coisas — os móveis, o alimento, as roupas —, você se condena a enfatizar o drama, a pronunciar um discurso lírico em prejuízo do erudito, porque você tende a eliminar as ciências competentes!"

Este interlocutor, cuja intervenção contém muitas objeções contra o nosso objetivo, formula argumentos sérios: os argumentos do sério, do positivo, do científico. Vamos então responder-lhe com seriedade: Por que uma ciência em particular — a história ou a economia política — não traria sua contribuição para o estudo da vida cotidiana? E por que esse estudo não poderia se estabelecer no domínio de uma determinada ciência momentaneamente privilegiada, como a sociologia, por exemplo? Vamos mais longe. Você se parece com aqueles que abandonam o relativismo científico e que erigem como um absoluto a cientificidade. Você já deve saber quais as dificuldades que resultam daí para essas ciências parcelares cuja competência e jurisdição você defende. Qual é o estatuto delas? Nunca se soube se elas delimitam seus objetos e domínios numa totalidade daí em diante irredutível às suas particularidades, ou se elas lançam luzes particulares sobre uma realidade global. Partindo da "cientificidade", você está destinado a recusá-la a esta ou àquela ciência. Por exemplo: em nome da lingüística, considerada como protótipo do rigor científico, você vai privar dessa propriedade soberana a psicologia, a história, a sociologia. Você se esquece de que essas disciplinas, como se diz, têm uma existência apenas relativa, ligada de um lado a ações práticas, e de outro a ideologias que elas procuram incessantemente ou consolidar ou decantar. Essas ciên-

cias nasceram no momento em que o homem (se esse "sujeito" não lhe agrada, digamos: o pensamento) quis e acreditou poder sobrepujar o destino, domesticar sua realidade, dominar suas leis. Essa prevenção racional não é de todo vã. As ciências parcelares se julgam operatórias e o são. Vejamos como, o mais próximo possível. Elas possuem métodos, conceitos, objetos, setores e domínios. Em que condições elas os determinam? Não nos esqueçamos de que "o homem" e "o pensamento" não saltaram de repente do destino cego para a liberdade. No século XIX, com a era industrial, a vida social emerge lentamente de condições que dominaram durante milênios: penúria, dominação incerta e cega das leis naturais. Entre esse estado e o estado contrário e novo visado pela razão, não há uma longa transição? A escassez não acaba de uma vez, numa bela manhã. Alguns bens, respondendo a necessidades elementares, deixam de ser raros numa parte do globo, nos países industriais. Outros, mais preciosos, continuam raros. Além do mais, há novas raridades, das quais ainda não terminamos de falar: o espaço, o tempo, os desejos ou o desejo. Essas ciências, com as quais você conta, não implicam uma prática, a organização das condições existentes, da repartição das raridades antigas e novas, numa distribuição desigual e ainda injusta batizada com belos nomes: restrições, determinismos, leis, racionalidade, cultura? Essa repartição injusta da escassez, realizada em nome do direito durante longos séculos, não se faria hoje em nome da cientificidade, da racionalidade e do conhecimento dos fatos? Veja bem que não transformamos aqui a escassez numa qualidade explicativa da história e menos ainda numa teoria econômica, mas a tomamos como um dado explicativo de atitudes. O objeto de tal ciência estaria isento de intenções suspeitas? Teria ele a positividade que os especialistas interessados lhe atribuem? Convém acreditar piamente nos especialistas? As tentativas das ciências ditas "humanas" não se desembaraçam facilmente de um coeficiente ideológico, pois elas contêm ideologias. Assim, o sociólogo Durkheim definia a realidade social como opressão e se julgava defensor da liberdade. Através dessas contradições (com que direito os especialistas, e só eles, evitariam qualquer contradição?) as ciências parcelares procuram uma racionalidade mais elevada, não sem conflitos, seja com a racionalidade limitada da sociedade existente, seja com suas absurdidades legalizadas

e institucionais! O estudo da vida cotidiana oferece um ponto de encontro para as ciências parcelares e alguma coisa mais. Mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa sociedade e na nossa época. Determina assim o lugar em que se formulam os problemas concretos da *produção* em sentido amplo: a maneira como é *produzida* a existência social dos seres humanos, com as transições da escassez para a abundância e do precioso para a depreciação. Essa análise crítica seria estudo das opressões, dos determinismos parciais. Ela visa a virar pelo avesso esse mundo em que os determinismos e as opressões passam por racionais, ao passo que a razão sempre teve como sentido e fim o domínio dos determinismos. Tornar patentes as virtualidades do cotidiano não é restabelecer os direitos da *apropriação*, esse traço característico da atividade criadora, pela qual o que vem da natureza e da necessidade se transforma em obra, em um "bem" para e pela atividade humana, e em liberdade? O conhecimento racional sempre incidu sobre as condições existentes, mas nem por isso as aceitou ou ratificou, concedendo-lhes um atestado de *cientificidade*! A atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência. Estamos dispostos a refutar essa ideologia. E mostraremos, ao fim desta apresentação, não dois absolutos, ou duas entidades, mas dois conjuntos de fatos ligados e correlativos: a *cotidianidade* e a *modernidade*. Esta é uma auréola daquela e a encobre, ilumina e esconde. São as duas faces do espírito do tempo. Ao cotidiano, conjunto do insignificante (concentrado pelo conceito), responde e corresponde o moderno, conjunto dos signos pelos quais essa sociedade se significa, se justifica, e que faz parte da sua ideologia. Em nome da *cientificidade* você negaria a modernidade? Preferiria anexá-la e apresentar a sua ciência ou a sua "cientificidade" como a encarnação do moderno? Contra essa pretensão, encontramos argumento na aparição simultânea dessas duas "realidades" solidárias, tão poderosas quanto pouco conscientes antes de terem sido transpostas para a linguagem e para o conceito: a *cotidianidade* e a *modernidade*. A respeito de sua definição e de suas relações, teremos de interrogar os fatos, incluindo as pessoas e seus discursos. Trata-se de essência? De sistemas de significações implícitos ou explícitos? Ou de conjuntos de fatos precisamente não significativos enquanto não são

elaborados pelo pensamento, pela reflexão? O importante é assinalar desde agora sua simultaneidade e sua relação. O cotidiano é o humilde e o sólido, aquilo que vai por si mesmo, aquilo cujas partes e fragmentos se encadeiam num emprego do tempo. E isso sem que o interessado tenha de examinar as articulações dessas partes. É portanto aquilo que não tem data. *e tu o* ^x É o insignificante (aparentemente); ele ocupa e preocupa e, no entanto, não tem necessidade de ser dito, é uma ética subjacente ao emprego do tempo, uma estética da decoração desse tempo empregado. É o que se une à modernidade. Por esta palavra é preciso entender o que traz o signo do novo e da novidade: o brilho, o paradoxal marcado pela tecnicidade ou pelo mundano. É o audacioso (aparentemente), o efêmero, a aventura que se proclama e que se faz aclamar. É a arte e o estetismo, mal discerníveis nos espetáculos que o mundo dito moderno apresenta e no espetáculo de si que ele apresenta a si mesmo. Ora, cada um deles, o cotidiano e o moderno, marca e mascara, legitima e compensa o outro. A vida cotidiana universal da época, segundo a expressão de Hermann Broch, é o inverso da modernidade, é o espírito do tempo. Seus aspectos ou facetas são, a nosso ver, tão importantes quanto o terror atômico e a conquista do espaço. Não seriam eles solidários nisso? Veremos adiante. São as duas faces de uma realidade tão espantosa quanto a ficção: a sociedade em que vivemos. Um não é de maneira alguma o significativo, e o outro o significado. Essas duas faces se significam reciprocamente. Conforme a partida e o andamento da análise que as descobre, cada uma por sua vez é significativa e significado. Até chegar a essa análise, você só tem de se entender com significantes flutuantes e com significados destacados. E se sente meio perdido nesse mundo. Você é tapeado por múltiplas miragens ao trazer os seus significados aos significantes evanescentes, imagens, objetos, palavras — e os seus significantes aos significados, declamações e declarações, propagandas pelas quais lhe indicam aquilo em que você deve acreditar e o que deve ser. Assim, se você deixa passar sobre si as nuvens de signos, pela televisão, pelo rádio, no cinema, na imprensa, e se ratifica os comentários pelos quais outros fixam para você o sentido desses signos, então você será a vítima passiva da situação. Introduza algumas distinções, por exemplo,

entre a cotidianidade e a modernidade, e a situação muda; você se tornará um intérprete ativo dos signos.

Desde já, compreenda bem, leitor, interlocutor, que você não tem diante de si um guia de um novo gênero, destinado a conduzi-lo no labirinto dos instantes e das coisas, das necessidades e das satisfações. Não é um tratado do bom uso da modernidade e da cotidianidade o que lhe está sendo oferecido aqui. Nem um manual de orientação para poder safar-se de situações complicadas. Esse guia, esse manual, esse tratado poderia ser escrito. Mas não é esse o nosso propósito aqui. E, além do mais, o autor não está tão preocupado em organizar razoavelmente o cotidiano quanto em metamorfoseá-lo. Seria surpreendente que nós (leitor e autor por um instante associados) demorássemos nesse confronto, nesse díptico: modernidade—cotidianidade. Neste momento um terceiro termo aparece no horizonte: o racional ou, se se prefere, o razoável. O que é que está do lado da razão no cotidiano e no moderno? Qual a relação entre o racional e o irracional? Essa questão, já apresentada diversas vezes, levará a novas diligências e a novas descobertas: considerar ou reconsiderar o imaginário, suas funções e seu lugar. O andamento dos trabalhos talvez leve a reflexão a outros termos: a Cidade, por exemplo (talvez disséssemos a urbanidade ou o urbano, se não teméssemos multiplicar esses “termos” que designam conceitos, mas escorregam em direção a entidades ou essências).

Para terminar esta introdução, falta apresentar algumas desculpas. É evidente demais que falamos da vida cotidiana na França. A vida é a mesma em outros lugares? É diferente ou específica? Hoje em dia, os franceses não imitam, não simulam, bem ou mal, o americanismo? Onde ficam as resistências, as especificidades? Em escala mundial existe uma homogeneização do cotidiano e do “moderno”? Ou as diferenças são cada vez maiores? É claro que essas questões fazem parte da nossa problemática, e voltaremos a elas, conferindo-lhes a maior acuidade possível. Não poderemos responder de maneira satisfatória. Um estudo comparativo exigiria um conhecimento extremamente aprofundado de diferentes países, de diferentes sociedades, de diferentes línguas. Na falta disso, reincidimos numa banal psicologia dos povos (*Völkerpsychologie*). O que invocamos aqui é o horizonte da pesquisa, sabendo que teremos de

nos deter enquanto avançamos em direção a esse horizonte. O importante é avançar e encontrar alguma coisa; nada de quedar esfomeado às voltas com uma pesquisa sem termo...

3. Primeira etapa, primeiro momento⁴

Afinal, do que é que se trata? De uma pesquisa bastante vasta sobre fatos desdenhados pelos filósofos ou separados arbitrariamente pelas ciências sociais. Cada um à sua maneira, os especialistas das ciências parcelares recortam os fatos; eles os classificam de acordo com categorias às vezes empíricas ou abstratas; atribuem-nos a setores diferentes: sociologia da família, psicologia do consumo, antropologia ou etnologia estendidas às sociedades contemporâneas, descrição dos hábitos e dos comportamentos. Eles deixam aos práticos — publicitários, planejadores — a tarefa de organizar tudo e de fabricar uma coesão com o quebra-cabeça dos fragmentos. Ou, melhor ainda, desdenham os fatos cotidianos como se não fossem dignos de conhecimento: os móveis, os objetos e o mundo dos objetos, os empregos do tempo, as banalidades, os anúncios nos jornais. Eles se juntam assim aos filósofos, cheios de desprezo pela *Alltäglichkeit*.

O objetivo, em sua formulação inicial, é reconduzir esses fatos aparentemente informes ao conhecimento e reagrupá-los não arbitrariamente, mas segundo conceitos e segundo uma teoria. Alguns avanços do conhecimento não se devem, pelo e no pensamento reflexivo, à “recuperação” de fatos bem conhecidos e, no entanto, desprezados, dispersados, ao mesmo tempo familiares e desdenhados, apreciados de acordo com “valores”, ou seja, segundo ideologias contestáveis: o trabalho (Marx), o sexo (Freud)? Esses avanços captam o aparentemente insignificante e lhe dão um sentido. É o cotidiano não é a soma das insignificâncias?

⁴ Resumiremos aqui os três primeiros volumes de *Critique de la vie quotidienne* (Edições L'Arche). O primeiro, publicado em 1946, foi reeditado em 1959. É uma introdução. O segundo apareceu em 1963. Esta obra contém o essencial do terceiro volume, deixando de lado um bom número de fatos, análises e argumentações. * Em alemão no original: cotidianidade. (N.T.)

Semelhante visão supõe uma atitude crítica. É impossível captar o cotidiano como tal, aceitando, "vivendo-o" passivamente, sem fazer um recuo. Distância crítica, contestação e comparação caminham lado a lado. Se houvesse um *sistema* (social, político ou metafísico) a aceitar, se a verdade obedecesse ao princípio do "tudo ou nada", se esse sistema ao mesmo tempo real e verdadeiro impedisse a distância crítica, não poderíamos nem mesmo captá-lo. Nós (você também) estaríamos dentro, seríamos essência como existência, razão e linguagem. Não seria possível uma outra consciência, nem haveria possibilidade de consciência. Ou conheceríamos tal sistema desde a origem do conhecimento, ou ele nos escaparia por todo o sempre. A vida cotidiana, distinta do conhecimento, da arte e da filosofia, não é a prova flagrante da inexistência de semelhante sistema? Ou ela existe, e não é preciso dizer mais nada, ou então ela não existe, e tudo está por dizer. Por outro lado, se esse sistema unitário, exclusivo, acabado não existe, é difícil distinguir conhecimento de ideologia. A análise crítica do cotidiano revelará analogias, ao passo que o conhecimento do cotidiano compreenderá uma crítica ideológica e, bem entendido, uma autocritica perpétua.

Esse procedimento, a nosso ver, não separa a ciência da crítica. Ele será simultaneamente polêmico e teórico. Além do mais, enquanto reflexão sobre uma realidade parcial da vida social — a cotidianidade —, mas porque ela considera reveladora essa realidade parcial, a análise não poderá dispensar teses nem hipóteses sobre o conjunto da sociedade. O mesmo acontece com cada pesquisa teórica. Cedo ou tarde ela se liga a uma concepção geral da sociedade, do "homem" ou do mundo. Se não partimos do conjunto e do global — o que parece correto do ponto de vista metodológico —, acabaremos chegando lá, salvo se pretendemos permanecer voluntariamente ao nível do parcial, dos fatos e dos conceitos mal ligados teoricamente (por uma teoria). A crítica da vida cotidiana implica, pois, concepções e apreciações em escala de conjunto social: Ela conduz a isso. E não pode deixar de ligar-se a variáveis estratégicas: a uma estratégia do conhecimento e da ação. Em todo caso, isso não significa que os procedimentos teóricos e práticos venham a fazer abstração completa da individualidade ou do autor ou do leitor. O autor assume uma responsabilidade pessoal nesta série de operações. Ele não empurra para nenhuma outra pes-

soa as implicações e os riscos, inclusive o risco de erro. E não se compromete a deixar de lado o humor ou a ironia, a estacionar no "sério", que é visto como atributo da cientificidade. Ele se questiona ao questionar outros além de si mesmo, e suas atitudes e sua seriedade ou falta de seriedade.

Este método, que atinge proposições que concernem à globalidade social, opõe-se evidentemente ao empirismo, à coleta interminável de fatos ou de pretensos fatos. Não existem mais fatos sociais ou humanos sem ligação (conceitual, ideológica ou teórica) do que grupos sociais que não estejam reunidos por relações num conjunto. Tratando-se do cotidiano, trata-se, portanto, de caracterizar a sociedade em que vivemos, que gera a cotidianidade (e a modernidade). Trata-se de defini-la, de definir suas transformações e suas perspectivas, retendo, entre os fatos aparentemente insignificantes, alguma coisa de essencial, e ordenando os fatos. Não apenas a cotidianidade é um conceito, como ainda podemos tomar esse conceito como fio condutor para conhecer a "sociedade", situando o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura (ou a decomposição da cultura)⁵ etc. Eis, a nosso ver, a melhor maneira de tratar da questão, o procedimento mais racional para captar nossa sociedade, penetrá-la e defini-la. Não vale mais a pena, não é mais racional agir assim do que empreender longos desvios que levam para longe? O mais singular e também o mais popular desses desvios é o da etnologia. Para compreender o mundo moderno, haveria vantagem em passar pelos Bororos e pelos Dogons. Seria preciso aproveitar do estudo dessas populações os conceitos de cultura, de estrutura... Não negaremos o interesse de tais pesquisas, tanto para este estudo quanto para outros. O que contestamos é a possibilidade de chegarmos, por esse caminho, ao conhecimento da nossa época, do nosso tempo e da nossa sociedade. O desvio é apenas uma maneira de se esquivar, de fugir. Nietzsche tinha mais amplidão que esse romantismo etnológico, ao voltar às fontes da nossa civilização, aquém do judaísmo-cristianismo, ao lado da Grécia (pré-socrática) e do Oriente (Zoroastro).

⁵ A teoria crítica da vida cotidiana se distingue, portanto, radicalmente dos estudos que visam às relações interpessoais a partir das quais se erigem teorias psicossociológicas que pretendem isolar o "especificamente social" (Cf. *L'homme et la société* n° III, 1967, p. 63).

A pesquisa assim posta em prática se distingue daquelas que constituem o objeto de uma coleção bem conhecida: a vida cotidiana em diferentes épocas. Vários volumes dessa coleção são notáveis pelo fato de permitirem compreender como uma determinada sociedade, em determinada época, *não teve vida cotidiana*. Entre os incas ou os astecas, na Grécia ou em Roma, um *estilo* caracterizava os mínimos detalhes: gestos, palavras, instrumentos, objetos familiares, vestimentas etc. Os objetos usuais, familiares (cotidianos), ainda não tinham caído na prosa do mundo. E a prosa do mundo não se separava da poesia. Nossa vida cotidiana se caracteriza pela nostalgia do estilo, por sua ausência e pela procura obstinada que dele empreendemos. Ela não tem estilo e, apesar dos esforços para se servir dos estilos antigos ou de se instalar nos restos, ruínas e lembranças desses estilos, fracassa na tentativa de criar um estilo próprio. A tal ponto que se pode distinguir e até opor *estilo e cultura*. A coleção consagrada à vida cotidiana embaralha e confunde os conceitos por não separar a especificidade do cotidiano após a generalização da economia mercantil e monetária, assim que o capitalismo se instaurou no século XIX. Então e assim cresceu a prosa do mundo, invadiu tudo, os textos, o que se escreve, os objetos como os escritos, chegando a expulsar a poesia para longe.

Assim, nossa análise distinguiu-se, desde o início, das pesquisas sobre a vida e a cultura materiais. Para o historiador que não se contenta em datar os acontecimentos, é importante saber o que as pessoas comiam, com que se vestiam, que móveis usavam, segundo os grupos, as classes sociais, os países, as épocas. A história da cama, do armário, do enxoval é do maior interesse⁶. De qualquer modo, o que importa para nós é que o armário camponês (desde quando os camponeses tiveram armários) não era desprovido de estilo, que os objetos mais usuais e mais simples (recipientes, vasos, tigelas etc.) diferiam conforme os lugares e as camadas sociais. Em outras palavras, as formas, as funções, as estruturas das coisas não eram nem dissociadas nem confundidas. Elas se prestavam a um número considerável, talvez ilimitado, de variações (por sinal, inventariáveis). Uma certa

⁶ Cf. F. Braudel: *La civilisation matérielle*, 1967.

unidade da forma, da função e da estrutura constituía o estilo. Para a compreensão das sociedades passadas (e para o conhecimento da nossa sociedade) não é recomendável nem dissociar a casa, a mobília, a roupa, a alimentação, classificando-as de acordo com sistemas de significação separados, nem reuni-las num conceito global e unitário. O conceito de "cultura", por exemplo. Ainda por cima, desde a generalização do mercado (o de produtos e o de capitais) tudo muda: as coisas, as pessoas, as relações, marcadas por esse caráter dominante que reduz o mundo à sua prosa.

Escrita logo após o fim da ocupação alemã, no início de 1946, a *Introduction à la critique de la vie quotidienne*⁷ se resente dos acontecimentos. Naquele momento se reconstituía na França a vida econômica e social. Muitos acreditavam estar construindo uma outra sociedade, enquanto trabalhavam para restabelecer, um pouco modificadas, as antigas relações sociais. Esta obra comporta uma interpretação do pensamento marxista sobre a qual é preciso insistir. Ela rejeita de um lado o filosofismo e, de outro, o economismo. Ela não admite que a herança deixada por Marx se reduza a um sistema filosófico (do materialismo dialético) ou a uma teoria de economia política. Num retorno às fontes, ou seja, às obras da juventude de Marx (sem, no entanto, deixar de lado *O capital*), o termo *produção* readquire um sentido amplo e vigoroso. Sentido esse que se desdobra. A produção não se reduz à fabricação de produtos. O termo designa, de uma parte, a criação de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais), em resumo, a produção "espiritual", e, de outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Ele designa também a produção do "ser humano" por si mesmo, no decorrer do seu desenvolvimento histórico. Isso implica a produção de *relações sociais*. Enfim, tomado em toda a sua amplitude, o termo envolve a *reprodução*. Não há apenas reprodução biológica (e conseqüente aumento demográfico), mas também reprodução material dos utensílios necessários à produção, instrumentos técnicos e, ainda, reprodução das relações sociais. Até que uma desestruturação as quebre, as relações sociais inerentes a uma sociedade se mantêm; mas não é

⁷ Tomo I, primeira edição Grasset, 1946; 2ª edição: Arche.

por inércia, passivamente. Elas são re-produzidas num movimento complexo. Onde se passa esse movimento, essa *produção* cujo conceito se desdobra, ou antes se divide, de modo a compreender a ação sobre as coisas e a ação sobre os seres humanos, a dominação sobre a natureza e a apropriação da natureza ao e pelo "ser" humano, a práxis e a *poïesis*? Esse movimento não se desenvolve nas altas esferas da sociedade: o Estado, a ciência, a "cultura". É na vida cotidiana que se situa o núcleo racional, o centro real da práxis. Essa é a afirmação fundamental ou, se se preferir, o postulado teórico desta Introdução. Vejamo-la sob outro prisma. O que é uma sociedade? Conforme a análise marxista é, antes de tudo, uma *base* econômica: trabalho produtor de objetos e de bens materiais, divisão e organização do trabalho. Em seguida, é uma *estrutura*: relações sociais ao mesmo tempo estruturadas e estruturantes, determinadas pela "base" e determinando relações de propriedade. Seguem-se, enfim, as *superestruturas*, que compreendem elaborações jurídicas (códigos), instituições (o Estado, entre outras) e ideologias. Tal é o esquema. Ora, a interpretação geralmente admitida reduzia as superestruturas a não passarem de um reflexo da base. Como os níveis superpostos (base, estrutura, superestrutura) não podiam ficar sem relação, o problema se resolvia facilmente reduzindo-se os níveis superiores a uma mera expressão ou reflexo da base econômica. Essa redução recebia um nome filosófico: o materialismo considerado dogmaticamente (e pouco dialeticamente). O esquema tornava-se inaplicável por ser grosseiramente simplificado; intermináveis e bizantinas discussões se travavam em torno da eficácia das superestruturas.

A Introduction à la critique de la vie quotidienne participa dessas discussões. Os conhecimentos nascem ao nível das superestruturas relacionados com as ideologias. Ora, eles são eficazes, pois a ciência intervém na produção material. E o que é uma ideologia? Essa mistura de conhecimentos, de interpretações (religiosas, filosóficas) do mundo e do saber, enfim, essa mistura de ilusões pode chamar-se "cultura". Mas o que é uma cultura? É também uma práxis. É um modo de repartir os recursos da sociedade e, por conseguinte, de orientar a produção. É uma maneira de *produzir*, no sentido forte do termo. É uma fonte de ações e de atividades ideologicamente motivadas. O papel ativo das ideologias devia então reinserir-se no

esquema marxista, a fim de enriquecê-lo, em lugar de empobrecê-lo pela redução ao filosofismo e ao economismo. Na noção de "produção" se reintroduz o sentido vigoroso do termo: produção de sua própria vida pelo ser humano. Além disso, o consumo reaparece no esquema, dependente da produção, mas com mediações específicas: a ideologia, a cultura, as instituições e organizações. No esquema revisado há *feedback* (equilíbrio momentâneo, provisório) dentro de relações de produção determinadas (as do capitalismo) entre produção e consumo, entre estruturas e superestruturas, entre conhecimento e ideologia. Fica subentendido, de um lado, que a cultura não é uma vã efervescência, mas ela é ativa e específica, ligada a um modo de vida; de outro lado, que os interesses de classe (ligados estruturalmente às relações de produção e de consumo) não bastam para assegurar o funcionamento da sociedade em sua globalidade durante o tempo em que ela funcionar. A *vida cotidiana* se define como lugar social desse *feedback*. Um lugar desdenhado e decisivo, que aparece sob um duplo aspecto: é o *resíduo* (de todas as atividades determinadas e parcelares que podemos considerar e abstrair da prática social) e o *produto* do conjunto social. Lugar de equilíbrio, é também o lugar em que se manifestam os desequilíbrios ameaçadores. Quando as pessoas, numa sociedade assim analisada, não podem mais continuar a viver sua cotidianidade, então começa uma revolução. Só então. Enquanto puderem viver o cotidiano, as antigas relações se reconstituem.

Essa concepção, "revisionista" ou "direitista" quanto aos esquemas dogmáticos, na verdade trazia consigo uma atitude política extremista "esquerdista". Em lugar de reconstruir a sociedade francesa em crise e de pretender chegar ao poder como líder da reconstituição, por que não utilizar essa profunda crise para "mudar de vida"?

Apesar dessa grande ambição — logo frustrada —, a *Critique de la vie quotidienne* bem mostra a data em que foi escrita. Nesse momento histórico (1946), o "homem" se define ainda, na opinião geral, pelo menos na França, pela atividade produtora e criadora. Há um "consenso" implícito ou explícito a respeito dessa determinação. Claro que a ênfase sobre os componentes da atividade criadora é muito diferente, e nessa ênfase é que se manifestam ideologias de classe. Na França certas pes-

soas conservam a ideologia de quem vive de renda e consideram com condescendência o trabalho, sobretudo o trabalho manual. Outras, impregnadas de ideologias religiosas, descobrem o trabalho, insistindo no que há de penoso, no esforço e no sofrimento. Vários grupos valorizam mais a atividade intelectual (em 1946 ainda não se empregava muito a expressão "cultural"). Mas, apesar das controvérsias em torno da natureza e da essência da "criatividade", existe um acordo. Atribui-se geralmente ao trabalho um valor tanto ético quanto prático. Muitas pessoas ainda querem "se realizar" na sua profissão, no seu ofício. Muitas ainda, próximas do povo, sejam operárias ou simpatizantes do operariado, atribuem ao trabalho manual uma eminente dignidade. Nessa crença a classe trabalhadora encontra justificações para sua consciência de classe. E acrescenta a isso o projeto político — elaborado pelas organizações competentes — de uma reorganização da sociedade de acordo com os "valores" do trabalho e dos trabalhadores. Propõe-se à classe trabalhadora um modelo no qual a produção desempenha o papel essencial, onde a racionalidade social tomaria a dupla forma de uma vasta promoção social dos trabalhadores e de um planejamento econômico. Na prática social, logo depois da Libertação, a sociedade existente na França constitui ainda um todo (econômico-sócio-político-ideológico). Apesar de, ou exatamente por causa das lutas encarniçadas: controvérsias, combates políticos. Essa totalidade aparece (ou reaparece) ameaçada, mas virtualmente completa. A segunda "libertação", a transformação social que se seguirá em pouco tempo à libertação política (a vitória sobre o opressor estrangeiro), esta libertação será o advento desse Tudo. O projeto e a expectativa coincidem num momento histórico. Ora, esse momento não virá nem voltará jamais; ele se afasta; até pela meditação é difícil evocá-lo. Nessa situação, nessa reviravolta da história e na perspectiva que se anuncia, a alienação adquire um sentido profundo. Ela afasta o cotidiano de sua riqueza. Dissimula esse lugar da produção e da criação humilhando-o e recobrando-o com o falso esplendor das ideologias. Uma alienação específica transforma a pobreza material em pobreza espiritual, impedindo que a riqueza seja libertada das relações constitutivas do trabalho criador conectadas diretamente com a matéria e com a natureza. A alienação social transforma a consciência criadora (in-

cluindo os filões da criação artística latentes na "realidade") numa consciência passiva e infeliz.

Na mesma época, escritores e poetas desejavam também recobrir ou retomar as verdadeiras riquezas. Onde as procuravam? Do lado da natureza e do lado do imaginário, numa pureza fictícia do imaginário ou do contato com o original. O Surrealismo, o Naturalismo, o Existencialismo, cada qual na sua direção, punham entre parênteses o "real" social, com as possibilidades inerentes à realidade. A exploração crítica desse real próximo e pouco valorizado, o cotidiano, ligava-se então a um humanismo. Relacionando-se com o clima da Libertação, a crítica da vida cotidiana pretendia renovar o velho humanismo liberal e substituí-lo por um humanismo revolucionário. Este humanismo não tinha por objetivo acrescentar uma retórica e uma ideologia a algumas modificações nas superestruturas (constituições, Estado, governo), mas "mudar a vida".

Para avivar a memória, lembremos um certo número de verificações que, ao cabo de vinte anos, caíram na banalidade sociológica e jornalística. Em 1946, a vida cotidiana não diferia (e não difere ainda) segundo as classes sociais apenas em função da soma dos rendimentos, mas pela natureza do rendimento (modo de pagamento: por hora, por mês, por ano etc., segundo se trate de salários, emolumentos, honorários, rendas), pela gestão dos rendimentos, pela organização. A classe média e a burguesia atingem uma racionalidade mais alta. O pai de família, ou seja, o marido ou o esposo, nessas classes, dispõe do dinheiro e concede a sua mulher as quantias necessárias para a manutenção da família; o excedente é consagrado à acumulação. Se ele não acumula, não poupa; se deseja aproveitar em vez de investir, entra em conflito com sua consciência, sua família e sua sociedade. A família burguesa clássica economiza e investe em aplicações mais ou menos seguras, mais ou menos rentáveis. O bom Pai constitui um patrimônio e o aumenta, transmite-o por herança, se bem que a experiência mostra que as fortunas burguesas se dissolvem na terceira geração, que só a passagem para a Grande Burguesia evita a catástrofe. A mulher (a esposa) tem a seu cargo o consumo, função cuja importância não cessou de crescer, mas que na data em questão (1946) era limitada.

Os camponeses viveram e vivem ainda nesse período com uma economia natural ou fechada. Eles dispõem de pouco dinheiro; distinguem-se duas gestões: a da casa com suas dependências (jardim, galinheiro etc.), onde reina a mulher, e a do cultivo, domínio do homem. As provisões *in natura*, em sementes, em conservas, constituem um fundo que o camponês gasta às vezes atirando-o no turbilhão da Festa. Quanto à classe operária, esta vive o dia-a-dia. Não sabe e não pode prever. A mulher recebe a maior parte, senão a totalidade do salário. Ela devolve ao marido pequenas quantias para seus pequenos prazeres, se, ao menos, ele se comporta como bom esposo e ela como boa dona-de-casa. A mulher do proletariado gasta, mas não discute os preços. Ela não regateia: paga o que é preciso, o que lhe pedem. Por orgulho e por humildade. Os proletários não economizam. Recebem de suas origens agrárias e transmitem um certo gosto pelo bem viver (a boa cozinha) e um sentido da festa, que os pequenos burgueses e os burgueses destroem.

Era esse o conteúdo sociológico da *Introduction à la critique de la vie quotidienne*. O livro, porém, ia mais além, buscando o global — a totalidade —, ao invés de se deter nos pormenores, nas diferenças entre grupos e classes, apenas ao nível do sentido comum.

Resulta daí uma espécie de díptico muito contrastado. Primeiro quadro: *miséria do cotidiano*, com os trabalhos enfiados, as humilhações, a vida da classe operária, a vida das mulheres sobre as quais pesa a cotidianidade. A criança e a infância sempre recomeçadas. As relações elementares com as coisas, com as necessidades e o dinheiro, assim como com os comerciantes e as mercadorias. É o reino do número. A relação imediata com o setor não dominado do real (a saúde, o desejo, a espontaneidade, a vitalidade). O repetitivo. A sobrevivência da penúria e o prolongamento da escassez: o domínio da economia, da abstinência, da privação, da repressão dos desejos, da mesquinha avareza. Segundo quadro: *grandeza do cotidiano*, com sua continuidade. A vida que se perpetua, estabelecida sobre este solo. A prática incompreendida: a *apropriação* do corpo, do espaço e do tempo, do desejo. A moradia, a casa. O drama, que não se pode reduzir ao número. O trágico latente do cotidiano. As mulheres: sua importância (oprimidas, "obje-

tos" da história e da vida social e, no entanto, "sujeitos" essenciais, bases, fundamentos). A criação de um mundo prático-sensível a partir dos gestos repetitivos. O encontro das necessidades e dos bens; a posse, ainda mais rara que os bens, mas poderosa. A obra e as obras (a capacidade de criar uma obra a partir do cotidiano, dos seus altos e baixos — a possibilidade de fazer da vida cotidiana uma obra, para os indivíduos, os grupos, as classes). A re-produção das relações essenciais, o *feedback* já mencionado entre a cultura e a atividade produtora, entre o conhecimento e as ideologias, o lugar de nascimento das contradições entre esses termos, o lugar das lutas entre sexos, gerações, grupos, ideologias. O conflito entre o apropriado e o não-apropriado, entre a infirmitade da vida subjetiva e o caos do mundo (da natureza). A mediação entre esses termos e, por conseguinte, o intervalo profundo onde adquirem vida, no momento de seu nascimento, os antagonismos que explodem nos níveis "superiores" (instituições, superestruturas)...

Sob essa orientação, uma questão importante se apresenta: a questão da Festa. O jogo (o lúdico) não passa de um caso particular ou de um aspecto da Festa. A *Critique de la vie quotidienne* punha em evidência a origem camponesa da Festa e da degenerescência simultânea do Estilo e da Festa na sociedade onde o cotidiano se estabeleceu. O Estilo se degrada em cultura, que se cinde em cultura cotidiana (de massa) e alta cultura, cisão que o arrasta para a fragmentação e a decomposição. A arte não pode se fazer passar por uma reconquista do Estilo e da Festa, mas apenas por uma atividade cada vez mais especializada, por uma paródia de festa, por um ornamento do cotidiano, que não se transforma. No entanto, a festa não desaparece inteiramente da cotidianidade: encontros, festins, festivais, embora sem reencontrar sua amplitude antiga, são agradáveis miniaturas do que já foram. É isso que motiva o projeto de um renascimento da Festa numa sociedade duplamente caracterizada pelo fim da penúria e pela vida urbana. A partir daí, a Revolução (violenta ou não) adquire um sentido novo: ruptura do cotidiano, restituição da Festa. As revoluções passadas foram festas (cruéis, é verdade, mas não houve sempre nas festas um lado cruel, desenfreado, violento?). A revolução possível acabará com a cotidianidade ao introduzir nela — brusca

ou lentamente — a prodigalidade, a ganância, o esfacelamento das opressões. A revolução não se define, pois, unicamente no plano econômico, político ou ideológico, porém mais concretamente pela eliminação do cotidiano. Quanto ao famoso período de transição, ele mesmo adquire um novo sentido. Recusa o cotidiano e o reorganiza para dissolvê-lo e transformá-lo. Acaba com o seu prestígio, com a sua racionalidade ilusória, com a oposição entre o cotidiano e a Festa (entre o trabalho e o lazer) como fundamento da sociedade.

Depois de vinte anos, é possível resumir e elucidar as intenções e os projetos deste livro. Esses vinte anos o esclareceram, mas também mostraram as suas ingenuidades. Não se pode esquecer que ainda estávamos na época da Frente popular e da Libertação, que tiveram, sem dúvida, uma aparência de festas gigantes. A ruptura do cotidiano fazia parte da atividade revolucionária e sobretudo do romantismo revolucionário. Em seguida a revolução traiu essa esperança, tornando-se igualmente cotidiana: instituição, burocracia, organização da economia, racionalidade produtivista (no sentido estreito do termo produção). Diante desses fatos, perguntamos se o termo “revolução” não perdeu seu sentido.

Revelar a riqueza escondida sob a aparente pobreza do cotidiano, descobrir a profundidade sob a trivialidade, atingir o *extraordinário do ordinário*, só era claro e talvez verdadeiro quando feito com base na vida dos trabalhadores, distinguindo-se, para exaltá-la, a sua capacidade criadora. Já era bem menos claro e bem mais contestável quando se tomava por base a vida urbana, do que quando a base era a vida rural e a vida das aldeias. Era ainda mais contestável quando se baseava na vida familiar, não obstante a miséria e a grandeza da feminilidade sacrificada. Onde exatamente situava-se a ingenuidade? Esta teoria do cotidiano associava-se talvez a um populismo, a um trabalhismo; ela exaltou a vida do povo, a vida da rua, das pessoas que sabem se divertir, se apaixonar, arriscar, dizer o que sentem e o que fazem. Ela implicava ao mesmo tempo a obsessão do proletariado (a riqueza da profissão, do trabalho, dos liames de solidariedade no trabalho) e a obsessão filosófica da autenticidade, dissimulada sob a ambigüidade do “vivido”, sob o artificial e o inautêntico.

Essas afirmações, essas indagações, esses projetos não se distanciam irremediavelmente? É necessário abandoná-los, reformá-los ou reformulá-los sem ingenuidade? A questão será retomada mais adiante. Seja como for, a análise crítica da cotidianidade continha retrospectivamente uma certa visão da história. A historicidade do cotidiano devia estabelecer-se voltando para trás, a fim de mostrar sua formação. Evidentemente sempre foi preciso alimentar-se, vestir-se, habitar, produzir objetos, reproduzir o que o consumo devora. No entanto, até o século XIX, até o capitalismo de concorrência, até o desdobramento desse “mundo da mercadoria”, não tinha chegado o reino da cotidianidade, insistamos sobre esse ponto decisivo. Está aí um dos paradoxos da história. Houve *estilo* no seio da miséria e da opressão (direta). Durante os períodos passados houve *obras* mais que produtos. A obra quase desapareceu, substituída pelo produto (comercializado), enquanto a exploração substituída a opressão violenta. O estilo conferia um sentido aos mínimos objetos, aos atos e atividades, aos gestos, um sentido sensível e não abstrato (cultural) tirado diretamente de um simbolismo. Entre os estilos seria possível distinguir o da crueldade, o do poder, o da sabedoria. Crueldade e poder (os astecas, Roma) deram grandes estilos e grandes civilizações, assim como a sabedoria aristocrática do Egito ou da Índia. A ascensão das massas (que não impede em nada sua exploração), a democracia (mesma observação!) acompanham o fim dos grandes estilos, dos símbolos e dos mitos, das obras coletivas: monumentos e festas. Já o homem moderno (aquele que exalta sua modernidade) não passa de um homem de transição, a meio caminho entre o fim do Estilo e sua re-criação. Isso obriga a opor estilo e cultura, a sublinhar a dissociação da cultura e sua decomposição. Isso legitima a formulação do projeto revolucionário: recriar um estilo, reanimar a festa, reunir os fragmentos dispersos da cultura numa metamorfose do cotidiano.

4. Segunda etapa, segundo momento

Se retomamos esses temas já abordados, nós (o autor) temos uma razão. A seqüência à *Introduction*, que acaba de ser resumida, e por conseguinte a *Critique de la vie quotidienne*

propriamente dita, deviam aprofundar essa problemática, explicitar a temática, elaborar as categorias. O corpo da obra devia então expor historicamente a constituição e a formação da cotidianidade, mostrando:

a) A lenta e profunda ruptura entre o cotidiano e o não-cotidiano (religião, arte, filosofia), ruptura correlativa a outras cisões (entre o econômico e as relações imediatas e diretas, entre a obra e o produto, entre o privado e o público);

b) A deterioração dos estilos, o fim da inserção dos objetos, dos atos, dos gestos no estilo como um todo, a substituição do estilo pela cultura, pela arte e pela "arte pela arte" (isto é, pelo estetismo);

c) A separação "homem-natureza", a deslocação dos ritmos, a ascensão da nostalgia (saúde da natureza perdida, do passado), o enfraquecimento do drama, ou melhor, do trágico e da temporalidade;

d) A rejeição dos símbolos e dos simbolismos em proveito dos signos e, em seguida, dos *sinais*;

e) A dissolução da comunidade e a ascensão do individualismo (não idêntico à realização do indivíduo, longe disso);

f) A atenuação, mas não o desaparecimento, do sagrado e do maldito, deslocados mas não substituídos pelo profano;

g) A acentuação da divisão do trabalho, levada ao parcelamento extremo, com nostalgia da unidade e compensação do fragmentário pela ideologia;

h) A inquietação diante da invasão do *insignificante*, mal compensado pela intensificação dos signos e significados.

A *Critique de la vie quotidienne* devia vincular esse conjunto de fatos à burguesia como classe, revelando os resultados de suas ideologias (o racionalismo baseado numa noção estreita da lei e do contrato), o fetichismo da propriedade privada, da predominância exacerbada do econômico na sociedade. O livro projetado devia também mostrar o fracasso das tentativas de se sair da situação sem que se quebrassem os moldes da sociedade capitalista. A arte falha tanto na tentativa de reunir o que está cindido e fragmentado, quanto na de metamorfosear o que escapa à "cultura", de substituir o estilo, de impregnar de não-cotidianidade o cotidiano. A ideologia, estética ou ética,

metafísica ou positivista, racionalismo sutil ou grosseiro, falha igualmente. Longe de transfigurar a realidade trivial, ela acentua a banalidade. A classe operária mergulha no cotidiano e com isso pode (ou poderia) negá-lo e transformá-lo. A burguesia, esta, faz a arrumação do cotidiano e crê que pode escapar dele vivendo graças ao dinheiro um perpétuo "domingo da vida". Mas é uma aspiração vã. Talvez a burguesia ascendente, militante e sofredora pudesse chegar a transfigurar sua cotidianidade, como fez a burguesia holandesa no século XVII. O povo queria aproveitar os frutos do seu trabalho; as pessoas importantes, confortavelmente instaladas na sua época e nas suas mansões, queriam contemplar sua riqueza no espelho que os pintores lhes apresentavam. Aí elas liam também as suas vitórias: sobre o mar, que as desafiava, sobre os povos distantes, sobre os opressores. A arte podia, então, unir fidelidade e liberdade, amor pelo efêmero e gosto pelo durável, insignificância aparente e sentido profundo, frescor de concepção e vivacidade dos sentimentos, em resumo: estilo e cultura. Momento histórico definitivamente perdido. A burguesia moderna vive de uma ilusão que se tornou ridícula: o estetismo no lugar da arte.

A obra assim projetada destinava-se a figurar num tríptico que comportava igualmente uma ciência (crítica) das ideologias e uma teoria do indivíduo (acompanhada obviamente de uma crítica do individualismo). Estas últimas partes do tríptico deviam intitular-se: "A consciência mistificada" e "A consciência privada".

Pois bem, esse conjunto teórico foi parcialmente escrito, não completamente. E não foi publicado. Por quê? Porque o autor verificou tais modificações na vida social em que seus "objetos" se dissipavam sob seus olhos ou se modificavam até o ponto de se tornar irreconhecíveis. A apresentação da pesquisa sobre a vida cotidiana não pode deixar de voltar a essa "história", que está tão próxima que talvez ainda não tenha esgotado seus ensinamentos.

Entre 1950 e 1960 se diluem (lentamente ao correr dos dias — com uma extraordinária velocidade em escala histórica) a forma de consciência e a ideologia proveniente da produção, da criação, do humanismo ligado à noção de obra. A libertação social fracassou, e a classe operária, que, numa certa medida,

crece quantitativa e qualitativamente, não deixa de perder, com isso, uma parte do seu peso social e político. Ela se vê despojada (podemos dizer: expropriada) de sua consciência. Não logrou êxito a tentativa de construir uma outra sociedade a partir dessa consciência. Ainda mais: a União Soviética, modelo de semelhante sociedade, perde crédito. Ao malogro da Libertação na Europa ocidental responde o malogro (ou, se se prefere, o meio-malogro, sob certos aspectos pior que um malogro evidente) do socialismo de Stalin. A idéia da revolução e a ideologia socialista se desvalorizam e perdem o seu radicalismo (aquela ambição de ir até as raízes do homem e da sociedade).

Que foi que aconteceu? Ao cabo de dez anos ninguém o sabe, embora muitos degraus tenham sido escalados no caminho da verdade histórica, e muitas verdades parciais tenham vindo à luz. O essencial é que o capitalismo (um pouco modificado, mas sem que a “estrutura” tenha sido atingida) e a burguesia (por fora e acima de suas frações múltiplas, nacionais e internacionais) retomaram a iniciativa das operações. Haviam-na perdido? Sem dúvida, durante alguns anos, entre 1917 e 1933. A partir de 1950 a situação se inverte. Vencido militarmente, reduzido à impotência, o fascismo entregou-se. Enquanto episódio estratégico da ação conduzida pela burguesia em escala mundial, ele deixou algumas seqüelas. A burguesia como classe (mundial) conseguiu absorver ou neutralizar o marxismo, desviar as implicações práticas da teoria marxista. Ela assimila a racionalidade planificadora ao mesmo tempo que perverte a sociedade que havia realizado essa racionalidade em nível filosoficamente superior. O movimento dialético da história se volta (momentaneamente) contra si mesmo e se aniquila; o pensamento dialético perde o atrativo e se desnorteia. E é assim que, em escala mundial, um pensamento e uma consciência que pareciam profunda e definitivamente enraizados perdem sentido. O papel e a contribuição histórica da classe operária se obscurecem com a sua ideologia. Surge uma nova mistificação: as classes médias não terão mais que uma sombra de poder, mais que uma migalha de riqueza, mas é em torno delas que o cenário se organiza. Seus “valores”, sua “cultura” levam vantagem ou parecem levar porque são “superiores” aos da classe operária.

Está claro que semelhante processo é de uma extrema complexidade. E, para começar, trata-se de um processo. Aqui o interlocutor arrisca tomar a palavra e perguntar: “Quem? Como? Você acredita mesmo que tenha ocorrido uma vasta conspiração contra a classe operária para expropriá-la? Você acha que um maestro invisível tenha dirigido a operação?” É aceitável essa questão. Ela é própria dos historiadores e da história. Bem entendido, não houve “sujeito” plenamente consciente, situação teoricamente elucidada, “estratégia de classe” inteiramente elaborada. No entanto, existe situação, estratégia de classe, execução de um projeto; uma classe não pode — não mais que uma sociedade — comparar-se ao “sujeito” dos filósofos. Não existe, entretanto, unidade, globalidade, totalidade, em resumo: processo? Colocaremos aqui entre parênteses a questão apresentada, que não deixa de ser interessante: “A quem imputá-lo?” Ela é importante, mas subsidiária. O essencial não é o resultado do período considerado, soma de uma quantidade enorme de iniciativas pessoais, de dramas sociais, de tentativas ideológicas, de ações em todos os níveis?

O “processo” passou por cima de muitos como as ondas de um mar agitado passam sobre os banhistas, numa praia muito inclinada. Alguns emergiram. Essa imagem faz parte da escrita metafórica, mas não é falsa. Aqueles que se mantiveram acima da superfície conseguiram acompanhar a onda, embora se sentissem às vezes engolidos pelo vagalhão, quase afogados. O processo teve diversos aspectos:

a) Introdução do neocapitalismo, com modificações institucionais do antigo capitalismo (de concorrência e, depois, de monopólio) sem transformação das relações de produção;

b) Desvio da capacidade criadora, que tendia à transformação revolucionária (ofuscando e, se possível, extirpando a própria consciência da produção em sentido amplo, enquanto atividade criadora);

c) Ao mesmo tempo, liquidação de um passado, dos traços de uma história, tudo recusado pela estratégia vitoriosa (momentaneamente).

Sem contestação possível, a França da Libertação se ressentia dos anos anteriores à Segunda Guerra Mundial, da estagnação, do malthusianismo, da ideologia de “viver de rendas”

dos Notáveis da Terceira República. Incontestavelmente, a França era um velho país de predominância agrária, dotado de instituições baseadas num compromisso entre a indústria e a agricultura, entre o campo e a cidade. Essa originalidade tinha lá suas ilusões e suas nostalgias estereis. Quantas reminiscências, cada vez mais em desuso, na ideologia, nos "valores"! Os marxistas tinham afirmado que eles, e só eles, eram capazes de uma renovação radical. Mas não tiveram êxito. A renovação se realizava sem eles, portanto, contra eles. Era uma verdadeira renovação? Uma revolução malsucedida traz a marca do fracasso, mesmo quando tem a aparência de sucesso, mesmo quando bons espíritos a chamam de "revolução silenciosa", "revolução invisível e pacífica". Não passa de uma paródia.

Em que consistiam essas reminiscências das épocas camponesas e artesanais do capitalismo de concorrência? Quais ideologias, quais "valores", quais sistemas parciais de significações se esfacelaram durante esse período, invisivelmente, quase insensivelmente, por definhamento, por abandono? Seria demorado e difícil dizer. É ainda um problema de história das ideologias e das instituições. Resumindo: uma certa *racionalidade* desapareceu, aquela que fazia da razão uma atitude individual e do racionalismo uma opinião (profana, leiga, anti-religiosa e até mesmo anticlerical). Desde longa data o racionalismo, paralelamente ao ensino filosófico, entrava em estreitas conexões, de um lado com a ciência e as aplicações técnicas da ciência, e de outro com o Estado. Durante o período considerado predominam esses aspectos "positivos", isto é, eficazes da racionalidade. Esta se vincula às idéias de planejamento (em escala global, noção marxista desviada e assimilada pela burguesia) e de organização (em escala empresarial, depois generalizada). A noção de *racionalidade* se transforma. Torna-se estatal e política, despolitizando (aparentemente) a ação das organizações estatais. Separado do organicismo tradicional, o conceito de *organização* se junta ao de *instituição* na prática social, a prática da sociedade neocapitalista (que poderia até certo ponto assim se definir, sob a condição de esclarecer as relações desses conceitos e de marcar os limites da racionalidade assim tornada "operatória").

Simultaneamente com a racionalidade de opinião (e com a tese liberal segundo a qual as opiniões elevam e encarnam a

liberdade), cai por terra a ética individual do trabalho qualitativo e bem-feito, da realização do indivíduo na e pela profissão. Representação ideológica intermediária entre o produto e a obra (entre o valor de troca e o "valor" de sentido filosófico), essa ética do trabalho e da profissão, solidária de uma valorização da atividade criadora, tende a desaparecer. O "consenso" a esse respeito se dissolve e apenas algumas profissões mais ou menos liberais (ditas "liberais") conservam essa ideologia, que abrange a consolidação dessas atividades profissionais (médicos, advogados, arquitetos, engenheiros etc.) em corpos constituídos, armadura social e institucional da nova França. O proletariado pára de acreditar intensamente na dignidade do trabalho e do trabalhador. Essa fé e essa esperança se transformam em retórica ou em niilismo.

Antigamente, num "mundo" ainda preso à natureza, ainda fortemente marcado pelas antigas privações, o medo dominava invisivelmente: medo da escassez, medo da doença, medo das forças ocultas, pânico diante da mulher e da criança, medo diante da sexualidade, e não apenas medo da morte mas também medo dos mortos. Esses medos suscitavam mecanismos de defesa e de proteção: encantamento, magia. A *Critique de la vie quotidienne* propunha-se, entre outros objetivos, analisar o papel de mil pequenas superstições ligadas a palavras, a gestos, para mostrar-lhes a função, invisível mas importante: afastamento e repúdio do medo fundamental. Ora, durante o período considerado, os medos se atenuam. São recobertos pelo racionalismo generalizado. Teriam desaparecido? Não, apenas se deslocaram. O terror substituiu o medo: terror diante dos perigos de guerra atômica, diante das ameaças de crise econômica. Não mais terror da natureza, mas terror da sociedade, apesar da passagem à racionalidade ideológica e prática. O terror não suprime os medos, mas sobrepõe-se a eles. As pequenas superstições da cotidianidade são então não precisamente suprimidas, mas "superdeterminadas", suplantadas por grandes elaborações ideológicas, inverso de racionalidade: horóscopos, revivescências de religião. Isso não impede, mas, ao contrário, estimula uma necessidade de "segurança", de moralismo e de ordem (moral). A partir de uma certa época a segurança torna-se institucional.

A irracionalidade do raro e do precioso (a côdea de pão, o pedaço de barbante, o coto de vela, o "raro" e o "caro"), que tomava conta do cotidiano, agora cede lugar a uma irracionalidade incomparavelmente mais vasta e mais profunda, complementar da racionalidade oficial. O trágico se atenua porque se generaliza no terror e porque o próprio terror é repellido pela racionalidade vitoriosa. A natureza "se afasta"; no decorrer do próprio trabalho produtivo, o contato com a matéria desaparece no encadeamento dos atos e dos gestos. No entanto, como se fosse o avesso do racionalismo, por sua vez uma junção do irracionalismo e da racionalidade, transparece uma espécie de *naturalização* geral do pensamento, da reflexão, das relações sociais. Segundo Marx, a exemplo do valor de troca e da mercadoria, as formas abstratas aparecem através de coisas, como propriedade das coisas, em resumo: naturalidade. A forma social e a forma mental parecem dadas num "mundo", assim como as formas da arte, da estética ou do estetismo, e assim como as formas ritualizadas das relações sociais. O racional passa por normal, segundo as normas de uma sociedade bastante refletida e suficientemente organizada para que o quíproquó, ou, se se preferir, a metonímia se instale. O normal torna-se habitual e o habitual se confunde com o natural e o próprio natural se identifica assim com o racional, formando-se um circuito ou um fechamento. Nessa lógica aparente (e forçada), nesse naturalismo que duplica o racionalismo, as contradições se dissipam: real e racional se identificam, realidade e fantasia se misturam, saber e ideologia se confundem.

Nessas condições, duas questões (ou melhor: duas séries de questões) se colocam. Primeiro: essa sociedade muda de fisionomia. Na França, principalmente, a estagnação característica de uma certa época, com sua ideologia própria de uma burguesia que vivia de rendas e que aceitava o seu próprio declínio, quer dizer, o malthusianismo generalizado, sem mesmo se dar conta dele, essa estagnação cedeu lugar à mudança e à ideologia da mudança. Essa sociedade transformou-se? Em que medida? Na França e no mundo, as antigas denominações de "capitalismo", sociedade burguesa, economia liberal etc., tornaram-se falsas? Em caso positivo, como designar essa sociedade? É preciso designá-la? Não basta cada um se contentar

com estudos parciais sobre a mudança, ou simplesmente propor modelos de mudança?

Esta série de questões se apresenta ao espírito científico em geral, pois tem um alcance geral. No entanto, cada ciência parcelar se dedica a procurar uma resposta, de modo especial a sociologia. A segunda série de diligências parece mais limitada. Numa tal sociedade, o conceito de *cotidiano* tem ainda algum alcance? Se essa sociedade coloca no primeiro plano de suas preocupações a racionalidade, a organização, o planejamento mais ou menos aprofundados, pode-se ainda distinguir um nível ou uma dimensão suscetível de se chamar *cotidianidade*? Nessa sociedade, *ou* o cotidiano se confunde com o organizado e com o razoável e ponto final — *ou então* não é nada! Este conceito não cai por terra com a antiga escassez, com as reminiscências e prolongamentos das épocas anteriores marcadas pela vida camponesa e artesanal, ou pela burguesia do capitalismo de concorrência?

Detenhamo-nos, antes de tudo, no primeiro grupo de questões.

5. Como designar a sociedade atual?

Até se chegar a essa pergunta (de início formulada de maneira bastante confusa, entre 1950 e 1960, depois cada vez mais explicitamente, sobretudo pelos sociólogos), dizia-se: "a sociedade", sem epíteto, o que transformava a realidade social numa entidade — numa "natureza social" — oposta aos indivíduos ou superposta aos grupos. Muitas vezes, com intenção polêmica, falava-se de "capitalismo" ou de "sociedade burguesa". Essas denominações, sem desaparecer, perdem prestígio e alcance durante esse período.

Inspirando-se em Saint-Simon, os sociólogos lançam então a denominação de "sociedade industrial". E, de fato, verificam que a produção industrial, com suas implicações (papel cada vez maior do Estado e da racionalidade organizadora), não pára de crescer, pelo menos nos grandes países modernos. A indústria não completa a agricultura; a produção industrial não coexiste pacificamente com a produção agrícola: ela a absorve.

A agricultura se industrializa. Por outro lado, as diferenças reais entre "capitalismo" e "socialismo" não coincidem com as diferenças indicadas pelas ideologias respectivas. Elementos comuns aparecem entre os dois regimes políticos, que alegam diferir radicalmente e opor-se como dois sistemas. Sobretudo a racionalidade vinda da organização do trabalho produtivo e da empresa na "sociedade industrial" se manifesta com muitas analogias no "capitalismo" e no "socialismo". Não seriam eles duas espécies de um mesmo gênero?

Essa denominação, que apresentava os seus argumentos, suscitou muitas discussões e controvérsias. Tentemos resumir os argumentos contrários. Existe *uma* sociedade industrial ou *várias* sociedades industriais? Cada país encontra (ou não consegue encontrar) o seu caminho original na e pela industrialização? O "socialismo" pode definir-se apenas como um rápido caminho de industrialização para um país subdesenvolvido, ou conduz, por caminhos novos, a uma sociedade e a uma civilização específicas, originais? Mesmo deixando de admitir-se que o capitalismo inevitavelmente cede lugar a uma sociedade socialista, pode-se afirmar que a universalização da indústria e a industrialização mundial caminham em direção a uma homogeneidade, a estruturas análogas porque são "racionais" em todos os países? As diferenças vão se acentuar ou desaparecer? A denominação proposta implica uma resposta apressada e prematura a essas novas questões.

Além do mais, o sociólogo que aceita essa denominação tende a esquecer que a produção agrícola e os problemas camponeses desaparecem unicamente numa parte do mundo. O "campo mundial" persiste. Ora, uma "sociedade agrária" fora da "sociedade industrial", em torno dela, é inconcebível. Essa situação chega a terríveis antagonismos ("o caminho chinês"). A denominação proposta, os conceitos e a teoria correspondentes a essa denominação não permitem formular as questões e procurar uma resposta. Eles tenderiam antes a ratificar a situação. Essa designação tende também a enfatizar o *crescimento* econômico. Sem dúvida, o sociólogo poderá não perder de vista os outros aspectos da realidade social. Se, no entanto, privilegia o econômico, corre o risco de não enfatizar o *desenvolvimento* e de abandonar o qualitativo (o aumento da complexidade das relações sociais ou sua simplificação, seu enrique-

cimento ou seu empobrecimento) em favor da racionalidade economista. Corre o risco também de perder de vista outras determinações de grande importância. Pode haver industrialização sem urbanização? O caráter essencial da pretensa "sociedade industrial" não seria (paralelamente a e acima do crescimento quantitativo da produção material) o desenvolvimento das cidades, ou melhor, da sociedade urbana? Não seria conveniente para a "ciência da sociedade" tomar como ponto de partida este *duplo processo*, ou, se se prefere, este processo de duplo aspecto: *industrialização e urbanização*? Dissociar os dois aspectos desse processo, privilegiar um deles, elevá-lo ao absoluto científico, negligenciando o segundo, é uma operação cientificamente contestável.

Em outros termos, a expressão "sociedade industrial" não é falsa. Ela é verdadeira, mas não como pretendem os promotores da teoria. A indústria, capacidade econômica de produção material, não foi dominada racionalmente. É a partir do *duplo processo e nesse processo* que o crescimento industrial pode se conceber e se significar (adquirir um sentido, isto é, uma orientação e uma significação). O conceito e a teoria da indústria deram lugar a técnicas (organização da empresa, planejamento global). Só com Marx é que ultrapassaram a barreira do sentido; mas depois de Marx, e sobretudo sendo a classe operária destituída dos seus "valores" da produção, houve um retorno para aquém do sentido, ao invés de se explicitá-lo, aprofundá-lo e realizá-lo. É a vida urbana que dá o sentido da industrialização, que a contém como segundo aspecto do processo. É possível que a partir de certo ponto crítico (onde podemos nos situar), a urbanização e sua problemática dominem o processo de industrialização. O que resta como perspectiva à "sociedade industrial", se ela não produz a *vida urbana* em sua plenitude? Nada mais que *produzir por produzir*. Ora, uma classe pode produzir para ter proveito: a burguesia. Uma sociedade, mesmo gerida pela burguesia ou por uma fração da burguesia, dificilmente pode produzir apenas por produzir. Ou ela produz para o poder e a dominação, isto é, para a guerra, ou então toda ideologia, toda "cultura", toda racionalidade e todo sentido se decompõem. *Um caso não impede o outro*.

Em resumo, a denominação proposta condensa uma parte dos fatos a serem expostos e explicados, e apenas uma parte.

Ela teima contra uma "problemática" que suas categorias não permitem nem explicitar nem mesmo formular, muito menos ainda resolver. Esta teoria, com a sua temática, não passa de uma ideologia: uma variante do racionalismo modernizado. Ela extrapola e totaliza ilegitimamente, dissimulando os dramas. Ela tende a uma mitologia da industrialização. A colocação em forma teórica *reflete* (em vez de significar) a ausência de sentido e a maneira como essa sociedade preenche ilusoriamente a ausência. Ela *reflete* a falsa identidade entre o racional e o real, a verdadeira identidade entre o absurdo e a racionalidade (limitada e ratificando seus limites).

Impressionados, e com justiça, pela importância da *técnica* nessa sociedade dita industrial, um certo número de teóricos propuseram chamá-la de *sociedade técnica*. Eles sugeriram a imagem de um "meio técnico" oposto ao "meio natural" e característico dessa sociedade.

Esta teoria retém um certo número de fatos exatos e elabora, a partir desses fatos e temas incontestáveis, uma definição, uma concepção, uma problemática.

Na sociedade em que vivemos é certo que a técnica adquire um caráter determinante. Isso não quer dizer apenas que ela "revolucionária" incessantemente as condições da produção, que a ciência se torna direta e imediatamente "força produtiva" através de suas conseqüências técnicas. Esta análise e esta apreciação vão muito mais longe. É verdade (e quanto!) que a consciência e as formas de consciência (sociais e individuais) derivam da técnica *sem a mediação* de um pensamento que domina a técnica, de uma cultura que lhe confere um sentido. Através da imagem e do objeto (e do discurso sobre a imagem e sobre o objeto), a consciência, social e individual, *reflete* a técnica. Assim, a fotografia obtida com um máximo de tecnicidade e um mínimo de intervenção do "sujeito" entra diretamente na lembrança e no sonho, no álbum de família, no jornal e na televisão. O objeto técnico, com sua dupla constituição, funcional e estrutural, perfeitamente analisável e "transparente", não recebe um estatuto determinado. Ele invade a prática social inteira: uma cidade, por exemplo, torna-se objeto técnico; uma caixa de música obtida mediante uma técnica aperfeiçoada fornece um elemento musical. Uma seqüência de imagens tecnicamente notáveis (qualidade das fotos, corte e montagem) torna-se um fragmento de filme. Um auto-

móvel um pouco modificado passa por uma escultura, e três ou quatro pedaços de objetos técnicos passam por "um espaço plástico". Com o *Op* e o *Pop* essa tendência tecnicista é acrescida de um estetismo. Mais precisamente, o *olhar sobre o objeto técnico*, olhar passivo, atento apenas ao funcionamento, interessado somente pela estrutura (desmontagem, remontagem), fascinado por esse espetáculo sem segundo plano, completo, na sua transparente superfície, esse olhar torna-se protótipo do ato social. Tal é a eficácia da televisão. O meio, isto é, o aparelho, é a verdadeira mensagem, afirma McLuhan. Não. A mensagem é o puro reflexo: o olhar sobre uma imagem, olhar que se produz e se reproduz enquanto relação social, olhar frio (*cool*), dotado, neste sentido, de um *feedback*, de um equilíbrio, de uma coerência, de uma perpetuação. As imagens mudam, o olhar permanece. Os ruídos, os sons, as palavras são auxiliares e subsidiários, símbolos do efêmero.

O que subsiste da tese hegeliana, segundo a qual a arte é um sistema parcial, um conjunto de significações confiadas a objetos privilegiados e servindo como *mediações* (ativas) entre os outros sistemas ou subsistemas constitutivos da sociedade: as necessidades, a moral, o direito, a política, a filosofia? Segundo esta análise, semelhante sistema parcial não é mais que uma mediação, mas tem uma atualidade contagiante que confere à sociedade uma poderosa coesão. O reflexo das relações com o objeto técnico, com o "meio" (tela de cinema, aparelho de rádio, televisor etc.), este reflexo de um reflexo, substitui a arte como "mediação" e desempenha um papel análogo; a cultura não é mais que um mito em decomposição, uma ideologia gravada sobre a tecnicidade.

Ao intenso consumo dos signos da tecnicidade sobrepõe-se um gênero altamente consumível: o estetismo (discurso sobre a arte e sobre a estética). Uma tecnicidade disfarçada de estetismo, sem a mediação específica da arte, sem cultura (o que supõe o fetichismo do "cultural"), tais são os traços mais simples que legitimam esta definição: sociedade técnica.

Apresentemos agora as razões que impedem de aceitá-la. Pode-se perguntar se essa sociedade ainda é uma sociedade, na medida exata em que é técnica. Ela pretende ser objeto técnico e se vê como tal. Tende a eliminar as mediações que geraram a alta complexidade da vida social, que agregaram à produção

material, ideologias, valores, conjuntos de signos e de significação, rivais muitas vezes, mas que também animam a vida social. Quanto à expressão “meio técnico”, pode ser contestada. É mais correto e mais exato falar de um *meio urbano* que de um meio técnico. É na e pela cidade que a técnica entra na sociedade e produz um “meio”. Fora do urbano, a técnica produz apenas objetos isolados: um foguete, uma estação de radar.

Na medida em que a denominação de “sociedade técnica” é exata, ela supõe a transformação da técnica — antigamente subordinada e mesmo reprimida pelo malthusianismo — em fator autônomo, econômico e socialmente determinante. Tal fator só pode se constituir e agir por meio de uma “camada” social que tende a se tornar casta ou classe: os *tecnocratas*. A denominação se modifica e convém dizer “sociedade tecnocrática”. Porém os tecnocratas só agem pelo caminho da organização e da instituição. Sua racionalidade tem fins e meios específicos. Dir-se-á então “sociedade tecno-burocrática”, o que anula todo o prestígio da definição.

Ela não perde apenas a sua nobreza; também manifesta a sua falsidade. Com efeito, nessa sociedade, que podemos observar cada dia, o que impressiona a análise crítica é a *fraqueza da tecnicidade*. O primeiro e o maior erro da “tecnocracia” é que ela não existe: não passa de um mito e de uma ideologia. O pretense reino da técnica esconde uma realidade inversa. Os grandes objetos técnicos têm uma eficácia de prestígio (exploração do espaço) ou um alcance estratégico (foguetes, mísseis etc.). Têm pouco dos objetos sociais de uso corrente, que modificam a vida social comandando-a. A realidade cotidiana só se beneficia das “sobras da técnica”. Quanto aos *gadgets*, eles simulam a tecnicidade. Para a análise crítica, a técnica e a tecnicidade aparecem como *álisis*. A tecnocracia tem como *álisis* as aplicações da técnica à vida social; ela própria é um *álisis*, ou seja, o *álisis* dos verdadeiros dirigentes da economia e da política. A sociedade parece evoluir pacificamente rumo a uma racionalidade superior; ela se transformaria sob nossos olhos em sociedade científica: aplicação racional do mais alto saber, conhecimento da matéria e conhecimento da realidade humana. Essa “cientificidade” justifica a racionalidade burocrática, estabelece (ilusoriamente) a competência dos tecnocratas. Tecnicidade e “cientificidade”, tanto uma quanto a outra trans-

formadas em entidades autônomas, remetem uma à outra, se justificam reciprocamente, servindo cada qual de *álisis* para a outra. Descobre-se diante de nós um *sistema de álisis*; cada conjunto de significações, que parece autônomo e pretende se bastar a si mesmo, remete a um outro numa rotação vertiginosa. Não seria o que se esconde sob a racionalidade e sob as racionalidades aparentes?

Seria definitiva essa situação? Seria o coroamento da história, mesmo se dispensamos a historicidade e se essa situação implica a eliminação do histórico como processo, como sentido? Parece, ao contrário, que ela nasce de uma conjuntura determinada e limitada: o desafio dos regimes e dos sistemas políticos, nova forma da concorrência em escala mundial, com múltiplas conseqüências. Nessa conjuntura — corrida armamentista, depreciação extremamente rápida do equipamento técnico e militar, obsolescência dos objetos técnicos — a tecnicidade adquire um caráter revolucionário. Ela representa o papel da revolução inacabada, mas se erige em “fator” independente, autônomo, que pesa sobre o conjunto da prática social, ou melhor, separa-se dela (não sem pesar, paradoxalmente) para produzir acontecimentos nas estratosferas dos espaços políticos e dos espaços cósmicos! Aliás, pode-se temer que semelhante conjuntura se transforme em estrutura. Somente o futuro pode responder a uma interrogação sobre esse ponto.

Em resumo, a denominação de “sociedade técnica” contém também uma verdade parcial, mas é verdadeira diferentemente do que pensaram os teóricos que a adotaram. Quando essa verdade relativa quer se transformar em verdade definitiva — em definição —, ela se transforma igualmente em erro, em ilusão ideológica, em mito justificador de uma situação: disfarçando o que tem de insuportável e valorizando o que tem de novo na história, em detrimento da história e da historicidade.

Sociedade da abundância. A passagem à sociedade da abundância caracterizaria nossa época e poder-se-ia tirar daí uma definição. Efetivamente, a produção industrial e a “tecnicidade” permitem entrever uma produtividade sem limites, com a automatização das atividades produtoras. Para infelicidade da definição (que vem dos ideólogos da sociedade americana, Galbraith, Rostow etc.), a automatização acarreta um

certo número de conseqüências que a refreiam. É possível que essas conseqüências cheguem mais longe do que muitos teóricos acreditam. A automatização exagerada e a abundância não acarretariam a passagem à gratuidade dos produtos industriais verdadeiramente abundantes? Não afetariam o fundamento do valor de troca? Não é essa perspectiva que segura a automatização, mais ainda que as ameaças de desemprego para uma fração da classe operária?

Deixemos de lado essa problemática. Nas sociedades ditas de abundância e mesmo de desperdício, nos Estados Unidos e nos países altamente industrializados da Europa subsistem clareiras de antiga pobreza: a miséria material. Por outro lado, a nova pobreza se observa um pouco por toda parte. Estando satisfeitas algumas necessidades elementares (ao preço de quais renúncias, de quais privações?), as necessidades refinadas, que são chamadas "culturais", e outras necessidades básicas, que podem ser chamadas "sociais", ficam profundamente "insatisfeitas" nesta sociedade produtivista. A nova pobreza se instaura, se generaliza, *proletariza* camadas sociais novas (os "colarinhos-brancos", os empregados, uma boa parte dos técnicos e das "profissões liberais" etc.).

Ainda mais: no seio dessa sociedade, dita de abundância, novas carências se manifestam. Antigamente, em nosso país, o pão era raro e o espaço abundante. Agora o trigo é abundante (o pão continua raro em muitos outros países), mas o espaço se torna raro. Essa escassez do espaço nos países industriais avançados se observa em particular em tudo o que diz respeito à cidade e ao urbanismo. O tempo também se faz raro, assim como o desejo. Já assinalamos como a administração da escassez se torna ciência e se legitima ao pretender se firmar como "cientificidade". Último argumento, não o menor: se a abundância não significa a Festa, se ela não reproduz uma renovação triunfal da Festa, para que serve e o que significa ela? Conclusão: como as precedentes, a definição proposta conserva alguns fatos, mas extrapola a partir desses mesmos fatos, o que impede que seja aceita.

Sociedade de lazer? A grande mudança, a transição hoje a caminho, não seria tanto a passagem da escassez para a abundância quanto a passagem do trabalho para o lazer. Trocaríamos de era, de "valores" dominantes, uma mudança difícil.

Evidentemente é certo que os "lazerés" assumem uma importância cada vez maior na sociedade francesa e na sociedade dita industrial. Quem o negará? Eles entram nas necessidades e modificam as necessidades preexistentes. As fadigas da "vida moderna" tornam indispensáveis o divertimento, a distração, a distensão. Os teóricos do lazer, seguidos por uma legião de jornalistas e de vulgarizadores, já disseram e repetiram: as férias, fenômeno recente em toda a escala social, modificaram essa sociedade, deslocaram as preocupações, tornando-se o centro dessas preocupações.

Como as anteriores, a presente denominação se apóia sobre fatos. Vão aqui outros fatos que a tornam pouco aceitável. Os *empregos do tempo*, analisados de forma comparativa, deixam também aparecer fenômenos novos. Classificando-se as horas (do dia, da semana, do mês, do ano) em três categorias, a saber: o *tempo obrigatório* (o do trabalho profissional), o *tempo livre* (o dos lazeres), o *tempo imposto* (o das exigências diversas fora do trabalho, como transporte, idas e vindas, formalidades etc.), verifica-se que o tempo imposto ganha terreno. Ele aumenta mais rápido que o tempo dos lazeres. O tempo imposto se inscreve na cotidianidade e tende a definir o cotidiano pela soma das imposições (pelo conjunto delas). A modernidade não entra então de maneira evidente na era dos lazeres? Na verdade, os "valores" antigamente ligados ao trabalho, ao ofício, ao qualitativo na ação criadora se dissolvem. Os valores ligados ao lazer estão começando a nascer. Que as pessoas pensem nas suas férias durante todo o ano, isso não quer dizer que um "estilo" tenha surgido dessa situação e que esse estilo tenha dado um sentido novo ao lazer. Talvez estilo esteja sendo procurado no âmbito das "cidades de lazer", mas não é evidente. O não-trabalho contém o futuro e é o horizonte, mas a transição se anuncia longa, confusa e perigosa. Somente uma automatização integral da produção tornaria possível a sociedade dos lazeres. Para se chegar a esse ponto, os investimentos de capital são tão altos que uma ou duas gerações deveriam se sacrificar. Aí está a nossa perspectiva, ou a nossa prospectiva: trabalhar encarniçadamente para se legar às gerações futuras a possibilidade de se criar a sociedade dos lazeres, superando-se as exigências e imposições do trabalho produtivo material, passando-se às atividades múltiplas produtoras de obras, ou simplesmente de prazer e de alegria. Por enquanto, o trabalho, com

uma extrema divisão das operações produtoras, continua a dominar a prática social. Na indústria automatizada não há mais contato com a matéria sobre a qual age o trabalho, e mesmo o contato com a própria máquina desaparece, mas esse não-trabalho (controle, vigilância) é ainda trabalho cotidiano. Um pouco em todos os campos, a carreira substitui o ofício, sem suprimir (e talvez agravando) as imposições cotidianas que pesam sobre o "trabalhador". No momento, o lazer é antes de tudo e para todos, ou quase todos, a ruptura (momentânea) com o cotidiano. E vive-se uma mutação difícil no transcorrer da qual os antigos "valores" foram considerada e prematuramente obscurecidos. O lazer não é mais a Festa ou a recompensa do labor, também não é ainda a atividade livre que se exerce para si mesma. É o espetáculo generalizado: televisão, cinema, turismo.

Sociedade de consumo? Esta denominação, com a teoria correspondente, difundiu-se desde o período considerado (1950, 1960). Mostra-se, com números convincentes, que nos países industriais avançados o consumo dos bens materiais e culturais aumentou, que ele vai se ampliando, que os bens ditos "de consumo durável" (carros, aparelhos de televisão etc.) desempenham um papel novo e cada vez mais considerável. Estas constatações são exatas, mas triviais. Os teóricos da "sociedade de consumo" por estas palavras entendem ou subentendem outra coisa. Eles afirmam que, antigamente, no início da economia capitalista e da produção industrial, nessa pré-história da sociedade moderna, as necessidades não orientavam essa produção. Os empresários não conheciam o mercado, ignoravam os consumidores. Produziam ao acaso, lançando suas mercadorias no mercado e esperando o comprador, esperando o consumidor. Hoje, aqueles que organizam a produção afirmam conhecer o mercado, não apenas a demanda solvente, mas os desejos e as necessidades dos consumidores. Por conseguinte, a atividade consumidora teria feito sua gloriosa entrada na racionalidade organizada. Posto que haja "vida cotidiana", ela seria tomada em consideração e mesmo integrada como tal na razão científica encarnada na prática de uma sociedade altamente organizada. Não haveria mais razão para distingui-la, para considerá-la um nível da realidade.

Respondemos em primeiro lugar que não se verifica em nossos países um estudo aprofundado das necessidades

sociais e "culturais", mas uma prospecção das necessidades individuais (e, por conseguinte, apenas da demanda solvente). Nada mais fácil mostrar como foram mal e tardiamente descobertas as necessidades sociais próprias à vida urbana.

Além do mais, essas necessidades individuais (que não são objetos!) não são "objeto" de um saber desinteressado. A maneira de estudá-las age sobre elas, faz parte de uma prática social e as cristaliza. Aliás, a ação sobre as necessidades dispõe de meios mais poderosos que o estudo de mercado e das motivações. Qual é o papel da publicidade? O publicitário é o demiurgo da sociedade moderna, o mágico todo-poderoso que concebe vitoriosamente a estratégia do desejo? Ou não passa de um modesto e honesto intermediário que informa as necessidades e faz saber que este ou aquele objeto se prepara para a satisfação do consumidor? Entre esses dois casos extremos aparece uma verdade que conduz a uma teoria da publicidade. O publicitário produz as necessidades? Modela o desejo, a serviço do produtor capitalista? Talvez não, ainda que sejam idéias defensáveis. Nem por isso a publicidade deixa de ter um poder extraordinário. Não é ela própria o primeiro dos bens consumíveis? Não oferece ao consumo um imenso volume de signos, de imagens, de discursos? Não é ela a retórica dessa sociedade? Não é ela que impregna a linguagem, a literatura e o imaginário social sem deixar de intervir na prática, em meio às aspirações? A publicidade não tenderia a fornecer e mesmo a se tornar a *ideologia* dominante dessa sociedade, como o mostram a importância e a eficácia das propagandas que imitam os procedimentos publicitários? Institucionalizando-se, a publicidade não substituiria as antigas mediações, inclusive a arte? Não se tornaria *central*, única mediação entre produtor e consumidor, entre técnica e prática, entre vida social e poder político? Mas então, o que essa ideologia cobre e amolda, a não ser um nível de realidade social, distinto como tal: o cotidiano, que contém todos os "objetos" — roupas, alimentos, mobílias?

A denominação proposta não é falsa, no entanto não é aceitável. Existe efetivamente uma passagem da escassez à abundância, da produção insuficiente a um consumo imenso e mesmo a um superconsumo (desperdício, gastos com suntuosidade e prestígio etc.) nos ambientes do capitalismo modificado. Existe passagem da privação ao prazer, do "homem" das necessidades

pobres e escassas ao "homem" das necessidades múltiplas e ricas (em capacidade de ação e de prazer), mas essa passagem, como as outras transições, ocorre de maneira penosa, arrastando consigo algo do passado, sob a influência de imposições pouco claras. Existe passagem de uma velha cultura alicerçada na limitação das necessidades, na "economia" e na administração da escassez à nova cultura baseada na abundância da produção e na amplitude do consumo, mas através de uma crise generalizada. É nessa conjuntura que a ideologia da produção e o sentido da atividade criadora se transformaram em *ideologia do consumo*. Essa ideologia destituiu a classe operária de suas idéias e "valores", conservando a superioridade para a burguesia, para a qual reservou a iniciativa. Ela apagou a imagem do "homem" ativo, colocando em seu lugar a imagem do consumidor como razão de felicidade, como racionalidade suprema, como identidade do real com o ideal (do "eu" ou "sujeito" individual, que vive e que age, com o seu "objeto"). Não é o consumidor nem tampouco o objeto consumido que têm importância nesse mercado de imagens, é a representação do consumidor e do ato de consumir, transformado em arte de consumir. Ao longo desse processo de substituição e de deslocamento ideológicos, conseguiu-se afastar e até apagar a consciência da alienação, acrescentando-se alienações novas às antigas.

Já mencionamos a existência de um extraordinário fenômeno no qual nós (cada um de nós) estamos mergulhados. Ocorre uma liberação de enormes massas de *significantes* mal ligados a seus significados ou separados deles (palavras, frases, imagens, signos diversos). Eles flutuam à disposição da publicidade e da propaganda: o sorriso torna-se símbolo da felicidade cotidiana, o do consumidor esclarecido e a idéia de "pureza" aderem à brancura obtida pelos detergentes. Quanto aos significados deixados de lado (os estilos, o histórico etc.), eles se cuidam como podem. Algumas pessoas os redescobrem em nome de uma alta-cultura quase clandestina e reservada à elite. Outros tentam recuperá-los para transformá-los em bens de consumo (móveis, casas, jóias inspiradas em obras de arte e em estilos antigos). Assim, eles ocupam o quê? Um nível de realidade social.

Muitas vezes, desde que se operam essas transformações e que se instaura a modernidade, os sociólogos, economistas e "políticos" puseram em evidência o papel do Estado. Contra o pen-

samento marxista e muitas vezes reclamando abusivamente dela, eles rejeitaram uma das teses mais famosas, a da "decadência do Estado". Na maioria dos casos eles pareciam ignorar que retomavam teses hegelianas, que opunham Hegel a Marx, e que a nossa época continua a viver esse confronto. Em vez de realizar a filosofia no sentido da totalidade humana, esta época vai realizar o hegelianismo e a totalidade estatal? Efetivamente, o Estado se reconstruiu, após a Segunda Guerra Mundial, com muito mais poder que antes, em todos os países, incluindo países do "Terceiro Mundo", países "socialistas" e países anglo-saxões que até então haviam iludido as exigências da intervenção estatal, do planejamento econômico e da racionalidade organizadora. Apenas a Iugoslávia (talvez) escapa a essa regra. Muito alto se elevam e se exercem os poderes de decisão. Num plano muito arrogante se elaboram as estratégias e se confrontam as variáveis estratégicas. Mas sobre o que se exercem os poderes? O que é que eles põem em causa? Sobre o que pesam as instituições, senão sobre o cotidiano que elas retalham e dispõem de acordo com imposições que representam as exigências e atualizam as estratégias dos Estados? Tais questões podem parecer vãs, assim como todo protesto e contestação diante dos monstros estatais. É igualmente inadmissível confirmar pelo conhecimento teórico essa situação e atribuir ao Estado um certificado de boa consciência. Além do mais, grandes rachaduras incomodam esses edifícios, e as relações (na França e noutros países) do "público" com o "privado" não andam lá muito bem.

A técnica aperfeiçoou-se extraordinariamente, mas é ao nível do Estado, das pesquisas espaciais e nucleares, dos armamentos e das estratégias que ela apresenta seus resultados. Já notamos o contraste entre esta força e a miséria técnica do cotidiano, entre o esplendor dos verdadeiros objetos técnicos e as pobres pequenas invenções em sua embalagem ideológica. Assim também, a "cultura" se decompõe após uma cisão interna. Muito alto pairam a intelectualidade sutil, os jogos bizantinos a respeito da linguagem e da escrita literária, a compreensão dos estilos e da história. Muito baixo se exibem a vulgarização, os trocadilhos de gosto duvidoso, os jogos por demais grosseiros, a cultura para as massas.

É, portanto, uma *diferença de nível* que se impõe ao exame e não a unidade racional das necessidades, do consumo e da comunicação. Essa diferença de níveis se organiza, se planifica.

E é sobre o plano inferior, sobre a larga base da cotidianidade que repousa o edifício piramidal da sociedade dita moderna.

Em nossos países (o Ocidente neocapitalista) o planejamento da produção — a racionalização global da indústria — não aconteceu. No entanto, um planejamento indireto, uma certa organização global se tornam presentes, mas por um caminho desviado. A atividade dos escritórios, dos organismos públicos e das instituições anexas funciona nesse sentido. O conjunto é pouco coerente, vai rangendo e aos solavancos, mas chega a caminhar. Essa estruturação um tanto fraca se cobre de uma ideologia da estrutura, e essa incoerência, de uma obsessão de coerência; do mesmo modo, essa incapacidade para a integração criativa se reveste de nostalgias multicores: participação, comunidade. O que é que essas organizações organizam? Nada mais que o cotidiano.

Mais ou menos a partir de 1960 a situação se esclarece. O cotidiano não é mais o abandonado, o desapropriado, o lugar-comum das atividades especializadas, o lugar neutro. Os dirigentes do neocapitalismo, na França e noutros lugares, compreenderam muito bem que as colônias são incômodas e pouco rentáveis. A estratégia deles mudou. Adotaram uma nova perspectiva: os investimentos no território nacional, a organização do mercado interior (o que absolutamente não impede o recurso aos países “em vias de desenvolvimento” como fontes de mão-de-obra e de matérias-primas, como lugares de investimento, porém não é mais a preocupação dominante). Que fazem eles? Fazem a exploração semicolonial de tudo o que circunda os centros de decisões políticas e de concentração econômica dos capitais: regiões periféricas, campos e zonas de produção agrícola, subúrbios, populações compostas não apenas de trabalhadores manuais mas também de empregados e de técnicos. O estatuto do proletariado tende a se generalizar, o que contribui para se diluírem os contornos da classe operária e para se ofuscarem os seus “valores” e a sua ideologia. A exploração bem organizada da sociedade inteira atinge também o consumo, e não mais apenas a classe produtora. O capitalismo, efetivamente, “adaptou-se” enquanto reclamava a adaptação das pessoas à “vida moderna”. Antes, os empresários “produziam” um pouco ao acaso, para um mercado aleatório. A empresa média e a familiar predominavam, fazendo acompanhar de uma har-

monia burguesa o encantamento melódico: o canto da beleza dos ofícios, da qualidade, do trabalho bem-amado. Na Europa, depois da guerra, alguns homens dotados e inteligentes (Quais? Não interessa isso aqui.) perceberam a possibilidade de agir sobre o consumo e por meio do consumo, ou seja, de organizar e de estruturar a vida cotidiana. Os fragmentos da vida cotidiana se recortam, se separam em seu próprio “terreno” e se acomodam como as peças de um quebra-cabeça. Cada um deles pressupõe uma soma de organizações e de instituições. Cada um deles — o trabalho, a vida privada e a vida familiar, os lazeres — é explorado de maneira racional, incluindo-se aí a novíssima organização (comercial e semiplanificada) dos lazeres.

O fenômeno característico, significativo, no qual e sobre o qual essa organização se lê, porque ela está *escrita* nele, é a *cidade nova*. Deixemos de lado seus outros traços e marcas: rápido crescimento da cidade tradicional, segregação, vigilância policial etc. Na cidade nova, nesse texto social legível para quem sabe ler, que é que se inscreve? Que é que se projeta nesse terreno? A administração do cotidiano, sua subdivisão (trabalho, vida privada, lazer), organização controlada e minuciosa do emprego do tempo. Qualquer que seja a sua renda, e qualquer que seja a classe a que pertence (empregados, “colarinhos-brancos”, pequenos e médios técnicos, grupos pequenos e médios), o *habitante* da cidade nova recebe o estatuto generalizado de proletário. Além do mais, essas cidades novas — Sarcelles, Moureux e tantas outras — não deixam de lembrar estranhamente as cidades construídas nas colônias e semicolonias, bem divididas em quadras e estritamente vigiadas⁸. Elas têm ainda alguma coisa de mais severo, por causa da falta de cafés e de lugares de prazer. A colonização da metrópole afasta as ocasiões de fuga ao comportamento padrão.

Essas considerações e muitas outras que virão mais tarde permitem anunciar algumas conclusões.

1. As modificações da prática social, na França e em outros países neocapitalistas, não afastam a noção de *cotidianidade*.

⁸ Esses fatos significativos não são os únicos, nem separáveis de muitos outros. No que concerne a França, lembremos aqui o papel essencial do semiplanejamento, das Prestações de Contras da Nação e a importância dos estudos sobre as despesas da família e o consumo. A extensão do crédito (e da situação de crédito) figura entre esses fatos significativos.

Não existe escolha entre modernidade e cotidianidade. O conceito de cotidiano se modifica, mas essa modificação o confirma e reforça. É preciso abandonar uma parte do seu conteúdo, notadamente o contraste pungente entre miséria e riqueza, entre o ordinário e o extraordinário. Feitas essas reservas, não apenas o conceito persiste, mas ainda passa para o primeiro plano⁹. O cotidiano, no mundo moderno, deixou de ser "sujeito" (rico de subjetividade possível) para se tornar "objeto" (objeto da organização social). Enquanto *objeto* da reflexão, longe de desaparecer (o que poderia ter acontecido se o movimento revolucionário tivesse obtido sucesso), ele, ao contrário, se reafirmou e se consolidou.

2. Nessas condições, as denominações propostas não parecem aceitáveis. Como segurar e juntar num enunciado os traços levados em consideração? "*Sociedade burocrática de consumo dirigido*", tal é a definição proposta aqui para "nossa" sociedade. Marcam-se assim tanto o caráter racional dessa sociedade, como também os limites dessa racionalidade (burocrática), o objeto que ela organiza (o consumo no lugar da produção) e o *plano* para o qual dirige seu esforço a fim de se sentar sobre o cotidiano. A essa definição atribuímos então um caráter *científico*. Ela se formula de maneira mais *rigorosa* que as outras¹⁰. Ela não se apóia tanto na literatura como numa "filosofia social" externa em relação ao conhecimento da realidade social.

6. O que aconteceu, então (na França, entre 1950 e 1960)?

Estamos agora em condições de precisar alguns fatos, deixando de lado o que se refere ao Estado, à administração, aos problemas propriamente urbanos e muitos de outros níveis.

⁹ O autor intervém aqui para reconhecer que hesitou algum tempo antes de chegar a essas conclusões. Durante esse período (1950-1960) mais de uma vez encarou a possibilidade de abandonar o conceito e o estudo empreendido. Isso explica o longo intervalo entre o primeiro volume (*Introduction à la critique de la vie quotidienne*, 1946) e o segundo volume (1962).

¹⁰ Esta definição não é incompatível com alguma outra, por exemplo: capitalismo monopolístico de Estado. Em nossa opinião, ela permite melhor analisar as funções e estruturas dessa sociedade. Ela vai mais longe, no atual e no possível, que "capitalismo monopolístico de Estado", que estatiza o econômico e favoriza um *economismo*, ideologia e "valor" da sociedade considerada.

Negligenciando também um certo domínio (incompleto) do mercado e das leis do mercado, obtido pela ação sobre os consumidores, deixamos aos economistas essas questões, mas não sem rejeitar o *economismo* por uma crítica radical.

a) Um contraste se estende até a contradição entre o tempo cíclico e o tempo linear (racional), mas sobretudo entre os processos (sociais) cumulativos e os processos não-cumulativos. A teoria da acumulação, já elaborada na obra de Marx, ficou incompleta. Em *O capital* e em obras anexas, ela se baseia somente na história da Europa ocidental e da Inglaterra. Há um século vêm aparecendo fenômenos novos. O caráter cumulativo não pertence apenas ao capital, mas aos conhecimentos, às técnicas, em certa medida à população (não sem tendências contrárias que refreiam em todos os níveis ou impedem a acumulação). A memória é o tipo de processo cumulativo (e, por conseguinte, o órgão essencial das máquinas que materializam e tornam técnico o processo considerado). Ora, o cotidiano não tem esse caráter cumulativo. O uso social do corpo muda no correr dos séculos; o "gestual" se modifica; as expressões físicas, enquanto conjuntos significantes (gestos, caretas, mímicas), se transformam; mas o corpo não se metamorfoseia. Quanto às necessidades fisiológicas e biológicas e às capacidades correspondentes, recebem a marca dos estilos, das civilizações, das culturas. As maneiras de satisfazer (ou frustrar) as necessidades se modificam. Na medida em que são psicológicas e biológicas, as carências e atividades têm uma certa estabilidade que permite acreditar numa "natureza humana", numa continuidade evolutiva. As emoções e os sentimentos mudam, mas não se acumulam, nem os sonhos. Um milionário americano e um cule de Hong-Kong não têm, com relação a calorias, exigências diferentes; o cule teria necessidades maiores. O desempenho físico, a capacidade erótica, os anos de maturação e de envelhecimento, a fecundidade natural oscilam entre limites relativamente estreitos. O número de objetos que verdadeiramente se podem utilizar na vida cotidiana não pode crescer indefinidamente. Em resumo, sem poder escapar inteiramente das consequências das acumulações, o cotidiano recebe delas nada mais que um reflexo. Ele evolui (quando se transforma) segundo ritmos que não coincidem com o tempo da acumulação, e em espaços que não se identificam com os campos dos processos

cumulativos. Isso permite crer numa estrita continuidade da casa, do lar, da cidade, desde a cidade oriental proto-histórica até os nossos dias...

Ora, uma sociedade perde toda a coesão, se não restabelece a unidade. Como a sociedade "moderna" enfrenta o problema? Organizando a mudança da cotidianidade. A depreciação dos objetos e das "modas" se acelera com o processo cumulativo. O desgaste moral vai, cada vez mais depressa, ganhando em velocidade o desgaste material (das máquinas, como das aplicações técnicas e dos objetos de uso). Essa sociedade caminha para a destruição e para a autodestruição, e aqui como entre outros lugares a guerra prolonga a paz por outros meios¹¹. Ou o cotidiano é mantido na pobreza, ou então ele se volta à destruição (brutal ou não, mas sempre sob opressão).

O conflito entre o cumulativo e o não-cumulativo se resolve assim pela subordinação metódica do não-cumulativo, por sua destruição ordenada: por uma racionalidade que toca as raízes do absurdo, mas que é ótima na manipulação das coisas e das pessoas.

b) Se considerarmos o *campo semântico* global (isto é, a sociedade inteira como campo de significações, com lugares diversos, centros e núcleos disseminados), verificaremos transformações apreciáveis. Durante longos períodos históricos, os *símbolos* dominaram esse campo (símbolos provenientes da natureza, mas dotados de uma força social considerável). Já no início da nossa civilização, e notadamente após a invenção da imprensa, o campo semântico inteiro desliza do símbolo para o signo. No período considerado, um outro deslizamento se configura, ou melhor, se confirma: do signo para o *sinal*. Figurando no campo semântico (global) com os símbolos e os signos, o sinal difere deles. Ele não tem outra significação a não ser a ordem estipulada, e pode comparar-se aos signos sem significação (assim como as letras) que entram em unidades articuladas (as palavras ou mone-mas). Ele comanda, ordena comportamentos e os regulariza. Compõe-se de oposições definidas unicamente por sua oposição (o vermelho e o verde). No entanto, os signos se agrupam em códigos (o código da estrada, exemplo simples e muito conhecido) e constituem redes que atrapalham.

¹¹ Reencontraremos mais adiante a noção de *obsolescência*.

O deslizamento do campo em direção ao sinal implica a predominância das imposições sobre os sentidos, a generalização do condicionamento na vida cotidiana, a redução do cotidiano a uma dimensão (a disposição dos elementos recortados), afastando-se as outras dimensões da linguagem e do sentido, os símbolos, as oposições significantes. O sinal e o sistema de sinais fornecem um modelo cômodo de *manipulação* das pessoas e das consciências, o que não exclui outros meios mais sutis. E agora imagine um "homem novo" que funciona sobre a memória. Suponha que de cada "outro" esse homem registre um fato, um gesto, uma palavra, de uma vez por todas, à maneira de um *sinal*. Imagine agora a bela humanidade que daí resulta.

c) O desvio da energia criadora de obras para a dramatização, para a visualização espetacular do mundo (cinema, televisão) tem suas implicações. O "espetáculo do mundo" torna-se consumo de espetáculo e espetáculo do consumo, o que fornece um bom exemplo de tomiquete, uma espécie de pleonasma que os racionalistas da organização tomam por um equilíbrio (*feedback*) satisfatório. Esse desvio traz consigo uma consciência bastante viva da impotência criadora, do caráter decepcionante de um consumo devorador das obras e dos estilos passados, o que acarreta uma tentativa de compensação ideológica: com o tema da "participação" emerge também o da "criatividade". Caem as antigas certezas ligadas a conteúdos (aparentes ou reais). E decepcionam as formas de conteúdo privadas, tidas como formas "puras" e incumbidas como tal de uma função estruturadora. Daí vem a impressão de uma *perda de substância*. É uma impressão dramática, mais impressionante que o "desencantamento" diante da racionalidade, cuja teorização Max Weber tentou (acreditando ainda na substancialidade do racional). De onde vinha essa impressão de *substancialidade* na história ou na pré-história, ou seja, nas épocas que precedem a modernidade? Da natureza? Da escassez de muitos objetos e do valor que lhes era atribuído? Do trágico, da morte? Do que restou das comunidades? Dos estilos, da ética ou da arte como mediação substancial entre as formas? A questão aí está.

d) Na vida social, antes da Segunda Guerra Mundial, pelo menos na França e na Europa, prolongavam-se as reminiscências da antiga sociedade. A produção industrial não tinha ainda liquidado e integrado os restos de produção artesanal e rural. A aldeia vivia ainda e o campo rodeava a cidade, mesmo no interior dos

países industrializados. Numerosos prolongamentos do *pré-capitalismo* ainda não tinham sido relegados ao folclore (nem reavivados como folclore para o consumo turístico). Aos objetos de fabricação industrial sobrepunham-se os objetos artesanais e rurais. Simbolicamente, esses objetos tinham valores já ultrapassados e, por sinal, contraditórios; uns falavam da escassez e do precioso que provém do escasso (jóias, bibelôs etc.), outros falavam da fecundidade, da profusão, da abundância para os privilegiados, em meio à penúria. Assim, entre os móveis, o grande armário, o leito de centro, o vasto espelho, o relógio de parede, veiculavam lembranças quase mitológicas utilizadas pela aristocracia e pela burguesia (grande ou pequena) para se “expressar”. O mesmo acontecia com os monumentos. No período considerado, o capitalismo organizador do consumo acabou com essa superposição de camadas de objetos datados de maneira diferente. O mercado capitalista encarregou-se dos bens de consumo chamados *duráveis*. Em outras palavras, a economia de mercado, sob o impulso do neocapitalismo, invadiu o que se denomina algumas vezes a “cultura material”, eliminando as reminiscências e a superposição de camadas de objetos que lembravam épocas diversas. Exceção aparente: os objetos de arte e de estilo, de baixa ou de alta época. Não passa de uma exceção aparente. Os objetos que trazem as marcas da obra são destinados à “elite”; um mercado especial e um ramo específico de produção (a cópia, simulação do original) ocupam-se disso¹².

7. Terceiro período — a partir de 1960

Não temos diante de nós apenas o recorte e a organização do cotidiano, mas também a sua *programação*. A sociedade burocrática de consumo dirigido, segura de suas capacidades, orgulhosa de suas vitórias, está se aproximando do seu objetivo. Sua finalidade, meio consciente, meio inconsciente até aqui, torna-se transparente: a ciberneticização da sociedade pelo caminho do cotidiano¹³.

¹² A *Crítica da vida cotidiana*, de acordo com o projeto inicial, devia figurar num tríptico com *A consciência mistificada* e *A consciência privada*. A consciência não deixou de ser privada e frustrada.

¹³ Cf. o capítulo seguinte da presente obra e mais tarde o terceiro volume da *Critique de la vie quotidienne*, cujo esboço apresentamos aqui.

A vida cotidiana se organiza como resultado de uma ação combinada, semiplanejada (na França). Cada vez mais clara e fortemente as atividades chamadas superiores (formas, modelos, conhecimentos aplicados) não apenas se situam em relação ao cotidiano, mas ainda o tomam por objeto. Ele se torna o *plano* sobre o qual se projetam os claros e os escuros, os vazios e os cheios, as forças e as fraquezas dessa sociedade. Forças políticas e formas sociais convergem nesta orientação: consolidar o cotidiano, estruturá-lo, torná-lo *funcional*. Os outros níveis do social (exceto o Estado, que funciona muito alto na estratosfera sociológica) existem apenas em função da cotidianidade. A importância das estruturas e seu interesse medem-se de acordo com essa capacidade de “estruturar” a vida cotidiana.

Não há drama aparente. Cada um se instala no *cool*. Há uma desdramatização ostensiva. Não há mais drama; apenas coisas, certezas, “valores”, “papéis”, satisfações, “jobs”, empregos, situações e funções. No entanto, forças colossais e derrisórias se abatem sobre o entretanto, à crítica do individualismo (privação de contatos e de comunicações) se sobrepõe hoje uma reivindicação nova: o direito à solidão, à vida privada, o direito de fugir dos terrorismos que apavoram. Quanto à mistificação, em primeiro lugar ela se generalizou; em segundo, o termo penetrou até no jornalismo; em terceiro, muito conscientes, os ideólogos apresentam hoje a ideologia como não-ideológica e como recurso contra as mistificações (ciência “pura”, alta cultura etc.). Daí o abandono do projeto cotidiano. Elas o agarram para amassá-lo e sufocá-lo; elas o acosam até a separação, a ruptura, o sonho, o imaginário, a evasão.

O novo, de alguns anos para cá, é que as conseqüências da industrialização, numa sociedade dominada pelas relações de produção e de propriedade capitalistas (um pouco modificadas, mas conservadas em sua essência), se aproximam de seu termo: uma *cotidianidade* programada num *ambiente urbano* adaptado para esse fim. A cidade tradicional explode, enquanto a urbanização se estende, o que permite hoje semelhante empresa. A ciberneticização da sociedade corre o risco de produzir-se por este caminho: organização do território, instituição de vastos dispositivos eficazes, reconstituição de uma vida urbana de acordo com um modelo adequado (centros de decisão, circulação e informação a serviço do poder).

Assim, o recorte, ainda visível nas cidades novas, chega ao fim. Tende-se a uma reconstituição prática de uma espécie de unidade. Essa tendência chama-se oficialmente "urbanismo". O problema da síntese volta ao primeiro plano. Procura-se "o homem de síntese". Há muitos candidatos: filósofos, economistas, sociólogos, arquitetos, urbanistas, demógrafos, tecnocratas diversos e de diversas denominações. Quase todos apostam, sem o reconhecer, numa "robotização" da qual eles seriam os programadores, porque ela executaria a partir do modelo sintético criado por eles. Os mais inteligentes vislumbram a realização "espontânea", isto é, democrática e não autoritária do seu modelo¹⁴.

Nossas análises juntam-se (seria mais exato dizer que foram juntadas por) àquelas dos sociólogos críticos da sociedade americana. Em todo caso, diferem delas. Os sociólogos americanos trouxeram à luz muitos pontos importantes; eles não elaboraram os conceitos-mestres, os de cotidianidade ou de modernidade, os da urbanização e do urbanismo. Deixaram a última palavra aos economistas, por falta de uma crítica global da sociedade, das ideologias e do economismo (teoria do crescimento). Não opomos, como Riesman, um "homem extradeterminado" (*other directed*) a um homem "intradeterminado" (*inner directed*). De preferência, mostraríamos um homem determinado e até mesmo pré-fabricado de fora para dentro (pelas opressões, estereótipos, funções, modelos, ideologias etc.), mas que se crê ainda e sempre e muito mais autônomo, e que só percebe a sua consciência espontânea até na robotização. Mas procuramos *também* mostrar o fracasso dessas tendências: os "irredutíveis", as contradições que nascem ou renascem, embora abafadas, afastadas, desviadas. Pressões e repressões terroristas conseguem reforçar a auto-repressão personalizada até

¹⁴ Sem dúvida é bom repetir aqui que nós (o autor e aqueles que pensam como ele) rejeitamos as nostalgias e o passadismo, que não incriminamos "a máquina", eletrônica ou não, pela informação ou pela forte dependência energética. Ao contrário. A não-automatização planejada do aparelho produtivo acarreta a programação dos consumidores. A automatização libertaria (talvez) as energias criadoras de obras. A "sociedade burocrática de consumo dirigido" vai em direção a novas contradições. Só a produção industrial pode ser automatizada. O consumidor foge, é preciso agarrá-lo. Deslocando-se a questão fundamental, essa sociedade corre o risco de fracassar. Quanto à vida social, ela já fracassou, e a liquidação do humanismo impoente contém uma confissão.

ao ponto de bloquear toda possibilidade? Contra as idéias de Marcuse, persistimos dizendo o contrário¹⁵.

A sociologia crítica americana, não obstante o peso colossal da "pesquisa" (entre aspas) conformista, que opera por encomenda da indústria, levantou muitos grandes problemas, entre outros o da *função social da empresa*. Sabemos agora, pelos estudos publicados, que completam a experiência prática, que a grande empresa "moderna" não se contenta de ser uma unidade econômica (ou uma concentração de unidades), nem de fazer pressão sobre a política, mas que ela tende a invadir a prática social. Ela propõe à sociedade inteira sua racionalidade como modelo de organização e de gestão. Ela suplanta a cidade e quer monopolizar o papel desta; a "sociedade", empresa ou companhia, apodera-se de funções que pertenciam à cidade e deveriam amanhã pertencer à sociedade urbana: alojamento, educação, promoção, lazer etc. Ela chega a instalar seus funcionários em habitações da alta hierarquia, pressionando (e alienando) até nos limites da vida privada. O controle adquire às vezes formas incríveis: nada lhe escapa. À sua maneira, a empresa unifica a vida social, subordina-a às suas exigências totalitárias e caminha para uma "síntese".

A cibernética parecia operar-se por meio da polícia (Orwell) ou da burocracia. Ora, o condicionamento geral caminha através da organização do cotidiano, e, por conseguinte, completa-se pelo condicionamento das mulheres, da "feminilidade". Acontece que "feminilidade" é também rebelião, reivindicação. Do robô e do computador, não tenhamos medo de repetir que são dispositivos de produção. Para se iludir esse uso, que supõe um planejamento racional em escala global, organiza-se o consumo de acordo com o modelo da produção. Ora, *o desejo figura entre os irredutíveis*. E não se chega a tratar o consumidor (e menos ainda a consumidora) segundo um modelo cibernético. O robô, até segunda ordem, não sonha, não come, não bebe. Apenas a sua memória não tem lacuna. Então, o que se trata não é o consumidor, mas a informação do consumidor, o que talvez venha a limitar a racionalidade cibernética e a programação do cotidiano.

¹⁵ Cf. *One dimensional man*, Beacon Press, Boston, 1964.

Acabamos de ajuntar à nossa “problemática” um problema escabroso, flor particularmente venenosa num lindo ramalhete. A organização da cotidianidade (com seu “brilho” e seu cintilante revestimento, o “modernismo”) seria o caminho francês para a americanização? Reencontramos as questões anteriormente formuladas. Caminha-se para uma homogeneidade mundial que geraria ou revelaria um sistema único e absoluto? Ou as diferenças e resistências vão se acentuando até a desestruturação dessa estrutura? A sociedade economicamente superior forneceria necessariamente um modelo (uma ideologia e uma prática) às sociedades em atraso relativo? O crescimento pesaria sobre o desenvolvimento até o ponto de se integrarem? A técnica e a ideologia da tecnicidade, o crescimento e a ideologia produtiva predominarão na Europa e na França? Sob o guarda-chuva político de uma estratégia antiamericana, servindo-se de um grupo social aberrante no início, mas que procura o poder (os tecnocratas), a americanização da França estaria no caminho certo? Deixamos abertas aqui essas perguntas, e pendentes as respostas.

Capítulo II

A SOCIEDADE BUROCRÁTICA DE CONSUMO DIRIGIDO

1. Coesões e contradições

Retomaremos agora alguns dos traços que caracterizam essa sociedade e entram na definição, não tanto para esgotar os temas, quanto para mostrar a coerência da teoria. Se alguns ideólogos fizerem a honra de contestá-la, dirigirão o ataque contra a “cientificidade” da definição; tentarão mostrar que ela tem apenas um valor subjetivo e um alcance polêmico. A nosso ver, o caráter polêmico nada tira à “cientificidade”. Ao contrário. O conhecimento se alimenta de ironia e de contestação. As lutas teóricas o impedem de estagnar. Tão velha quanto a reflexão filosófica e a pesquisa científica, essa discussão continuará ainda por muito tempo. Em nossa opinião, repetimos, uma ciência “pura”, distanciada prudentemente em relação à ação, não é mais uma ciência verdadeira, mesmo sendo exata. A epistemologia “pura” e a conclusão rigorosa fornecem uma posição de reforço estratégico diante do assalto dos problemas reais. Esse reforço, ou essa pregação, cobre outra coisa: um “opera-

cionismo” que reparte os problemas e a pesquisa das soluções à sua maneira, segundo perspectivas e interesses que não se formulam a fim de evitar protestos e contestações. Tomar distância para captar e apreciar não é dobrar-se sobre a formalização do saber. Este segundo procedimento é caricatura do primeiro. De bom grado acrescentaríamos a algumas outras uma fórmula peremptória: “O cientificismo contra a ciência! O racionalismo contra a razão! O rigorismo contra o rigor! O estruturalismo contra a estrutura! etc.”. Quanto à negação crítica, não seria o caminho para a verdadeira positividade? Só há uma maneira de se inutilizar a definição apresentada: deixar de designar a sociedade no seu conjunto e de considerá-la globalmente, reduzindo-se o conhecimento a uma coleção de fatos sem conceitos nem teoria.

Há um século Marx publicava a primeira parte de *O capital*. Essa obra continha ao mesmo tempo uma exposição científica da realidade social e propostas que diziam respeito às possibilidades da sociedade em questão. Isso implicava:

a) Uma *totalidade* passível de ser apreendida pela razão (dialética), dotada de dispositivos auto-reguladores espontâneos, mas limitados (o capitalismo de concorrência com a tendência à formação da taxa de lucro médio), incapaz, portanto, de se estabilizar, de evitar a história e a transformação;

b) Um *sujeito* determinado: a sociedade dominada e gerida por uma classe, a burguesia (uma só, apesar das frações e das lutas fracionárias pelo poder), detentora dos meios de produção;

c) Uma *forma* passível de ser apreendida pelo conhecimento, a forma de mercado (valor de troca), dotada de uma capacidade de extensão ilimitada, constitutiva de um “mundo”, ligada a uma ideologia, a uma linguagem, mas igualmente inseparável de um *conteúdo*, o trabalho social (determinado dialeticamente: qualitativo e quantitativo, individual e social, parcelar e global, simples e complexo, particularizado ou, de preferência, dividido e subordinado a distribuições justas que constituiriam as médias sociais). Assim, por meio do trabalho social se esboça a possibilidade de se “domesticar o mundo” da mercadoria e de se limitar sua cega extensão;

d) Uma *estrutura social* mediadora entre a base (organização e divisão do trabalho) e as *superestruturas* (instituições e

ideologias, funções e sistemas de “valores”, mas também obras de arte e de pensamento), por meio das relações estruturadas-estruturantes de produção e de propriedade; neste caso, a principal ideologia fica sendo o *individualismo*, que dissimula e justifica o fundamento dessa sociedade;

e) Uma *linguagem* coerente que abranja na sua unidade a vida prática, a ciência, a Revolução (em outras palavras, o mundo da mercadoria, o conhecimento científico desse mundo, a ação destinada a dominar e a metamorfosear), linguagem desembaraçada e posta em prática em *O capital*. E isso em relação a referenciais determinados (a razão dialética, o tempo histórico, o espaço social, o bom senso etc.). Essa posição implica uma unidade entre o sábio e o revolucionário, entre o conhecimento e a ação, entre a teoria e a prática;

f) *Contradições específicas* no interior da totalidade considerada (principalmente entre o caráter social do trabalho produtivo e as relações de propriedade “privada”);

g) Possibilidades de *crescimento* quantitativo e de *desenvolvimento* qualitativo da sociedade.

Um século mais tarde, que é que subsiste dessa magistral elaboração? É uma questão “capital”, se ousamos exprimirnos assim, e ainda mal resolvida. É suficiente afirmar que a obra de Marx é necessária mas insuficiente para se compreender a segunda metade do século XX? Não. No entanto, contentar-nos-emos aqui com essa afirmação, indicando o contorno das lacunas a preencher. E o sujeito? Estamos procurando. O sujeito criador (coletivo, produtivo) fica menos claro. Qual é o sujeito organizador? O chefe político? O exército? A burocracia e o Estado? A empresa? O “sujeito” exaurido de todos os lados, desfiado, não pode mais ser visto como cimento do conjunto. Mas existe mesmo um conjunto, uma totalidade? Se a totalidade se dilui, não é apenas na e para a consciência dos indivíduos, como afirma a escola de Lukács. Não é apenas o caráter global das relações e suportes sociais que se apaga. O “total” captado e definido exatamente há um século por Marx esgotouse, por falta de uma revolução que mantivesse e promovesse uma totalidade “humana”. Tanto na escala de cada país como na escala mundial, não percebemos nada mais que fragmentos: fragmentos de cultura, fragmentos de ciências parcelares, siste-

mas ou “subsistemas” fragmentários. E como definir as possibilidades, senão por meio de perspectivas que representam uma estratégia? A classe operária e o seu papel parecem apagar-se, no entanto continuam sendo o último recurso. As instituições e funções com sua finalidade, os sistemas de valores que as fortificam e as justificam, não podem passar por “sujeito” a não ser por abuso de linguagem. Não se pode resistir à impressão de que o Estado tem como finalidade o seu próprio funcionamento, muito mais que o funcionamento racional de uma sociedade em que o homem do Estado seria o servidor responsável, e diante da qual ele se anularia. Os sistemas parciais de valores tendem a se transformar em sistemas de comunicação. Que têm eles a comunicar? Seus próprios princípios de funcionamento, sua forma sem conteúdo. Os “sistemas de valores” que conservam uma substância aparente pressupostamente interditam o que eles abrangem. Assim, toda burocracia de Estado tem como ideal moral a honestidade, sobretudo a mais corruptora e a mais corrompida. A própria noção de “sistema de valores” é suspeita, e Nietzsche nos legou sua desconfiança, exatamente porque foi um teórico de “valores”. Não se trata apenas de ideologia, mas de pôr em questão uma seqüência de substituições. A “estrutura latente” é constituída de um encadeamento de *álisis* tão numerosos quanto as funções e as instituições. A tecnicidade serve de *álisi* para a tecnocracia, e a racionalidade, aos funcionamentos que giram em torno de si mesmos (pleonasmos sociais). O “sistema” — supondo-se que exista um — esconde-se embaixo dos “subsistemas”: é aquele sistema dos *álisis* mútuos e multiplicados. A natureza fornece um *álisi* àqueles que querem fugir das contradições ou dissimulá-las. A cultura da elite é *álisi* da cultura de massas, e assim por diante.

Pode-se conceber uma análise dessa sociedade *segundo suas próprias categorias*? Sem dúvida. Assim se analisaria o *funcional* (instituições), o *estrutural* (grupos, estratégias), o *formal* (redes e ramificações, canais de informação, filtros etc.). Desmontar-se-ia essa sociedade como um objeto técnico, como um automóvel: motor, chassi, equipamentos diversos e aparelhos. Já recusamos e continuamos recusando esse procedimento. Não se separa uma sociedade em peças sem perder alguma coisa: o “todo”, o que resta dele ou o que permite a essa sociedade

funcionar como um todo sem cair aos pedaços. Segundo suas próprias categorias, essa sociedade não é mais uma sociedade. Isso permite talvez descobrir um mal-estar, mas só deixa conhecê-lo ao se referir a um outro expediente, a uma outra análise. O problema, tanto para a sociedade quanto para elementos sociais tão importantes quanto a Cidade, é evitar as metáforas organicistas sem perder de vista o conjunto e, ainda, sem esquecer as distorções, lacunas, rachaduras e buracos.

A tese aqui defendida é que não é necessário compreender essa sociedade segundo suas próprias representações, porque suas categorias também têm uma finalidade. Elas figuram entre as peças de um jogo estratégico. Elas não têm nada de gratuito nem de desinteressado e servem duplamente: na prática e na ideologia. Há um século o individualismo dominava; ele fornecia aos filósofos e sábios (historiadores, economistas etc.) categorias e representações. Para atingir a realidade, isto é, também os possíveis, era preciso levantar o véu. Hoje as ideologias mudaram; elas têm nome: funcionalismo, formalismo, estruturalismo, operacionalismo, cientificismo. Elas se apresentam como *não-ideologias*, misturando-se mais sutilmente que antes ao imaginário. Elas mascaram o fato fundamental, isto é, o fundamento de fato: tudo importa, tudo tem peso sobre a cotidianidade, que revela o “tudo” em questão (ou seja, que sua análise crítica mostra o “tudo” colocando-o em questão).

A problemática já formulada anteriormente fica sendo então a seguinte:

a) Pode-se definir a cotidianidade? Pode-se definir, a partir dela, a sociedade contemporânea (a Modernidade), de modo que o estudo não se reduza a um ponto de vista irônico, à determinação de uma fração ou nível parcial, mas permita captar o essencial e o global?

b) Chega-se por esse caminho a uma teoria coerente (não contraditória) das contradições e conflitos na “realidade” social? A uma concepção do real e do possível?

A essas questões, formuladas da maneira mais científica possível, responderemos condensando nossas afirmações. O cotidiano não é um espaço-tempo abandonado, não é mais o campo deixado à liberdade e à razão ou à bisbilhotice individuais. Não é mais o lugar em que se confrontavam a miséria e a gran-

deza da condição humana. Não é mais apenas um setor colonizado, racionalmente explorado, da vida social, porque não é mais um "setor" e porque a exploração racional inventou formas mais sutis que as de outrora. O cotidiano torna-se objeto de todos os cuidados: domínio da organização, espaço-tempo da auto-regulação voluntária e planificada. Bem cuidado, ele tende a constituir um sistema com um bloqueio próprio (produção—consumo—produção). Ao se delinear as necessidades, procura-se prevê-las; encurrala-se o desejo. Isso substituiria as auto-regulações espontâneas e cegas do período da concorrência. A cotidianidade se tornaria assim, a curto prazo, o sistema único, o sistema perfeito, dissimulado sob os outros que o pensamento sistemático e a ação estruturante visam. Nesse sentido, a cotidianidade seria o principal produto da sociedade dita organizada, ou de consumo dirigido, assim como a sua moldura, a Modernidade. Se o círculo não consegue fechar-se, não é por falta de vontade nem de inteligência estratégica: é porque "alguma coisa" de irreduzível se opõe. O Desejo estaria aquém dessa realidade (ou abaixo dela)? Estariam além dela e abaixo a Razão (dialética) ou a Cidade, o urbano? Para quebrar o círculo vicioso e infernal, para impedir que se feche, é necessária nada menos que a conquista da cotidianidade, por uma série de ações — investimentos, assaltos, transformações — que também devem ser conduzidas de acordo com uma estratégia. Somente o futuro dirá se nós (os que quiserem) reencontraremos assim a unidade entre a linguagem e a vida real, entre a ação que muda a vida e o conhecimento.

Essa tese coerente e lógica abre-se ao mesmo tempo para uma ação prática. No início, contudo, ela supõe um ato, ou melhor, um pensamento-ato. Para conceber o cotidiano, para tomar em consideração a teoria da cotidianidade, há algumas considerações preliminares: primeiro fazer um estágio, viver nela — em seguida rejeitá-la e tomar uma distância crítica. A ausência dessa dupla condição torna impossível a compreensão e suscita os mal-entendidos. A partir deste ponto, o discurso sobre o cotidiano dirige-se a surdos, dos quais os piores são aqueles que não querem ouvir.

Pesa sobre as mulheres o fardo da cotidianidade. É provável que tirem vantagem disso. Sua tática: inverter a situação. Nem por isso deixam de agüentar a carga. Acontece que, em

sua maioria, elas ficam presas na pesada massa. Para as outras, pensar é evadir-se, não ver mais, esquecer o atolamento, não perceber mais a massa pegajosa. As mulheres têm álibis; elas são um álibi. E se queixam. De quê? Dos homens, da condição humana da vida, dos deuses e de Deus. Elas passam ao largo. São ao mesmo tempo sujeitos na cotidianidade e vítimas da vida cotidiana, portanto objetos, álibis (a beleza, a feminilidade, a moda etc.) e é a elas que os álibis maltratam. São igualmente compradoras e consumidoras e mercadorias e símbolos da mercadoria (na publicidade: o nu e o sorriso). A ambigüidade de sua situação no cotidiano, que faz parte, precisamente, da cotidianidade e da modernidade, fecha-lhes o acesso à compreensão. A modernidade, para elas, por elas, dissimula notavelmente bem a cotidianidade. É possível que a robotização consiga suas vitórias entre as mulheres, ou sobre as mulheres, em função do que para elas tem importância (a moda, a arrumação do seu espaço familiar, a pesquisa do ambiente e da personalização pela combinação de elementos etc.). E isso, apesar de ou por causa da sua "espontaneidade". Quanto à juventude e aos estudantes, o caso deles é o inverso. Eles não sentiram muito a cotidianidade. Aspiram a entrar nela, mas não sem recuar um pouco antes de entrar; conhecem o cotidiano apenas através da família, como possibilidade longínqua, em preto e branco. Para uso deles funcionam uma ideologia, uma mitologia da idade adulta: a maturação junta os Pais, reúne a Paternidade e a Maternidade, a cultura e a resignação.

Passemos aos intelectuais. Eles estão aí. Têm profissão, mulher, filhos, emprego do tempo, vida privada, vida de trabalho, vida de lazeres, habitação aqui ou ali etc. Estão dentro, mas um pouco marginais, de modo que pensam e se consideram fora e em outros lugares. Têm os procedimentos bem aprovados de evasão. A seu serviço têm todos os álibis: o sonho, o imaginário, a arte, o classicismo e a alta cultura, a história. E, muito mais. Eles podem admitir como "ciência da sociedade", ou "ciência da cidade", ou "ciência da organização" a soma dos procedimentos pelos quais a prática social e a vida cotidiana são submetidas às pressões, aos condicionamentos, às "estruturas" e programas. A honestidade intelectual desse "operacionalismo" não se impõe. Os mais sérios entre os teóricos dessa corrente trazem à baila os subsistemas, os códigos parciais por

meio dos quais a sociedade existente se organiza e organiza a cotidianidade segundo uma ordem ou ordens próximas: o morar e a moradia, a mobília, o horóscopo, o turismo, a cozinha, a moda, todas atividades parciais que dão lugar a publicações, tratados, catálogos, guias. Esses teóricos honestos limitam-se a si mesmos. Eles recusam pôr em questão a ordem distante e omitem o fato importante: a ausência de código geral. Cientificismo e positivismo fornecem excelentes temas de discurso, excelentes álibis que são opostos e se supõem: o pragmatismo, o funcionalismo e o ativismo operacional, de um lado, e, do outro, o abandono e a entrega dos problemas às mãos dos especialistas. Para os que sustentam essa ideologia, todo pensamento crítico, todo protesto e contestação, toda procura de uma abertura sobre “outra coisa” revela utopia. E como eles têm razão! Têm para si mesmos uma certa razão, um estreito racionalismo: o racionalismo deles! Não era essa a objeção que se fazia a Marx, assim como a Fourier ou a Saint-Simon, durante o século XIX? Efetivamente, toda reflexão que não se contenta com refletir, com ratificar as pressões, com aceitar os poderes e legalizar a força das coisas, toda outra reflexão contém uma utopia. Isso significa que ela procura seu ponto de inserção na prática e não separa o conhecimento de uma política que não coincidiria com a do poder em vigor.

Utopia? A esse epíteto, a essa injúria, a essa melopéia responderemos: “Mas é claro! *Todos utopistas*, inclusive você, desde que não seja inteira e cegamente submisso, desde que você deseje outra coisa e não seja um executante, um esbirro.” — “Dogmatismo! Você dá uma definição e se agarra a ela, tirando conseqüências desmedidas!” Claro que não. Chegamos a essa definição, ou seja, a “sociedade burocrática de consumo dirigido”, levando em conta outras definições propostas; já enumeramos seus argumentos e seus fundamentos, que não pareceram sólidos. Ainda mais: deixamos *relativa* nossa própria definição. Se fosse dogmática, plena e inteira, ela destruiria toda esperança e fecharia qualquer abertura. Ora, estamos engajados em mostrar o *irredutível*: conflitos, contestações que impedem o fechamento e causam rachaduras nas muralhas. “Literatura! Poesia! Lirismo!” Aí estão agora as supremas injúrias. Mais sutilmente, essa injúria se escreve: “Subjetivismo! Defesa da subjetividade e do sujeito ultrapassados! Romantismo!”

De fato, não admitimos as cisões entre o conhecimento e a poesia, nem entre a ciência e a ação, entre o abstrato e o concreto, entre o imediato e as mediações, entre o positivo e o negativo, entre a afirmação e a crítica, entre os fatos e as apreciações, entre o objeto e o sujeito. Mas sem deixar de assinalar a cada ocasião a insuficiência dessas categorias filosóficas (ao mesmo tempo que sua utilidade e sua necessidade). Em outras palavras, não admitimos a *separação*, e isso em virtude de um ato de pensamento constitutivo, inaugural, não desprovido em sua seqüência de argumentos teóricos e práticos. Àqueles que tomam essa afirmação como um postulado, e que ratificam a separação em nome de um rigor epistemológico, desejamos que mantenham essa atitude até o fim, sem capitular diante das desgraças de sua consciência dilacerada, sem ceder ao tormento da unidade, postulado da filosofia e também da derrota da filosofia.

Não tenhamos medo de evocar brevemente uma longa história. Antigamente a vida era miserável, estreita, opressiva. Reino dividido em mil feudos, a terra tinha como rei e como rainha Deus e a Morte. No entanto, essa miséria e essa opressão nunca deixavam de ter estilo. Religioso em sua essência, ou metafísico (que importância tem o fundamento da ideologia?), o estilo reinava, impregnando até ao mínimo detalhe. A história, se fosse contada, diria como as pessoas viviam mal, mas de maneira calorosa e quente (*hot*). Desde esse bom velho tempo houve muito “progresso”. A trivialidade cotidiana, quem não a prefere à fome, e não deseja uma cotidianidade aos povos da Índia? A “segurança social”, mesmo fortemente burocrática, pode ser considerada melhor que o abandono e o desamparo no reino da dor. De acordo. Não se trata de negar os “progressos”, mas de compreender a sua contrapartida, o preço que custaram. Não há com que ficar pasmado diante do espetáculo deste planeta, onde o reino da morte recua, mas sim diante do terror nuclear (que tem a vantagem da precisão: pode ser situado e especificado!). Não devemos ceder às nostalgias, mas explicá-las, e explicar como elas inspiram uma “crítica de direita” da nossa sociedade, uma consciência boa e uma consciência má, sempre menosprezando as possibilidades.

Aí estão indagações simples (mas concretas) e questões que, aliás, não trataremos aqui em toda a sua amplitude. Por que acontece de ser restaurado o centro das cidades, mais ou

menos abandonado, podre, deteriorado? Por que as pessoas de cinema e de teatro, assim como os grandes burgueses cultos, deixam os “bairros nobres” e os “subúrbios residenciais” para se instalar nesses núcleos reconstituídos? A cidade e o urbano correm assim o risco de se tornar a riqueza suprema dos privilegiados, o bem de consumo superior que confere um certo sentido a esse consumo. Por que as pessoas “que estão bem de vida” se precipitam sobre as antigüidades, sobre os móveis de estilo? E por que essas multidões nas cidades italianas, flamengas, espanholas, gregas? A organização turística como modalidade de consumo e de exploração dos lazeres, o gosto do pitoresco e do produto de “qualidade” não conseguem explicar tudo. Há alguma outra coisa. O que seria? Seriam as nostalgias, a ruptura do cotidiano, o abandono da Modernidade e do espetáculo de si mesma que ela oferece a si mesma, o recurso ao passado. É precisamente para não cair nessas nostalgias e nesse passadismo que é preciso *compreender*. Isso conduz a um conhecimento comparativo, a *uma história da vida cotidiana*. Essa história possível e indispensável corre o risco de perder-se em minúcias descritivas (os objetos) ou nos mal-entendidos, se ela não se prender ao global em cada sociedade, para cada época, isto é, as relações sociais, os modos de produção, as ideologias.

A história do cotidiano compreenderia pelo menos três partes: *a)* os estilos; *b)* o fim dos estilos e os começos da cultura (século XIX); *c)* a instalação e a consolidação da cotidianidade, que mostraria como o cotidiano se cristaliza há mais de um século, com o fracasso de cada tentativa revolucionária. Desse fracasso ele é efeito e causa. Causa, porque é obstáculo, dique, balaústre; é em torno dele que a existência se reorganiza depois de cada sacudida. Efeito, porque depois de cada fracasso (o mais grave foi o da Libertação) as pressões e opressões apertam o cerco.

A ciência não deve recuar diante dos temas e problemas propostos pela práxis sob pretexto de que eles são pouco rigorosos. Por que não considerar o jogo um objeto da ciência? Por que deixar aos filósofos o lado lúdico da vida social, enquanto os sábios estudam já as estratégias e os jogos formalizados? Inversamente, o saber não tem o direito de fornecer a consciência tranqüila (mercadoria sem peso, transportável, bem cotada

no mercado) aos intelectuais, aos técnicos, às pessoas bem situadas e ao poder. A consciência tranqüila, racionalizada, institucionalizada pela Ciência e burocratizada em seu nome, pode haver algo mais feio que ela? Não hesitemos em unir a avaliação à contestação: estamos segurando um fruto podre da árvore da ciência. Desde sempre as elites fazem do saber a sua justificação. Pois contra essa ciência levantemos a nossa.

Quantas contradições emergem nessa sociedade da estrutura e da estruturação, do funcionalismo, do racionalismo aplicado, da integração, da coerência! Antes de mais nada, está aí o conflito que se atualiza entre a necessidade de sério, de rigor (E por que bater em retirada diante das palavras fortes? Digamos também necessidade de veracidade e de verdade?) e a ausência de qualquer critério absoluto, de referência que permita a compreensão e o julgamento, de código geral. E depois vem a solidão, celebrada em canções e em silêncios, que contrasta amargamente com a enorme abundância de mensagens, de informações, de “notícias”. A “segurança” ou os “seguros” adquirem um valor imenso e desmesurado, um sentido humano considerável, no mundo da aventura cósmica e do terror nuclear. As façanhas fabulosas (em custo social, em tecnicidade) para salvar uma criança doente ou uma pessoa ferida, para prolongar a agonia de alguém, não contrastam com os genocídios, com a situação dos hospitais, da medicina, da venda de remédios? A satisfação e a insatisfação andam lado a lado, se afrontam segundo os lugares e as pessoas. O conflito não aparece sempre nem é dito. Evita-se falar dele e torná-lo manifesto. Mas ele está aí, constante, latente, implícito. Tiraríamos daí o inconsciente, o significante “desejo” escondido sob os significados? Não é preciso ir tão longe, estamos falando do cotidiano.

Numerosos sociólogos dão a entender que a classe trabalhadora, em escala mundial, prefere a *segurança*; a segurança do emprego, às aventuras revolucionárias. Ela teria “escolhido” ou “optado”, abandonando sua missão histórica. Afirmações suspeitas, a última mais ainda que as outras. Se isso é verdade, deve-se à instauração do cotidiano, a instalação na cotidianidade, muito mais do que à satisfação “escolhida” de preferência à insatisfação criadora. Mesmo que haja aí uma verdade, não seria uma das contradições atuais? O proletariado não pode abandonar sua missão histórica sem renunciar a si

mesmo. Se ele “escolhe” a integração à sociedade gerida pela burguesia e organizada segundo as relações de produção capitalista, ele abandona sua existência de classe. Para ele, a integração coincide com a desintegração. Ora, o suicídio de uma classe dificilmente se concebe e se realiza ainda mais dificilmente. Que é que vemos? Uma sociedade inclinada tática e estrategicamente para a integração da classe operária atinge em parte esse objetivo (pela cotidianidade organizada repressivamente de acordo com opressões, pela ideologia persuasiva do consumo, mais ainda que pela realidade desse consumo), mas perde, por outro lado, toda capacidade de integração desses elementos: juventude, etnias, mulheres, intelectuais, ciências, culturas. Levando o proletariado a renunciar-se a si mesmo, promulgando esse haraquiri, o neocapitalismo se suicida enquanto sociedade. O proletariado o arrasta em sua ruína.

Tomemos ao acaso, entre as contradições desvendadas, esta aqui: de um lado, a degradação do lúdico, o espírito de lerdeza na programação do cotidiano, na racionalidade organizadora — e do outro, a descoberta científica do acaso, do risco, do jogo, da estratégia, no coração das forças naturais e das atividades sociais.

O estudo desse nível fundamental — o cotidiano — faz então aparecerem contradições novas, de importância diferente, mas numa escala global. Uma das mais importantes situa-se entre a ideologia da tecnicidade e os mitos da tecnocracia, de um lado, e de outro a realidade do cotidiano. A mais grave se determina como conflito entre o conjunto das *opressões*, consideradas como constitutivas de uma ordem social e de um plano, o cotidiano, e a ideologia da Liberdade mantida como aparência, apesar de todas as opressões e repressões reveladoras de um trajeto e de um projeto muito mais essenciais.

2. Os fundamentos do mal-estar

Esta sociedade traz em si própria a sua crítica. A distância crítica indispensável para compreendê-la, os conceitos críticos necessários, ela os indica sem formulá-los nem exprimi-los como críticos. Para percebê-los basta verificar as lacunas da prática social e não tapar os buracos entendendo como “realida-

de” substancial as brumas verbais que flutuam nessas rachaduras ou nesses abismos.

O fim, o objetivo, a legitimação oficial dessa sociedade é a *satisfação*. Nossas necessidades conhecidas, estipuladas são ou serão satisfeitas. Em que consiste a satisfação? Em uma saturação tão rápida quanto possível (quanto às necessidades que podem ser pagas). A necessidade se compara a um vazio, mas bem definido, a um oco bem delimitado. O consumo e o consumidor enchem esse vazio, ocupam esse oco. É a saturação. Logo que atingida, a satisfação é solicitada pelos mesmos dispositivos que engendraram a saturação. Para que a necessidade se torne rentável, é estimulada de novo, mas de maneira um pouquinho diferente. As necessidades oscilam entre a satisfação e a insatisfação, provocadas pelas mesmas manipulações. Desse modo, o consumo organizado não divide apenas os objetos mas a satisfação criada pelos objetos. O jogo em torno das motivações as desmente e destrói, na própria medida em que pode agir sobre elas. Mas nem por isso confessa a regra desse jogo.

De fato e em verdade (mas quem o ignora?) paira um mal-estar. A satisfação generalizada (em princípio) faz-se acompanhar de uma crise generalizada dos “valores”, das idéias, da filosofia, da arte, da cultura. O sentido desaparece, mas reaparece de outra forma: há um vazio enorme, o vazio de sentido, que nada vem encher, a não ser a retórica, mas essa situação tem um sentido, ou vários. O primeiro deles não seria que a “saturação” (das necessidades, dos “meios”, dos tempos e dos espaços) não pode fornecer um fim, que ela não tem finalidade, que ela é desprovida de significação? Não é necessário distinguir nitidamente satisfação, prazer e felicidade? A aristocracia atingiu e soube definir o prazer. A burguesia mal consegue chegar à satisfação. Quem dirá, ou quem dará a felicidade?

Quantas obras recentes giram em torno do cotidiano para exprimir esse mal-estar! Há dezenas de anos, todas as obras de valor o confirmam aberta ou indiretamente. Na “crise” mais ou menos permanente do teatro, do cinema, da literatura, da filosofia, só conseguem uma atenção duradoura essas obras características, qualquer que seja o sucesso das outras. Umas descrevem com uma minúcia sádica (ou masoquista) a cotidianidade, ou então a difamam. Outras tentam restituir o trágico que desaparece na satisfação, desmontando os dispositivos que

provocam ou confirmam essa aparente satisfação. Através do que resta de cultura (por fora do que é oficialmente "cultural"), o mal-estar inerente a essa sociedade torna-se também um fato social e cultural.

Essa sociedade conhece, já dissemos e escrevemos, um *crescimento* (econômico, quantitativo, medido em toneladas e em quilômetros) notável e um desenvolvimento fraco. As relações sociais constitutivas (estruturadas-estruturantes), isto é, as relações de produção e de propriedade que subordinam a sociedade a uma classe (chamada burguesia), à qual atribuem a gestão dessa sociedade, pouco mudaram, a não ser em função da estratégia de classe (a consolidação do cotidiano). O que a estratégia de classe visa não é o desenvolvimento, mas o "equilíbrio" e a "harmonia" do crescimento como tal. O desenvolvimento, a complexidade crescente e o enriquecimento das relações sociais, incluindo as da vida urbana, se relegam no "cultural" e, por essa razão, se institucionalizam. Daí em diante, ao *domínio técnico* sobre a natureza material não corresponde uma apropriação pelo ser humano de seu próprio ser natural (o corpo, o desejo, o tempo, o espaço). À contradição entre crescimento e desenvolvimento se sobrepõe então uma contradição mais grave e mais essencial entre *domínio* (técnico) e *apropriação*. Essas proposições, que não são novas, só adquirem seu sentido pleno se lhes especificamos os tempos. O *crescimento* concerne ao processo de industrialização, e o *desenvolvimento* concerne à urbanização. A nosso ver (já demos e daremos argumentos), a urbanização contém o sentido da industrialização; este último aspecto do processo global torna-se essencial depois de um longo período que o subordinava ao primeiro; a situação se inverte, mas a estratégia de classe mantém essa subordinação, provocando assim uma situação intolerável, uma *crise da cidade* que se acrescenta a todas as outras crises permanentes.

Essa sociedade traz em si mesma os seus limites, os do capitalismo, que não são os limites da produção capitalista propriamente dita. Não podemos por nenhuma razão, em nenhum nível, aceitar e ratificar o *economismo*. Ele é falso porque desdenha o que constitui uma sociedade. O que não é uma razão para completá-lo com um filosofismo ou um sociologismo também limitados.

Onde vai essa sociedade com suas modificações, cujo caráter pouco profundo contrasta com a pretensão à mudança perpétua que passa por essencial no "espírito moderno"? Nem ela sabe. Talvez procure a fuga para a frente, de olhos fechados, às apalpadelas, no túnel, à noite, esperando encontrar a saída do labirinto, se não ficasse patinando no mesmo lugar. Mas não, não se trata apenas de patinar: trata-se da autodestruição no próprio lugar em que se encontra.

Não nos detenhamos sobre a devoradora destruição, pelo consumo maciço, das obras, dos estilos, da arte, da cultura passada. Examinemos de mais perto o dispositivo inerente a esse consumo. A *obsolescência* foi estudada e transformada em técnica. Os especialistas da obsolescência conhecem a esperança de vida das coisas: três anos, um banheiro; cinco anos, uma sala de estar; oito anos, um elemento de quarto de dormir; três anos, a organização de um ponto de venda local, um carro etc. Essas médias estatísticas figuram na demografia dos objetos, em correlação com os custos de produção e os lucros. Os escritórios que organizam a produção sabem levá-las em conta para reduzir a esperança de vida, para acelerar a rotação dos produtos e do capital. No que se refere ao automóvel, o escândalo atingiu proporções mundiais.

A essa teoria agora bem conhecida acrescentaremos duas observações. Em primeiro lugar, a *obsolescência da necessidade* deveria também ser levada em conta. Aqueles que manipulam os objetos para torná-los efêmeros manipulam também as motivações, e é talvez a elas, expressão social do desejo, que eles atacam, dissolvendo-as. Para que a usura "moral" e a obsolescência das coisas trabalhem rapidamente, é preciso também que as necessidades envelheçam, que jovens necessidades as substituam. É a estratégia do desejo! Em segundo lugar, a capacidade produtora tornaria possível desde agora uma extrema *mobilidade* da vida, dos objetos, das casas, das cidades, do "habitar". A "vida real" poderia deixar de estacionar na cotidianidade. A obsolescência, ideologia e prática, encara o efêmero apenas como método para tornar o cotidiano rentável. Nessa perspectiva, um contraste, ou melhor, uma contradição se manifesta entre o *durável* instituído, "estruturado" objetivamente (segundo uma lógica das formas, entre outras, tudo o que se refere ao Estado e à administração, incluindo a da cidade, do

morar e do hábitat concebidos como estáveis), e o efêmero manobrado, que consiste numa deterioração rápida dos objetos. O efêmero não suportado, mas desejado, querido, qualitativo, com seus lados agradáveis, não é o *monopólio de uma classe* social, essa que faz a moda e o gosto, essa que tem o mundo por espaço. Quanto à deterioração das coisas (quantitativa, avaliável em tempos quantificados, e suportada, não querida, não desejada), ela faz parte de *uma estratégia de classe* que visa à exploração racionalizada, embora irracional como procedimento, do cotidiano. O culto do efêmero revela o essencial da Modernidade, mas revela-a como estratégia de classe¹. Em plena contradição com o culto (e a exigência) da estabilidade, do equilíbrio, do rigor durável...

Essa sociedade pretende ser e se diz racional. Ela põe em primeiro plano os "valores" de finalidade. Organiza-se com todas as forças, o tempo todo. Estrutura-se, planifica-se, programa-se. A cientificidade alimenta as máquinas (de quê? como?). Esse detalhe não tem importância, desde que haja computador, cérebro eletrônico, calculadoras IBM nº. Tanto, programação. Cozinhas de qualidade inferior passam como a última palavra da ciência, e o primeiro imbecil que aparece, dizendo-se "especialista", goza de um prestígio ilimitado. Ora, o irracionalismo não pára de se agravar. A mais modesta pesquisa sobre a vida real das pessoas revela o papel das cartomantes, dos feiticeiros e curandeiros, dos horóscopos. Aliás, basta ler a imprensa. Tudo se passa como se as pessoas não tivessem nada para dar um sentido à sua vida cotidiana, nem mesmo para se orientar e dirigi-la, posta de lado a publicidade. Recorrem então às velhas magias, às feitiçarias. Tentam sem dúvida assim, por um caminho desviado, a *apropriação* (revelação e orientação) do desejo. A racionalidade do economismo e do tecnicismo revela assim seus limites, suscitando o contrário que os completa "estruturalmente". Racionalismo limitado e irracionalismo invadem o cotidiano, enfrentando-se, cada um colocando o espelho diante do outro.

Na cotidianidade e no que a informa (imprensa, cinema), vê-se que proliferam o *psicologismo* e os testes do gênero:

¹ Cf. *Utopie*, nº 1, pp. 96-107, artigo de J. Aubert, notas de Jean Baudrillard.

"Quem é você? Aprenda a se conhecer". Psicologia e psicanálise deixam de ser conhecimento clínico e terapêutica para se transformar em ideologia. Observa-se facilmente nos Estados Unidos essa mudança. Essa ideologia pede uma compensação, o ocultismo. É possível estudar metodicamente os textos dos horóscopos, de fazer um repertório dos seus temas, considerando esses textos um *corpus* (um conjunto coerente e bem definido). Pode-se então extrair do conjunto dos horóscopos um *sistema* (e, por conseguinte, um subsistema na nossa sociedade). Não tentaremos essa formalização. Contentamo-nos com assinalar a possibilidade. Ela passa ao lado do nosso problema, que é o funcionamento do sistema. Dos horóscopos, que é que as pessoas esperam? Como e por que elas se dirigem a esses textos? Que atração as dirige? Como interpretam as indicações? Que acolhida dão aos temas? Será que as pessoas não estabelecem uma zona de *ambigüidade*, metade representação, metade sonho, embora orientada para a ação, justificando as táticas individuais, de tal modo que os interessados creiam e não creiam no que dizem, mas fazem como se cressem, enquanto inclinam os vaticínios de acordo com seus gostos, sentimentos ou interesses?...

Essa seqüência de interrogações não autoriza a esquecer que os textos de horóscopos contêm os restos de uma visão do mundo: o zodíaco, as constelações, os destinos inscritos nas estrelas, o firmamento como escrita divina, decifrável pelos iniciados, ao uso dos interessados. Vasto simbolismo que inspirou a arquitetura, que se lê em muitos monumentos, que resume uma topologia (demarcação e orientação do espaço, projeção do tempo no espaço cósmico e social, o dos pastores, dos camponeses e, depois, dos urbanos).

É possível que essa cosmogonia não esteja inteiramente esgotada? O papel privilegiado que ela atribui aos ciclos, aos Números que resumem os ciclos (o número 12 e seus múltiplos), parece indicar essa possibilidade. A vida cotidiana não sai da zona mista entre os ciclos e o tempo racionalizado, linear. Tudo leva a crer que hoje em dia surge da cotidianidade oprimida uma nova religião do Cosmos. Ela se situa afetivamente (irracionalmente) entre dois pólos: num extremo, os horóscopos — no outro, os cosmonautas, seus mitos e sua mitologia, a exploração publicitária de suas vitórias, a exploração do espaço e os *sacrifícios* que ela exige. Diante dessa religiosidade renas-

cente do Mundo (ou antes, do Cosmos), parece-nos ver nascer uma religião mais "humana" (entre aspas irônicas), complementar e compensatória, do Eros. O erotismo torna-se obsessivo, o que confirma apenas em aparência uma virilidade revigorada (ou uma "feminilidade"), bem como uma maior capacidade para a volúpia. Facilmente veríamos aí o sintoma inverso: desvirilização e desfeminização, frigidezes não superadas mas tornadas mais conscientes, exigência de uma compensação. A religião do Eros parece confirmar uma tendência a reconstituir as *proibições* antigas para recriar as *transgressões* que dariam um sentido (desaparecido) aos atos eróticos. Daí vem o número impressionante de estúpro coletivos, de ritos sádicos e masoquistas. As proibições se prolongam no seio da cotidianidade, mesmo quando suas justificações ideológicas desaparecem. Basta evocar aqui os obstáculos psíquicos, psicológicos (reais ou fictícios), ideológicos, políticos opostos ao uso de anticoncepcionais. A *apropriação* pelo ser humano *do seu desejo* acha-se suspensa a meio caminho entre o real e o possível, na transição entre a ação prática e o imaginário. Ela se choca também contra as repressões fundamentais, a começar pela ligação ideológica, religiosa na sua raiz (isto é, ligação que sanciona e consagra o fato fisiológico e o determinismo cego), entre fecundação e ato sexual. Persistindo esse fundamento religioso, é para uma religiosidade renovada que deriva e se desvia uma sexualidade para a qual a prática social proíbe encontrar a *apropriação*.

Contrariando-se, opondo-se, implicando-se, misturam-se de um lado a satisfação, a procura obstinada do estado "satisfeito", e, de outro, a insatisfação, o mal-estar. O consumo de espetáculo torna-se espetáculo do consumo. O consumo devorador do passado (obras de arte, estilos, cidades), a saturação rápida e o tédio se encadeiam. A partir daí, como não aspirar à ruptura? Como não querer fugir do cotidiano? Bem entendido, esse desejo, essa aspiração, essa ruptura e essa fuga são rápida e facilmente recuperáveis: organização do turismo, institucionalização, programação, miragens codificadas, colocação em movimento de vastas migrações controladas. Daí decorre a autodestruição do objeto e do objetivo: a cidade pitoresca, a região turística, o museu desaparecem sob o afluxo dos consumidores, que acabam consumindo apenas a sua própria presença e a sua própria acumulação.

A menor das análises mostra que há duas espécies de lazer, bem distintos, "estruturalmente" opostos:

a) O lazer integrado na cotidianidade (leitura de jornais, televisão etc.), que deixa uma insatisfação radical, que se interessa pela situação daquele senhor kierkegaardiano que rasga seu jornal diante da mulher e dos filhos, gritando: "Coisas possíveis! Coisas possíveis!".

b) A espera da partida, a exigência de uma ruptura, a vontade de uma evasão: o mundo, as férias, o LSD, a natureza, a festa, a loucura.

3. Quatro passos dentro do imaginário

No decorrer de seus tateamentos experimentais e conceituais, a filosofia e a sociologia contemporâneas descobriram alguma coisa: o imaginário social, distinto da imaginação individual e também dos grandes simbolismos herdados dos estilos desaparecidos².

A melhor ilustração desse imaginário social não a encontramos num determinado filme ou numa determinada obra de ficção científica, mas na imprensa feminina. O imaginário e a prática interferem nos semanários destinados em princípio ao público feminino. A leitora e o leitor ficam meio perdidos. Os mesmos fascículos contêm sobre os objetos indicações precisas (como confeccionar por conta própria um determinado modelo, o preço e o lugar de compra de um outro) e a retórica pela qual esses objetos são dotados de uma segunda existência. Há todas as roupas (possíveis e impossíveis), todos os pratos e todas as iguarias (das mais simples às que exigem uma qualificação profissional), todos os móveis (dos que preenchem funções triviais aos que ornaram palácios e castelos), todas as casas, todos os apartamentos. E ainda os códigos que ritualizam e tornam práticas essas "mensagens", programando o cotidiano. Cada um e cada uma lê à sua maneira, situa de acordo com os seus gostos o que lê no concreto ou no abstrato, no pragmático ou no sonho. Cada um sonha com o que vê e vê aquilo com que

² Entre os exploradores do imaginário social, podemos citar ao acaso: G. Bachelard, J.-P. Sartre, E. e V. Morin, R. Barthes, Jean Duvignaud, H. Raymond. Sem esquecer aqueles cuja lista seria longa: autores de teatro e de ficção científica, cineastas etc.

sonha. Do mesmo modo, a literatura e a publicidade se distinguem pela montagem (a maneira de organizar as páginas) que utilizam para chamar a atenção. A retórica publicitária é frequentemente mais escrita (e melhor) que a literatura. A obra literária apela para os mesmos procedimentos que a escrita publicitária e tem a mesma função metafórica: tornar "apaixonante" (sem paixão) o desinteressante, transcrever o cotidiano no imaginário, obrigar o consumidor e a consumidora a arvorar o sorriso de felicidade. Os textos introduzem em cada vida cotidiana (a vida de cada leitora e de cada leitor) todas as vidas cotidianas possíveis, e alguma coisa a mais que a vida cotidiana: a vida louca (ou julgada louca) das personalidades olímpicas, a felicidade possível. Que as mulheres lêem a parte prática desses textos acerca da moda imaginária, e a parte imaginária (que compreende a publicidade) acerca da moda prática, isso podemos estabelecer. Esse fato reafirma nossa tese de um nível ou *plano* de realidade, no ponto em que uma análise superficial verifica e formaliza setores justapostos (a moradia, a alimentação, a roupa e a moda, a mobília, o turismo, a cidade e a urbanidade etc.), sendo cada setor regido por um sistema e constituindo uma entidade social. Veríamos aí subsistemas que permitem organizar funcionalmente a cotidianidade, sujeitá-la a pressões pouco desinteressadas. Nosso objetivo, é preciso lembrar, é mostrar aqui que não há sistema da cotidianidade apesar dos esforços para constituí-lo e fechá-lo. Há somente subsistemas separados por lacunas irreduzíveis, e no entanto situados sobre um *plano* ou ligados a esse plano.

A análise, sobre a qual não nos deteremos no momento, fornece o quadro das páginas 97 e 98.

Comentaremos esse quadro, incluindo nossas observações entre os argumentos a seu favor e as provas. Ele não é incompatível com o código tridimensional (cf. *Le langage et la société*, cap. VII), isto é, com a análise que distingue formalmente três dimensões e a realidade expressa pelos discursos: os símbolos, os paradigmas, as ligações. São duas análises da mesma realidade, uma segundo os níveis, a outra, segundo as dimensões. As *pressões* poderiam distribuir-se numa escala de 0 a 100, por exemplo. Para o habitante de um "grande conjunto", isto é, para uma modalidade de hábitat urbano e uma modulação da cotidianidade particularmente significativa, a soma das pressões

aproxima-se do limite superior. Ela é menor para o habitante de setores de pavilhões, menor ainda para o cidadão bem instalado que vive num núcleo urbano. Apropriação e pressões têm relações conflituosas e complexas. Quem diz *apropriação* diz *pressão* dominada, mas o domínio técnico dos determinismos "naturais", ainda que necessário, não é suficiente. Pode-se dizer, a grosso modo, que, quanto mais pressões há (e pressões organizadas, codificadas), menos apropriação. Não é uma relação de inversão lógica, mas de conflito dialético. A apropriação capta as pressões, altera-as, transforma-as em obras.

NÍVEIS DE REALIDADE SOCIAL

{ Estratégias do e poder de oposição. Perspectivas e perspectivas.
Conhecimento conceitual e teórico (descendo novamente para a prática)

Ideologias da propriedade, da racionalidade, do Estado

Representações
e ideologias
("cultura"
fragmentada)

{ Sistemas de valores (ética e moralismo, estética e estetismo, patterns e modelos, ideologias que se dizem não-ideológicas: cientificismo, positivismo, estruturalismo, funcionalismo etc.). Subsistemas organizadores e justificados por "valores".

{ Ideologia do consumo
Publicidade como ideologia

Ilusões e mitos ligados à ideologia e à retórica correntes

IMAGINÁRIO (social)
(envolvendo a
imaginação
individual e os
symbolismos
coletivos)

{ Linguagem { vocabulário
oposições
ligações { função metafórica
(da escrita)
função metonímica
(do discurso)

{ Retórica { das palavras
das imagens
das coisas

Investimentos afetivos que reforçam o imaginário
ou se corporificam numa apropriação

POÍESIS e PRÁXIS

{ Apropriação (pelo ser huma- no de seu ser natural)	{ corpo tempo espaço desejo	{ "Valores" em formação ou em vias de desapare- cimento: festa, lazer, esporte, cidade e urba- nidade, natureza etc.

Cotidianidade

{ pressões (determinismos verificados por ciências, sub- jugados por técnicas)	{ biológicos geográficos econômicos etc.	{ múltiplos, mas agrupados na dominação social da natureza, na práxis.

Os conflitos e problemas da cotidianidade remetem a soluções *conflitivas* que se sobrepõem às soluções *reais*, quando estas são ou parecem *impossíveis*. Assim os problemas e a procura de uma solução transpõem o limiar do imaginário. Entre a prática e o imaginário se insere, ou melhor, se insinua o "investimento"; as pessoas projetam seu desejo sobre estes ou aqueles grupos de objetos, estas ou aquelas atividades: a casa, o apartamento, a mobília, a cozinha, a viagem de férias, a "natureza" etc. Esse investimento confere ao objeto uma dupla existência, real e imaginária.

Quanto à linguagem como veículo do imaginário e as contradições nesse nível, já examinamos o que se passa e voltaremos a falar disso. Há deslocamento, deterioração de símbolos, escorregamento geral em direção ao sinal e às ligações sintagmáticas, em detrimento tanto do simbolismo quanto das oposições. Enquanto houver imaginário esse deslocamento não será completo. Por outro lado, a metalinguagem, isto é, o discurso no segundo grau, representa um papel compensador.

Pode-se afirmar que a *arte* foi *apropriação* (do tempo, do espaço, do desejo). No nível do sensível, a obra modelava um tempo e um espaço, e isso às vezes numa escala social; por exemplo, na cidade, a arquitetura e os monumentos. A estética se situaria sobretudo no nível do imaginário, como discurso sobre a arte, interpretação e retórica. Quanto ao esteticismo, dis-

curso de segundo grau sobre a arte e a estética, ilusória apropriação, metamorfose fictícia do cotidiano, consumo verbal, teríamos razões para situá-lo entre o imaginário e o ideológico. Isso depende da "qualidade" do discurso.

O estilo foi *apropriação*: uso de objetos apropriados não para uma determinada necessidade classificada, isolada como tal, mas para o conjunto da vida social. Que possa haver consumo sem essa apropriação, por correspondência prescrita, termo a termo, entre necessidades e bens, é o postulado da sociedade dita de consumo, é a base de sua ideologia, e da publicidade como ideologia. É o princípio suposto da satisfação.

É importante notar que o esquema apresentado aqui é reencontrado na análise dos "setores" de objetos e de atividades: roupas, alimentação, mobília, "habitar" ou "hábitat" e sem dúvida também sexo e sexualidade. Ele se aplica à cidade e à "urbanidade". Ao automóvel. Não se aplica literalmente a cada subconjunto ou subsistema; a análise deve modificá-lo especificamente para agarrar cada setor. Parece-nos que ele subsiste no essencial. Cada análise prescreve uma modulação do esquema inicial para cercar, descrever e agarrar analiticamente um setor. Assim, podem ser reconhecidas aqui e ali pressões (mais ou menos aceitas) e apropriações (mais ou menos conseguidas). Um certo número de objetos transpõem o limiar que separa o nível prático do imaginário e se impregnam de afetividade e de sonho, porque são ao mesmo tempo percebidos (socialmente) e falados. Alguns chegam ao estatuto "superior" e recebem uma sobrecarga ideológica. Dessa forma, a "casa de campo" é praticada como uma possibilidade de apropriação para o "habitante", mas também sonhada, ideologizada. Assim são, por exemplo, à sua maneira, a roupa (confeção normal, *prêt-à-porter*, alta-costura) ou os alimentos (cozinha ordinária, cozinha refinada, cozinha de festim ou de festa), cada nível com seu contexto de imagens e seu comentário verbal. O imaginário propriamente dito faz parte do cotidiano. Cada um pede a cada dia (ou cada semana) sua ração de cotidiano. No entanto, o imaginário, com relação à cotidianidade prática (pressão e apropriação), tem um papel: mascarar a predominância das pressões, a fraca capacidade de apropriação, a acuidade dos conflitos e os problemas "reais". E às vezes preparar uma apropriação, um investimento prático.

A publicidade não fornece apenas uma ideologia do consumo; uma representação do "eu" consumidor, que se satisfaz como consumidor, que se realiza em ato e coincide com sua imagem (ou seu ideal). Ela se baseia também na existência imaginária das coisas, da qual ela é a instância. Ela implica a retórica, a poesia, sobrepostas ao ato de consumir, inerentes às representações. Essa retórica não é apenas verbal mas também material: uma exposição de mercadorias numa rua do bairro de Saint-Honoré, um desfile de alta-costura não devem ser compreendidos como um discurso objetivo, como uma retórica das coisas? Mas voltaremos a falar da publicidade. No momento dedicamos a captar os contornos do mal-estar e da insatisfação.

O caráter decepcionante do consumo tem múltiplas razões. Estamos longe de conhecê-las integralmente. Aqui, entrevemos alguma coisa. Não há separação por camadas ou cortes entre o consumo do objeto e o consumo dos signos, imagens, representações de que o objeto fornece o meio e o suporte sensíveis. O ato de consumir é um ato imaginário (portanto, fictício) tanto quanto um ato real (sendo o próprio "real" dividido em pressões e apropriações). Ele adquire então um aspecto metafórico (a felicidade em cada bocado, em cada erosão do objeto) e metonímico (todo o consumo e toda a felicidade de consumir em cada objeto e em cada ato). Não seria grave se o consumo não se apresentasse a si mesmo como ato pleno, como atualidade, inteiro à parte, sem trapaça, sem ilusão. Consumo imaginário, consumo do imaginário — os textos de publicidade — e consumo real não têm fronteiras que os delimitem. Pode-se admitir que tenham uma fronteira móvel, transposta incessantemente; apenas a análise discerne níveis. Não apenas os signos aureolam os bens, e os bens somente são "bens" porque são afetados pelos signos, mas também o grande consumo conduz aos signos dos "bens" sem esses bens. Como não seriam imensas a decepção e a frustração daqueles que têm pouco mais do que signos para pôr entre seus dentes vorazes? Os "jovens" querem consumir agora. E rápido. O mercado foi logo detectado e explorado, de modo que os "jovens" tendem a se estabelecer numa vida cotidiana paralela, a deles, e única, hostil à dos pais, mas semelhante a ela o máximo possível. Eles marcam com sua presença e com seus "valores" os adultos, os bens dos adultos, o mercado dos adultos. No entanto,

como "jovens" eles permanecem marginais. Não chegam a formular seus quadros de valores, e menos ainda a impô-los. Assim, o que eles consomem de maneira ao mesmo tempo negativa e maciça são os objetos dos adultos que os cercam com sua existência material e seus signos. É uma situação da qual decorre uma frustração profunda e múltipla, mal compensada por afirmações brutais.

Mais penosamente ainda, a classe operária vive no meio dos signos de consumo e consome uma massa enorme de signos. Sua cotidianidade se compõe sobretudo de pressões e comporta um mínimo de apropriações. A consciência, nessa situação, se realiza no nível do imaginário, mas logo sente aí uma decepção fundamental. É que as modalidades de sujeição e de exploração dissimulam à classe operária sua verdadeira condição. Ela não percebe que é facilmente explorada e subjugada no plano da cotidianidade e do consumo, assim como no plano da produção. Já durante a *belle époque*, a estrutura da produção e, por conseguinte, de sua exploração escapava à classe operária. A representação (ideologia) da troca, "trabalho contra salário", dissimulava as relações de produção, essas relações estruturadas-estruturantes (a venda da força de trabalho, a propriedade e a gestão dos meios de produção por uma classe). A partir daí as relações se obscureceram ainda mais. A ideologia do consumo acaba por encobri-las, o consumo serve de alibi para a produção. Logo de início, tendo se tornado mais completa, a exploração se cobre de um véu mais espesso. A classe operária não pode mais deixar de ser profundamente decepcionada. É a primeira entre as camadas e classes sociais que sente essa frustração. Sua "consciência de classe" se restabelece com dificuldade, e no entanto não pode desaparecer. Ela se torna "mal-entendido" das classes, mas, por essa razão, está presente em toda reivindicação. A reivindicação tende obscuramente a ultrapassar as questões de salário (que não desaparecem) para se estender à organização do cotidiano.

No que concerne às mulheres, já reconhecemos a ambigüidade da sua condição. Relegadas no cotidiano, elas fazem dele uma fortaleza e se esforçam mais ainda para sair, iludindo, porém, as implicações da consciência. Decorre daí um perpétuo mas desajeitado protesto que só origina reivindicações pouco orientadas.

Quanto aos intelectuais, eles prendem no imaginário, literalmente carregado pela retórica, a linguagem e a metalinguagem, um perpétuo âlibi que lhes permite esquecer a mediocridade da sua condição: nenhum poder, pouco dinheiro, necessidade de passar pelas pressões e pelos mitos para subir alguns degraus e se empoleirar nos cabides superiores da escala social (escritores de fama, grandes jornalistas, eminentes técnicos que consultam as autoridades etc.).

Resulta daí que o protesto, a contestação e as reivindicações não cessam e não podem desaparecer. Cada um por sua vez, esses grupos parciais contestam e protestam, mas não sem tentar tirar partido da situação. O mais significativo é a recusa oposta pelos grupos minoritários mas sempre renovados, de "jovens", a essa sociedade. Recusa total, global, sem esperança, sem futuro, absoluta, sempre recomeçada. Os grupos que recusam desdobram-se, como se sabe, em violentos e não-violentos. A recusa supõe uma tentativa de sair do cotidiano e procurar uma outra vida que seja obra, apropriação. Essa "outra vida" é experimentada de diversas maneiras: vagabundagem, drogas, signos de adesão e de cumplicidade etc.

Quanto às classes médias, uma vez mais elas foram tapeadas. Tapeadas? Mas por quem? A "estratégia de classe" talvez tenha um "sujeito", mas ele não é observável; ele se "constrói" pelo conhecimento, mais tarde. Ao mesmo tempo que pivôs da manobra, as classes médias são também os objetos e as vítimas. É a relação delas com as coisas e com os bens que se generaliza. Desde que elas existem, essas camadas médias procuraram sua satisfação: satisfações detalhadas e detalhes da satisfação. A vontade de força e de poder lhes escapa, a vontade de criação mais ainda, por outras razões. A respeito delas seria inoportuno falar de um "estilo"; trata-se antes de uma ausência de estilo. Estendeu-se à sociedade inteira esse gênero de vida. Só emergem as personalidades olímpicas, grande burguesia que corresponde em nosso tempo à antiga aristocracia da qual recolhe as migalhas. As personalidades olímpicas não têm vida cotidiana, se bem que as imagens que as popularizam lhes atribuam, precisamente, uma cotidianidade superior. Em última análise, o Olímpico não tem nem mesmo domicílio fixo; ele reconstitui na opulência, com os meios do poderio, a vagabundagem "livre", o nomadismo; vive no seu iate, vai de palá-

cio a palácio ou de um castelo a outro. Está acima do "habitante". Para o comum dos mortais, o Olímpico, criatura de sonho, fornece as imagens sensíveis (vendidas muito caro) do imaginário. O possível, todo o possível, se encarna. É uma outra cotidianidade, mal conhecida e, no entanto, reconhecida: piscina, telefone branco, mesa de estilo. Mas há uma transcendência: o Olímpico não habita mais. Quanto ao habitante, fixado no solo, a cotidianidade o sitia, o imerge, o engole. As classes médias se acomodam na satisfação. Acontece que elas se sentem obscuramente roubadas. Não têm mais que uma sombra de influência: migalhas de riqueza, nenhuma parcela de poder nem de prestígio. Sua maneira de viver parece ter conquistado a sociedade, incluindo a classe operária. Pode ser, mas elas têm de agora em diante a mesma maneira de viver que o proletariado. Com um pouco mais de meios e alguns ganhos suplementares, o que compõe estratos e não classes, como já foi dito e repetido. Ora, as classes médias, recusando a qualidade de "classe" aos operários, se atribuem a si mesmas, em confronto com o proletariado, um estatuto superior, uma dignidade eminente, em resumo, uma consciência de classe. Assim, elas serviam estrategicamente a burguesia (sem o saber). Atualmente, as camadas médias da sociedade de consumo dirigido se sentem confusamente como presa da generalização do proletariado. Os homens de "colarinho-branco", os pequenos técnicos, os funcionários dos escalões médios resistem teimosamente a essa situação e a essa consciência. No entanto ela os invade, não por meio da ideologia, mas pela percepção de uma semelhante cotidianidade e de uma certa fuga para o vazio do cotidiano. A contragosto, o membro das classes médias presente que na sociedade de consumo o consumidor é consumido. Não ele, em carne e osso, que continua tão livre quanto o proletário. Não ele, mas o seu tempo de viver. A teoria da alienação é tida como ultrapassada. É necessário voltar a falar longamente sobre essa questão? Tal alienação talvez se tenha atenuado, como, por exemplo, a alienação sexual. Ainda não é nada certo, e o fundamento da repressão sexual (a ligação "natural" mantida prática e "culturalmente" entre o ato sexual e a fecundação) absolutamente não desapareceu. Às antigas alienações vieram juntar-se novos gêneros, e a tipologia da alienação se enriqueceu: política, ideológica, tecnológica, burocrática, urbana

etc. Sustentamos que a alienação tende para uma totalidade e se torna tão poderosa que apaga os traços (a consciência) da alienação. Pomos sob acusação, aqui e alhures, os ideólogos que pretendem relegar a teoria aos filósofos que já estão fora de moda. Apesar de suas questões pretensamente maliciosas sobre os "comp-lôs" ideológicos e sobre os "sujeitos" dessas conspirações, eles servem à estratégia de classe, em perfeita boa consciência. Nem melhor nem pior que os outros: os que sabem e os que não compreendem nada de nada. A novidade é que a teoria da alienação não tem mais do que uma referência filosófica que se distancia. Ela se tornou uma *prática social*: uma estratégia de classe que precisa afastar a filosofia como a história para atralpalhar o assunto e inibir a consciência da alienação generalizada. Esta estratégia tem massas de mão-de-obra: as classes médias, às quais escapa a consciência de sua própria alienação, embora elas tenham alimentado a crônica e os cronistas da alienação, por estarem sujeitas aos mal-estares. Como as damas de outrora, como a personagem kierkegaardiana que grita: "Mas isso é possível!", o pequeno-burguês se sente mal um belo dia. O salto do real ao imaginário e do imaginário ao real, ou seja, a confusão entre os planos, não o contenta mais. Que é preciso fazer? Alguma outra coisa. Consumir o satisfaz e não o satisfaz, o consumo não é felicidade. O bem-estar e o conforto não bastam para trazer a alegria. Ele se enche de tédio.

Essa sociedade quer *integrar*. Mas integrar o quê? Seus membros, grupos, indivíduos, átomos e moléculas. Integrar a quê? A ela, da qual ninguém mais pensa que seja um "sujeito". Tal é o seu problema e a sua contradição (uma das mais importantes entre as suas contradições). Ela não é desprovida de uma certa capacidade integrativa, forte por meio da mercadoria e do mercado, mais fraca, porém efetiva no nível cultural. A cotidianidade integra aqueles que a aceitam, e mesmo aqueles que ela decepciona. Os descontentes que aspiram a uma cotidianidade mais completa são logo tragados e absorvidos. Para os ouvidos deles, as mais bombásticas palavras da subversão não passam de frases sonoras. Esta sociedade, com o seu intenso estetismo, não integrou o velho Romantismo? O Surrealismo? O Existencialismo? E uma boa parte do Marxismo? Integrou muito bem, por meio do mercado, como mercadorias. Ontem contestação, hoje produto de qualidade, para o consumo cultural. Este consumo engoliu aquilo que procurava *dar*

um sentido. Ele o devorou. Pode-se liquidar o sentido, declarar absurda a procura do sentido, confundir e identificar absurdidade, realidade, racionalidade. Cava-se um buraco gigantesco. Os filósofos não têm mais a vertigem, mas a sociedade que não detém outros meios ideológicos perde sua capacidade integrativa. Sua cultura, tradução abstrata de exigências econômicas e tecnológicas, é impotente. Vem daí o paradoxo, muitas vezes posto em evidência mas raramente analisado até as suas raízes, de uma sociedade que funciona, que é atormentada pela integração e pela participação, e que não chega a *integrar* nenhum dos seus grupos, nem os jovens, nem os intelectuais, nem as etnias, nem as regiões, nem as cidades, nem as empresas, nem mesmo as mulheres. Protótipo de uma sociedade poderosa e impotente: os Estados Unidos da América. A burguesia francesa e européia possuía uma capacidade integrativa quando tinha uma ideologia (o universalismo da Razão) e uma prática social (a construção de uma nacionalidade). O desvio dessa ideologia universalista para a racionalidade limitada do tecnicismo e do Estado priva-a dessa antiga capacidade estratégica. Decorre daí uma impotência que se traduz no plano da cultura e sobretudo no da capacidade integrativa.

Para responder às exigências da situação, procuram-se ideologias novas. Compreende-se que não é mais possível viver no cenário americano dos anos de 1950 a 1960: desideologização, resolução cada vez mais harmoniosa das tensões, fim das classes. O "fim das ideologias" foi a palavra de ordem do americanismo ofensivo. Com esse aríete, com essa artilharia, ele derruba as muralhas que protegiam a velha Europa. Os desembarques maciços de especialistas, sociólogos, psicólogos e outros seguiram de perto esse desmantelamento. E agora? A Europa não passa de um campo de ruínas filosóficas e teóricas. Sozinhas, no entanto, aqui, ali, cidadelas, fortalezas muitas vezes abaladas (marxismo, historicidade) resistem. A ofensiva americana coincidiu com a derrocada do dogmatismo stalinista. E agora? A procura de ideologias mais sutis é considerável, tanto na América quanto na Europa, o que obriga a apurar o próprio conceito de ideologia. Em nossa opinião, o conceito abrange hoje, de um lado, não-representações que pretendem passar por não-ideológicas, por "rigorosas", e, de outro lado, uma boa parte do imaginário social, mantido pela publicidade (que

tende a se tornar ideologia e prática, simultaneamente). Hoje uma ideologia não pode mais se permitir aparecer como ideologia: fazer apelo ao afetivo, administrar a filiação a um grupo dirigente. Ela precisa tomar um procedimento científico. A menos que ela mire ousadamente o irracional, como uma certa psicanálise, um certo ocultismo.

Num nível bastante baixo de elaboração, para lançar um pouco de alimento aos pequenos funcionários, aos pequenos e médios técnicos, aos burocratas de níveis inferiores, está o *economismo*. Vulgar e vulgarizado, ele tem vida dura, porque serve: ideologia do crescimento, produtivismo, racionalidade e organização, perspectiva da abundância próxima. Esses temas já abandonados nos Estados Unidos conhecerão ainda dias bonitos numa França em atraso. Talvez a Universidade os adote oficialmente ou oficialmente, ou uma outra instituição apoiada pelo Estado. O economismo tem o considerável interesse de aliar o marxismo degenerado e o racionalismo burguês abastardado. Além do mais, ele cobre muito bem a cotidianidade, sua arrumação, sua exploração racionalizada. Não é, pois, desprovido dos méritos que fazem a eficácia de uma ideologia.

Há tentativas mais sutis. A ideologia da *feminilidade*, ou melhor, da felicidade pela (e na) feminilidade, parece parte integrante da ideologia do consumo (da felicidade pelo ato de consumir) e da ideologia da tecnicidade (as técnicas da felicidade pertenceriam às mulheres!) com algo de mais sedutor.

A ideologia da cultura, ou culturalismo, escora a oscilante tese da coerência e da unicidade "da" cultura. É a tese oficial, ao passo que com toda a evidência a cultura se pulveriza. Há muito tempo que não há mais do que subculturas de origens diversas: campo e vida rural, vida urbana, aristocracia, proletariado, burguesia, países e setores ditos "subdesenvolvidos", cultura de massas etc. Várias "subculturas", mesmo revestidas de um manto de Arlequim fabricado por uma delas, ou seja, pelo "classicismo", não chegam a constituir uma cultura. A fragmentação dos conhecimentos parcelares e dos trabalhos especializados não contribui para reconstituir a unidade. A cultura não seria um mito? Não. Ela é mais que isso: é uma ideologia do Estado. A unidade da cultura se situaria no mais elevado nível, o das instituições culturais, o que permite alimentar a

"cultura de massas" e o consumo de "produtos de qualidade", obras que se pretende que permaneçam "intactas".

As ideologias da *função* (funcionalismo), da *forma* (formalismo), da *estrutura* (estruturalismo) têm em comum com o cientificismo e com o positivismo o fato de que elas se apresentam como não-ideológicas. No entanto, o processo de ideologização é bastante claro, consiste numa extrapolação-redução. A ideologia transforma em absoluto um conceito parcial e uma verdade relativa. A ideologia da *linguagem* oferece interesse suficiente para que lhe consagremos mais adiante um capítulo particular. Com efeito, ela se enxerta de um lado nas notáveis descobertas de uma ciência em desenvolvimento, a lingüística, e, de outro, em "fenômenos de linguagem" que ocorrem na vida cotidiana. Contentemo-nos aqui em indicar que a ideologia consiste no fato de que se apresenta a linguagem simultaneamente como a *chave da realidade social* (que seria então conhecível e conhecida por sua forma de linguagem) e como um *sistema* (que compreende e comporta a unidade do real e do inteligível). Ocorre que, segundo a tese que será defendida mais adiante, movimentamo-nos na *metalinguagem*, discurso a respeito do discurso, decodificação das mensagens antigas sem nenhum direito a se considerarem mensagens novas ou decodificação do "real".

A publicidade faz parte dos "fenômenos de linguagem" que pedem um exame atento. Ela apresenta numerosos problemas. O problema da sua eficácia, da natureza e do alcance de sua influência não é o menor. Mostraremos por qual processo de substituição (é apenas um dos seus processos) a publicidade assume uma parte do papel antigo das ideologias: encobrir, dissimular, transpor o real, ou seja, as relações de produção.

Só poderia haver ideologia no antigo sentido (ou seja, com a força que agarra, o poder liberador, a capacidade integrativa que o racionalismo teve antigamente) se pudéssemos considerar a cotidianidade um sistema dotado de uma coerência completa. Ora, isso é impossível. Em primeiro lugar, o sistema deve antes de tudo se mostrar na prática; entender o cotidiano como um sistema quer dizer estruturar o sistema, bloqueá-lo. Para infelicidade dessa teorização, assim que o cotidiano aparece como sistema (como conjunto de significação), ele desmo-

rona. Revela-se desprovido de sentido, é um conjunto de não-significações ao qual se pretende dar um sentido. As insignificâncias do cotidiano só podem adquirir sentido quando transformadas, metamorfoseadas num conjunto diferente da atual cotidianidade. Em outras palavras, é impossível constituir um sistema teórico e prático tal que as minúcias da vida cotidiana adquiram um sentido nesse e por esse sistema. Em segundo lugar, se não há um sistema, é porque há múltiplos subsistemas que, como já mostramos, situavam-se não *num sistema* único, mas *sobre um plano* ou um nível da realidade. Entre eles, percebemos lacunas, buracos — e nuvens flutuantes... O único “sistema” que revela um suficiente grau de generalidade para merecer essa designação é o dos *álibis* (que vai tão longe que a “problemática” e o “questionamento” e a “colocação do problema” podem se tornar álisis para iludir os problemas e manter um “sistema” que só existe nas palavras!).

4. Alguns subsistemas

Os teóricos do estruturalismo empregam com simplicidade o termo “sistema”. Mas a linguagem deles carece de precisão. Pouco a pouco esta palavra toma uma significação vaga, imprecisa. O rigor faz parte de suas conotações, de sua retórica, não de sua denotação. Ela não significa nada mais que “engenhoca” ou “maquinismo”. Portanto, é claro que o sistema ou é único ou não existe³. Se há vários sistemas, cada um deles não tem mais que uma existência e uma importância relativas. Nenhum deles pode isolar-se. Não seria mais justo falar de subsistemas? Mas então o estruturalismo perde prestígio e importância. Ele os obteve do seu obscuro profetismo a respeito do Sistema absoluto, exclusivo, total. O hegelianismo já relacionava subsistemas, concebendo o sistema filosófico-político como envelope, como círculo dos círculos, como esfera que engloba todas as esferas.

³ Como bem viu e demonstrou Michel Foucault nas últimas páginas, tão sibilinas, de seu livro *As palavras e as coisas*.

Para que haja subsistemas, é preciso que haja (são condições necessárias):

a) Atos, uma atividade (social) distinta, especificada ou especializada: Objetos que correspondam a uma atividade, isto é, específicos, suscetíveis, por isso, de ser organizados, classificados, etiquetados. Situações determinadas pelas relações entre as atividades (sujeitos ou agentes sociais: indivíduos e grupos) e as coisas sensíveis (objetos), o que constitui um conjunto indissociável;

b) Organizações e instituições, estas legalizando aquelas, ao nível do Estado ou de outra instituição ligada ao Estado. A instituição opera em cima desse “material”, a organização, que, por sua vez, opera em cima da atividade social. Uma burocracia competente, dedicada, logo toma conta da coisa social, dando imediatamente lugar a uma hierarquia (ou a várias hierarquias);

c) Textos (dos quais se pode separar antecipadamente um *corpus*) que garantem a comunicação da atividade, a participação nas medidas que a organizam, a influência e a autoridade das instituições correspondentes. Esses textos podem já constituir um código, mas podem também consistir em documentos, tratados, manuais, guias, imagens ou escritos publicitários dos quais o *corpus* e o código explícito serão extraídos por análise. Esta análise, se chega a termo, revela e define o que certos lingüistas (Hjemslev, A. J. Greimas) chamam de *linguagem de conotação*.

De acordo com tal definição, a moda é um subsistema⁴ assim como a cozinha. Esta se torna um subsistema ao perder seu antigo estatuto de produção local, artesanal e familiar, qualitativa, feita de receitas transmitidas oralmente — para se tornar atividade formalizada, especializada, matéria para tratados, guias “gastronômicos”, para uma hierarquia de lugares, de iguarias, pretexto de uma ritualização mundana. Aliás, em boa parte ela escapa à sistematização, permanecendo qualitativa,

⁴ Cf. R. Barthes, *O sistema da moda*. Basta apenas observar que nesse livro a análise metódica da linguagem da Moda é de primeira ordem, mas falta a “realidade” da moda (sociológica: as mulheres, os tecidos, os preços, em suma, a influência ou a importância do sistema). Tal era, de fato, o propósito do autor. Nosso interesse começa onde o dele acaba: a inserção da moda na cotidianidade.

familiar, local. Uma espécie de núcleo de significações se constitui, privilegiando uma região do espaço social por conferir-lhe uma força de atração ou de repulsão. É uma *isotopia* (A. J. Greimas). Este núcleo da linguagem atrai para si a atividade, desviando-a da apropriação para formalizá-la e metamorfosear os atos e as obras em signos e significações. É ao nível do imaginário que se desenvolvem tais processos.

O Turismo, à sua maneira, se erige em subsistema na chamada sociedade de consumo. Ou a "Cultura", que, nessa iluminação, constitui uma entidade. Neste sentido seria possível analisar também a sexualidade, o erotismo. Mas, no momento, na perspectiva da cotidianidade programada, o melhor exemplo não seria o Automóvel?

O estudo formal e material do Automóvel até agora não foi muito aprofundado. Os inumeráveis artigos e as obras a respeito desse tema mereceriam uma limpeza; alguns poderiam fornecer um *corpus* como ponto de partida para a análise. A maioria desses textos devem ser considerados mais sintomas do que informação e saber. Deixando para outros o trabalho de levar mais longe a exploração metódica, tentaremos lançar uma luz sobre o Automóvel, em sua relação com a cotidianidade. Mostraremos rapidamente a formação de um "subsistema", de um campo semântico parcial que invade a cotidianidade e intervém nela:

a) O Automóvel é o Objeto-Rei, a Coisa-Piloto. Nunca é demais repetir. Este Objeto por excelência rege múltiplos comportamentos em muitos domínios, da economia ao discurso. O Trânsito entra no meio das funções sociais e se classifica em primeiro lugar, o que resulta na prioridade dos estacionamentos, das vias de acesso, do sistema viário adequado. Diante desse "sistema", a cidade se defende mal. No lugar em que ela existiu, em que ela sobrevive, as pessoas (os tecnocratas) estão prestes a demoli-la. Alguns especialistas chegam a designar por um termo geral que tem ressonâncias racionais — o urbanismo — as conseqüências do trânsito generalizado, levado ao absoluto. Concebe-se o espaço de acordo com as pressões do automóvel. O Circular substitui o Habitar, e isso na pretensa racionalidade técnica. É verdade que, para muitas pessoas, o carro é um pedaço de sua "moradia", até mesmo o

fragmento essencial. Talvez fosse bom insistir em alguns fatos curiosos. No trânsito automobilístico, as pessoas e as coisas se acumulam, se misturam sem se encontrar. É um caso surpreendente de simultaneidade sem troca, ficando cada elemento na sua caixa, cada um bem fechado na sua carapaça. Isso contribui também para deteriorar a vida urbana e para criar a "psicologia", ou melhor, a psicose do motorista. Por outro lado, o perigo real mas fraco e calculado por antecipação impede que somente poucas pessoas "enfrentem os riscos". O automóvel, com seus mortos e feridos, com as estradas sangrentas, é um resto de aventura no cotidiano, um pouco de prazer sensível, um pouco de jogo. Interessante notar o lugar do carro no único sistema global que descobrimos: a estrutura dos álibis. Álibi para o erotismo, álibi para a aventura, álibi para o "habitar" e para a sociabilidade urbana, o Automóvel é uma peça desse "sistema" que cai em pedaços assim que o descobrimos. Objeto técnico pobre que permite uma análise *funcional* (circular, portanto, rodar — utilizar uma energia considerável, desperdiçando-a — iluminar a estrada, mudar de direção e de velocidade) e *estrutural* (motor, chassi e carroceria, aparelhagem) bastante simples, o Automóvel figura igualmente numa análise funcional e estrutural simples e pobre da sociedade. Ele tem aí um lugar importante que tende a se tornar preponderante. Ele determina uma prática (econômica, psíquica, sociológica etc.). Ele se considera (nós o consideramos "inconscientemente") o objeto total. Ele tem um sentido (absurdo). De fato e na verdade não é a sociedade que o Automóvel conquista e "estrutura", é o *cotidiano*. O Automóvel impõe sua lei ao cotidiano, contribui fortemente para consolidá-lo, para fixá-lo no seu *plano*: para planificá-lo. O cotidiano, em larga proporção hoje em dia, é o ruído dos motores, seu uso "racional", as exigências da produção e da distribuição dos carros etc.

b) Não é só isso. O veículo automóvel não se reduz a um objeto material dotado de uma certa tecnicidade, meio e lugar sócio-econômico, portador de exigências e de pressões. O Automóvel dá lugar às *hierarquias*: a hierarquia perceptível e *sensível* (tamanho, potência, preço) e se desdobra numa hierarquia mais complexa e mais sutil, a das *performances*.

O jogo dessas duas hierarquias é flexível. Elas não coincidem. Há entre elas uma boa margem, um entremeio, isto é,

um lugar para a conversa, para a discussão, para a controvérsia. Logo, para o discurso. Ao lugar definido na escala material não corresponde termo a termo um lugar na escala das *performances*. Eu posso subir alguns degraus, ganhar pontos. No meio de um pequeno grupo, posso me tornar (por alguns minutos ou por alguns dias) o campeão. Tenho limites, é claro, mas onde? Se ultrapassei um carro mais potente, modifiquei meu lugar na hierarquia, subindo um degrau na segunda, aquela que se abre aos audaciosos, que exige habilidade, esperteza, portanto, liberdade. E passo a discutir sobre isso com meus passageiros, meus amigos, longa e orgulhosamente, sobretudo se corri riscos. Nessas condições, a hierarquia não parece muito opressiva, pois ela se torna integrativa.

Observemos que esse estatuto do objeto automóvel se parece com o estatuto do corpo humano em sua relação com o esporte. Há uma hierarquia física (peso, força, tamanho etc.), hierarquia das *performances*, engavetamento das duas escalas.

Ora, essa dupla hierarquia corresponde (*inadequadamente*, portanto de maneira muito flexível, e é esse o seu interesse para todos, inclusive para o analista) à hierarquia social. Há uma analogia (não uma estrita homologia) entre a hierarquia do *status* social e a dos carros. Como essas escalas não coincidem, passamos continuamente de uma para a outra, sem encontrar o ponto de parada definitivo. O caráter jamais definido nem definitivo, sempre reversível, sempre posto novamente em questão — e todavia imperioso — da classificação permite um número elevado de combinações, confrontações, cálculos.

c) Resulta daí que a existência prática do Automóvel, enquanto instrumento de circulação e utensílio de transporte, é apenas uma porção da sua existência social. Esse objeto verdadeiramente privilegiado tem uma dupla realidade mais intensa, dotada de uma duplicidade mais forte que os outros: sensível e simbólica, prática e imaginária. A hierarquização é ao mesmo tempo dita e significada, suportada, agravada pelo simbolismo. O carro é símbolo de posição social e de prestígio. Nele tudo é sonho e simbolismo: de conforto, de poder, de prestígio, de velocidade. Ao uso prático se sobrepõe o *consumo dos signos*. O objeto se torna mágico, entra no sonho. O discurso a seu respeito se alimenta de retórica e envolve o imaginário. É um objeto significativa num conjunto significativa (com sua língua-

gem, seus discursos, sua retórica). Signo do consumo e consumo de signos, signos da felicidade e felicidade pelos signos, tudo se encavalando, se intensificando ou se neutralizando reciprocamente. O veículo automóvel acumula os papéis, resume as pressões da cotidianidade, leva ao extremo o privilégio social concedido ao intermediário, ao meio. E, ao mesmo tempo, condensa os esforços para sair do cotidiano, reintegrando-lhe o jogo, o risco, o sentido.

d) Esse objeto tem o seu código: o Código da estrada. Sem comentários. A exegese semântica, semiológica, semiótica do código da estrada já enche volumes. Ele continua sendo o protótipo dos "subcódigos" opressores, cuja importância mascara a ausência de sentido e de código geral da sociedade. Ele mostra o papel dos sinais. O *corpus* sobre o qual um exegeta decidiu a levar até o fim a exploração semiológica (e sociológica) do Automóvel poderia se apoiar sobre esse código, deveria ultrapassá-lo e anexar outros documentos, textos legais, jornalísticos ou literários, anúncios publicitários etc. O Objeto-Piloto suscitou não apenas um sistema de comunicação mas também os organismos e instituições que se servem dele e que o servem.

E aqui atingimos o cômico, ou melhor, o *pândego* da situação. Desses subsistemas, afirmamos que eles tendem para o pleonasma, para a destruição pela tautologia. O objeto, aqui, destrói e depois se destrói. O turismo destrói o lugar turístico pelo simples fato de atrair multidões e porque o lugar (cidade, paisagem, museu) não tem outro interesse a não ser o de um encontro que poderia acontecer em outro lugar, não importa onde. A Moda? Perguntamos quantas mulheres seguem a moda. Um punhado de manequins, de *cover girls*, de personalidades olímpicas. E elas mesmas tremem de medo de não estar mais na moda, pois são elas que a fazem, e a moda lhes escapa ao controle assim que é lançada, e elas têm de encontrar outra moda. O Esporte? Para que haja Esporte, bastariam alguns campeões e milhares, milhões, bilhões de espectadores. A Cozinha formalizada desaparece; os amadores pouco esclarecidos chegam a saborear o cerimonial, a apresentação e o cenário mais que os pratos; em busca do lucro, os donos de hotéis substituem a qualidade pela forma; então, os amadores esclarecidos se refugiam num "boteco escondido", num simples e modesto restaurante onde funciona um *chef* ansioso para fir-

mar sua reputação. Quanto ao Automóvel, é inútil devastar cidades e campos, pois ele chegará, mais cedo ou mais tarde, ao ponto de saturação. Ele caminha para esse limite, terror dos especialistas de trânsito: o congelamento final, a imobilidade coagulada do inextricável. Enquanto aguardam esse limite sempre adiado, sempre fascinante, os motoristas, na Alemanha ou na América, se detêm demoradamente nos motéis para contemplar a onda de carros nas auto-estradas⁵ e encontram no espetáculo uma satisfação (grande, quando não perfeita).

Sabemos pela prática e pela teoria da obsolescência como o envelhecimento dos carros é previsto, arrumado, programado. Forçaremos um pouquinho a nota (seria metáfora ou trocadilho?), dizendo que o Auto se constitui assim em símbolo geral da autodestruição. E que, por essa razão, passando por um "bem de consumo durável", pedindo a construção de estruturas permanentes (eixos de tráfego, fluxos calculados), o carro tem uma posição mais que honrosa no sistema dos álibis.

E a publicidade, constitui um subsistema? Poderíamos achar que sim. No entanto, essa hipótese não parece aceitável. A publicidade não seria acima de tudo a linguagem da mercadoria levada à mais alta elaboração, dotada de uma expressão simbólica, de uma retórica, de uma metalinguagem? Não é o modo de existência do objeto trocado e do valor de troca (ambíguo: abstrato-concreto, formal-prático) que assim se manifesta? Esta é a teoria que retemos de Marx e de *O capital* como contribuição decisiva. A mercadoria é uma forma que a análise separa tanto do conteúdo (o trabalho social) como dos acidentes que a acompanham (as negociações, discussões, palavras e discursos, gestos, ritos que acompanham a troca). Essa análise dialética *reduz* o ato de troca à sua forma pura, como mais tarde a análise semântica afastará a palavra para separar a forma do ato de comunicação, a linguagem. Ora, essa forma é separada do conteúdo e das contingências que a envolvem apenas por uma redução primária. As providências ulteriores do conhecimento restituem tanto o conteúdo quanto as modalidades concretas (históricas, sociológicas) da troca dos objetos, que,

⁵ Ver os desenhos de Sempé (muito embora seu humor com laivos de pândega seja pouco perigoso e facilmente recuperável, ou seja, integrável ao existente).

do ponto de vista da forma "pura" e quando a análise a separa, se coloca entre parênteses (o conteúdo) ou se afasta (as condições), sendo reconsiderada logo em seguida. É o que permite à forma ligar-se a uma prática social, trilhar o seu caminho e suscitar por conta própria uma prática social: ser essa prática. Tomar o valor de troca como um *sistema* já constituído, escondido embaixo das palavras e dos gestos das pessoas que trocam (clientes e vendedores, mercadores, capitalistas que se ocupam do comércio etc.), seria ingenuidade. Enquanto forma, a mercadoria tem uma *lógica*. Sendo produto do trabalho, ela produz encadeamentos, atos inteligentemente ligados. Ela é ao mesmo tempo coisa social e mental. Esta forma se apodera também da linguagem que existe antes dela. Ela amolda essa linguagem à sua maneira. Ela constituiria mais que uma simples linguagem de conotações (embora um determinado grupo, como o grupo dos comerciantes, possa possuir semelhante sistema semiótico). Não sem algumas resistências enfurecidas e talvez irreduzíveis, do lado do passado e das nostalgias, como do lado das possibilidades revolucionárias, a mercadoria tende a constituir um "mundo" (ou, se se prefere, um "sistema" que já tem o seu nome: o capitalismo), mas nunca o constitui completamente. A publicidade? Ela descreve, de modo a excitar o comprador ao ato da compra, os objetos destinados a um determinado uso e dotados de um valor de troca, com cotação no mercado. Essa descrição é apenas um começo. Foi esse o caráter da publicidade no século XIX: informar, descrever, excitar o desejo. Ele não desapareceu, mas outros caracteres predominam. Na segunda metade do século XX, na Europa e na França, *nada* (um objeto, um indivíduo, um grupo social) *vale*, a não ser através da sua duplicata: a imagem publicitária que o aureola. Esta imagem *duplica* não apenas a materialidade sensível do objeto, mas o desejo, o prazer. Ao mesmo tempo, ela torna fictícios o desejo e o prazer, situa-os no imaginário. É ela que traz "felicidade", isto é, satisfação ao estado de consumidor. A publicidade, destinada a suscitar o consumo dos bens, torna-se assim o primeiro dos bens de consumo. Ela produz mitos, ou melhor, não produzindo nada, apodera-se dos mitos anteriores. Ela drena os significantes em direção a um duplo objetivo: oferecê-los tais quais ao consumo geral — estimular o consumo determinado de uma coisa. Assim, ela recupera os mitos: o

mito do Sorriso (a felicidade de consumir identificada com a felicidade imaginária daquela ou daquele que mostra o objeto a ser consumido), o mito da Apresentação (o ato social que torna presentes os objetos, atividade que, por sua vez, cede lugar a objetos, como a vitrina, por exemplo).

Eis aqui a imagem (foto) de um rapaz atlético, nu ou quase, com todos os músculos, braços e coxas retesados pelo esforço, agarado à amurada e ao cordame de um iate que singra o oceano a grande velocidade. A máxima velocidade possível é evocada pela espuma, pela tensão dos cabos. Os olhos desse magnífico rapaz perscrutam o horizonte; que é que ele discerne e que escapa ao leitor da revista? Um perigo, um risco, uma maravilha? Ou simplesmente nada? Aliás, ele não faz nada; não bordeja, não muda a direção. Ele é formidável. E eis o texto que estipula o sentido da imagem: "Uma verdadeira vida de homem, sim, é formidável uma vida de homem. É formidável reencontrar a cada manhã a suavidade tônica do seu *after shave*...".

Vamos comentar um pouco.

a) Há uma imagem com um texto. Sem o texto, a imagem não teria sentido, ou então teria vários, como é sabido e já foi dito. Sem a imagem, o texto seria ridículo, já se sabe. Ressaltemos apenas a disponibilidade dos significantes (o homem nu ao sol, o oceano, o navio etc.) e a ausência de significados (a verdadeira vida, a plenitude, o humano). A publicidade do *after shave* X engancha uma na outra essas imprecisões por meio de uma coisa (mercadoria), em proveito de um ato de venda;

b) Ela restitui assim mitos que nada têm de novo: natureza, virilidade, virilidade diante da natureza, naturalidade do viril. Por esses grandes temas e com eles, deixamos o mito propriamente dito (salvo se dermos a esse termo uma aceitação mais vaga e mais geral que englobe a ideologia). A *publicidade exerce função de ideologia*; ela vincula o tema ideológico a uma coisa (o *after shave*) à qual confere assim uma dupla existência, real e imaginária. Ela vincula os termos das ideologias e amarra, para além das mitologias, os significantes aos significados, já recuperados e utilizados;

c) Encontrou-se um fotógrafo a serviço de uma agência, o qual surpreendeu no convés de um iate o gesto "espontâneo" desse rapaz, que era realmente soberbo. Para mostrar-lhe as vantagens de um *after shave*, utilizou a retórica da imagem e

do texto, na verdade um duplo *terrorismo*: "Cuide-se bem. Torne-se, a cada manhã, um tipo formidável que está contente consigo mesmo e que agrada às mulheres. Para isso, use este *after shave*, ou então tenha a certeza de ser um pé-de-chinelo".

Desse modo, a publicidade torna-se a poesia da Modernidade, o motivo e o pretexto dos espetáculos mais bem-sucedidos. Ela captura a arte, a literatura, o conjunto dos significantes disponíveis e dos significados vazios. Torna-se arte e literatura, apodera-se das migalhas da Festa a fim de reconstituí-las para seu próprio uso. Assim como faz com a mercadoria, que ela empurra até as últimas conseqüências da sua lógica, confere a todo objeto e a todo ser humano plenitude da dualidade e da duplicidade: o duplo valor como objeto (valor de uso) e como mercadoria (valor de troca), organizando cuidadosamente a confusão entre esses "valores" em proveito do segundo deles.

A publicidade ganha a importância de uma ideologia. É a ideologia da mercadoria. Ela substitui o que foi filosofia, moral, religião, estética. Vai longe o tempo em que os publicitários pretendiam condicionar os "sujeitos" consumidores pela repetição de um *slogan*. As mais sutis fórmulas publicitárias de hoje em dia ocultam uma concepção do mundo. Se você sabe escolher, escolha esta marca. Um determinado utensílio (doméstico) libera a mulher. Aquela "essência" (com um vago jogo de palavras em torno desse termo) combina melhor com você. Este vastíssimo "conteúdo", estas ideologias capturadas, não impedem a mais concreta solicitude. As injunções que interrompem filmes e novelas na televisão americana mostram até que ponto essa solicitude pode ir. Você está em casa, diante da lareira, que é povoada pela telinha (mais do que pelas mensagens que ela transmite, como afirma McLuhan), e alguém se ocupa de você. Esse alguém lhe diz como viver cada vez melhor: o que deve comer e beber, como vestir-se e mobiliar a casa, como habitar. E aí está você programado. Salvo neste ponto: sobra a você a tarefa de escolher entre todas estas coisas boas, e o ato de consumir continua sendo uma estrutura permanente. Já foi ultrapassado o mito do sorriso. O consumo é coisa séria. Benevolente e benéfica, a sociedade inteira está do seu lado. Ela é atenciosa e pensa em você, tratando-o como um indivíduo. Prepara para você objetos personalizados, ou melhor ainda, entregues como objetos de uso à sua liberdade personalizante: esta poltrona, esta reunião de elementos, estes lençóis, esta *lingerie*. Isto, não aquilo. Nós temos

menosprezado a Sociedade. Nós quem? Todos, ora! Ela é maternal, fraternal. A família visível se desdobra nesta família invisível, melhor e sobretudo mais eficaz, a Sociedade de consumo, que cerca com suas atenções e seus charmes protetores cada um de nós. Como é que ainda pode subsistir algum mal-estar? Quanta ingratidão!

Os torniquetes giram ao nível do solo. Consumo de espetáculos, espetáculo do consumo, consumo do espetáculo do consumo. Consumo de signos e signos do consumo. Cada subsistema que tenta se fechar dá ao torniquete um desses apertos autodestruidores. Ao nível da cotidianidade.

O consumo de signos é particularmente digno de interesse. Ele tem modalidades bem estabelecidas; por exemplo, o *strip-tease*, consumo ritualizado dos signos do erotismo. Mas às vezes ele assume o jeito de um frenesi. Houve a temporada dos "scubidus" (Signo de quê? Do inútil, do combinatório e do racional absurdo, maníaco e sem alegria) e a temporada dos chaveiros (signo da propriedade). Em algumas semanas ou alguns meses o turbilhão nasceu, cresceu, arrastou milhares de pessoas, depois desapareceu sem deixar traços.

A "cultura" nessa sociedade é também artigo de consumo. Um pouco excepcional: passando por livre, essa atividade consumidora (um pouco menos passiva do que as outras maneiras de receber as coisas já completamente feitas) assume ares de festa, o que lhe confere uma espécie de unidade fictícia e, no entanto, socialmente real, embora situada no imaginário. As obras, os estilos são entregues ao consumo devorador. A Cidade se devora com um júbilo particular, o que parece indicar uma necessidade e uma frustração particularmente vivas: moradores de cidades vizinhas, estrangeiros, gente de arrabaldes, turistas se precipitam sobre o coração das cidades (se ainda não foi destruído) com um apetite particularmente voraz. Cada objeto e cada obra ganham assim sua dupla vida: sensível e imaginária. Todo objeto de consumo torna-se signo de consumo. O consumidor se alimenta de signos, como os da técnica, da riqueza, da felicidade, do amor. Os signos e as significações suplantam o sensível. Opera-se uma gigantesca substituição, uma transferência maciça, mas é apenas numa vertigem de torniquetes!

Daremos desta sociedade em que vivemos esta imagem irônica (que ilustra uma análise estrutural): um solo, o cotidiano, e

redemoinhos ao nível desse solo, turbulências que carregam pessoas e coisas, dissolvendo-se depois no grande turbilhão da troca das mercadorias? É um pouco dramático demais. Dando muito lugar à mobilidade, escondemos sob o culto do efêmero o gosto do estruturado, do durável, do que é duro, ao ascetismo subjacente. De preferência veríamos uma superfície terrestre, a cotidianidade; abaixo dela, os subterrâneos do inconsciente; acima, um horizonte cheio de dúvidas e de miragens: a Modernidade; e depois, o Permanente, o Firmamento. Entre os grandes astros coloquemos a Cientificidade, com sua clareza fria e um tanto crepuscular, a Feminilidade e a Virilidade, sol duplo. E estrelas e constelações e nebulosas. Bem alto no horizonte, numa posição polar, lá está a Tecnicidade; em algum lugar por aí, a Juventude. E há *novae**, tais como a Confiabilidade, algumas estrelas congeladas e mortas, como a Beleza, e os signos estranhos do Erotismo. Entre as estrelas fixas de primeira grandeza colocaremos a Urbanidade ou a "Urbanicidade"? Por que não, desde que não se esqueçam a Naturalidade, a Racionalidade e algumas outras entidades? E alguns satélites sublunares: a Moda (ou a "modeidade"), localizável não longe da Feminilidade; a Esportividade etc.

Esta sociedade devoradora, que ama o efêmero, que se diz produtivista, que se pretende móvel, dinâmica, mas que adora equilíbrios, honra estabilidades e eleva ao pináculo as coerências e as estruturas, esta sociedade incoerente sempre próxima do ponto de ruptura, que tipo de filosofia ela pratica? Um neo-hegelianismo? Um neoplatonismo? Ela produz a sua própria filosofia ou recusa a referência filosófica tal como temos reservado para conhecer e apreciar o real? Vamos formular a mesma questão de outra maneira. Como pode funcionar uma sociedade que pôs entre parênteses a capacidade criadora, que se baseia ela mesma na atividade devoradora (consumo, destruição e autodestruição), para a qual a coerência se torna uma obsessão, e o rigor, uma ideologia, e na qual o ato consumidor reduzido a um esquema se repete indefinidamente?

Responderemos mais adiante. Por enquanto, ao tratar do *consumo dos signos*, já começamos o exame dos fenômenos da linguagem.

* Em latim, no original: novidades. (N.T.)

Capítulo III

FENÔMENOS DA LINGUAGEM

1. A queda dos referenciais

O estudo dos fenômenos da linguagem, no mundo contemporâneo, tem dois aspectos. Em primeiro lugar, pode-se examinar a linguagem como realidade social, estudando-se a linguagem (ou melhor, a língua) da nossa época, seus traços morfológicos, sintáticos, léxicos. Por este caminho chegaremos a definir os subsistemas, as linguagens das conotações (as da vida sexual e do erotismo, do trabalho e da vida operária, da vida urbana, sem esquecer, é claro, as linguagens escritas, a literatura etc.). Podemos também partir do fato de que a ciência da linguagem passou ao primeiro plano, não como uma ciência parcelar e especializada, mas como protótipo de ciência. Dessa forma, se denunciavam algumas preocupações gerais, como a informação e a comunicação. Isso constitui um fato social (histórico-sociológico), um fenômeno cultural. Perguntamos, então: o que significa isso? Isso teria um sentido? A procura ou a rejeição do sentido têm um sentido?

Recordemos um pouco de teoria. As palavras e os agrupamentos de palavras (de unidades significantes distintas, os mone-

mas) designam isto ou aquilo. Elas *denotam*. Entre a *denotação* e o *significado* há uma relação estreita; no entanto, o primeiro conceito envolve algo mais que o segundo. A palavra “cadeira” tem como significado um conceito, o da “cadeira”. Pouco importa que o objeto “cadeira” exista ou não. O significado “cadeira”, perfeitamente isolado, é uma espécie de absoluto formal. “Eu comprei esta cadeira no bairro de Santo Antônio.” Um enunciado como este supõe um *contexto* não apenas lingüístico, mas prático e social. Como situar ou definir isto ou aquilo, o objeto “cadeira”, a realidade “rua”, a língua em questão, sem a sociedade que a fala, sem uma determinação do tempo, do espaço? Somente o contexto eleva as denotações ao nível de determinações comunicáveis. A *função denotativa* implica uma *função referencial* ou contextual, supõe uma referência pela qual se especificam a isotopia (ou heterotopia), a isocronia (ou heterocronia) dos significados, os quais, com relação ao referencial, se localizam ou não num mesmo lugar, num mesmo tempo. Como confrontar e ligar signos, como garantir o encadeamento, sem esse referencial? Podemos *reduzir o contexto* às palavras e frases (agrupamento de signos) que precedem ou que seguem a mensagem considerada? Essa redução pode se manter de outra forma que não seja uma decisão arbitrária do lingüista? A asserção, com reservas, parece mais aceitável quando se trata da coisa escrita. No que se refere à *fala*, ela não é exata.

Se admitirmos a resposta negativa, sairemos legitimamente da lingüística. A reflexão não fica mais no interior da linguagem como forma (no “imaneente”), e não é para atingir um nível translingüístico, mas porque os referenciais são fatos sociais (vinculados à sociologia). Retomemos aqui teses expostas em outra obra¹, enfatizando-as. Primeiro vamos chamar a atenção para a *queda dos referenciais*, no início do século XX.

Há cem anos, em torno da fala e do discurso, no contexto social, reinavam referenciais sólidos. Ligados entre si, sem por isso formar um sistema único e formulado como tal, eles tinham uma coesão, ou mesmo uma coerência lógica. A unidade dos referenciais se manifesta então no bom senso ou no senso

¹ *Le langage et la société*, col. Idées, 1966.

comum, na percepção sensível (espaço euclidiano de três dimensões, tempo dos relógios), na concepção da natureza, na memória histórica, na cidade e na circunvizinhança urbana, na estética e na ética geralmente aceitas. Assim o caráter global dessa sociedade como “sujeito” se fazia sensível e a sociedade possuía (ou acreditava possuir, o que dá na mesma) um Código geral, predominante, o código da honestidade e da honra, ou da dignidade. Como pano de fundo, já salientamos, para essa sociedade, a referência às atividades produtoras, aos “valores” de criação inseparáveis da produção. Interpretada de outra maneira (e contraditoriamente), de acordo com as classes sociais e com as ideologias, essa referência, que associa fato e valor, não era menos densa. Nesse sentido, *O capital* (1867) confere à linguagem teórica um “consenso” filosófico pouco consciente fora dessa obra, desconhecido e desconhecendo suas próprias condições. O “homem” e o “humano” não consistiam numa entidade, numa essência abstrata, nada mais que o “sujeito”. A filosofia “pura” já estava ultrapassada. O homem e o humano se definiam então como ações e atividades: como “sujeitos” específicos e concretos que agem sobre “objetos” e para “objetivos” igualmente específicos, concretos, situados num contexto histórico. Apesar dos conflitos, ou talvez em razão desses conflitos, a práxis dessa sociedade (o capitalismo de concorrência) tinha uma unidade.

Ora, por volta dos anos 1905-1910, sob pressões variadas (ciências, técnicas, transformações sociais), os referenciais saltam uns após os outros. A unidade do “bom senso” e da “razão” vacila e desmorona. Desaparece o caráter absoluto do real diante do “sentido comum”. A esse real da percepção bem informada (ou assim pretendida) se substitui ou a ele se sobre põe um outro real, um outro mundo sensível. Os objetos funcionais e técnicos (ou que se acreditava que fossem técnicos) tomam o lugar dos objetos tradicionais. Em termos mais simples, o reino da eletricidade, da luz elétrica, da sinalização elétrica, dos objetos movidos e comandados eletricamente começa por volta de 1910. Essa importante inovação não atingiu apenas a produção industrial; ela penetrou na cotidianidade, modificou as relações do dia e da noite, a percepção dos contornos. Essa mudança não é única, absolutamente, e a entendemos mais como símbolo do que como essencial.

Pode-se dizer que a partir dessa data o sentido da vista, antes desfavorizado em razão da precedência do ouvido e do discurso (verbal ou escrito), ganha novamente importância? De tal modo que o audiovisual em andamento enriquece a compreensão do prático-sensível? Pode-se admitir; seria injusto e inexato interpretar todos os fatos conforme um esquema de empobrecimento e de desvio. Enriquecimento? Sim, mas com algumas reservas. Não se trata apenas de uma “complexificação” dos sentidos e da informação dada por eles, mas de uma capacidade aumentada de interpretar pelo ouvido as percepções visuais, e, pela vista, as sensações auditivas. As percepções visuais e sensações auditivas se tornam, assim, os signos umas das outras. Aumenta o grau de educação dos sentidos e de sua capacidade teórica. Os sentidos tornam-se “teóricos”; afastando-se do imediato, eles trazem mediações, e a abstração se associa à imediatidade para constituir o “concreto”. Em decorrência disso, na prática, os objetos se tornam signos e os signos se tornam objetos. Uma “segunda natureza” substitui a primeira natureza ou primeira camada de realidade prático-sensível. Não é o que emerge na pintura e na música por volta de 1910? Os pintores imediatamente se dividem. Uns (na Europa central) dão primazia ao significado: deixam o “espectador” trazer (se puder) os significantes; é o Expressionismo. Outros (em Paris) insistem no significante e deixam o interessado trazer o significado; é o Cubismo (Picasso, Braque etc.). Nos dois casos, a intervenção maciça dos signos e a passagem do expressivo para o significativo quebraram a unidade do significante e do significado. Não há mais referencial no prático-sensível.

No mesmo período, a experiência e a representação das grandes velocidades modificam a percepção dos movimentos. O repouso e a mobilidade, como a sombra e a luz, como os contornos, cessam de ser absolutos isolados e justapostos; eles se relativizam. A teoria física da relatividade não tem nenhuma relação imediata com esses fenômenos sociais ao nível do sensível, no entanto a convergência é evidente. No mesmo tempo em que o absoluto espacial (o espaço de Euclides e de Newton) e temporal, o prático-sensível perde também os caracteres de um referencial estável, fato que se traduz logo ao nível da elaboração estética. A perspectiva muda; a linha do horizonte, índice do espaço geométrico elaborado, desaparece. E também

o sistema tonal em música, com o privilégio da tônica, índice de uma fixidez conferida ao campo assim recortado no contínuo sonoro. O sistema tonal, como o sistema da perspectiva, era ao mesmo tempo erudito e popular. Ambos correspondiam a percepções socialmente elaboradas durante séculos. Eles se identificavam com o senso comum. A música mais erudita (a harmonia) e a canção mais difundida, a grande composição pictural e a aprendizagem do desenho na escola baseavam-se nos mesmos princípios, nas mesmas leis tidas como fixas, gerais, absolutas. Os sistemas racionalizados, a perspectiva e a tonalidade garantiam o acordo formal entre o artista, que procurava *significantes* para suas emoções e representações, e o espectador ou ouvinte, que trazia a esses significantes, percebidos por ele, os seus significados. Aliás, a obra podia também remeter a significantes mais ocultos, à subjetividade e aos "segredos" do artista: angústias, pesares, desejos. Esse conjunto, ligado a uma certa racionalidade que parecia adquirida, sofre um abalo por volta de 1910, na Europa. Ao nível teórico, começamos a compreender que o "nosso espaço" é apenas um entre os possíveis, que talvez ele só exista relativamente a nós (à nossa escala) e que em outro lugar ou numa outra escala pode haver outros espaços, outras temporalidades. A descoberta da relatividade acentua a descoberta da nova realidade sensível: da segunda "natureza" anexada à primeira, do objeto-signo ou do signo-objeto. São mudanças práticas nos critérios de apreciação que se impõem, ao mesmo tempo que mudanças conceituais. Mas os sentimentos e as emoções também se dissolvem. A psicologia e a psicanálise vão tornar suspeita a inocência da criança, mito que no cristianismo compensava o do pecado original. Elas tornam igualmente suspeitas a espontaneidade, a pureza e a virgindade.

Após o bom senso prático-sensível, todos os outros referenciais vão desaparecer: a Natureza, a História, a Cidade. Sem contar o Absoluto filosófico, o dogma religioso, o imperativo moral, o que chama a atenção para uma crítica das ideologias tanto quanto para uma análise dos referenciais. Uma história mais minuciosa desses tremores de terra mostraria como, após cada abalo, uma nova certeza, mais firme, parecia próxima, mas não sem provocar *investimentos* maciços de afetividade e engargos curiosos. Quando os "valores" do trabalho se dissol-

vem, o lazer tira proveito disso. E reciprocamente. Quando a História perde a nitidez, a Natureza passa ao primeiro plano. E inversamente. O quadro sincrônico dos desmoronamentos não mostra toda a verdade. Atualmente essas explosões-implosões se sucedem há mais de meio século. Desde a Libertação, fato histórico, perdeu-se a referência à História como processo temporal bem estabelecido, conhecido e reconhecível. A ideologia sancionou um aspecto da prática social, da "cultura": um fato concluído. A historicidade se apaga. Também a Cidade, que subsiste como nostalgia, como imagem do pitoresco, como valor de troca comercializada e organizada em nome do lazer.

Obscureceram-se então as relações de produção. Não desapareceram por completo do campo da consciência, pois se fosse assim não se saberia mais de que se fala nem quem fala. O consumo nada criou, nem mesmo relações entre os consumidores. Ele é apenas devorador. O ato de consumir, embora provido de significações na chamada sociedade de consumo, é um ato solitário. Ele se comunica por um efeito de espelho e um jogo de reflexos no/pelo outro consumidor.

Com a consciência das relações de produção, a imagem e a idéia do "homem" ativo, criador, produtor em sentido amplo, também tendem a desaparecer. Portanto, também a imagem e a idéia da sociedade como conjunto (como totalidade).

Para evitar certas interpretações, deixemos claro que não se trata aqui de deplorar o desaparecimento dos critérios éticos ou religiosos, dos absolutos metafísicos e teológicos. A frase de Nietzsche e de Dostoievski: "Deus morreu" talvez tenha ressoado menos que as palavras misteriosas que um marinheiro grego ouviu há dois mil anos: "O grande Pan morreu!". Mas ressoou forte. Poderíamos perguntar se para Marx, para o materialismo marxista, Deus estava morto de verdade, pois Marx admite sem provas suficientes uma finalidade do vir-a-ser, uma racionalidade da ação e do trabalho, um sentido da vida e da totalidade. A filosofia chega a realizar-se? Qual filosofia? Não se trata exatamente de julgar a modernidade, de descobrir nela os sintomas de uma caduquice, de um declínio, de uma decadência. Se tomarmos como critério o Grande Estilo, o que é que não poderemos incluir entre as caduquices e as decadências? Ora, por que não conservar como referência, tanto quanto possível, a maior obra, Veneza, e o maior estilo: Atenas ou Flo-

rença, ou seja, numa palavra, a Cidade? Por que não manter a severidade do julgamento que resulta daí, mesmo se outros a consideram insuportável? Bem, chega dessa questão. Aqui deixamos de lado (por enquanto) essa problemática nietzschiana. O propósito é mais limitado, mais preciso. Procurando evitar o sociologismo (privilégio de totalidade aplicado a uma ciência parcelar), mas não deixando de criticar esta ciência, a sociologia, o propósito é de ordem sociológica. Por exemplo, durante longos séculos a Cidade foi percebida, concebida, apreciada em face do campo, mas através do campo, em face da Natureza. Ora, há um século a situação se reverteu: o campo é percebido e concebido *em referência* à Cidade. Ele recua diante da Cidade, que o invade. O peso específico dos termos mudou. É nesse momento que a Cidade explode (o que não quer dizer que a realidade e a sociedade urbanas se dissolvem numa ultrapassagem da antiga oposição, que não deixaria sinais). Nesse momento em que a Cidade se torna referencial, ela desaparece como certeza sensível. A que é que nós podemos nos referir? (“Nós”, aqui, indica tanto o cidadão quanto o rural). Este conjunto de fenômenos, relacionado à sociologia, não pode deixar de ter conseqüências. Uma observação: a Lógica, tomada à parte, não constitui um referencial, salvo para os filósofos e para alguns intelectuais especializados. Que é que ela prescreve? A coerência, as regras a seguir para que uma mensagem não se destrua a si mesma, o que convém a toda mensagem. Quanto à ciência, ou melhor, à cientificidade, esta pretende representar hoje o papel de referencial e até de código geral. Pretensão que inverte os termos. Não é a ciência, por definição, conhecimento do real? O real não é o real da ciência, menos ainda da cientificidade, exceto para uma metafísica do saber.

Que é que subsiste como referencial? Não há mais que dois: um ao nível da mais alta cultura, o outro ao nível mais trivial e comum: a filosofia e a cotidianidade. Eis por que atribuímos tanta importância, tanto “valor” à filosofia. Não a uma determinada filosofia, mas à Filosofia como mensagem, como elaboração, através de uma longa história, de uma imagem do Universo e de uma idéia do Homem. Os lados efêmeros das filosofias caem: os acidentes, os usos e abusos das palavras, as metáforas, a retórica dos filósofos. Subsiste o essencial, ao qual a reflexão e a meditação podem referir-se. A filosofia

é necessária, mas não basta. Nunca ela foi suficiente, embora os filósofos tenham muitas vezes feito da necessidade uma virtude. Defronte está a cotidianidade, mas basta tomá-la como referencial para que ela se torne insuportável. E não dispomos de mais do que uma outra referência, acessível somente à mais alta cultura. Vale dizer que os referenciais desapareceram, mas não a lembrança e a exigência de um sistema de referências.

Nessas condições, o que é que acontece? Somente o discurso persiste, como fundamento das relações sociais. Sem critério, nem de veracidade nem de autenticidade, nem mesmo de objetividade, o que quer dizer que as relações perdem a sua base. O discurso, forma da comunicação, torna-se também o seu instrumento e conteúdo. Às vezes, através de uma nuvem verbal que logo se faz mais espessa, pode-se entrever o conteúdo escondido: o cotidiano. Mas não queremos vê-lo; queremos ainda menos sabê-lo, porque não podemos aceitá-lo. Só falamos disso e, no entanto, jamais falamos disso. Isso, no caso, não é o desejo, mas sim o cotidiano. “Aqui eu o interrompo”, grita o interlocutor, presumivelmente válido. “O senhor fala da cotidianidade em termos quase psicanalíticos. Onde se localiza, para o senhor, o cotidiano? Por toda parte e em nenhum lugar, evidente e escondido. Recusamos vê-lo e o repelimos. Há uma consciência do cotidiano na linguagem do cotidiano. Se existe uma relação entre o cotidiano e o inconsciente, entre o cotidiano e o desejo, faça o favor de explicitá-la.”

Muito bem. A primeira diferença é a historicidade do cotidiano. Ele nasce estando misturados degradação e progresso. Ele não jaz por baixo dos atos e das relações que desde o início estão fora da história. É um fato e um encadeamento de fatos, de ordem social ou sociológica. Se há estrutura escondida, a dos álibis, ela faz parte integrada, embora não integrante do cotidiano. Toda vez que o pensamento quer agarrar o cotidiano, este não foge para o inconsciente, mas desmorona. E, no entanto, ele é significado de todas as partes: publicidade, técnicas de felicidade, ou melhor, de satisfação, organismos e organizações. Além do mais, que é que permite afirmar que o inconsciente se situa abaixo da consciência, como os bastidores de um teatro? O inconsciente é a própria consciência, na medida em que ignora suas próprias leis (suas estruturas, se pode parecer melhor). Nesse sentido, a cotidianidade é efetiva-

mente a inconsciência e o inconsciente da modernidade. Que é o desejo? Os psicólogos, psicanalistas e outros que fazem essa pergunta (que fazem assim a pergunta) carecem de conhecimentos filosóficos. O desejo não é. Os filósofos sabem disso há muito tempo. Ele “quer”. Quer o quê? Na medida em que esse termo que designa o “ser” tem um sentido, o desejo se quer a si mesmo. Ele quer o seu fim: seu desaparecimento num lampejo de prazer. Desejar isto ou aquilo, gozar e desfrutar, isso é significado. O significante (o psicanalista o descobre) foge como tal. Ora, o cotidiano é designado por um número incalculável de textos escritos na imprensa (sobretudo na imprensa dita feminina). No entanto, não se pode sistematizá-lo como tal, mas apenas aproximar do limite em que ele (sua intolerabilidade) explode. Ora, o desejo não pode nem se extinguir nem se reduzir; não se sabe qual é a sua essência, nem mesmo se ele tem uma, pois ele foge. Assim que se pretende defini-lo como instintivo ou sexual, ele se manifesta de outra maneira, como total, mas assim que se pretende agarrá-lo como totalidade — vontade de poder ou de razão escondida —, ele irrompe como crueldade, delírio, violência, posse do “outro” em forma de imprevisível etc. Pode-se dizer que o cotidiano é o lugar do desejo? Sim, com a condição de especificar que é primeiramente e também o lugar do não-desejo, ou o não-lugar do desejo, o lugar onde o desejo morre na satisfação e depois renasce das suas cinzas. A uma pergunta pífida vamos responder como os normandos*. Sim, existe relação entre cotidianidade e inconsciente, entre o cotidiano e o desejo. Entretanto, não há. É outra coisa. Visto que a cotidianidade detém a força das coisas, ela se inclina do lado das coisas. O desejo não. Mas ele é essa força...

A ausência do referencial tem tanto mais gravidade na medida em que o discurso se mistura à imagem, numa ilusão de estrutura: a imagem parece um referencial; ora, ela não tem (nem pode ter) essa qualidade. A imagem e o discurso remetem um ao outro. A imagem traz um campo de significações (*de significantes*) muito vasto, sempre incerto e múltiplo, que só o discurso pode *dizer* (mudar em *significado*), enquanto ele

mesmo flutua no espaço. Ela parece apoiar-se na imagem, e é ela que precisa de apoio; mas o próprio discurso não sabe mais sobre o que se apoiar e se aplicar.

Olhando de mais perto, percebe-se que o *desengate* dos significantes e dos significados não é um fenômeno parcial, local ou localizado. Verifica-se este fenômeno quando se descreve a maneira pela qual uma determinada imagem — uma foto, por exemplo — tem várias significações explicitadas pela linguagem do comentador, o qual, aliás, pode enganar-se dizendo demais ou não dizendo o suficiente, deixando escapar a “verdadeira significação”. A queda dos referenciais generaliza esse desengate. Por falta de um referencial e de um código que forneça *lugares-comuns* (os *topoi* e os *koina*, o tópico social), a articulação não é mais assegurada entre as duas faces dos signos. Já assinalamos a existência dessas massas flutuantes de *significantes* (imagens errantes na nossa consciência e no nosso inconsciente), desprovidas de *sentido*. Antigamente as obras de arte foram massas significantes oferecidas aos *sentidos* (à vista e ao ouvido, à percepção sensível), mas não flutuantes. Os “espectadores” ou “ouvintes”, que não eram inteira e passivamente espectadores ou ouvintes, acrescentavam o significado aos significantes, penduravam o significante no significado. Esses dois lados do signo e da significação apenas momentaneamente ficavam um sem o outro; a ausência, provisória, não era um divórcio, mas uma exigência; um chamava o outro, em vez de ir embora separadamente seguindo seu caminho; cada um (dos participantes) sabia como reencontrar significado no significante, ou inversamente. A mensagem se reconstituía “livremente” e, no entanto, se decifrava de acordo com um código conhecido que se reportava a um referencial aceito. Assim se percebiam um monumento, uma catedral, um templo grego, um palácio do século XVIII: uma obra, um estilo. Por falta de referencial, a margem de incerteza é dificilmente suprimida. Consomem-se significantes maciçamente, indistintamente, no consumo dos signos. O engate se faz não interessa como, não interessa onde. Um “sistema” parcial pode assim captar significantes disponíveis. A Moda, por exemplo. Pode-se dizer tudo com vestidos, assim como com flores: a natureza, a primavera e o inverno, a manhã e a tarde, a festa e o luto, o desejo e a liberdade. O “sistema” se apodera de tudo, até

* “Responder como os normandos” significa esquivar-se com uma resposta dúbia. (N.T.)

mesmo da apropriação, que se torna fictícia, imaginária. Pode-se dizer não importa o quê? Sim e não. Do engate é a autoridade que se ocupa. Ela pode impor não interessa o quê, ou quase. É verdade que em certos momentos esse irreduzível, esse "quase", torna-se essencial.

Contudo, é na vida cotidiana que se cumpre mais ou menos, mais mal que bem, o reengate, o ajustamento dos significantes e dos significados. Lá é preciso viver. Atribuímos como podemos os significados aos significantes, cada qual pretendendo ter razão, o que explicaria muito bem o caráter fascinante dos *signos*. Flutuando por massas, por nuvens, por névoas, eles se oferecem. Sempre ao nosso alcance, eles substituem os atos, e o interesse atribuído às obras se transfere para os signos.

Entre os processos muito complexos de substituição, de deslocamento e de recolocação, aí está, portanto, um particularmente curioso. Relações de linguagem, isto é, constituídas pela forma da linguagem e nessa forma, substituem as relações baseadas na atividade (trabalho e divisão do trabalho, cooperação em e para uma "obra" ou um "produto", sentimentos etc.). Os grupos ativos e as relações ativas dos grupos que se comunicavam por referência aos costumes, aos objetos e objetivos são substituídos por relações baseadas na comunicação formal, elevando-se o meio a fim, e a forma, a conteúdo. Por conseguinte, os grupos sociais baseados na atividade produtora (empresa, sindicato) se especializam e se localizam. Se tentam atingir um estatuto geral, é por intermédio da ideologia (a racionalidade da empresa, por exemplo). Grandes grupos "informais", isto é, baseados na linguagem e em relações de linguagem, ocupam, na escala global, o lugar dos grupos destituídos. Esses grandes grupos são mais biológicos que sociais: as mulheres, a juventude, os velhos. Eles preparam uma linguagem para si mesmos, nada mais. Nesses grupos fala-se por falar, para se sentir junto (*in*). Para comunicar, para manter também a vida de grupo, que só consiste em comunicação, sem objeto nem objetivo. É o reino da *falação*, do bate-papo, da tagarelice, que passa para a escrita na primeira ocasião. Essa profusão de linguagem, notada pelos escritores, tem corolários de ordem socioeconômica: a proliferação dos escritórios e dos empregados — a racionalização "séria" que se confunde com a eficácia racional, a indiscrição de uma burocracia para a qual a "vida priva-

da" só tem uma existência suspeita (não suspeita de "privação", mas de escapar aos regulamentos). A linguagem valoriza as coisas. Muito mais: elas só têm existência social quando nomeadas, designadas, sistematizadas (esta afirmação é uma faca de dois gumes: bem entendido, uma "coisa" só existe socialmente quando nomeada, no entanto, aquele que transforma este enunciado em lei e em regulamento autoritário realiza a mais perigosa das operações, aquela que legitima o poder absoluto, poder que pertencerá àquele que "nomeia": ontem, Deus e seus representantes, hoje ou amanhã, o Príncipe e sua corte; e teremos saltado da trivialidade e da tautologia para o autoritarismo soberano!).

Sem deixar de se desvalorizar, a linguagem faz os seus valores. Ao mesmo tempo, ela faz o cotidiano; ela é o cotidiano e o ilude; mascara-o recusando-se a desvendá-lo. Ao contrário, dissimula o cotidiano, enfeitando-o de retórica e de imaginário. A linguagem e as relações de linguagem tornam-se assim, no transcorrer do cotidiano, *negação* da cotidianidade. O discurso se desdobra. De um lado, continua a representar seu papel de instrumento de análise prática do real (prático-sensível e social). Ele cumpre as suas funções, denota, designa situações. Mas, por essa razão, ele se empobrece. Nada mais curioso e mais significativo que as entrevistas não-dirigidas² (tão "livres" e espontâneas quanto possível) registradas por um gravador e em seguida analisadas semanticamente. Dois ou três adjetivos voltam com uma frequência temível (é *moche*, está *bien*). Dois ou três advérbios bastam para denotar o conjunto das pressões: *forcément*, *automatiquement*, *y a, y a pas, c'est comme ça*. As mesmas palavras conotam muito pobremente as conseqüências das pressões, os desgostos, as decepções. Algumas palavras designam de maneira demonstrativa e desiludida as coisas, confundidas na coisa geral: o "negócio", "o troço" (sem nenhuma ironia), ou mais simplesmente: "isso". Para se designar, a pessoa usa humildemente "a gente", que tem a vantagem de designar também

² Cf. Instituto de Sociologia Urbana: *Les pavillonnaires*, Paris, C.R.U., 1966, t. II (N. Haumont).

* Trata-se de expressões coloquiais muito comuns em francês, que, em português, correspondem aproximadamente a: *moche* — feio, horrível, cafona; *bien* — bom, "legal"; *forcément* — forçosamente; *automatiquement* — automaticamente; *y a, y a pas* — há, não há; *c'est comme ça* — é assim, é isso aí. (N.T.)

outras pessoas e de disfarçar o individual. O pronome “nós” é tido como audacioso; ele afirma e se afirma imprudentemente. O outro em geral é “eles”. Eles fizeram isso, eles vieram. “Eles” é a intervenção, a autoridade, a administração, a burocracia, os poderes (diante dos quais as palavras se desarmam e se tornam suplicantes por antecipação). Quanto à apropriação, ela é denotada ainda mais miseravelmente e aparece sobretudo em algumas conotações: “Como a gente vivia bem lá em casa!... E essa agora?...”. Aí está a pobre expressão da pobreza real (da pobreza do real). E agora este habitante de uma casa de campo, ou este casal, peça-lhe para falar da sua existência imaginária, dos prazeres maravilhosos da sua casa de campo, esquecendo-se das pressões e desgostos: ele se manifesta inesgotável. Passa do *cool* ao *hot*, a mais ingênua retórica se desdobra. Opostas à cidade e ao centro urbano (ilusoriamente, pois o subúrbio, proliferação da cidade, ainda faz parte dela; o habitante da casa de campo ainda é urbano; ainda que ele se veja fora da cidade e pense estar contra a cidade, ele não está fora da sociedade urbana), as casas de campo representam a Natureza, o sol, o verde, a saúde e, finalmente, a liberdade. Enquanto isso, a cidade e seu centro têm como atributos a facticidade, a morbidez, a servidão.

Assim transparecem no seio da linguagem (apesar de ou através da sua pobreza) modalidades ou modulações da vida cotidiana, segundo o hábitat: subsistemas no cotidiano. O discurso ao mesmo tempo oculta e desvenda, diz o que não diz. O cotidiano se revela sempre feito de dobras, de circunvoluções. Não há cotidianidade que não tapeie, antes de fugir. O imaginário tem esta função e a cumpre. No cotidiano que prende as pessoas, a cotidianidade se opõe para elas ao não-cotidiano: “estar em casa” no trabalho para alguns, nos lazeres para outros. Assim, a cotidianidade se desdobra e uma das suas partes toma o modo de existência do imaginário. Na representação, o mais cotidiano escapa à cotidianidade. Para muitos, entre os quais os moradores das casas de campo, é a *intimidade* (imaginada e enfeitada como fora do alcance dos que estão no exterior, dos olhares, do sol, da vizinhança e até do resto da família, por paredes, cortinas, tapeçarias, com muitos objetos, na tranqüilidade, na descrição, no silêncio, num canto onde não acontece nada, na perfeita propriedade de um resíduo de espaço e de tempo). Para o habitante de um grande conjunto e de uma cidade nova, tudo se passa de maneira diferente. Seu emprego do tempo é

prescrito, formulado, funcionalizado; escreve-se nos muros, no que resta das ruas, nos “centros comerciais”, nos estacionamentos e nos postos de atendimento, nas paradas de ônibus e de metrô. O habitante do barracão monologa. O habitante das cidades novas dialoga com os poderes, com o Estado onipresente e ausente. Este habitante fala a linguagem da sabedoria, de uma sabedoria organizada, que reclama ainda mais, sempre mais da organização. Ao delírio racional de um — o habitante do barracão — responde o racionalismo delirante do outro. O imaginário, para o habitante do “grande conjunto”, é a racionalidade das prescrições que legitimam o emprego do seu tempo, o consumo da sua vida. A cotidianidade do “íntimo” escondido no coração do cotidiano se identifica com a rápida e fugaz recuperação dos dias, semanas, meses que passaram, após a fadiga. Para todos, o sentido da vida é a vida desprovida de sentido; realizar-se é ter uma vida sem história, a cotidianidade perfeita. Mas é também não vê-la e fugir dela assim que for possível.

Eis algumas anotações a sublinhar. Se fixamos a realidade, se imobilizamos o pensamento nessas categorias congeladas, temos diante de nós um quadro de oposições. Cada termo remete a outro numa relação transparente. O repouso se opõe ao trabalho, e inversamente. A cotidianidade se opõe às férias, e reciprocamente. Se paramos de fixar o pensamento em suas próprias categorias, uma vez mais percebemos que, de fato, na prática cada termo fornece um alibi aos outros. O lazer serve de alibi para o trabalho, e este para aquele. A partida e a ruptura do cotidiano (férias) servem de alibi para a cotidianidade. E inversamente. Entre essas duas perspectivas, existe a diferença de uma reflexão estática para um pensamento, de uma ideologia estruturalista para uma razão dialética.

Mas não esqueçamos o caso dos habitantes da Cidade (do centro ou do que restou dele). Hoje, mesmo pobres, são privilegiados. Amanhã, isto é, dentro de alguns anos, o centro das Cidades (Paris, Nova York) pertencerá, sem dúvida e salvo algum acidente, aos únicos privilegiados do dinheiro e do poder. Sua relação com a cotidianidade difere daquela que involuntariamente os periféricos contraem (as pessoas dos subúrbios, moradores dos barracões, habitantes dos novos conjuntos etc.). A apropriação balança as pressões. Mesmo pobres, dizemos, eles

se beneficiam do passado e sua margem de iniciativa continua considerável. Em torno deles, a existência imaginária da cidade fica menos fictícia e decepcionante que na situação periférica; os monumentos a sustentam, assim como os encontros na rua, e as atividades múltiplas, não separadas do prático-sensível. O imaginário urbano exalta a apropriação do tempo e do espaço. Os habitantes da cidade se apropriam da "centralidade", dispondo de uma massa de significantes pouco separados dos significados. É lá numa determinada rua do centro de Paris que se pode ainda surpreender o viço da linguagem popular, sua verve, sua riqueza. Por algum tempo ainda...

No centro das cidades antigas, e particularmente em alguns lugares privilegiados, socialmente bem-sucedidos (em Paris, a estação St. Lazare ou o bulevar St. Michel, talvez St. Germain-des-Prés e os Champs Élysées; em Milão, as galerias da praça do Domo; em Nova York, o setor que vai de Times Square ao Central Park), seria somente a vida de antigamente que se prolonga com as marcas do estilo? Ela resiste passivamente, pelas nostalgias, à irrupção do cotidiano, à sua plena (se ousamos dizer) realização nos fragmentos periféricos das cidades que explodiram morfológicamente, os setores dos barracões, as cidadelas novas e novos conjuntos? Não se pode ver aí uma promessa, um anúncio?

Sem dúvida alguma. Uma coisa não impede a outra. A nostalgia não sustenta a promessa, mas também não a impede. Nesses lugares favorizados, o "urbano", germe da sociedade urbana virtual, se mantém e talvez se confirme. O estilo *hot* se conserva aí e, quem sabe, prepara o seu triunfo. O valor de uso da cidade predomina ainda nesses lugares sobre os valores venais (para os turistas e os compradores). Os encontros se multiplicam, imprevistos e previsíveis nesse ambiente. Eles teatralizam (dão ressonâncias, prolongamentos) a cotidianidade. Os diálogos têm sentido, e as pessoas sabem de que e por que falam (até um certo ponto). A violência latente, longamente contida, explode aí. As informações se ajuntam, se acumulam e, de súbito, algo de novo vai surgir. O lúdico renova as formas antigas e às vezes inventa. Este retorno nostálgico para as formas antigas para se apoderar delas e tirar delas algo de novo é seguramente paradoxal. Um apartamento pobre, mobiliado com móveis que um pequeno-burguês do século XIX não iria que-

rer, como também uma casa de sitiante ou de um arrendatário ganham hoje elevado *status*, quando não adquirem um certo esnobismo.

Poderíamos anunciar o *urbano* como resistência efetiva e virtualmente vitoriosa contra a cotidianidade. Poderíamos cercá-lo e discerni-lo não como um imaginário acima das pressões, nem como um sistema de signos a ser contemplado ou consumido, mas como "outra coisa" que supera efetivamente a cotidianidade relegada e degradada, funcionalizada, estruturada e, por assim dizer, "especializada". Seria o "urbano" indicado também como referencial possível, o "urbano", isto é, a vida e a sociedade urbanas, e não a cidade morfológica, plantada no terreno e encarnada por símbolos e signos, e menos ainda a cidade tradicional para sempre explodida? É possível, mas existe aí um risco. Quais são as condições da urbanidade, do "urbano"? Quais são as bases materiais, os fundamentos teóricos? Não sabemos ainda, nem temos obrigação de saber. Evitemos por enquanto proclamar uma nova entidade, uma nova idéia platônica, uma essência. Enquanto a *tendência* (para a sociedade urbana) não for elucidada, concebida teoricamente, algumas reservas são necessárias.

Dos falsos abismos, dos buracos onde se enrosca, no seio do cotidiano, a mais estreita e a mais especializada cotidianidade, sobe o grito da solidão. Solidão impossível: pela comunicação que não cessa, pela avalanche de informações. A comunicação efetiva torna-se o possível-impossível, obsessão e tormento: possível a cada momento, impossível porque falta uma condição. As pessoas (indivíduos e grupos) podem comunicar sem referencial? Não é através do referencial que se comunicam? Se nenhum referencial irrefutável não transparece para as pessoas, e em torno delas, não vão elas buscar em outro lugar (mas onde?) um referencial fictício, um referencial qualquer? Se os campos semiológicos considerados incontestados (não apenas o bom senso mas também a música e a canção, os gestos, as maneiras rituais, os rostos) não se encarregam mais desse papel, quem vai assumi-lo? Ele deve ser assumido! E não apenas quando há indivíduos presentes (ou ausentes) ou vários indivíduos (um grupo grande ou pequeno), mas em escala social. Para a mais alta consciência (não vamos permitir que a ironia alce vô; trata-se efetivamente da mais penetrante reflexão,

da mais intensa meditação sobre o conjunto das coisas sociais e mentais), se não há mais referenciais para a linguagem, é porque a linguagem se torna o seu próprio referencial. A mais alta consciência ignora ou finge ignorar: *a)* que assim ela se retrai sobre si mesma e se dispõe a usar e abusar de sua linguagem; *b)* que ela abre o caminho ou segue a rota da consciência popular, da cotidianidade.

Na literatura, o movimento se anuncia muito cedo, desde meados do século XIX (fracasso da Revolução, primeira consolidação do capitalismo, extensão do mundo da mercadoria e do poder do dinheiro etc.). Discernimos três momentos:

a) A alquimia do verbo (a palavra do poeta e seu discurso livre de entraves bastam para metamorfosear o cotidiano, a transgredir e a transfigurar o real: de Baudelaire a Joyce);

b) A linguagem como outra realidade (a poesia como outra natureza superposta à primeira, material e social; o lirismo “quente”, o surreal e o Surrealismo, mas também o Expressionismo, o Futurismo, o Cubismo etc.);

c) A forma como realidade (a escrita no estado puro, a prosa do mundo na sua frieza e rigor, por exemplo no *nouveau roman*, mas também no neoformalismo em geral, na literatura com pretensões estruturalistas etc.).

Movimento perceptível na filosofia, que passa também para estes movimentos encadeados:

a) Reflexão sobre o Logos filosófico, linguagem considerada expressão da Razão absoluta, sujeito supremo, anexa a um conteúdo, forma desse conteúdo (objetivo ou metafísico) com Hegel e seus sucessores;

b) Reflexão sobre a linguagem filosófica, isto é, sobre o vocabulário dos filósofos, considerado essencial pela filosofia, herança e legado dos filósofos (colocação do vocabulário, da semântica, dos termos filosóficos em primeiro plano);

c) A linguagem como filosofia (dois pólos: o positivismo lógico, a ontologia fundamental de Heidegger).

Enfim, no conhecimento científico, fora da filosofia, mas não sem conexão:

a) Elaboração das linguagens das ciências especializadas e parcelares (desde meados do século XIX);

b) Reflexão sobre essas linguagens, em busca de uma meta-ciência geral das linguagens (cientificismo positivista), metalinguagem das ciências divididas (parcelares);

c) Transformação da ciência da linguagem em protótipo de toda ciência e de todo conhecimento, elevação da epistemologia em forma e modelo do conhecimento sistemático (rigoroso), em tipo de inteligibilidade, de realidade, de existência (ao mesmo tempo teórica e prática, a ciência da informação e da comunicação apareceria como a ciência das ciências e como a realidade sociológica “em pessoa”).

Não é empolgante esse tríplice movimento, pelo qual emergem *estruturas mentais* que são ao mesmo tempo *estruturas sociais* (e *superestruturas* da sociedade), ou seja, simultaneamente do ideológico e do institucional? Essa sociedade “é” funcionalista, formalista, estruturalista. Ela extrai a sua representação (ideológica) dos conceitos de função, de forma e de estrutura tomados isoladamente e interpretados com acréscimo de uma filosofia. As representações que essa sociedade apresenta de si mesma (que os seus ideólogos fornecem e lançam no mercado das idéias) a partir dos seus próprios conceitos operacionais, essas representações acabam mal: em impasse, sem conclusão, em águas turvas. Uma sociedade não poderia consistir numa soma de formas, de funções e de estruturas. A sociedade não podia — não mais do que a sociedade do tempo em que Marx analisava o individualismo, ideologia dominante e prática social da burguesia como classe — consistir (existir de maneira coerente) numa soma de indivíduos. Para *conhecer* essa sociedade, é preciso empregar os três conceitos da mesma maneira, sem privilégio nem extrapolação. A análise dessa sociedade de acordo com esses três conceitos-chave conduz em direção a uma outra análise, a que se efetua aqui conforme os dois conceitos associados: cotidianidade-modernidade. Assim, reencontram-se os motivos da importância *prática* assumida pelos conceitos mencionados e as razões de sua importância *ideológica*. A análise permite compreender como essa sociedade se prescreve e se vê, a partir do que ela é, bem como a maneira pela qual ela re-produz suas relações constitutivas estranhamente frágeis e sólidas, singularmente estáveis (o cotidiano) sob o fetichismo do efêmero e da mobilidade (a Modernidade). A solução dessa contradição nos aparece agora no nível das rela-

ções da linguagem, onde se reconciliam o durável e o fugaz. Essa sociedade se sustenta e funciona pelo discurso. Daí a tríplice emergência dos três aspectos do discurso, na reflexão (filosófica), na ciência, na retórica literária ou não.

Não é nosso propósito aqui expor os motivos, razões e causas desse tríplice movimento e de mostrar a homologia entre esses três aspectos. Esse capítulo de uma história das ideologias e das idéias no mundo moderno tem seu lugar em outra obra³. Basta-nos, para abrir o horizonte ao invés de fechá-lo, utilizar o que já foi adquirido (sobretudo a análise dos níveis e dimensões na linguagem).

2. A metalinguagem

A teoria da metalinguagem baseia-se nas pesquisas dos lógicos, dos filósofos, dos lingüistas (e nas críticas a essas pesquisas). Lembremos a definição: a metalinguagem consiste numa mensagem (ajuntamento de signos) voltada para o código de uma mensagem, que pode ser uma outra ou a própria. Ocorre metalinguagem quando alguém (o locutor) se refere a uma parte do seu código, nem que seja para definir uma palavra ou voltar atrás para explicitar uma significação. Isso quer dizer que a função metalingüística é normal, corrente, essencial ao discurso (R. Jakobson). A metalinguagem, discurso sobre o discurso, discurso em segundo grau, aparece no discurso; não haveria mesmo discurso possível sem comunicação prévia do código e, por conseguinte, sem metalinguagem; ela faz parte da aprendizagem de uma língua. Retomando uma metáfora filosófica, podemos dizer que uma almofada de metalinguagem envolve a linguagem. O próprio lingüista faz o quê? Ele decifra, decodifica e sistematiza essa operação. A lingüística é uma metalinguagem que se eleva acima da linguagem e confere a si mesma um estatuto epistemológico. Anterior ao uso da linguagem e da língua, isto é, anterior ao discurso, a metalinguagem é também posterior. Ela envolve o discurso como condição e como reflexão.

³ Cf. principalmente: *Introduction à la modernité*, Ed. de Minuit, mas também o volume III de *Critique de la vie quotidienne* (ed. Arche).

A redução que os lingüistas efetuam legitimamente (pondo entre parênteses a palavra, o conteúdo do discurso, o contexto social) permite que eles se instalem no *interior* da linguagem como forma (princípio de imanência). Restituindo o contexto, uma análise sociológica faz aparecer de maneira diferente as formas, as funções e estruturas da linguagem, os níveis e as dimensões, os sistemas secundários, ou subsistemas (de conotações) no interior dos sistemas formalizados ou sistemas denotativos. Dessa análise, o lingüista dirá talvez que ela é "translingüística", o que quer dizer logo em seguida "transcientífica". Por exemplo, se mostro como Marx considerou a troca e o valor de troca uma forma (separada por uma redução específica) e em seguida considerou-os uma lógica, uma linguagem, uma dupla cadeia de coisas e de significações, portanto um "mundo", e se afirmo que Marx teve razão e que esse início do *Capital* é particularmente notável, se bem que muitas vezes desprezado, estou praticando, segundo alguns, um ato não-científico. Lanço-me na ideologia, na filosofia subjetiva. Não é ultrapassar o direito de uma especialidade levantá-la como regra para a ação e contestar a cientificidade de qualquer outro procedimento? Se o procedimento sociológico não convém a um lingüista, ele se induz ao erro. Não existe, entretanto, tribunal para julgar.

A restituição do contexto social restabelece assim o movimento dialético. Se examino somente a forma da troca, do valor de troca, da mercadoria, destaco sua lógica, suas possibilidades de extensão sem limites, sua linguagem e seu mundo. Esse procedimento rigoroso em aparência implica erro e até mesmo representação que se pode dizer falsificada. Somente a análise dialética, que leva em consideração tanto o trabalho social quanto o contexto no qual se insere a forma, somente essa análise atinge o concreto, ou seja, o movimento e os conflitos que ele envolve e desenvolve. Por exemplo, se estudo *in abstracto* o mundo da mercadoria como riqueza, sua extensão como crescimento, esqueço os limites que a existência de outros "mundos" lhe impõe, como a Pólis de outrora, a Cidade possível, o mundo que precede e o que segue o reino soberano do valor de troca e da mercadoria. Procedendo assim, com toda boa consciência (ignorando e rejeitando o pensamento de Marx), componho a *metalinguagem* da mercadoria. Acredito estar fazendo

economia política. Ponho entre parênteses os mais violentos dramas da modernidade e da cotidianidade. Muito mais: esse silêncio “científico” legitima indiretamente a estratégia que visa à integração ao mundo “livre” (aquele em que a mercadoria se desenvolve livremente) dos setores e dos países ditos subdesenvolvidos, assim como dos chamados países socialistas. Em tal situação, uma pretensa *ciência* não diz nada sobre a *realidade*. A *metalinguagem* não pode ser tida como inofensiva nem como inocente!

A restituição do movimento dialético — com relação à redução e à formalização legítimas que o lingüista opera — faz aparecer conflitos de que o lingüista não pode suspeitar. Ainda uma vez, é seu direito, mas ele não tem o direito de impedir que essas contradições sejam trazidas inteiramente à luz. Existe *conflito entre a função referencial e a função metalingüística*. Esta corrói e suplanta aquela. Quanto mais opaco se torna o referencial, mais cresce a importância da metalinguagem. Quando a linguagem e o discurso são tomados como referenciais, estamos no reino da metalinguagem. Operando no segundo grau (e às vezes no terceiro), a metalinguagem afasta e dissolve os referenciais. Reciprocamente, cada desaparecimento de um referencial anuncia a extensão de uma metalinguagem (ou da metalinguagem num setor particular), de modo que a metalinguagem substitui a linguagem, transferindo para si mesma os atributos de linguagem dotada de um referencial. Cada referencial que cai libera significantes soltos, destacados e, por conseguinte, disponíveis. A metalinguagem se apodera desses significantes e os utiliza num emprego “no segundo grau”. Esse emprego contribui para dissolver os referenciais, e a metalinguagem reina sob uma luz fria (o gênero *cool*).

A tese defendida aqui e noutros trabalhos é que ampliar e submeter à mais viva iluminação o discurso e a linguagem, tanto na vida social quanto na cultura e na ciência, comportam uma estranha ambigüidade. O que se traz ao primeiro plano é a metalinguagem. O conceito de *mensagem* (formalmente rigoroso, na teoria abstrata das comunicações) deve passar por uma crítica ainda mais rigorosa. Existem pseudomensagens, como existem pseudo-acontecimentos, pseudonotícias, pseudonovo. E uma pseudoprodução e pretensas obras. Apenas um delírio racionalista pretende que as obras (filosofia, arte, litera-

tura) obedeçam como as matemáticas e o capital a uma lei cumulativa refreada unicamente por fatores inessenciais. Múltiplas mensagens são ilusões de mensagens. Elas decodificam mensagens antigas, são discursos sobre discursos, procedem por recorrência. Aceitáveis como exegeses, como “reflexões” de valor histórico, elas não são aceitáveis na própria medida em que recusam sua referência e a relegam à sombra, onde postulam a refutação da sua própria historicidade. O caso mais “inocente” é aquele — bastante freqüente — do livro composto de citações invisíveis.

Atingimos aqui o ponto de partida e o fio de uma crítica radical da modernidade. Essa crítica, bem entendido, vem de encontro a preconceitos favoráveis, a entusiasmos excitados e interessados, a representações fabricadas pelos apologistas. Não há um justo meio-termo concebível entre essa crítica radical e a auto-satisfação, a autocongratulação que cada dia e cada semana o leitor lê na imprensa. É tudo ou nada. No que se refere ao século XX, temos um princípio de crítica análogo àquele que Marx captou na análise do indivíduo e do individualismo, representação (ideologia) dominante em meados do século XIX. Se as preocupações relativas à linguagem ocupam a cena, é porque *nós* passamos, sem o saber, da linguagem à metalinguagem. A esse *nós* a boa consciência cochicha: “Eis aí o essencial! É assim mesmo. Nossa problemática é ao mesmo tempo atual e eterna...”. A crítica radical replica: “Você se estabelece na superfetação. Você pretende passar da ilusão para a verdade, cujo sistema o envolveria de todos os lados com a linguagem — verdade cuja irrupção seria iminente. Pois bem, não! Não é sem conseqüências que as revoluções têm fracassado na Europa desde mais de um século, que as capacidades criadoras imanentes à produção industrial foram obscurecidas, que a ênfase foi dada ao que devora. E essas preocupações que o tornam tão orgulhoso não indicam uma grande prosperidade cultural. Seriam antes os indícios de uma crise radical que vai até as raízes...”. Eis alguns indícios.

a) *As obras*. Entre essas obras que parecem obedecer a uma lei da acumulação, pela mesma razão que a memória ou o conhecimento, quantas devem à metalinguagem a sua “mensagem”? Uma grande parte das obras e, entre aquelas que resistem, uma boa parte da sua contribuição aparente. Tratar-se-ia de obras

menores, daquelas que podem ser atribuídas à imitação, à cópia dos modelos? Absolutamente. Trata-se precisamente de obras tidas como magistrais, exemplares, profundamente originais, expressivas ou significativas (coisa nova, coisa moderna).

Exemplos? Há muitos. Eis aqui um: Picasso. Por que não se dirigir diretamente a ele, em apóstrofe, com uma insolência proporcional à sua grandeza? “Pablo Picasso! Você é o maior artista atual, e como tal conhecido, reconhecido, saudado no mundo inteiro. Que a glória o inquieta, disso não há nenhuma dúvida. Mas como você a concebe? Acha que realmente essas pessoas se inclinam diante do seu gênio? Onde está a falha, o fingimento (o seu), a falta? Sabe como Marx viveu, como morreu? E como é preciso encontrar hoje, no pensamento dele, o irreduzível? Se é verdade que você procurou a Revolução como uma pessoa sedenta procura a fonte, como e por que a sua obra foi absorvida, assimilada, integrada? Ela é testemunho de quê? Da Revolução ou dos fracassos? Quem é você, Pablo Picasso, e onde você está? Que é que não se pode reconhecer nas suas telas? Velasquez, a pintura espanhola e a arte negra, e o espírito grego, e o Mediterrâneo, e o touro de Minos e o que mais ainda? Será que somente o oceano lhe escapou? Você é o museu imaginário realizado em pessoa. Você termina um mundo. Eis aí o balanço e o inventário. Os séculos estão diante de você, reduzidos aos seus elementos, desmantelados, demolidos, jogo magnífico e enganador. Você atingiu o cume da sua vida no fim dela, quando compreendeu o seu tema: O Pintor e seu Modelo. Então, com alegria triste e humor sereno e crueldade contra você mesmo, disse enfim o que tinha a dizer. Você elucidou a pintura como linguagem, como conjunto de signos, como escrita. Você disse tudo: como, em sua relação com o que pinta, o pintor é alternadamente exaltação e depreciação, ternura e crueldade, admiração e desencantamento, respeito e mau trato que escarnece. O Modelo é o mundo e a arte inteira, não apenas a mulher. Obrigado por essa vintena de telas, obrigado pela destruição jubilosa e pela autodestruição sacramental...”

Esse discurso, a quem não poderia ser dirigido? Àqueles que fabricaram ou utilizaram a metalinguagem da Revolução? Do amor? Para o filósofo é ainda mais simples: a temática, a problemática, as categorias daqueles que tentam prolongar a velha filosofia se misturam à história dessa filosofia de forma

tão inextricável que não se consegue mais desenredá-las. Na melhor das hipóteses, esses filósofos desvelam o que Platão, Spinoza ou Fichte pensaram “em profundidade”. Filósofa-se na/sobre a filosofia, como se faz poesia na/sobre a poesia, romance sobre o romance (e sobre o romancista), teatro sobre o teatro (cinema sobre o cinema, sobre o romance, sobre o teatro, sobre a filosofia). Por toda parte, o discurso sobre o discurso, o segundo grau, o *cool*, a metalinguagem com sua ilusão, o reflexo que é tomado por algo novo. E que às vezes traz algo de novo, quando ele sabe que é reflexo, frio e branco, destruidor e autodestruidor.

O interlocutor se impacienta e se indigna, e com razão: “Belo trabalho de difamação! Você não poupa nada. Diante dos seus olhos nada merece consideração”. Não se trata disso. Assim, a questão é apresentada muito mal. O único problema é saber se a argumentação conta, se ela *presta contas* de alguma coisa, se ela tomou e se restitui *alguma coisa* (no objeto, no objetivo e nos objetivos, no sujeito e nos sujeitos, ou seja, nas estratégias efetivas). Ainda por cima, não é nada exato. No horizonte e no caminho desentulhados pela crítica radical há obras que existem e que subsistem. Quais? Obras que são ou foram durante muito tempo consideradas menores, mas que, por outro lado, tratam (direta ou indiretamente) da cotidianidade, muitas vezes girando em torno dela sem nomeá-la, mas mostrando-a de tal modo que é não nomeá-la e sim descrevê-la face a face. “Pois então cite essas obras!” Aqui estão alguns títulos: *Le père*, *Ubu*, *Voyage au bout de la nuit*, *Demain les chiens*, *Sous les volcans*, *Naïves hirondelles*, *L'extricable*, *Les choses*. — “Mas você está abusando! De quem você fala?” — “De pessoas que me agradam. Tanto pior para você se não as conhece... Nada o obriga a achar que esta lista é exaustiva. Complete-a, se isso o diverte!” — “Você está tentando sair-se bem da situação. O problema era a cotidianidade, depois você enveredou por uma grande diatribe contra a literatura e a arte modernas, e agora está querendo voltar ao cotidiano. Pelo menos não vá querer dizer que o *Ubu* faz parte do cotidiano.” — “Pois faz, é exatamente isso. E desconfio que você anda com um pouco de má-fé. Você sabe perfeitamente que *Ubu* é o Pai e o Chefe (inclusive o chefe de repartição), e o Patrão, e o Mestre, e tudo o mais que figura na cotidianidade. *Ubu* une o coti-

diano à modernidade. Como você explica que essa farsa, essa zombaria, esse arremedo de peça nos obseda, a você e a mim, e não apenas a você e a mim, que se coloque em evidência, que este século seja o século do Ubu?" Jarry conseguiu nomear o inominável, levantar uma estátua de barro, erigir um monumento à abjeção. E, ainda por cima, essas obras não escapam à crítica radical. Elas fazem rir, enquanto mostram o caos sanguinolento. Elas tornam interessante o que destrói qualquer interesse, cumprem a *função metafórica* e realçam a *metalinguagem*. A alusão ao cotidiano, que o transforma em tema de ironia e de humor, torna-o suportável e contribui para encobri-lo⁴, envolvendo-o num discurso metafórico.

b) O imenso *consumo cultural*, que parece consumo das obras e dos estilos, não passa de consumo de signos (signos das obras, signos da "cultura"). O consumidor engole metalinguagem, o que permite que os valores em uso só se gastem lentamente. Em Veneza, o turista não devora Veneza, mas o discurso sobre Veneza: discursos dos guias (escritos), dos conferencistas (orais), dos gravadores e discos. Ele escuta e olha. O artigo que lhe é fornecido mediante pagamento, a mercadoria, o valor de troca, é o comentário verbal sobre a praça São Marcos, sobre o Palácio dos Doges, sobre Tintoretto. O valor de uso, a coisa em si (a obra) escapa ao consumo devorador, ficando limitado ao discurso.

Não será abusar do termo "metalinguagem"? Trata-se mesmo do segundo grau, de discurso sobre o discurso? Sim. A cidade (Veneza, Florença), o museu, a obra (de determinado pintor, o conjunto de suas telas ou uma dessas telas) existem no plano do pensamento. Impossível percebê-los de outra maneira que não seja por meio dos historiadores. O discurso didático se interpõe necessariamente entre as obras e a compreensão. Esse discurso permite um acesso difícil, de penosa preparação, para a percepção concreta dos estilos e das obras. Essa preparação, esse encaminhamento caracteriza a "alta cultura". O consumo na cultura de massa e o turismo se contentam com o discurso sobre o discurso: com a metalinguagem.

Ora, essa metalinguagem não é muito modesta, jamais desprovida de pretensão. Ao contrário. Suas ambições vão longe. Ela quer "fazer participar", "fazer introdução a...". Ao turismo, aos consumidores em massa, aos espectadores, são entregues a Cidade, a Beleza, a Natureza ou a Naturalidade. Sem omitir a Humanidade. Esta função metonímica do discurso não é nada menos que inocente. Ela cultiva as essências, as entidades, as formas, deixando crer que entramos em contato com elas. O discurso passa facilmente da parte para o todo (de alguns termos de estética e de algumas fórmulas de estetismo para a Arte, de algumas pedras para a Cidade, de uma imagem para a Moda, e assim por diante). Ela passa também do relativo ao absoluto. A metalinguagem e ao seu uso por/para o consumidor corresponde a visão neoplatônica. Mais uma vez um alibi! Não vale a pena zombar das multidões exaustas que atravessam, a passo acelerado, a Galeria Uffizzi (em Florença) ou o Palácio dos Doges (em Veneza), que ficam por alguns momentos estagnadas como se fossem poças, sob o bombardeio dos conferencistas, multidões que não vêem nada, que não podem ver nada e que, apesar de tudo, usam as coisas e pagam caro por esse "uso".

c) Estratégia combinada ou efeito global de um caos de ações contingentes, o resultado aí está. Desenrola-se um duplo processo: industrialização e urbanização. Marx havia captado o primeiro aspecto e indicado como dominar o processo: como planejá-lo racionalmente e dar-lhe um sentido, isto é, "o homem social" como capacidade criadora de produtos e de obras. A classe operária devia assumir essa missão histórica. Que foi que ocorreu? A classe operária foi em parte (de maneira desigual, conforme os países e os setores) destituída de sua missão, reduzida a um grupo de pressão econômica. Grupos políticos ou técnicos ocuparam o seu lugar. Por conseguinte, numa certa medida (desigual), organizou-se a produção, mas privando-a de sentido. Dominou-se tecnicamente a natureza, mas sem que o ser humano se apropriasse da sua própria natureza vital e social. Quanto ao segundo aspecto do processo, isto é, a urbanização, não tinha sido percebido por Marx por razões históricas. No momento em que apareceu *O capital*, já faz mais de um século, a urbanização estava apenas começando. O processo não foi captado pelo conhecimento. Quando se quis estudá-lo cientificamente, esse processo foi pura e simplesmente *redu-*

⁴ Exemplo: os romances de Christiane Rochefort.

zido à organização e às imposições da produção industrial, sendo que ele não se reduz exatamente à industrialização, mas dá um sentido a esta, e que nesse domínio a *apropriação* (teórica e prática) passa ao primeiro plano. A capacidade criadora, liberta e realizada na produção industrial, teria podido ocupar-se dessa obra capital: a cidade, a vida urbana. Nessa cidade, obra das obras, a vida cotidiana se tornaria obra, cada um (indivíduos e grupos) se revelando capaz de criar.

É somente na urbanização (conduzida não de acordo com uma ideologia, mas sim com uma *idéia* da cidade e da vida urbana como obra) que a industrialização pode encontrar a sua finalidade. Em si mesma, a indústria não passa de um meio. Se o meio se decreta (ou se é decretado) um fim, a racionalidade se transforma em absurdidade.

Qual seria o resultado? Não se atribuíram à linguagem nem ao sentido, isto é, ao pensamento, à consciência agente, condições de esperar e de exigir semelhante procedimento prático e teórico. A metalinguagem — o discurso sobre o que já está realizado e sobre os discursos que acompanham a realização — substituiu, pois, a linguagem. Em outras palavras, um vazio enorme se cavou, sendo logo povoado por signos! A metalinguagem ocupa o lugar da cidade e do urbano ausentes, que estão faltando porque foram dispensados. Nuvens de vapores e de insetos giram, se arrastam e zumbem sobre este fundo pantanoso: o cotidiano. A metalinguagem é o grande álbi para mascarar e esquecer as tarefas históricas e as missões que não foram levadas a cabo, para apagar as responsabilidades, para difundir uma culpabilidade latente, um sentimento impreciso de frustração e de mal-estar.

3. O pândego

Flaubert inventou o pândego. Foi em *Bouvard e Pécuchet*⁵, obra enigmática, obra incompreendida (o prefaciador

⁵ Muitas anotações o anunciam: "A decência das figuras temperava as provocações do vestuário... Esse agrupamento de mulheres seminuas fazia imaginar o interior de um harém; veio ao espírito do rapaz uma comparação mais grosseira. De fato, todas as espécies de belezas se encontravam lá..." (*L'éducation sentimentale*, Pléiade, p. 191).

da edição *Pléiade* não vê nessa obra mais que uma caricatura do cientificismo e dos autodidatas, um aperfeiçoamento do sr. Homais, o que não combina com o imenso alcance que o autor atribuía ao seu livro).

Em plena cidade, ao lado da Bastilha ("Como fizesse um calor de trinta e três graus, o bulevar Bourdon estava absolutamente deserto"), numa paisagem urbana onde os grafismos declaram o que têm a declarar ("o canal Saint-Martin, fechado pelas duas eclusas, estendia em linha reta sua água cor de tinta. Havia no meio um barco cheio de madeira e, na margem, duas fileiras de barricas"), nesse lugar que um domingo torna desértico, vai acontecer alguma coisa: um encontro, obra do acaso e do destino. "Dois homens apareceram. Um vinha da Bastilha, o outro, do Jardim Botânico... Sentaram-se no mesmo minuto, no mesmo banco." Quem são eles? Dois funcionários de escritório. Trabalham em escrita. Um seduziu com seu talento um chefe de divisão que o alistou como expedicionário; o outro teve espontaneamente a inspiração de utilizar sua mão hábil. Seguramente os dois compadres, cada qual por conta própria, puseram sobre a carteira da escola um compêndio que contribuiu para a fortuna de uma ilustre editora (Larousse) e que se intitulava: "Escolha graduada de cinquenta tipos de escrita. Para se exercer na leitura de manuscritos. Contêm: 1º Preceitos de comportamento para as crianças e historietas instrutivas; 2º Principais acontecimentos da História; 3º Modelos de faturas. Notícias industriais; 4º Modelos de estilo epistolar." Esse livrinho, hoje esquecido, começa assim: "O espetáculo do universo, o brilho do sol, a prodigiosa variedade de plantas e de animais, todas essas maravilhas nos ensinam que existe um Deus". Tudo isso escrito numa letra bem redondinha. Mas voltemos às nossas personagens. Um é viúvo, o outro, solteirão; aquele talvez seja um pouco libertino, este é um donzelo, e ambos têm o mesmo tipo de vida, bem cotidiana. Cada um conserva o seu individualismo, sem muitas diferenças. Exclamam quase ao mesmo tempo: "Como estaríamos bem se vivêssemos no campo!". Eles se comunicam, pois têm fome e sede de comunicação. "Se tivessem mais idéias, teriam mais sofrimentos." E lá vão os dois companheiros viver em Chavignolles. Que é que eles vão fazer? Esquecer e transcender o cotidiano. Ao término de cada tentativa, eles vão recair no

cotidiano: a cozinha, a casa, os vizinhos, as mulheres. A que é que consagram seu tempo? A consumir. Consumir coisas que eles não produziram e que não são produtos: nem pão, nem móveis (embora possa ocorrer entre eles uma questão de móveis rústicos ou antigos), nem vinhos (mesmo que um golinho seja agradável), nem pratos nem objetos. Eles vão consumir a obra, a cultura, toda a cultura. Todos os livros. Bouvard e Pécuchet nos arrastam para um pesadelo: o consumo livremente obrigatório da cultura, do livro, da coisa escrita. O pesadelo é o nosso pão cotidiano. E lá estão eles com a mão na massa. Dedicam-se com uma coragem exemplar: a nossa coragem. Mergulham nos significantes, nadam e bebem nesse mar delicioso que os embala. Ficam exaustos, mas recomeçam o trabalho. Tudo aí acontece numa ordem implacável: primeiro a agronomia (pois desejaram o campo, a natureza, a liberdade), depois a química, a fisiologia, a astronomia e a física, a geologia, a arqueologia, a história, a literatura, a lingüística, a estética, a filosofia, a pedagogia. Então o círculo se fecha, pois a pedagogia ensina aos seus alunos e discípulos a natureza e a agronomia, a química, a filosofia etc. Muito mal fechado, acaba saltando. No meio do caminho, círculo vicioso, Bouvard e Pécuchet dão de cara com sistemas. Muitos deles. O espiritualismo, o materialismo, o hegelianismo. Tudo o que é racional e real. O absoluto é ao mesmo tempo sujeito e objeto. Deus, assumindo uma forma visível, mostrou uma união consubstancial com a natureza; sua morte deu testemunho da essência da morte, pois a morte estava nele. Mas há também o sistema lógico segundo o qual os erros têm uma causa principal: quase todos nascem do mau emprego das palavras. Seguem-se alguns sistemas combinatórios, como os de Allery, de Páris e de Fenaigle (Allery transforma os algarismos em figuras: o número 1 é representado por uma torre, o 2 por um pássaro, o 3 por um camelo, e assim vai. Fenaigle divide o universo em casas que contêm quartos, cada quarto tem quatro paredes com nove telas, e cada tela tem um emblema). De passagem, Bouvard e Pécuchet assistem como espectadores pouco interessados a acontecimentos espetaculares: a Revolução de 1848, o golpe do Estado...

No final das contas, quando acaba essa volta ao mundo imaginário, que é que eles absorveram? Palavras, linguagem, vento. Que é que eles consumiram? Obras? Muito pouco. O

que absorveram foram comentários, exegeses, tratados, manuais, guias, em resumo: metalinguagem. O que lhes permite que se reconheçam (um pouco) e se reencontrem um pouco nas especialidades. E os significados? Ora, o que foram eles para os Enciclopedistas que os nossos compadres pretendem imitar? Não foram luxo e prazer? Eles disseram, eles não disseram nada mais que isso. Nossos compadres não viram, não tiveram, não captaram nada mais que palavras e vento. O compadre Flaubert sabe disso. E aí está o significado, o dele!... E, no entanto, Bouvard e Pécuchet não são imbecis. Não mais imbecis do que Flaubert, que se identifica com eles. Longe de serem idiotas, querem se cultivar, se educar, se formar, se instruir. Como liberais e como intelectuais de esquerda, hoje, em 1968, eles acrescentariam à sua coroa estas flores: o existencialismo, o marxismo, a tecnologia, as ciências sociais. Depenariam metodicamente a coleção *Que sais-je?*, leriam *L'Express*, *Le Nouvel Observateur* e, bem entendido, *La Quinzaine Littéraire*. E ainda *Le Jardin des Modes*, *Elle* e *Marie-Claire*, nem seria necessário dizer.

Quando o círculo se fecha, que é que lhes resta fazer? Nada, a não ser recomeçar. Voltam a ser o que eram: escriturários. Entram de novo no reino que jamais abandonaram, o da coisa escrita. Que esperança ficou? Talvez a de receber novamente uma herança e recomeçar.

Bouvard e Pécuchet, dupla ilustre entre as duplas condenadas à imortalidade, quem são vocês? Vocês nos apresentam a nossa imagem. Por um extremo escárnio, vocês foram *escritos* antes que o autor se ocupasse de vocês. "Era uma vez dois escriturários...". Mas eis que, graças à coragem intelectual, este conto de escritório, esta insignificante história de dois pobres joões-ninguém que cresceram nas escritas e na metalinguagem se transforma numa obra magistral. Nasce um novo riso, amargo, amarelo, que vai se tornando negro. Então vocês não eram tolos; pegos nas armadilhas das palavras, tropeçando nas máscaras e nos véus, vocês fizeram também a sua experienciuzinha. "Bouvard estava surpreso com o contraste entre as coisas que o rodeavam e as que eram ditas, pois sempre parece que as palavras devem corresponder aos meios e que os tetos altos são feitos para os grandes pensamentos...".

Eis aí o pândego. A Morte de Deus é algo grande, algo trágico. Seu "falecimento"? Imagine vagamente (contexto? referencial? ou simplesmente conotação) a família chorosa, as lágrimas da viúva, os lamentos dos órfãos, as cerimônias do enterro, a chegada do tabelião, a abertura do testamento e as disputas em torno da herança. E está sepultada a Sexta-Feira Santa especulativa ou teológica, não obstante o vigário ("o padre se levantou, outros assuntos o chamavam em outros lugares"). Foi Pécuchet quem falou, esse malandro.

E Flaubert, este ladino, este malandro, este pseudoburguês em seu pseudo-romance adverte as pessoas do que as espera quando as revoluções falham. Ele aproveita para nos dizer como e por que, na sua opinião, e de acordo com o que viu como testemunha ocular, as revoluções falham. O lado mau do homem e dos homens quer mudar alguma coisa e declara a cada ocasião que é preciso mudar tudo. O lado bom, o *bon vivant*, acha a vida boa para ser vivida como ela é. É ponto final.

O pândego, variante nova do riso e do cômico, difere do riso clássico, da ironia, do humor. Nem a situação nem a ação fazem rir; não há situação nem ação bem definidas; no pândego não há necessidade disso. A "credibilidade" da narrativa não é mais problema. Essa questão desaparece como os referenciais, o que dá uma grande sensação de desembaraço, de liberdade de linguagem. Se subsiste um terreno, um lugar-comum, é o cotidiano, do qual nos distanciamos sobre as asas da linguagem. O riso vem das palavras, e somente delas. É um cômico de linguagem, formal: a *vis comica* dos jogos de palavras, trocadilhos, as inversões de sílabas, aliterações e assonâncias utilizadas metodicamente. E não apenas para uma brincadeira de um gosto geralmente duvidoso (do ponto de vista "clássico"), para uma astúcia, mas em centenas de páginas. A *performance* desse cômico não está ao alcance de qualquer um.

Quem não conhece os gauleses? Quem não aprendeu, na escola, algumas fórmulas famosas, alguns estereótipos a respeito da Gália e dos gauleses? Quem eram os gauleses? Fortes e estúpidos? Passavam manteiga no cabelo? Foram vencidos pelos romanos? É impossível rejeitar a história que não lisonjeia muito; é preciso descobrir uma explicação, a boa explicação. A França é a Gália e no entanto não é a Gália, porque por ela

passaram os romanos, os bárbaros e os francos. E tantas invasões e tantas guerras, inclusive a última. Depois vieram os alemães, os ingleses e os americanos. Depois disso, a França continua sendo a França e a Gália, mas também não é a Gália. As coisas são o que elas são. No entanto, elas não são o que são, pois escondem sempre alguma outra coisa. Há alguma distância entre o que você conhece e quem você conhece. É uma história divertida. Se você olha de perto uma rachadura, ela se transforma em buraco que deve ser tapado. Com quê? Ora, com linguagem, com discurso a respeito da história: com metalinguagem. Massas de significantes flutuam separadas de seu significado, a história real conhecida e desprezada. São significantes prontos para o consumo. O lugar estava lá para ser tomado, mas ainda era preciso descobri-lo, para dar à França, gaulesa e gaullista, sua epopéia pândega. Epopéia que ela esperava e sobre a qual lançou-se como se fosse um só homem. Parece que foi escrito para crianças e o adulto gosta disso. O adulto por excelência, o jovem do médio escalão, instruído, educado, que conhece as palavras e as coisas. Que significa isso, senão que existe um mundo, um só, para a criança e para o adulto, para a criança precoce e para o adulto infantil?

Faça então com que a distância que separa os significantes dos significados (e inversamente) seja preenchida por um pequeno ato intelectual que aprecia exatamente o paradoxo da falta de nexos e a surpresa de ver superada essa distância: você terá o riso do pândego. Ele implica um "nível cultural" relativamente elevado: conhecimentos, agilidade de espírito. O vaivém do passado ao presente e do presente ao passado, do estranho ao familiar (cotidiano) e do familiar ao estranho, este ir e vir sabiamente mantido pelos equívocos da linguagem supõe uma educação. É preciso segurar a ponta do paradoxo verbal, alusivo, num sistema de reenvio perpétuo (sem referência). A imagem vem apoiar e facilitar a operação: anacronismo recortado em unidades significantes-significados, com o significante verbal remetendo ao suporte imagem. E inversamente, sendo a atualidade o significado último. E aí está o épico ao alcance de todos, ao alcance da mão, em casa, no lar, com as suas crianças e a sua esposa, no cotidiano.

Este simulacro, esta simulação analógica da história pelos jogos de linguagem é mito? É ideologia? São palavras muito

bonitas. E, no entanto, não é mais do que Asterix, o Gaulês, por que não dizê-lo? A França encontra ao mesmo tempo o seu mito e a sua ideologia. Nessa simulação o trágico desapareceu. Não há mais mortos. Os inimigos levam pancadas. Logo eles saem da coma e rimos com prazer. Não há paixão nem erotismo. As mulheres são poucas. O pândego adquire espontaneamente uma estrutura: aqui, o *cool* (mesmo que a personagem gesticule, é *cool*), lá, o *hot*. Aqui, o bom humor sem violência, mais adiante, toda a violência (mais ou menos simulada: erotismo, massacres, Lucky Luke, James Bond, Satanik).

Compare Bouvard e Pécuchet com esse pândego que jorra "livremente". O jogo de palavras não salta à vista em cada linha. Não há dois trocadilhos por página. Como é longo esse divertido alfarrábio...

Flaubert criou o gênero, a categoria (que disfarça a morte das categorias "clássicas" e "românticas" da arte e da estética, assim como o nascimento do estetismo da linguagem). Ele ainda não estava livre dos referenciais e contribuiu para miná-los. O pândego não tinha atingido a sua plenitude: a dignidade cômica da pura escrita, dos lazeres, da metalinguagem e do consumo de linguagem pelas massas.

Não parece indispensável insistir sobre alguns outros aspectos desse consumo de linguagem: os jogos e concursos na televisão, as palavras cruzadas. Mais próxima do nosso propósito seria a análise do *lúdico combinatório* (precisamente as palavras cruzadas, mas também as apostas no turfe) e a junção bastante artificial do erotismo com o combinatório: a máquina caça-níqueis, usada em escala colossal em Las Vegas e noutros lugares, na qual o número se associa a significantes eróticos para significar a satisfação momentânea, quase onírica do desejo. Nossa intenção, com efeito, é mostrar o não-cotidiano, disfarce do cotidiano, voltar a ele e dissimulá-lo para ele mesmo. O consumo de linguagem (consumo de metalinguagem) realiza maravilhosamente essa função, melhor ainda que o consumo de espetáculos, que, por sinal, ele determina.

O consumo cotidiano assume assim, diante de nós e para nós, a sua dupla figura, sua ambigüidade constitutiva. Considerado globalmente, cotidianidade e não-cotidianidade, o consumo é material (prático-sensível: pegamos, usamos, devora-

mos uma coisa) e ideal (ou ideológico: consumimos representação, imagem, significantes, linguagem e metalinguagem). Ele é total (tendendo a um sistema do consumo, sob a organização racionalizada do cotidiano) e parcial (ficando o sistema sempre inacabado, sempre desmentido, sempre ameaçado, não se fechando jamais, abrindo para o vazio). Ele é satisfação (de uma necessidade, esta ou aquela, necessidade disto ou daquilo, portanto saturação a um prazo mais ou menos longo) e frustração (consumimos o vento e o desejo renasce). Ele é personalizante (escolha dos objetos, disposição, classificação, liberdade combinatória) e deformador do real (com o consumidor se perdendo no meio das coisas, escorregando na ladeira da acumulação dos objetos, sem desejo e até sem necessidade). A chamada sociedade de consumo é ao mesmo tempo de abundância e de privação, com tendência à ganância e a um ascetismo (do intelecto, do rigor, da frieza). Dualidade múltipla. Cada termo remete ao que está diante de si (seu oposto pertinente, seu contrário, seu espelho). Ele significa esse oposto e se deixa significar por ele. Cada um serve para o outro, reciprocamente, de alibi e de garantia. Cada um remete a todos os outros. É um pseudo-sistema, uma estrutura de alibis: o sistema do não-sistema, a coesão da incoerência. Podemos sempre nos aproximar do ponto de ruptura sem atingi-lo: é o limite.

Capítulo IV

TERRORISMO E COTIDIANIDADE

1. O conceito de terrorismo

A César o que é de César, e à literatura o que lhe pertence. Literatos e críticos literários de ouvidos e olhos afiados (por uma maldade profissional não desprovida de um certo bom humor chamado espírito) estão entre os primeiros que perceberam o terrorismo. Eles o sentiram flutuando no ar com tudo o que vaga e flutua: significantes, metalinguagem, formas abstratas ávidas de se encarnar, pensamentos puros famintos de poder. Há muito tempo eles compreenderam quais são as pressões que se exercem sobre a arte de escrever, sobre o fato que parece a encarnação da liberdade (de opinião, de consciência, de ideologia). As mais inquietantes dessas pressões não são exteriores ao ato. Homens de gosto, que amam os prazeres do espírito, que consideram a ação um nervosismo e a tomada de posição uma brincadeira que nunca deve ser prolongada, eles não aprofundaram a análise. Alguns psicanalistas e sociólogos os substituíram¹.

O conceito de *sociedade terrorista* agora está mais ou menos elaborado. Nesta orientação distinguiremos vários momentos e várias etapas:

1) Toda sociedade que comporta, de um lado, penúria e não-abundância, e de outro, predominância de uma classe (que possui e governa, que explora, que organiza, que toma para si a maior parte possível do resultado do trabalho social, seja através de um consumo suntuoso, seja através da acumulação, seja ainda através dessas duas formas de dominação), toda sociedade dessa ordem manteve-se pelo duplo meio da *persuasão* (ideologia) e da *opressão* (punições, leis e códigos, tribunais, violência preparada para não precisar se servir dela, violência aberta, tropas armadas, polícia etc.). Toda sociedade de classes (e não se conhece ainda nenhum outro tipo) é uma *sociedade repressiva*. Sabemos com que magnificência e como o catolicismo representou o seu papel na sociedade repressiva na Europa ocidental. Sendo ela própria um Estado e rival do Estado político, a Igreja oferecia possibilidades de carreiras "espirituais". Bem cedo ela teve ao seu dispor um aparelho burocrático, uma hierarquia, uma ontologia (filosófica) e um saber real (uma prática). Ela distinguia o sagrado do profano, o espiritual do temporal. A partir daí, ela orientava para o "espírito" e para o poder espiritual as mais fortes energias. As outras ela dissuadia. As pessoas e as idéias perigosas ela julgava, condenava, depois as entregava ao braço secular para execução. Admirável dispositivo, hoje carunchado.

O estudo dos fundamentos da sociedade repressiva leva muito longe. Somente uma interpretação simplista e anarquizante do marxismo limita à polícia e às legislações de classe o conteúdo do conceito de *repressão*. Até segunda ordem, o lado repressivo de toda sociedade tem fundamentos incomparavelmente mais profundos. Grupos, castas, classes, sociedades têm sempre elevado a verdades e a "valores" suas condições de sobrevivência (compreendidas por meio das interpretações ideológicas). Para edificar uma sociedade coerente seria necessário estabelecê-la sobre um rochedo, sobre um "pedestal" consolidado por uma repressão fundamental? Uns o admitem muito rapidamente, outros o contestam com muita facilidade. A proibição do incesto é tida como fundamento do ser social e da "cultura", como alicerce do edifício. Seria mais científico e

¹ Alusões a Jean Paulhan, M. Blanchot, R. Barthes, H. Marcuse, D. Riesman etc.

mais coerente afirmar que toda sociedade foi pega numa contradição. Sua força, sua riqueza, suas capacidades defensivas e ofensivas provinham do número de seus membros; ao mesmo tempo, os recursos limitados pela circunvizinhança natural, pelos meios tecnológicos e pelas retiradas antecipadas de parte do trabalho social limitavam esse número. As sociedades resolveram mais ou menos bem esse problema, umas, decaindo, outras, chegando à sobrevivência ou à expansão. A limitação dos nascimentos pelos mais diversos meios sempre fez parte dos procedimentos de sobrevivência. O fundamento da repressão situa-se, pois, na *junção controlada da sexualidade com a fecundidade*. Às vezes a repressão trabalha no sentido da limitação dos nascimentos; é o momento do celibato obrigatório para uma parte dos membros da sociedade, do sacrifício dos recém-nascidos, da importância da prostituição, da pederastia, do onanismo. Outras vezes, a repressão trabalha no sentido de um crescimento da população; prega-se então a dissociação entre prazer e sexualidade, a associação forçada do ato sexual com a fecundidade. Bem entendido, entre esses extremos há nuances de múltiplas combinações, entrando em jogo outros elementos. *A repressão se estende à vida biológica e fisiológica, à natureza, à infância, à educação, à pedagogia, à entrada na vida*. Ela impõe a abstinência, o ascetismo, chegando, pelo caminho ideológico, a fazer crer que a privação é mérito e plenitude. Neste sentido a repressão se estende às classes dominantes, pelo menos em certos períodos. Seus "valores" e suas estratégias exigem disciplinas e opressões que se exercem até mesmo entre eles.

Esse jogo complexo de repressão e de escapatórias, de opressões e de apropriações *preenche a história da vida cotidiana*, que apenas esboçamos (sublinhando o paradoxo: nas sociedades antigas, as mais brutalmente dominadoras, fundadas na violência e na opressão, ocorreram a maior apropriação, as obras e os estilos mais notáveis...).

Portanto, é inexato e falso limitar a crítica da repressão seja às condições econômicas (é um dos erros do economismo), seja à análise das instituições ou das ideologias. Esses preconceitos mascaram o estudo da cotidianidade, isto é, das pressões e repressões que se exercem em todos os níveis, a todos os instantes, sobre todos os planos, até mesmo a vida sexual e afetiva,

a vida privada e familiar, a infância, a adolescência, a juventude, em resumo, o que aparentemente escapa à repressão social, porque está próximo da espontaneidade e da natureza.

2) *A sociedade super-repressiva* modifica as modalidades da repressão, seus procedimentos, seus meios e os suportes destes. De maneira aparentemente inofensiva, ela orienta a *apropriação*, pelo jogo de opressões, para a vida "puramente" privada, a família e o individualismo; ela concebe a liberdade de tal modo (espiritual, ideal) que a repressão não seja perturbada. Muito mais: ela confia as tarefas repressivas aos pequenos grupos (à família e ao Pai), ou melhor, à consciência de cada um. O modelo da sociedade super-repressiva é aquela que teve por ideologia dominante o *protestantismo*. Muito mais fina e mais racional que o catolicismo enquanto teologia e filosofia, muito menos repressiva em seu aparelho, em seus dogmas e ritos, a religião protestante realizou mais sutilmente as funções repressivas da religião. Cada um traz em si seu Deus e sua razão. Cada um se torna um sacerdote. Cada um se encarrega de reprimir os desejos, de conter as necessidades. Isso equivale a um ascetismo sem dogma ascético, sem autoridade que ordene o ascetismo. A ovelha negra, o bode expiatório, é o sexo e a sexualidade. Reprimido, recalcado, transformado em inimigo, *desapropriado*, o desejo se torna fermento de rebelião e de revolta. Não voltaremos a falar desse elo histórico entre protestantismo e capitalismo. A religião protestante forneceu as representações e a linguagem nas quais o capitalismo se insinuou sem aparecer como capitalismo. Onde o catolicismo não era suficiente para executar a tarefa, houve transferência, deslocamento, substituição. A intenção tomou o lugar do rito e a fé suplantou a obra. Essa religião permitiu que o valor de troca, a mercadoria se generalizassem, captando os valores de uso enquanto fingia respeitá-los e deter-se diante do seu domínio: a consciência, a fé, a relação pessoal com a divindade. A sociedade super-repressiva se definia como aquela cuja linguagem e representações, iludindo os conflitos, não se prestando para a expressão dos conflitos, embotam ou até mesmo eliminam as contradições. Uma certa democracia (liberal) parece o resultado e o desabrochar da sociedade super-repressiva. As opressões não são percebidas nem vividas como tais. Elas são ou admitidas e justificadas, ou interpretadas como condições da liber-

dade (interior). Essa democracia guarda em reserva a violência e só deixa a força intervir em última instância e como supremo recurso. Ela conta muito mais com a auto-repressão na cotidianidade organizada. A repressão torna-se inútil na exata medida em que a *auto-repressão* (grupos e indivíduos) se encarrega do problema. A sociedade pode proclamar que é chegado o reino da Liberdade, as opressões parecem espontaneidade, a *apropriação* não tem mais nem linguagem nem conceito.

3) A sociedade super-repressiva encontra na *sociedade terrorista* seu resultado lógico e estrutural. Convergem então as opressões e o sentimento "vivido" da Liberdade. As opressões não reconhecidas e não reconhecíveis assediam a vida dos grupos (e dos indivíduos nesses grupos) e os regularizam de acordo com a estratégia geral. A diferença entre a consciência dirigida de fora (*other directed*, segundo Riesman) e aquela que se dirige a si mesma (*inner directed*) cai por terra, pois o que se mostra como o de *dentro* não é mais que o de *fora* investido e travestido, interiorizado e legitimado. A contestação se vê imediatamente ou reduzida ao silêncio, ou marginalizada e, por isso mesmo, neutralizada, ou absorvida e integrada. Não chamaremos "terrorista" uma sociedade onde grassa a violência, onde corre sangue. O terror político, vermelho ou branco, não pode durar muito tempo. Um grupo definido o exerce para estabelecer ou manter a sua ditadura. O terror político se localiza, ele não pode se atribuir à sociedade "inteira". Uma tal sociedade é aterrorizada, não terrorista. Na "sociedade terrorista" reina um terror difuso. A violência permanece em estado latente. As pressões se exercem de todos os lados sobre os membros dessa sociedade; eles têm uma enorme dificuldade para se desembaraçar delas, para afastar esse peso. Cada um se torna terrorista dos outros e seu próprio terrorista; cada um aspira a tornar-se terrorista exercendo (nem que seja por um momento) o Poder. Não é preciso ditador, cada um se denuncia a si mesmo e se pune. O terror não se localiza, ele nasce do conjunto e do pormenor; o "sistema" (se é que se pode falar de sistema) segura cada membro e o submete ao conjunto, isto é, a uma estratégia, a uma finalidade escondida, a objetivos que somente os poderes de decisão conhecem, mas que ninguém questiona verdadeiramente. Semelhante sociedade nem por isso evita as mudanças. Ela pode entrar em crise fazendo tudo para evitá-las. Quando se vê presa de uma mutação, ela pretende fixar-lhe um sentido (ou uma ausência de sentido) e orientá-la. Ela é uma

massa conservadora, em nome do jogo (ou da ausência de jogo) das forças, das instituições, das estruturas. Seus "valores" não precisam se explicitar; eles bastam a si mesmos, se impõem. Conhecê-los, questionar a respeito deles para formulá-los, isso já tem ar de sacrilégio. A sociedade terrorista tem coerência, força, pelo menos aparentemente. Não haveria, não há nada a replicar ao seu terrorismo se ela não utiliza uma ideologia da Razão, da Liberdade, o que reintroduz a irracionalidade nessa razão, a opressão nessa liberdade, a violência nessa pretensa força persuasiva, em resumo, a contradição na coerência ilusória.

A tese constante aqui exposta é que a sociedade terrorista, caso extremo da sociedade repressiva, não pode se manter por muito tempo. Ela visa à estabilidade, às estruturas, à manutenção de suas próprias condições e de sua sobrevivência. Mas é em vão, pois no final das contas ela explode. Ela tem como suporte e como objetivo a organização da cotidianidade. Essa organização faz reinar o terror. As infrações à cotidianidade se tornam proscritas, rejeitadas à demência, à marginalidade. O cotidiano se faz a regra, e no entanto ele não pode erigir-se em valor, nem sistematizar-se, nem mesmo aparecer como sistema.

Para sustentar esta tese, não basta, entretanto, afirmar que as satisfações acumuladas não trazem a felicidade, que mil prazeres não valem uma alegria².

² Seria este, sem dúvida, o lugar de resolver algumas dificuldades, de pôr fim a algumas controvérsias. Deixemos expressamente de lado as questões de datas, de prioridades. Quando problemas e idéias estão "no ar", eles são percebidos também na terra, a partir da análise do real. O conceito de "sociedade repressiva" vem de Malinovski. Ninguém ignora que Malinovski não encontrou, entre os habitantes das ilhas Trobriand, nem sinal de censura, de recalque, de complexo de Édipo. O controle social sobre a vida sexual e a fecundidade se exerce aí, segundo ele, por outros meios que não são os da repressão. Para ele, a censura e o recalque têm causas e razões definíveis, portanto limitadas. Se existe sociedade repressiva é porque a repressão é social. Por conseguinte, ele critica Freud por ter ratificado e levado ao absoluto circunstâncias locais (as da família na sociedade ocidental, em Viena, no começo do século XX) e de ter assim erigido em proposições científicas e em regra geral da existência social uma forma de repressão. Crítica em parte injusta, porque Freud tinha confiança no papel libertador do conhecimento, neste caso, confiança na psicanálise. Ora, depois de Freud, uma corrente importante, talvez a mais importante da psicanálise saíra da sua obra, parece ter abandonado qualquer função libertadora do conhecimento para não ver nele mais do que o re-conhecimento e a consagração das opressões. Assim, a proibição do incesto (e, correlativamente, do Édipo) foi erigida sobre "alicerces" ao mesmo tempo epistemológicos e práticos da vida social. Herbert Marcuse chama de "revisionista" essa tendência. Esse psicanalista de inspiração marxista

Não basta denunciar uma certa filosofia da necessidade e a confusão entre plenitude e saturação. A resposta do suposto interlocutor vem imediatamente: "Chega de dramatização! As pessoas não estão contentes? Que podemos desejar-lhes de melhor que a satisfação das necessidades elementares, mesmo se, para satisfazer essas necessidades, privamos as pessoas de algumas liberdades, de algumas aspirações desmesuradas, de algumas ilusões da subjetividade? A ação em busca de um bem-estar melhor visa então à cura das velhas angústias que persistem sob a satisfação e a saturação. A sua problemática (e vocês estão errados por não adotar este termo, de achá-lo feio, pois ele obriga à coerência), a sua problemática não é a nossa. Pensamos na fome dos homens, na sua sede, nas suas necessidades

acusa então a psicanálise em geral de dar sua contribuição ao terrorismo, de recuperar as marginalizações depois de tê-las classificado entre as neuroses, de fornecer um suplemento ideológico à antiga pressão social exercida em nome das normas e do normal sobre as "consciências" e as "inconsciências". Ele expõe, portanto, a repressão e a super-repressão em termos psicanalíticos (o id, o ego, o superego — Eros e Tanatos — o princípio do prazer e o da realidade). Procurou então a elaboração de conceitos de sociedade repressiva e de sociedade super-repressiva. Gira em torno da noção de "terrorismo" sem atingi-la, porque sua análise crítica continua sendo psicológica e não vai com clareza até o social (ou "sociológico") e, por conseguinte, até o duplo conceito de *cotidianidade* e de *modernidade*. A Marcuse, e a muitos outros, falta também o conceito de *mundialidade* (bem como o conceito correlativo de *diferenças* atuais ou possíveis dentro da engrenagem mundial).

Recentemente viu-se na França a psicanálise cindir-se em tendências e em escolas rivais. Para uns, a relação conflitiva da criança com a família e com os pais permanece essencial; Édipo continua sendo o conceito central da psicanálise. Para outros, é a relação do inconsciente com a linguagem (e, por conseguinte, da criança com o discurso) que passa para o primeiro plano. Seríamos tentados aqui a rejeitar ambas as teses e a tomar como "fundamento" a relação da criança com a sociedade, isto é, com a *cotidianidade*. O pequeno "ser humano" se beneficia com a sua fraqueza e compensa na vida social a sua vulnerabilidade. Ele tem desde o início aspirações e desejos contraditórios (segurança, aventura, proteção, independência). De um lado ele se *apropria* das condições da sua própria existência social, mais ou menos segundo as condições e as suas atividades. De outro lado ele se sujeita às opressões. Assim ele atinge no quadro familiar uma *cotidianidade* que resolve ou não resolve o conflito entre sujeições e aprendizagem (opressões e apropriação). O desenvolvimento da criança e do adolescente vai mais ou menos longe e acaba por atolar-se na maturidade, por tropeçar contra o cotidiano da idade adulta. A linguagem, o discurso e também as pressões paternas e as relações afetivas do indivíduo com a constelação familiar têm papéis importantes, embora desiguais nesse processo dialético.

Mais uma tese ou hipótese: nos fundamentos da repressão figuram as relações dos grupos sociais com a terra. Essas relações têm um duplo aspecto: de um lado os *recursos naturais* (limitados), de outro, as sociedades tornam *sagrado* o solo ao qual estão presas, o que acarreta imensos *sacrifícios* (isto é, religiões que praticam o *sacrifício*). A *vida urbana* põe fim a essa sacralização.

simples. Queremos dar-lhes de comer, de beber, dar-lhes com que se vestir, deixá-los dormir. Nossa problemática é a da necessidade, do sofrimento, da morte. Vocês se propõem um objetivo delirante e longínquo. Vocês querem uma vida ardente, intensa, feita de alegrias e volúpias. Nós refutamos o 'humano' para ajudar os homens. Vocês querem o sobre-humano e a poesia. Vocês guardam o humano como base sem adotar a imagem do Super-homem. Mas então por quê? Atiçar o desejo, excitar o mal-estar, retomar os valores do tempo da escassez — a obra; a totalidade, o 'homem' — isso pode ser qualificado de empreendimento criminoso! Essa sociedade talvez não tenha atingido seu ponto de equilíbrio e sua finalidade última. Ajudem-na, em lugar de cavar lacunas, de agravar o problema. Ela vai em frente como pode, sem saber aonde vai. Por uma sorte extraordinária, essa fuga para a frente deu um resultado apreciável, ensinando-nos os limites da condição humana. Aceitemo-los. Tiremos da filosofia este ensinamento: a finitude do homem empírico e da sociedade real, em lugar de arrancar dos filósofos um desafio ao real e o sentimento da impossibilidade. Contamos com vocês, sociólogos e outros representantes das ciências sociais, para formular essa lição de história que torna inútil a história. Abaixo os nostálgicos! Eles desertam. Fuga para a frente? É claro. Durante as batalhas, há soldados que têm vontade de fugir, mas na retaguarda do *front* outros soldados — os da polícia — os esperam para fuzilar os desertores. Então fugimos para a frente, mesmo sem saber aonde vamos. Vocês, desertores por nostalgia, nós nos contentaremos em neutralizá-los...".

Eis aí um discurso *terrorista* que emprestamos ao nosso interlocutor porque já foi pronunciado muitas vezes, oralmente ou por escrito, e que nos contentamos aqui em reduzir ao essencial.

Com efeito, os argumentos mencionados mais acima não bastam. É preciso estabelecer as modalidades do terrorismo, mostrar como e por que explode a sociedade terrorista, e sobretudo indicar a *abertura*. E isso sem ambigüidade.

Entre as contradições analisadas ou analisáveis da sociedade existente figuram algumas que parecem mostrar com o dedo a saída. É certo que entre as condições perceptíveis na atua-

lidade algumas possuem uma espécie de privilégio. Elas têm um sentido. De um lado, a "história", que continua, querendo ou não querendo (apesar das ideologias que a negam ou a rejeitam), leva todas as sociedades altamente industrializadas a uma sociedade urbana, na qual viverão e se encontrarão enormes massas. A "socialização da sociedade", cara aos reformistas que se inspiram mais ou menos no marxismo, assume essa forma. As barreiras saltam, as comunicações de todas as espécies (materiais, sociais, mentais) se multiplicam, se tornam complexas. É um aspecto ou o aspecto essencial da mundialização. De outro lado, nessa massificação, nessa perspectiva planetária, onde o indivíduo parece desaparecer, sobrevivem curiosos fenômenos de individualização. Eles acontecem no nível do cotidiano. Hoje em dia quem não admite (nos países "desenvolvidos", industrializados, bem entendido) que um rapaz ou uma moça de vinte a vinte e cinco anos tenha o direito a uma vida autônoma, o direito de deixar sua família, de ter e, se possível, de escolher uma profissão, de procurar um lugar para morar, de dispor de si? Há, portanto, uma certa individualização no seio da massificação, o que acarreta questões de direito: direito ao trabalho, ao lazer, à profissão, à educação, à habitação. Essas extensões do *habeas-corporis* abrem com dificuldade o seu caminho. Elas tendem a se transformar em reivindicações, a se formular num plano moral e jurídico. O Estado se apodera delas para realizar as suas estratégias, mas justamente por isso as reconhece e as ratifica até um certo ponto. Assim se explica o *direito à habitação* (primeira expressão muito imperfeita, primeira palpitante, poder-se-ia dizer, de um direito que logo será preciso formular: o *direito à cidade*).

Essas aspirações que se tornam reivindicativas impedem o terrorismo? Não. O direito à habitação, que faria da construção um serviço público, está bem longe de ser reconhecido como tal. Intervindo na questão da habitação, o Estado modificou a prática, mas não o código. Ele criou "cidades novas" cujas características principais imediatamente se manifestaram: cidades-dormitórios, lugares de recuperação — sob todos os pontos de vista — para os trabalhadores e empregados expulsos dos centros urbanos. Durante esse período, que continua, a falta de habitação faz parte do terrorismo. O Estado fez pesar sobre a juventude (e não apenas sobre ela) uma ameaça. A política

da habitação exige ainda de um vasto grupo social recrutado sobretudo entre os jovens, o grupo do proletariado e das classes médias "inferiores", o sacrifício dos mais belos anos da sua vida. Eles devem antes de tudo "se instalar", ganhar um meio de vida. Depois disso, se não estiverem fatigados, poderão sonhar com viver. Eles não fazem mais do que isso, atingindo "a vida" depois de um longo sacrifício cotidiano. Mas terão apenas sobrevivido. É por entre essa massa de obstáculos e de armadilhas que os direitos novos abrem o seu caminho. Na medida em que são aspirações e reivindicações, eles fazem parte da *civilização*. Nessa sociedade aparecem, através de dificuldades e problemas, certo número de fatos de civilização. Pode-se então perguntar se não se descobre assim uma nova contradição, que não teria nada de inferior, entre a *civilização* e a *sociedade* (esta sociedade). Os fatos de civilização assim verificados autorizam esperança e confiança no futuro desta sociedade? Olhando de perto, não são tanto fatos, mas virtualidades, aspirações simplesmente reivindicativas. Apenas os apologistas e os políticos podem ver aí fatos completos. São "valores" mais do que fatos, e mesmo não sendo reconhecidos como direitos (a não ser moralmente, o que não é de se desprezar, mas não vai muito longe), nada garante que eles não venham a desaparecer. Que sobrevenha uma crise, ou simplesmente que as consequências da "massificação" se agravem, esses direitos apenas esboçados não serão varridos? No entanto, alguns "valores" que parecem inscritos nos fatos desapareceram, ao menos momentaneamente. O que é irreversível no tempo social? O que foi adquirido no tempo histórico? Onde situar os limiares, os pontos de ruptura e de não-retorno?

Levar em consideração esses fatos de civilização não bastaria para nos contentar. Se eles têm um sentido, não mostram por onde achá-lo. A argumentação ficaria incompleta e não apresentaria nenhuma prova se não mostrássemos o caminho no qual esses valores ou direitos nascentes se reforçarão até forçar o reconhecimento social.

2. Escrita e terrorismo

A análise crítica das *opressões* (cuja ênfase e predominância sobre a *apropriação* caracterizam a sociedade terrorista)

revela o papel da *coisa escrita*. Opressiva e não violenta, a escrita, ou mais exatamente a coisa escrita, é o fundamento do terror. O etnólogo, o historiador, o especialista em pré-história aproximam do que o papel da escrita? Da sedentarização? Da divisão do trabalho social em funções desproporcionais, como é o caso do escriba que passa a exercer atividades superiores? Ou da inquietação genealógica, da nomenclatura da família e dos ancestrais? As divergências entre essas teorias poderiam ser mais aparentes que reais. A sedentarização implica a sagração do solo. A posse exclusiva de um território por um grupo e sua consagração religiosa se justificam pelos ancestrais míticos, pelos heróis, semideuses e deuses da tribo. Ao lado das tabelas genealógicas que constituem uma memória e um método de classificação social dos lugares e dos tempos, as demarcações podem se contar entre os signos primitivos de escrita. Antes da agricultura sedentarizada ou independentemente dela, caçadores e colhedores de alimentos, pastores nômades, balizam os territórios, definem percursos, itinerários, fronteiras. Balizamento e orientação caminham juntos. Uma moita ou uma árvore, um rochedo ou um montículo tornam-se signos sob as estrelas, que também são significantes. Depois vêm os signos que constituem uma escrita no chão: um galho partido, um monte de seixos, uma trilha aberta, uma maneira de situar a paisagem ou local (da vila ou da cidade) com relação às constelações. Por sinal, a teoria sobre as origens tem apenas um pequeno interesse. O importante é notar o caráter imperativo da escrita e do inscrito e sua duração. A escrita faz a lei. Muito mais ainda: ela é a lei. Ela obriga pela atitude imposta, pela fixação (do texto e do contexto), pela recorrência implacável (a volta atrás, a memória), pelo testemunho (transmissão e ensino), pela historicidade assim estabelecida para a eternidade e pelo eterno.

Seria necessário sublinhar que a escrita é também o fundamento e o ponto de partida para aquisições inumeráveis? Juntamente com a lei ela estabelece a intelegibilidade. Com a recorrência, ela constitui a reflexão e a racionalidade. Com a sabedoria adquirida, definitiva e definida, ela permite a acumulação (dos conhecimentos, das técnicas) e a memória social. Como condição da arte e do conhecimento, ela permite a organização social e a civilização. Com o trabalho social e a divisão do trabalho, melhor dizendo: com base nisso, ela foi superestrutura

primordial, antes mesmo que houvesse ideologias. Numa certa medida, a cidade nasceu como uma escrita feita no chão. Ela prescrevia, ela significava sua força, sua capacidade administrativa, seu poder político e militar. Ela impunha a lei aos campos e às aldeias. Mais tarde, a exigência de uma restituição da fala, da presença calorosa no texto escrito, não teve um grande papel no decorrer da história do teatro e da poesia?

Fundamento da civilização e, até certo ponto, da própria sociedade, a escrita foi também coisa mental e social, fria e estratificada. E isso, sem dúvida, de maneira desigual, segundo os períodos históricos: às vezes reduzia os grupos sociais à passividade, às vezes fazia-se de fundamento sobre o qual se construía de maneira ativa as atividades sociais, as cidades, os reinos e os impérios. Um caso não impede o outro: a civilização se mantém para e pela coisa escrita, mas cria inércia ao se fazer durável; ela tende a sobreviver a si mesma. O que condiciona a história tende também a fixá-la.

Quando Moisés desce do monte Sinai e mostra ao povo as tábuas escritas pelo dedo do Senhor, acaba de inventar o Pai Eterno. Seu gesto inaugura os séculos, assim como o seu comentário verbal: o conto sagrado que o justifica. Ele funda. Sua mistificação torna-se verdade. Essas tábuas de valores conservarão sua perenidade por causa da escrita divina. Os crentes pensarão que elas devem durar até o fim dos tempos. Seguramente Moisés adquirira de uma civilização superior seu conhecimento das virtudes da escrita. Diante dos ingênuos beduínos que conduzia para o seu grande destino histórico, realizou o ato ao mesmo tempo mágico e funcional por excelência. A pedra dura e fria simbolizava perfeitamente o caráter intemporal, portanto, permanente e definitivo (em aparência), e por conseguinte trans-histórico das Escrituras Sagradas. A escrita é a antifala. Depois de haver escrito diante dos séculos e para os séculos, Deus se cala. Seus representantes não têm mais nada a fazer, além de interpretar e comentar as Tábuas da Lei. Outros os contestarão, inaugurando a relação conflituosa entre a Fala e a Escrita, em outras palavras, entre o Espírito e a Letra.

Não há sociedade sem escrita, se entendemos esse conceito em sua generalidade. Não há sociedade sem signos: demarcações, balizagens, orientação. Entretanto, há um pulo para a frente, passagem para um nível superior, por conseguinte, rup-

tura e corte, assim que é inventada a coisa escrita: Tábuas da Lei, grafismos, inscrições que fixam a lembrança dos atos e dos acontecimentos, batalhas, vitórias, decisões soberanas inscritas para sempre na memória. A história e a sociologia determinam as datas e os princípios: a cidade como escrita no espaço e no tempo orientados — as passagens do direito por costume ao direito estipulado, isto é, a passagem dos hábitos às codificações formalizadas —, a generalização da escrita pela imprensa, o caráter cumulativo adquirido pela coisa escrita no mundo moderno, acentuado pela reprodução das imagens (a biblioteca infinita, o livro absoluto; em última análise, o escrito absorvendo o dito, o sabido, o percebido).

A história da escrita (para e pela sociedade) mostraria na coisa escrita o protótipo e a condição *sine qua non* das instituições. Não há instituição sem nada escrito. Sendo a coisa escrita a primeira institucionalização, ela se insere na prática social para captar a obra e a atividade, organizando-as. Esse fato vem mostrar o mecanismo inicial e constante das substituições. A coisa escrita toma como referência "qualquer outra coisa", como costume, prática, acontecimento, depois ela se torna referência. A coisa escrita substitui o referencial da escrita. A reflexão crítica percebe aqui o conflito e o deslocamento já mencionados e analisados; ela os agarra no nascimento, na fonte. *A coisa escrita tende a funcionar como metalinguagem, a rejeitar o contexto e o referencial, a se instituir como referencial.* Antes da coisa escrita, o que há são atos ligados a palavras. Já como metalinguagem, a escrita permite a glosa, a exegese, o discurso de segundo ou de terceiro grau sobre isto ou aquilo, tido e mantido porque é fixado de forma escrita. A metalinguagem tende desde então a levar vantagem sobre a palavra; por conseguinte, a escolástica, o bizantinismo, o tal mudismo e a retórica desempenham um enorme papel nas sociedades fundadas sobre as Escrituras Sagradas. Aquela segunda mensagem gravada sobre uma primeira mensagem, que por sua vez inscreve (ou supõe-se que inscreva) uma palavra inicial, aquela mensagem talvez critique, o que permite a cada instante uma escolha perigosa e inquietante, inerente à reflexão e, por conseguinte, à história do pensamento. Sendo derivada, a segunda mensagem pode desviar-se. Como aqueles que detêm a coisa escrita e a autoridade que ela confere não tomariam as medidas necessá-

rias para prevenir esse desvio? Uma sociedade baseada nas escritas e na coisa escrita caminha para o terrorismo. A ideologia que interpreta a tradição escrita ajunta à força persuasiva a intimidação. Todavia, jamais a coisa escrita consegue suplantar completamente a tradição oral, a Palavra transmitida de boca em boca. Nunca cessa, portanto, o combate entre a Letra e o Espírito, com tudo o que isso possa comportar de interpretações abusivas, de heresias e de desvios. Uma sociedade que se baseia nas Escrituras Sagradas (isto é, que justifica e mantém suas condições de existência por representações ligadas à coisa escrita) se baseia nas prescrições. Ela tende a prescrever as minúcias da vida prática, a ritualizar o vestuário, a alimentação, a sexualidade (sendo os mandamentos e as proibições os dois aspectos dessa regulamentação). Tende igualmente a proteger essas estipulações por ameaças e sanções. Ela não se contenta com proibições gerais, deixando o resto para a iniciativa dos seus membros. A manutenção das condições de sobrevivência pode tornar-se, ao longo do tempo, muito minuciosa. Entretanto, não se pode falar, nesse estágio, de uma cotidianidade organizada (se bem que já exista essa tendência). Com efeito, o escrito e o prescrito (incluindo-se aí o que as coisas registram: a forma das habitações e das cidades, os monumentos, o direcionamento das portas para os centros etc., que não representam apenas uma ocupação do espaço mas também um certo emprego do tempo) não podem nunca proibir a Palavra crítica, a interpelação, a formulação de novos problemas. Além disso, a coisa escrita conserva os caracteres da obra. Ela deve legitimar-se diante do povo reunido. A religião, fundamentada no escrito, sustenta um poder político; ela o consagra e lhe fornece uma ideologia. Mas não pode livrá-lo nem livrar-se a si mesma do controle da comunidade; esta continua sendo, mesmo para os teólogos do poder, a fonte da soberania (associada ao território). A ameaça impede os padres, os guerreiros, os reis de se entregarem aos seus caprichos. Os mais cruéis e os mais tirânicos se justificam por obras: monumentos e festas. E é somente quando a ameaça desaparece com a comunidade, quando acaba a festa, quando o monumento e a própria cidade se enfraquecem enquanto forma, quando o sentido da obra se perde, que começa a cotidianidade. Qual é o seu suporte *escrito*? A burocracia e os seus métodos de organização.

Chamemos a atenção para a forma da escrita: a recorrência. A coisa escrita permite a cada instante voltar atrás. Os seus olhos, leitor, privilegiados pela natureza do que eles percebem, abrangem esta página numa visão simultânea. Você folheia um volume, começa a lê-lo desde a primeira linha, se tem vontade. À primeira sucede-se uma segunda leitura, uma terceira, se for o caso. O tempo muda de forma. Ele se reduz à duração formal da leitura e não o incomoda mais. Você o domina, embora ele se resseque, se esfrie sob o seu olhar, ou melhor, no seu olhar. É aqui que se indicam as correspondências ainda pouco exploradas entre o *mental* e o *social* (unidade, mas também diferença entre esses termos). Sobre o papel se projetam a operação da memória e a da recepção das mensagens. O movimento para a frente nunca impede o movimento inverso, a partir do presente, sendo recorrente a segunda leitura. O livro dá a ilusão de não envelhecer, de submeter o tempo ao conhecimento, de torná-lo inteiramente linear e cumulativo. Segue-se uma redução (ilusória) da temporalidade à simultaneidade, do desenvolvimento e da decadência ao instantâneo. É uma ilusão? Sim e não. Se se aproveitar disso para negar a história, o passado e o futuro, você vai se enganar; vai confundir o mundo com o livro, ou, o que é pior, com a Biblioteca. Entretanto, para você que lê, diante de quem os signos se desencadeiam de uma forma prevista e composta sobre o papel branco, organiza-se uma plenitude, um prazer incomparável. A extrapolação, que muda a escrita e a coisa escrita em modelos da sociedade e do mundo, que, por sua vez, transformam “ideologicamente” a situação e o prazer do leitor em absoluto, faz nascer a ilusão e o erro filosófico. Percorre-se implacavelmente o livro absoluto. “Está escrito.” Ele tem como autor e também como leitor soberano o Senhor, criador do destino. Portanto, não há nada que não esteja previsto. Se Deus, como criador, fez o homem à sua imagem, portanto livre e ativo, na função de Padre eterno ele o pune; como Providência ele ordena o mínimo gesto e prevê até o mais insignificante dos vermes. Deus representa a recorrência suprema, que lê o tempo num relance, do começo ao fim e do fim ao começo. Em nome da memória, suprimiu-se a história; em nome da transparência, esvaziou-se a busca tateante do sentido: a razão.

Desde então a máquina de informação e de memória se apresenta como último termo, científico e prático ao mesmo tempo, da escrita e da recorrência. Ela inscreve e prescreve. Ela pode se dar bem com o Deus dos teólogos, ainda que tenha a pretensão de substituí-lo, pois ela o “encarna” num arranjo de circuitos e de lâmpadas. Será por acaso que esses fanáticos da máquina, que vivem em simbiose com ela, são também as pessoas da escrita rigorosa, do livro e do saber absolutos (que eles chamam de “epistemologia”), os Cibernantropos?

A coisa escrita tem ainda uma propriedade. As operações mentais, a codificação e a decodificação lhe são inerentes, mas não estão contidas como tais na mensagem. Essa é a regra do jogo; assim funcionam as formas; sua transparência não exclui nem o aleatório nem o oculto; ao contrário, elas os contêm no seio do seu rigor e da sua pureza. O grave é que os codificadores e os canais reais por onde passa a mensagem se dissimulam também, até o ponto de não se suspeitar mais da própria existência deles. A coisa escrita está lá, apresentada inteiramente (em aparência) nesse “estar lá”, diria um filósofo. Ela parece inocente e abusa da inocência do leitor. Daí provém o poder do escrito (e do impresso) sobre os ingênuos e sobre alguns outros. A coisa escrita provoca a adesão. Sua fixidez fascina. Coincidem nela o mágico e o racional. Como a escrita poderia mentir? “Está escrito no jornal”, dizem os ingênuos. “Tenho diante dos olhos um testemunho, um documento”, declaram aqueles que não se julgam ingênuos. A própria metalinguagem tem o privilégio de não revelar a sua “natureza” (ou, se se preferir, a sua “estrutura”). Ela pode passar linguagem, por uma mensagem. Ainda que, em princípio, gire em torno de um código, ela pode trapacear e revelar códigos truncados e falsificados por “decodificadores” que abusam da situação para enganar sobre a mercadoria, que é o código.

Que a burocracia estabelece o seu poder sobre a coisa escrita e sobre o acúmulo das coisas escritas, não é demais repetir nesta aclaração que fazemos de uma sociologia da escrita e do terrorismo. A força da coisa escrita ultrapassa as fronteiras, derruba os entraves, não conhece mais limites. Competência, saber, racionalidade burocrática fundada sobre a escrita e justificada por ela se estendem até o mais insignificante pormenor. O Estado substitui a Providência. A burocracia, tecnicamente

ajudada pela máquina, suplanta o Senhor e o encarna. Nada escapa nem deve escapar no regime da cotidianidade organizada. As opressões se identificam com o conhecimento e a previsão. A apropriação como conceito e como prática *quase* desaparece (com exceção de um resíduo imprescritível). No caso pouco provável de os burocratas "humanos" quererem cuidar da parte da apropriação, sua maneira de intervir a suprimiria. Assim se delinea a face da sociedade terrorista, onde cada um treme de medo de ignorar a lei, mas só pensa em usar a lei em seu proveito, desviando a culpa para os outros. É, pois, a sociedade em que cada um se sente culpado e é mesmo. Cada um se sente culpado de ter uma última pequena margem de liberdade e de apropriação, da qual usufrui por meio de trapaça, na sombra pouco profunda de uma clandestinidade cujos segredos se percebem facilmente. Novas Igrejas, isto é, Igrejas com um sentido novo, as burocracias modernas, estatais, políticas, rivalizam com as antigas Igrejas e prescrevem as minúcias. Elas obtêm resultados análogos: a ordem moral e o imoralismo profundo, a culpabilização e a fuga diante da lei, dos anjos e das trevas exteriores combatidas pela luz.

A lei de Parkinson, segundo a qual os escritórios segregam e engendram outros escritórios, não descreve completamente o processo, isto é, a organização burocrática da cotidianidade. Chega-se a um grau tão elevado de terrorismo que a burocracia amarra o "indivíduo" entregando-o à mais completa exploração e ainda por cima o obriga a fazer uma parte cada vez maior do seu trabalho: preencher impressos, responder a circulares. A burocracia burocratiza as pessoas muito mais do que as administra. Ela tende a integrá-los tornando-os burocratas (e, por conseguinte, fazendo deles seus delegados na gestão burocrática de sua vida cotidiana). Ela racionaliza à sua maneira as vidas "privadas"; a consciência burocrática se identifica com a consciência social como a razão burocrática se identifica com a razão pura, e o saber burocrático com o conhecimento e, por conseguinte, a persuasão se identifica com a opressão, definindo-se assim o terror perfeito. Abrem-se aos olhares (interiores) apenas as avenidas do imaginário. Parecem permitir uma apropriação (sonhada) apenas a violência e o erotismo, isto é, os signos da violência e do erotismo oferecidos ao consumo.

Cada burocracia arruma (para si mesma) o seu espaço. Ela baliza e demarca. Há o espaço fiscal, o espaço administrativo,

o espaço jurídico. Seria possível estudar semiologicamente cada espaço, tais como regulamentos, decretos, estatutos, como se fossem um subsistema, a partir de um *corpus*? Sem dúvida, semelhante estudo ofereceria apenas um interesse menor. A soma (ou o conjunto) desses espaços constitui o espaço de uma racionalidade limitada: a da burocracia. Esse espaço adquire caracteres patológicos (esquizóides) não exatamente por ser espaço, mas porque revela sinais de patologia social: a identidade final entre o racional e o absurdo. Os espaços não se juntam em qualquer lugar, assim como as peças de um quebra-cabeça. Entre eles persistem alguns buracos. As burocracias parciais, fragmentos de uma burocratização total jamais efetuada, não combinam entre si. Elas se aliam contra o tempo. Eis aí o inimigo, o tempo, sempre a investir, a cercar, a tornar inofensivo, o tempo que desgasta os regulamentos e permite que os "objetos" sejam dispostos astuciosamente no espaço burocrático, objetos que nunca ficam tranqüilos. A burocracia prescreve o emprego do tempo e proscreve o que não se submete às suas prescrições.

Que relações se estabelecem entre as mais antigas instituições (a religião institucional) e as mais modernas, estatais e políticas? Existem rivalidade e concorrência. As burocracias políticas produzem sua filosofia e se vêem obrigadas a combater a filosofia e a ontologia justificadoras da burocracia eclesiástica. Ao mesmo tempo, essas instituições, veneráveis ou não, se completam, seus esforços convergem. Um reprimem o desejo, outras se ocupam das necessidades. As primeiras fazem reinar a ordem no inconsciente, as segundas, na consciência. As mais antigas refinaram suas representações e suas práticas em função das "profundezas" que elas organizam, mantendo sua estranheza, enquanto as segundas têm por objetivo o superficial, os atos exteriores (consumo, vida cotidiana). As instituições "espirituais" têm como domínio a vida privada e administram esse domínio aterrorizando a sexualidade; as instituições mais recentes judiam aterrorizando a cotidianidade. Qual é o resultado dessa convergência? A ordem moral, figura da sociedade terrorista. Sempre rachada e sempre tapando suas rachaduras, a ordem moral não é nada mais que a face da vida cotidiana bem administrada que se expõe aos olhares. A ordem espiritual e a ordem cívica (uma sociedade bem determinada e quali-

ficada) coincidem nessa ordem moral. Não é esse o significado supremo da enorme acumulação de significantes gráficos?

Será preciso reivindicar os direitos da palavra? Sim, mas não importa qual palavra nem quais direitos. Será possível colocar o direito à palavra ao lado do direito ao trabalho, do direito à instrução, à saúde, à habitação, à Cidade? Uma declaração dos direitos concretos do Homem, ou dos direitos do Homem concreto, não teria nem mais nem menos eficácia que a antiga. Pode ser que o direito à palavra se situe ao lado do direito à Cidade, como horizonte de civilização mais que como direito que tende ao seu reconhecimento institucional. Só pode se tratar da Palavra poética e crítica, que deve o reconhecimento apenas à sua própria força. Sobre ela se abate o terrorismo, para abafá-la. Cabe então a ela encontrar os ouvidos que a escutem e as rachaduras no muro da ordem pelas quais passarão as vozes. Além do mais, não poderia estar em questão um domínio reservado à Palavra, aquele domínio dos poetas ou da filosofia, ou o das relações interpessoais. Aceitar semelhante estatuto para a palavra e crer que assim ela está reconhecida é permitir que seja confinada num gueto. Com esta agravante: seria o gueto da *intelligentsia* aceita e justificada em nome do Verbo (divino). Vale mais a pena a perseguição que o direito à impotência. Quanto ao conhecimento da Palavra, ao nível teórico, ele só pode ser elaborado quando se opõe ao conhecimento da escrita, não ao da ciência da linguagem.

Estamos longe de ter levado a bom termo a sociologia da escrita, de ter esgotado a análise crítica das suas implicações. A palavra escrita, o signo estável têm um estatuto e possuem propriedades próprias. E isso tanto no domínio musical quanto no da linguagem. A isotopia descoberta pelos lingüistas (Greimas) não constitui apenas um espaço lingüístico, mas também um espaço social (ou melhor, espaços sociais). A isotopia da palavra, do ajuntamento das palavras, da frase, do sentido e do sistema tem como conseqüência a isotopia da coisa escrita, o que permita levar mais longe a elucidação do seu modo de existência, singularmente estranho, pois temos diante de nós a existência ao mesmo tempo mental e social de uma forma, dotada de propriedades formais (entre outras, a recorrência). Como a noção de *isotopia* leva à de *heterotopia*, segue-se uma classificação formal (estrutural) dos espaços mentais e sociais

em isótopos e heterótopos, com relações e implicações de posse, de inclusão e de exclusão, como também de exterioridade. Tal classificação pode tomar como referência a coisa escrita (que, precisamente, se erige ela própria em contexto mental e social e suplanta os outros referenciais), o que não deixa de ter interesse para o estudo analítico do espaço urbano (ou dos espaços). Mas essa análise formal e estrutural, em elaboração, não teria mais do que um interesse limitado se não permitisse surpreender o movimento que engendra e relaciona esses espaços. Em outros termos, chegou o momento em que a análise pode envolver a classificação formal e as relações estruturais num movimento histórico e dialético. Então o tempo recupera seus direitos. Que tempo? Esses espaços não se ajustam muito bem, eles não compõem um conjunto perfeito, coerente, imobilizável num determinado instante. As peças do espaço mental e social não esgotam suas relações na sua justaposição formal e na sua oposição estrutural. Que é que os aproxima e os liga? Um "sujeito"? Uma consciência? Esta tese filosófica não tem mais força. Não seria antes um ato, a Palavra, que os ajunta, que os aproxima, que os engendra? A Palavra conserva reunidos os fragmentos dispersos da escrita, assim como os do espaço social. O tempo da criação e da história não seria o tempo da Palavra, tendo os agentes históricos se apoderado da Palavra num determinado momento e numa determinada conjuntura?

Estamos muito longe de ter completamente efetuado o encadeamento:

atividade

obras

produtos

} ----- organização

----- instituição

{ racionalidade ativa

{ racionalidade estratificada

fixando-se a racionalidade como burocracia sobre o modelo da Escritura Sagrada e promulgando a sociedade terrorista.

Examinemos um pouco mais de perto o livro de Roland Barthes, *O sistema da moda*. É uma obra de arte que pretende ser conhecimento? É a descoberta de um sistema. Ou o conhe-

cimento científico de um “objeto”? Não temos aqui obrigação de nos pronunciar. De que trata esse livro? Dos fatos e das coisas? Dos vestidos da moda ou das mulheres da moda que usam esses vestidos? Dos atos e das situações? Por acaso ele nos diz o significa isto: estar (ou não estar) de acordo com a moda? Não. Roland Barthes tem um outro objetivo, um outro método, uma outra estratégia científica. Seu procedimento inicialmente *reduz* o objeto e põe entre parênteses uma parte do conteúdo, senão o conteúdo todo. Ao longo das trezentas páginas sobre a moda há poucas ilusões ao fato de que são as mulheres que usam esses trajes “na moda”, e se o percebemos é através de um padrão institucional: a foto de moda, a modelo profissional. Que é que o autor estuda? O corpo e os corpos se separam como a Palavra, na redução semântica. A análise sustenta o discurso sobre a moda, a roupa escrita, isto é, a escrita sobre a roupa, ou seja, a revista de moda. O *corpus* é constituído por dois anos de um periódico. O autor compõe admiravelmente um discurso sobre o discurso sobre a Moda. Ele se estabelece (lucidamente) na metalinguagem³ e escreve um tratado de retórica. Ele sabe disso e o reconhece, sem talvez ir até o fim de um pensamento que esconde com cuidado sua ponta afiada. Com esse procedimento ele deixa a “realidade”, os conteúdos, as coisas (matéria das roupas, técnicas, condições econômicas etc.) e as pessoas (quem são e onde estão as mulheres que seguem a moda?) para uma outra ciência, digamos a sociologia, ou a economia ou a história. Que é que ele faz? Constrói, a partir da linguagem, uma entidade, uma espécie de essência intemporal e estável, uma forma pura definida por sua pureza: a moda. Paradoxalmente, ela preside ao efêmero e manifesta sua pureza formal na aceleração desse efêmero. Que é a Moda? Uma espécie de utopia. Suponhamos que não haja mulheres seguindo a moda, a não ser em fotos, e que as personalidades olímpicas corram atrás da Moda, sem jamais “estar” na moda, e tendo apenas a ilusão de “fazê-la”. Nem por isso a Moda deixaria de conservar a mesma existência. Suponhamos que a “mulher que segue a moda” seja somente a leitora da revista de moda. A existência social dessa essência se reforçaria com isso. Ela situa-se no imaginário e no real. Na fronteira que os

³ Cf. p. 38 e ss., p. 251 da edição francesa.

separa? Não, mas simultânea e conjuntamente nos dois, na sua associação ou contigüidade⁴. É uma Idéia dotada de poderes múltiplos, de influências (sobre a sociedade, sobre as idéias e sobre a ideologia), plantada como uma bandeira acima de um setor da vida mental e social tão estreitamente associados quanto o real e o imaginário. Numa palavra, é uma *instituição* que deu forma à “realidade” na qual se defrontavam opressões e apropriação, que organizou uma atividade ao mesmo tempo produtiva e criadora, que a fixou numa essência por meio da coisa escrita, a revista de moda e sua retórica. Em qual contexto? Aqui o autor nos abandona. Ele procedeu como os retóricos, que antigamente construíam uma entidade, uma essência, uma Idéia que servia de modelo: a eloqüência. Como outros hoje em dia constroem o Literário, outros o Direito ou a Lógica. O admirável é a capacidade dessas essências situadas num lugar social e mental, uma “isotopia”, de se apoderar de todas as significações, de todos os significantes, para se significar a si mesmas. Não é isso, socialmente, “estar na moda”? O admirável também é que o efêmero aparente, na precisa medida em que é aparição transparente e que se torna visível, revela-se estável, formal, rigoroso (bem entendido, com a condição de deixar de lado o conteúdo como acidental, contingente, abandonado para outros). Um “mundo” se revela na construção que o descobre e se descobre, o “mundo” da Moda. É um mundo factício? Não mais do que o direito ou a filosofia. “A mais social das instituições é exatamente esse poder que permite aos homens produzir coisas naturais”, escreve R. Barthes. Nem mais nem menos factício que a escrita, que existe como coisa e no entanto não existe sem o olhar, pois ela só existe como forma. O factício não é a moda, mas o que se passa em torno dela: o mercado da moda. A construção de R. Barthes é irrefutável, irrepreensível. A hipótese de um confronto entre essa forma pura e o impuro do conteúdo (do real) parece de antemão marcada pela ilegitimidade, recusada pelo procedimento do autor. Ainda uma vez, para que a descoberta/construção do sistema da moda seja “verdadeira”, não é necessário que mulheres reais usem esses vestidos ou casacos; é necessário apenas que mulheres reais, leitoras de revistas, leiam o discurso

⁴ Cf. p. 248 da edição francesa.

que acompanha as “apresentações”. Talvez as leitoras reais sintam apenas as conotações das palavras e dos textos que comentam as fotos. Talvez elas leiam ou encontrem apenas informações (o costureiro, a loja, os preços). A única coisa que importa é o fato de que está *escrito*. Barthes levou até ao paradoxo a eliminação do Sujeito. A moda (ele tem razão) elimina ao mesmo tempo o corpo como sujeito físico e o apropriado como sujeito social. É por isso que ela difere da confecção e do *prêt-à-porter*. Ela distancia o seu próprio conteúdo: a mulher compradora e consumidora, a mulher símbolo de consumo, a mulher mercadoria (incluindo-se aí o seu corpo).

Estamos dominados por esse “sistema”? Só nos resta *inverter* a situação. Como as construções sistemáticas, incluindo a filosofia. Como definir a sociedade onde se constitui esse sistema que se fecha sobre si mesmo, que não tem outra qualidade nem outro sentido a não ser ele mesmo, que se apodera de todos os significados para incorporá-los a si mesmo? Quais são as condições (não *a priori*, à maneira dos filósofos, mas práticas) de sua existência, de seu funcionamento? A essa questão podemos responder sem rodeios: uma condição, talvez a condição essencial, é a sociedade terrorista. Não que a moda faça isoladamente, por si própria, reinar o terror. Mas ela faz parte integrante-integrada da sociedade terrorista. Ela faz reinar um certo terror, um terror certo. Estar na moda ou não estar na moda, eis aí a formulação moderna do problema de Hamlet. A moda rege o cotidiano, excluindo-o. A cotidianidade não pode estar na moda. Portanto, não está. As personalidades olímpicas não têm (ou acredita-se que não tenham) cotidianidade. A vida delas de cada dia vai de maravilha em maravilha, na esfera da moda. Entretanto, a cotidianidade existe na exclusão permanente. É o regime do terror, visto que o fenômeno “moda” se estende ao pensamento, à arte, à “cultura”, a todos os domínios. A capacidade do sistema, que capta o que passa ao seu alcance, não tem fronteira. Pressão sem grupo de pressão bem determinável, a Moda estende à sociedade inteira a sua influência; seu campo de ação se cruza com ou interfere em outros campos igualmente sem fronteiras definíveis. Por meio da metalinguagem, o conjunto da sociedade se encontra delimitado e consignado por alguns sistemas (ou melhor, por subsistemas) rivais e complementares.

O reino da coisa escrita, pela orientação imanente à escrita, pela acumulação das coisas, permite a constituição e a instituição de tais entidades. Essas essências têm uma existência ao mesmo tempo mental e social, ao mesmo tempo fictícia e real. Elas definem lugares sociais, pontos-chaves do espaço social, elementos de uma topologia (ou melhor, de um *tópico*) da Modernidade.

O caráter terrorista da moda se exprime principalmente pela indiferença à *apropriação*. Ela tem como objetivo a variação dos objetos e sua obsolescência, negligenciando tanto o corpo quanto as atividades sociais. Se a apropriação consegue abrir o seu caminho é por um subterfúgio, introduzindo-se entre a confecção corrente e a alta-costura, por meio do *prêt-à-porter*. Assim, a racionalidade concreta utiliza as lacunas, os espaços vazios, as rachaduras, em outras palavras, as contradições, para se infiltrar sorratamente. Mas não sem dificuldades. Não precisamos aqui estabelecer em minúcias o histórico da roupa, fora do sistema da moda: os materiais, o mercado e sua extensão, a entrada em cena do *prêt-à-porter*, suas vantagens e suas inconveniências. Mas não deixa de ser um capítulo importante do estudo crítico do cotidiano.

Querendo atingir a Moda e a Literatura, Roland Barthes traz uma contribuição de primeira ordem à sociologia da coisa escrita. Essa sociologia da escrita não lhe sai da cabeça. Esse conceito, literário em sua origem, permite captar realidades de ordem sociológica, a saber, o lugar do social e do mental. Se Barthes, em nome da semiologia, afasta a sociologia, define-a também (consciente ou inconscientemente) e deixa para aqueles que querem explorar esse terreno, o que exige a reviravolta (inversão) do seu procedimento e a recolocação sobre seus próprios pés do Sistema (subsistema) constituído pela semiologia, que confirma a institucionalização de uma “essência” ou de uma entidade.

Essa essência, a Moda, seria única? Teria ela como rival e complementar apenas a Literatura? Certamente que não. Quais são as outras essências? Trata-se da política, da economia, da filosofia, ou ainda da religião e da ciência (ou espírito científico)? Metodológica e conceitualmente (teoricamente) as maiores preocupações e reservas se impõem. A metamorfose de uma

atividade parcial em ideologia e de uma disciplina parcelar em "essência", essa operação escabrosa recebe o nome de *extrapolação*, geralmente após uma redução abusiva. A religião, durante séculos, tentou erigir-se em sistema e em essência: a teologia, a teocracia. Mas ela falhou; como sistema fracassou. Os restos das religiões demarcam a história. Alguém vai querer constituir em essência a "religiosidade"? Muitos se esforçam por consegui-lo. Por que não? É uma maneira de localizar a religião, ao lado da moda, na topologia ou tópico social. A política? Ninguém pode defini-la corretamente (racionalmente) senão como prática que se serve de instrumentos ideológicos para realizar objetivos estratégicos numa estratégia de classe. Isso não se constitui numa essência, apesar da fortíssima institucionalização nesse setor (o Estado, a "constituição" política etc.). A filosofia, tal como a religião, quis erigir-se em sistema total e nesse sentido se despedaçou. Seus fragmentos, que também demarcam a história, podem ser utilizados, mas com a condição de que a filosofia não seja considerada uma essência, e sim confrontada com a práxis.

As essências, na medida em que são formas sociais e mentais, têm uma prestigiosa aparência de intemporalidade inerente à influência delas. Atribui-se a elas essa aparência. O homem de fé, o teólogo, o filósofo, o moralista, atribuem-se a eternidade. A Moda, em sentido moderno, nasceu com a revista de moda; ela se instaurou com a metalinguagem; estrutura do efêmero, ela muda sem trégua. As pessoas que lançaram a moda de hoje preparam já a moda de amanhã (as coleções, as apresentações). As personalidades olímpicas já relegam ao passado o que compraram esta manhã. É assim que a Moda vive da sua própria destruição. No entanto, para as pessoas que não seguem a moda, ela tem um gosto de eternidade. Do exterior, as pessoas não compreendem mais o que se usou ontem, nem sabem o que se usará amanhã. A moda de ontem é ridícula, a de amanhã, inconcebível. O hoje se eterniza: é o ser (ou o não ser). Essas são também as propriedades da escrita, da metalinguagem, do discurso de segundo grau: a ilusão do eterno, a não-historicidade aparente. É o terror que vem junto. Para que haja essencialidade (subsistema), condições necessárias, das quais nenhuma é suficiente, descubram-se: uma atividade, uma organização, uma instituição a partir da metalinguagem

e da coisa escrita. Por essa razão, a arte e a cultura podem aspirar ao nível de essências, de subsistemas. Elas reúnem as condições, existiram de maneira viva, antes de seu próprio conceito, nas obras. Depois disso, em nome do conceito (do conhecimento) e da metalinguagem, pode-se imaginar que a arte e a cultura existam "em si", fora das obras e não nas obras. Nessa elevação da arte e da cultura há abuso de linguagem, uso de metalinguagem e ilusões imanentes ao "segundo grau".

A análise crítica já denunciou muitas vezes a ilusão metafísica. O filósofo começa por classificar as árvores, operação legítima. Depois ele toma as pereiras e as macieiras como encarnação da Pereira em geral, da Macieira em geral, e estas como encarnação da árvore em geral, ou como Idéia de Árvore. Em seguida ele atribui à Idéia (à classificação transformada em sistema e em essência) o poder de gerar árvores reais, pereiras e macieiras. O mesmo acontece com as obras de arte, as obras de civilização e de cultura (em condições a serem descobertas, com funções, formas e estruturas analisáveis). Das obras o conhecimento se elevou ao conceito; depois, a arte e a cultura foram tomadas como razão das obras de arte e de cultura; enfim, atribuiu-se à "Cultura" organizada e institucionalizada o poder de produzir obras culturais. Desde os últimos anos do século XIX, a "arte pela arte" implicava uma concepção da arte como entidade, acima das obras, de suas condições. Em que consistia a arte pela arte? Em arte sobre a arte, em metalinguagem, em um discurso já de segundo grau. A obra de arte já deixava o lugar ao estético, e o estetismo, por essa mediação, enquanto metalinguagem, substituía as obras e a arte erigida em poder autônomo. Reproduz-se assim a ilusão filosófica, mas numa escala maior, numa prática institucional, e, enfim, precisamente nas condições em que a criação é ameaçada, em que se fornecem bens culturais ao consumo devorador. Dissimulam-se assim as entidades: "Cultura", "Arte".

Também não é absolutamente impossível que especialistas dotados de poderes, utilizando plenamente os procedimentos da metalinguagem, não cheguem a constituir e a instituir em essências o Religioso, o Filosófico, o Jurídico, o Político, o Econômico e mesmo o Lógico ou ainda o urbano e o urbanismo. Eles tentariam assim, na prática, colocar as essências no lugar das relações reais e de *reduzir* estas à definição formal.

Tentativa que deve ser denunciada com antecedência, mostrando-se a sua vaidade. Essas essências ideológicas, erigindo-se em setores ou domínios absolutos, se chocarão entre si. Elas já se quebraram umas contra as outras. Para umas, já é tarde demais; para outras, o *irredutível se vinga* e começa a contra-ofensiva. A mais perigosa dessas tentativas concerne à economia. Em vez de considerar a produção industrial e sua organização meios de se chegar a um fim (a vida social e, por conseguinte, a vida urbana), ela as toma como o fim e as institucionaliza como fim. Ela constrói uma doutrina, o *economismo*, que passa por ciência e até por essência do pensamento marxista aceitável cientificamente; mas é apenas uma ideologia.

Procuramos, anteriormente, a face filosófica deste mundo moderno. Apresentamos a seguinte questão: "Já que esta sociedade não conseguiu extrair da filosofia inteira, de toda a sua história, a figura do Homem, que os filósofos procuravam através das incertezas, dos tateamentos e das controvérsias — já que a história, no entanto, proporcionou a prática social na era em que a filosofia não é mais sistematizada, mas realizada, já que é um projeto filosófico particular que se efetua e não a filosofia como projeto do ser humano, de qual filosofia vamos encontrar aqui e agora a marca, ou antes, a projeção?" A hipótese do neo-hegelianismo realizado pode defender-se: trata-se de subsistemas parciais envolvidos por uma sistematização global, filosófico-política, ao nível do Estado. Assim, o relativo fracasso do pensamento revolucionário marxista se soldaria (momentânea ou duradouramente) por uma certa volta ao passado. E não apenas na reflexão filosófica que procura ainda uma sistematização, mas na "realidade", isto é, na prática social regida pela ideologia. No entanto, essa hipótese não satisfaz à análise crítica. O hegelianismo ou o neo-hegelianismo implicam uma concepção da racionalidade como força persuasiva mais que como poder opressor. Claro que a coincidência suposta entre o real e o racional implica virtualmente a coincidência entre opressão e persuasão. No entanto, não é fazer injustiça a Hegel imputar-lhe a sociedade terrorista, a falta de apropriação metamorfoseada em valores e sistemas, a superestima das opressões em nome do conhecimento subordinado a estratégias?

A imagem de um universo neoplatônico governado de maneira ao mesmo tempo fictícia e real, de muito alto, por

entidades simultaneamente formas e forças parece mais justa. Tornar autônomas, constituir em coisas mentais e sociais, institucionalizar como tais capacidades e atividades determinadas por seus próprios fins, essa convergência resulta na formação de semelhante "mundo". Daí vem a imagem cósmica já evocada de constelações, de planetas e de estrelas espalhando seus influxos diversos sobre o solo do cotidiano, fixando seu céu, incapazes, contudo, de fechar o horizonte. Diante desse quadro de um "mundo" que pára (sob as nuvens, sob os turbilhões e redemoinhos do efêmero) também vamos parar. Cada sociedade forte e multiplemente hierarquizada (e, por conseguinte, muito *escrita*, bem fundada sobre escrituras e sobre a coisa escrita) caminhou provavelmente para essa forma. Uma escala mental e social, meio fictícia, meio real só pode ligar o seu ponto culminante a um astro ao mesmo tempo fictício (mentalmente) e real (socialmente). Que há de novo em casa? Os astros mudaram; não temos mais o mesmo céu nem o mesmo horizonte. Antigamente o influxo dos astros criava estilo, suscitava obras. Nossas estrelas brilham por cima da cotidianidade e os sóis negros espalham o terror. Entre os astros que presidem ao destino cotidiano, podemos contar de novo a Moda (ou a "modeidade"), a técnica e a ciência (ou melhor, a cientificidade).

Desde alguns anos tem-se tentado (alguém ou alguns) literalmente institucionalizar a juventude. Essa preocupação com ela é para permitir-lhe levar uma vida específica, com atividades apropriadas? Aqui ou onde quer que seja, pessoas de boa vontade pensam nisso. Mas em vão. O que acaba acontecendo é a integração da juventude no mercado, no consumo, procurando-se para ela uma cotidianidade paralela. Tende-se a constituir uma essência, a juvenilidade, dotada de atributos e de propriedades comercializáveis, possuída por uma parte da população privilegiada, ou assim considerada, justificando-se desse modo a produção e o consumo de objetos marcados (roupas, entre outras coisas, que resumem e simbolizam os *blue jeans*). Essa entidade confere ao consumo em geral um certificado de inocência, e ao consumo dos jovens, um certificado de bom comportamento. Coloquemos então a juvenilidade entre os mais brilhantes astros desse firmamento. O *corpus* para se estudar esse sistema se encontraria facilmente em expressões como

“Oi, turma!”* À sua maneira, na sua esfera de influência (que se estende, atenuando-se, até a sociedade inteira, de alto a baixo), a juvenilidade traz a sua contribuição ao terror. Quem não tem medo de não parecer jovem? Quem não opõe a maturidade à inocência e o Adulto à Juventude? Quem não escolhe entre a juvenilidade e a sensatez, entre a cotidianidade paralela e a cotidianidade primordial, entre o inacabado e a resignação? Assim se apresenta a cada um, na sua cotidianidade, a opção dilacerante da não-liberdade, da não-apropriação.

A juvenilidade, com sua assessoria operacional (organização e instituição), hipótese da juventude real, permite a essa juventude apoderar-se das significações existentes, consumir os signos da alegria, da volúpia, da potência do cosmos, tudo isso por meio de metalinguagens elaboradas para essa finalidade: canções, artigos, publicidade. Ajunta-se a isso o consumo de objetos reais, o que situa a cotidianidade paralela. Por sua própria conta a juventude exprime essa situação e a acentua e compensa pelos transes e êxtases (simulados ou não) da dança. Assim, a metalinguagem desempenha até o final o seu papel: compêndio enciclopédico deste mundo, ponto de honra da estética, reflexo desencantado que pretende passar por substância e encantamento, perfume de um mundo sem aroma etc. Qual é então o significado dos significantes disponíveis assim engolidos? A própria juventude e sua essência: a juvenilidade. Eis aí mais um pleonasma, uma tautologia, um torniquete. A juvenilidade é significada por meio de significantes que significaram outra coisa. Ela se torna sinônimo de alegria, de plenitude, de realização, porque autoriza o consumo dos signos dessas situações. A juventude afirma a alegria de ser jovem, de estar na e pela juventude, a qual existe socialmente, em virtude da juvenilidade. Quanto aos que não estão colocados na órbita dessa juvenilidade, que é que lhes resta? Resta-lhes simular essa juventude que simula a realização, a plenitude, a graça, a alegria, a totalidade. Desses redemoinhos multiplicados e reduzidos não poderia deixar de sair um vasto mal-estar, o sentimento mal discernível de uma frustração das satisfações, das compensações pelo imaginário, das fugas pelo sonho.

* No original, “Salut les copains”. (N.T.)

O amor, num mundo cotidiano sem amor, é o erotismo que pretende proporcioná-lo. Pode-se conceber, constituir e instituir uma entidade (portanto, um “subsistema” presidido, nesse regime presidencial, pela essência), a Sexualidade? Tudo se passa como se houvesse uma tentativa nesse sentido, como se a essência tentasse formar-se. Essa instituição está implícita na religiosidade de Eros, cujos sintomas aparecem aqui e ali. Religiosidade difusa e oculta, com seus papéis e sacrifícios humanos, e antífrase das religiões oficializadas. O Grande Sacerdote é o Divino Marquês. A proliferação de escritos que têm por tema o sexo, a sexualidade, o prazer sexual e seus excitantes normais ou anormais confirma a hipótese. Assim como a utilização publicitária e comercial do sexual. Erigida em essência, a sexualidade confisca os signos do desejo. Todavia, essa tentativa não pode dar certo. Ela encontra logo a irreduzibilidade do desejo, que morre quando queremos estabelecer-lhe condições. O caráter anômico (isto é, *social extra-social*) do desejo resiste a uma sistematização social e mental que o reduz a uma necessidade classificada, separada, satisfeita como tal. A cotidianidade sufoca o desejo, mas ele morre num contexto especializado. A organização do desejo quer apoderar-se dos significantes para significá-lo, para estimulá-lo a partir dos signos: a visão, ou melhor, a ação ritualizada do desnudamento, os tormentos cuja visão evocaria os tormentos do desejo. No entanto, o desejo não se deixa significar, porque ele cria seus signos ao surgir, ou então não surge. A partir dos signos do desejo, diante dos ornamentos pode nascer um desfile de imagens: nada mais que uma simulação do desejo.

A sexualidade como essência social e mental cristalizada acaba por desapropriar o cotidiano; é a sua contribuição ao terrorismo. Mas então o desejo se refugia na cotidianidade, renasce de um acaso, de um encontro imprevisto, de um conflito. Impossível aplicar ao desejo técnicas análogas às que dominam as forças da natureza. Ele está mais próximo da apropriação que da opressão. Se quisermos estimulá-lo por processos de opressão, ele fugirá para o imaginário. Aliás, é no decorrer dessa fuga que o esperamos para utilizá-lo (explorá-lo). A cotidianidade prática se sobrepõe à cotidianidade do imaginário, onde o desejo encontra satisfações imaginárias, vive e sobrevive de maneira imaginária, estabelece para si mesmo uma perma-

nência imaginária e saturações imaginárias. Depois disso, psicólogos e analistas o chamam de volta a si mesmo, quando conseguem. *O desejo ignora a recorrência*, assim como a acumulação. Ele nasce da palavra e não da escrita, ou melhor, ele se perde e só renasce de maneira fictícia. Ele não tem nada em comum com uma operação mental, como não tem nada a ver com uma coisa social.

Segue-se, por conseguinte, fracasso para uma sistematização do Eros, mas possibilidades para uma religiosidade estranha. Entretanto, surge uma espécie de entidade, fictícia ou real, social e mental: a Feminilidade. E isso pelo fato já mencionado, mas que reencontra lugar neste momento da análise, que:

a) As mulheres, consumidoras, orientam (em aparência) o consumo da sociedade burocrática de consumo dirigido (em outras palavras, a manipulação das necessidades se faz em função da Feminilidade, assim como da Juvenildade);

b) As mulheres simbolizam essa sociedade (objetivos da estratégia publicitária, são também temas publicitários: nudez, sorriso, apresentação graças à presença delas...);

c) As mulheres são também mercadoria e valor de troca supremos na medida em que são realidade física (um corpo apresentável é suficiente para se conseguir a riqueza e a celebridade). Assim, a exploração do corpo e do desnudamento femininos contribui para o estabelecimento e para a justificação da ideologia publicitária, fundamento da ideologia do consumo. O ato de consumir perde sua monotonia se apresentado não simplesmente a partir do olhar sobre o objeto, não a partir da destruição do objeto pelo consumo, mas a partir do corpo feminino e do que ele evoca. Tomado como significante do ato geral do consumidor, ele promete sair (em aparência) da retórica e da metalinguagem. Ele desvia o olhar e substitui o ato de consumir por um outro ato (uma mulher, na verdade, não se consome como um objeto). Esse desvio traz um estetismo consumível inerente ao que se costuma chamar "cultura". A Feminilidade em geral, estrela de primeira grandeza, brilha no centro de uma constelação de astros particulares entre os quais percebemos a Espontânea, a Natural, a Culta, a Alegre, a Amorosa, em resumo, os papéis que a Feminilidade suscita

e mantêm em seu influxo. São caracteres? Não. Naturezas? Não. São pseudonaturezas, produtos de cultura, isto é, formas puras rodeadas de artifícios. Uma grande desconfiança diante da natureza considerada produto induz a pensar que a automatização abre seu caminho por esse desvio. A Natureza? Essa palavra pode designar unicamente o desejo, que não se deixa agarrar por meio de uma palavra. Sabemos muito bem (por inúmeras experiências) que o automatismo tem o "puro" espontâneo como forma de aparecimento (de aparência), o que desesperou alguns poetas e lhes deu vontade de morrer. A escrita e a recorrência do escrito não dão a ilusão da pura espontaneidade? Da liberdade profunda? Sob e pela aparente espontaneidade, a organização do cotidiano se efetua, ou seja, torna-se eficaz. A Feminilidade governaria muito bem uma cotidianidade de cibernantropos na qual o desejo não seria mais que ficção, não apenas jogo, mas papel e função. A importância das mulheres no cotidiano é grande demais para que o pensamento crítico a confie à Feminilidade. Se houver drama, se houver aposta possível em torno do individual e a favor do individual, é nesse campo que se representará o drama e que a parada será ganha ou perdida. Ora, essa Feminilidade proíbe às mulheres reais o acesso à sua própria vida: a apropriação da sua vida. Ela subordina a individualidade e as particularidades (diferenças específicas) a generalidades estranhamente traiçoeiras. O mesmo acontece com a "criatividade", essência inventada por especialistas, que localizaria a capacidade criativa dos grupos e dos indivíduos. Onde se situaria esse local social? Nos *hobbies*, no "faça-você-mesmo"? Tal fato determina o fracasso e o abandono das capacidades criativas numa escala global.

Sob o *laser*, claridade penetrante do pensamento crítico, a cotidianidade perde seus contornos aparentes e assume sua verdadeira forma. Como escolher entre essas imagens, cada uma das quais contém uma metáfora ou uma metonímia: firmamento platônico, árvore de pleonasmos, coleção de círculos viciosos? Cada figura diz a mesma coisa que as outras, de maneira um pouco diferente. Firmamento supra-sensível, estrelas, constelações, signos zodiacais, lugares sociais e mentais, regiões do espaço e do tempo regidas por essências. Círculos viciosos: torniquetes, redemoinhos, finalidades fictícias, meios

transformados em fins e que se tornam seu próprio fim. Pleonasmos: formas "puras" tornadas autônomas, sortilégios proclamados e aclamados na Identidade de si mesmos consigo mesmos, auto-suficiência, auto-significação (e, em decorrência, autoconsumo, autodestruição).

Os Ídolos simbolizam a unidade desse conjunto, esses Ídolos que têm o notável privilégio de ser perfeitamente qualquer um (nem muito feios nem muito bonitos, nem muito vulgares nem muito finos, nem desprovidos de talento nem muito dotados), de ter a mesma vida (cotidiana) que qualquer um, de a cada um dar uma imagem da sua vida (cotidiana) metamorfoseada pelo fato de que não é a sua vida (cotidiana), mas a cotidianidade de um ou de uma outra (rico, célebre porque Ídolo). Assim, é apaixonante ver um Ídolo que figura entre as constelações, tomar um banho, beijar uma criança, dirigir seu carro, fazer o que qualquer um faz, mas não como qualquer um. É isso o que, sem atingir completamente, estas metáforas cercam: o Firmamento, o Pleonasma, o Círculo (vicioso, infernal).

Como se sustenta esse conjunto? Pelo poder das palavras? Sim e não. As palavras (na medida em que são palavras: signos distintos, significantes isoláveis) não têm nenhum poder. O discurso tem poder e faz parte dos meios do poder. As formas têm um poder; a lógica tem um poder, a matemática tem uma eficácia, o valor de troca tem um poder (colossal). É seguro e certo. A Palavra tem um poder. Qual? Eis aí uma problemática que surge no horizonte.

3. Teoria das formas

Procuramos determinar o modo de existência (social e mental, termos diferentes e definidos por sua diferença específica) das formas. Por isso, o primeiro passo é a *dessacralização da escritura*. Esse ato profanador segue com algum atraso a dessacralização da terra e da mulher. Ele as acompanha. Consideremo-lo significativo da *vida urbana* que se acentua e se reforça através de múltiplas contradições. No antigo contexto (social) agrário, a sacralização do solo e da mulher, a valorização do raro e precioso estendia-se à forma da escrita. Mais ainda: a

escrita se erigia em suporte, em pedestal do Sagrado. Ela passava por protótipo da obra quando era sobretudo modelo das instituições.

Não é o conhecimento das propriedades gerais da coisa escrita que permite concebê-la, e portanto limitá-la, dessacralizando-a?

No contexto ancestral onde predomina o conflito (a unidade conflitual) do sagrado-maldito, que o Profano e a Profanação diluem, predomina também a relação conflitual entre a Letra e o Espírito. O cristianismo não sai da ambigüidade e não resolve o conflito, atribuindo a Letra e as Sagradas Escrituras ao Pai Eterno, a leitura do Livro absoluto ao Filho, e a Palavra ao Espírito, do qual não se fala muito mais, depois que foi nomeado.

No contexto moderno, o texto social se profana a si mesmo. Ele se afasta dos ciclos e do tempo cíclico da natureza, dos pavores inerentes à afetividade e às emoções que dependem de causas naturais, dos medos advindos da escassez. O escrito se manifesta como significante carregado de prescrições, mergulhando o indivíduo e os grupos nesse contexto que projeta no ambiente uma ordem social e mental. A racionalidade industrial e urbana permite, enfim, captar esse duplo movimento dialético: a forma mental e a forma social. Nosso conhecimento, superando a separação, concebe como a Escritura se separou da Palavra e mesmo inscreveu essa separação nos seus imperativos, tornando suspeita a Palavra; simultaneamente, a teoria concebe como a escrita serve de trampolim, de novo ponto de partida para a Palavra e lhe permite dar um salto. Ela oferece um objeto definido para esse "sujeito" que se constitui na relação crítica a esse objeto. A coisa escrita é ao mesmo tempo condição e obstáculo, razão do sujeito e reificação última. Por uma contradição suplementar, ela continuava a tirar proveito do seu caráter sacramental, tradição ultrapassada, enquanto incorporava os caracteres e as propriedades do racional, do linear e do profano. Essa última contradição foi resolvida por um procedimento crítico, a partir da análise da metalinguagem. Esse procedimento tem condições? Sem dúvida. A cidade se define (entre outras determinações) como a leitura de um texto social, de um compêndio que materializa uma sociedade e que foi legado pelas gerações, tendo cada uma anexado as suas pági-

nas. A cidade é também o lugar de uma palavra que se sobre-
põe à leitura da coisa escrita, que interpreta, comenta, contesta.
Esta cidade foi, antigamente, caracterizada por religiões, por
ritos de origem rural. Ela se estendia em torno do templo, do
santuário, lugares privilegiados pelo investimento maciço no
Sagrado. Ela própria era investida (rodeada, cercada, mas tam-
bém dotada de poderes) pelo território, do qual condensava o
caráter sagrado, expulsando para o estrangeiro o que fosse mal-
dito. Ora, a antiga forma urbana anunciou a morte do Sagrado
ao subordiná-lo à razão, à previsão, à vida política. Por conse-
quente, o texto social e a escrita perderam esse traço que os
caracterizava. Ele pertence ao folclore. Sendo razões e causas,
a dessacralização do território e a profanação do texto social
na realidade urbana provocaram a dessacralização e a profana-
ção do escrito. Mas não foi sem atraso. Por outro lado, a vida
urbana não desapareceu com a explosão da sua morfologia.
Ao contrário, o processo de explosão se faz acompanhar parado-
xalmente por uma implosão. Aqui, a vida urbana se concentra
e se acentua no que resta da antiga morfologia (cidades e bair-
ros antigos). Lá, ela tende a existir como forma nova que espera
por uma base morfológica; em germe, virtualidade ou possibili-
dade, ela exige a plena existência social e a base material (espa-
cial), provocando o questionamento das formas existentes e
do modo de existência (social e mental) das formas. Isso pede
uma nova racionalidade, através das dificuldades da razão.

A Palavra revela uma presença (às vezes uma ausência,
esta ou aquela, fuga ou mentira, mas relativas à presença). Tal
presença tem como referência, dissimulada ou desvendada —
dissimulando-se ou desvendando-se a si mesma —, o Desejo.
A Palavra pode ter uma frieza apenas intencional. Em si mesma
ela é *hot*. Por sua vez, o escrito, ausência (presença também,
mas de maneira longínqua, que se atinge por inferência), recor-
rente e cumulativo, dotado de propriedades da coisa (socialmen-
te) e da memória (mentalmente) só pode ter um calor causado
pela leitura, pelo ato desse leitor particular, o leitor, o recita-
dor, o ator. Ele é por essência *cool*. Ele inscreve e prescreve;
sua primeira prescrição consiste na própria leitura que o atua-
liza. Frio porque opressor, opressor porque frio, ele acompanha
a fuga do desejo. Assexuada na medida em que é escrita, indi-
ferente e imperiosa na medida em que é lei, esta coisa tende
a consagrar a separação. Ela inscreve a cisão entre a realidade

e o desejo, entre a operação intelectual e as pulsações ou impul-
sões (um dos fundamentos do terror).

O desejo, se bem que não possa ignorar o passado, ignora
a recorrência. Se bem que o pensamento não possa declarar sem
dificuldade que ele “seja” ou que ele “não seja”, ele é ou não
é. Ele se declara e se diz; ele se quer, nem que seja para se des-
truir ao realizar-se, ou para não se realizar. Ele é ato, atualida-
de, atualização: presença. O rigor do escrito tende à pureza
gelada, estranha ao desejo, sempre semelhante a si mesma. Res-
tituir a palavra, presença, desejo, é incendiar o gelo, e é esse o
paradoxo da poesia (que talvez o poeta realize por meio da desor-
dem das palavras com relação à ordem de recorrência, desordem
que constitui ainda uma ordem e não poderia se definir pela
supressão do rigor, mas que arranca a escrita da tentação da meta-
linguagem, substituindo a ausência de referenciais e os referen-
ciais comumente aceitos por este referencial privilegiado, susci-
tado pelo ato poético: o desejo, o *tempo* do desejo...).

O poeta não faz desaparecer a escrita nem o rigor da
escrita. Por um ato que parece milagroso ele metamorfoseia o
frio em calor, a ausência em presença, o pavor do desejo em
desejo, a espacialidade em temporalidade, a recorrência em atua-
lização. Se então o desejo passa para a escrita e se lhe confere
a sua vibração, ele se amplifica, se supera forçando uma barra-
gem, comunicando-se por meio do que parecia obstáculo e bar-
reira. Se a coisa escrita se põe a tremer, se sua pureza se turva
e ganha, por meio dessa turvação, uma outra transparência que
lhe tira suas qualidades de coisa (mental e social), o efeito se
multiplica. Desse milagre, que nada tem de irracional, que
possui a sua ordem própria, vem o encanto de um simples
poema de amor reduzido (em aparência) a uma forma quase
pura, a uma retórica.

As relações conflituosas entre a Palavra e a Escrita não se
reduzem às relações entre o sexo e a coisa escrita, como não se
reduzem às relações entre o espírito e a letra. Elas vão mais
longe. Contentemo-nos aqui de lembrar que aqueles que fala-
ram sem escrever pagaram com a vida por esse ato destruidor
da Lei, criador de tempo e de acontecimentos: Sócrates, Cristo,
talvez Joana d'Arc. Quanto a Nietzsche, nesse horizonte, o seu
Zarathustra *apela* à Palavra, à Presença, ao tempo, ao desejo,

não apenas para reanimar a escrita congelada, mas também para ir contra a coisa escrita e a sua acumulação desde a aurora da sociedade ocidental. O poeta queria dar um sentido mais puro às palavras da tribo ou simplesmente dar-lhes um sentido? Sempre ocorreu que “a morte triunfou sobre essa voz estranha”.

O espaço puro (formal) define o mundo do terror. Se invertermos a proposição, ela conservará o seu sentido: o terror define um espaço puro, formal: o seu espaço, o espaço do seu poder e dos seus poderes. O tempo foi evacuado desse espaço homogêneo. A escrita que o determina caçou a palavra e o desejo. Nesse espaço literal, separado do ato, da presença, da palavra, os atos ditos humanos, assim como as coisas, se classificam, se organizam, se colocam em estantes, em gavetas. Com os escritos, como eles, alinhados sobre a coisa escrita⁵. Um poder superior os mantém nessa ordem: o cotidiano.

A dupla existência das formas, assim concebida (mental e social), convida a reflexão a ir até o fim dessa oposição, que dissimula uma ambigüidade, a qual, por sua vez, dissimula um movimento dialético (conflituoso). Compreender esse duplo aspecto, ou melhor, esses duplos aspectos, permite captar outras relações, como a do real e do possível, do produto e do ato (o que os filósofos chamam de relação entre o objeto e o sujeito). É também a relação da forma com o conteúdo. A forma se esforça por existir no estado puro como abstração mental e como coisa social. No entanto, ela não pode existir no estado puro sem conteúdo. O esforço da forma em busca da pureza, que impõe sua lei e seu rigor, faz parte da sua força. Ela dá uma força à pureza: a sua capacidade terrorista.

Há contratos específicos, caracterizados por um conteúdo. O contrato de casamento especifica e regulamenta as relações entre indivíduos de sexo diferente, de acordo com um código (uma ordem) social determinado, subordinando, por conseguinte, as relações sexuais a relações de propriedade (o patrimônio, o dote, a herança e sua transmissão, a repartição das aquisições etc.). O contrato de trabalho regulariza a compra e a

⁵ Não é, pois, o espaço da falsa consciência (tese de J. Gabel: *La fausse conscience*, Edições Minuit, coleção Argumentos), mas o espaço da consciência real, ou da consciência do real, separada do possível, do virtual, da atividade formadora. Ela não é apenas patógena. O terror se normaliza.

venda da força de trabalho. E assim por diante. No entanto, há uma forma geral dos contratos, a forma jurídica, relacionada com o código civil. Observemos como toda relação contratual supõe discussão, determinação, por uma troca verbal entre as partes contratantes, dos termos “justos” do contrato. Essas preliminares, entretanto, desaparecem em seguida. Um escrito inspira fé: é o ato do tabelião. E o contrato se conclui por meio da forma última de escrita, a assinatura.

Do mesmo modo, não há pensamento sem um objeto, não há reflexão sem um conteúdo. No entanto, há uma forma geral do pensamento, que concerne a uma codificação: a lógica. Condensem os enunciados o movimento dialético da forma e do conteúdo, muitas vezes negligenciado em nome da forma “pura” existente como tal, ao mesmo tempo mental e social. Não há forma sem conteúdo e, reciprocamente, não há conteúdo sem uma forma. A reflexão separa a forma do conteúdo. Ela apóia, então, a tendência das formas à existência como essências puras. Ela própria, a reflexão, constitui uma forma que aspira à existência como essência do universo (é a ambição e a ilusão dos filósofos). A forma “pura” adquire na pureza a transparência inteligível. Ela se torna operatória, como meio de classificação e de ação. Contudo, ela não pode existir assim. Na medida em que é forma, não passa de uma abstração. O que se faz reconhecer como existente é a unidade (conflituosa, dialética) da forma e do conteúdo. A forma separada do conteúdo, separada dos referenciais, impõe-se pelo terror. Ela tem como conteúdo o terror. Combatendo por meio de uma classificação a mania classificadora, voltando contra eles mesmos o formalismo, o estruturalismo e o funcionalismo, a crítica radical propõe aqui uma classificação das formas e mostra o conteúdo geral delas: a cotidianidade mantida pelo terror. Indo do mais para o menos abstrato, a reflexão descobre:

a) *A forma lógica.* Mentalmente: o princípio absoluto da identidade: $A = A$, enunciado vazio, tautológico, portanto inteligível, puro e transparente porque sem conteúdo. Socialmente: o torniquete, o pleonasma (meio tomado como fim, entidade tornando-se autônoma e se esvaziando);

b) *A forma matemática.* Mentalmente: a enumeração e a classificação, a ordem e a medida, a igualdade na diferença, o

conjunto e os subconjuntos. Socialmente: a programação, a organização racional;

c) *A forma da linguagem*. Mentalmente: a coerência. Socialmente: a coesão das relações, a codificação;

d) *A forma da troca*. Mentalmente: a equivalência, a distribuição igualitária da renda, a comparação (das qualidades e das quantidades, das atividades e produtos, das necessidades e satisfações). Socialmente: o valor de troca, a mercadoria (que, desde então, tem uma lógica e um discurso, e tende a constituir, a partir da sua forma, um "mundo");

e) *A forma contratual*. Mentalmente: a reciprocidade. Socialmente: a formalização jurídica das relações fundadas na reciprocidade, a codificação desenvolvida até a elaboração de princípios abstratos;

f) *A forma do objeto prático-sensível*. Mentalmente: o equilíbrio percebido e concebido no objeto. Socialmente: a simetria dos objetos (encerrando relações escondidas entre coisas, entre cada coisa e sua vizinhança, entre o indivíduo e seu duplo etc.);

g) *A forma urbana*. Mentalmente: a simultaneidade. Socialmente: o encontro (que reúne os produtos e as atividades circunvizinhas), que, pela atualização e pela dessacralização, condensa a paisagem, obra do trabalho, forma imposta à natureza sobre um território;

h) *A forma escrita*. Mentalmente: a recorrência. Socialmente: o cumulativo.

Deixemos de lado aqui a *repetição*, que alguns (Nietzsche por último) concebem como forma da existência.

Por que, nessa hierarquia que vai do mais ao menos abstrato, colocar a forma da escrita depois da forma da cidade? A classificação não estipula nenhuma prioridade lógica, nem ontológica, nem histórica. Ela vai da forma pura e transparente ao conteúdo substancial, movimento que esconde uma relação dialética muitas vezes mencionada, a da forma e do conteúdo. A forma absolutamente pura ($A \equiv A$) é absolutamente incapaz de existir. O grande paradoxo da reflexão é, antes de tudo, que essa forma se formule e se formalize tão perfeitamente, e que em seguida ela seja eficaz. Como e por quê? De onde vem essa eficácia, essa capacidade operatória da forma pura? Sem

dúvida alguma, do fato de permitir ela a análise, isto é, os recortes do "real" de acordo com suas linhas de menor resistência, suas articulações e desarticulações, seus níveis e suas dimensões. A análise mata, é um velho chavão. Ela tem o temível poder da morte e da vida, que dissociam e reorganizam em novas arquiteturas os destroços, os fragmentos, os elementos deixados disponíveis pela separação.

Assim a forma volta para o conteúdo, variado e resistente, para impor-lhe ordem e opressões. Todavia, esse conteúdo é irreduzível. Ele é o *irreduzível*. O movimento complexo do conhecimento (analítico) e da práxis, envolvido no movimento da forma e do conteúdo, envolve o da redução e o do irreduzível. E o conteúdo? Em última instância, em última análise (mas aí talvez não haja necessidade nem de última instância nem de última análise), o conteúdo é o desejo, esse desejo que não pode se considerar nem desejo de ser, nem desejo de não ser, nem desejo de perseverar nem desejo de acabar, nem desejo de sobreviver nem desejo de morrer, mas desejo de ato e de obra, que é significado por tudo sem ser designado, que se dissimula nos significados e sob os signos, que, por conseguinte, se revela como o significante sem significado que anima todos os signos, que se situa na Palavra, no Tempo, e não no espaço, no escrito, nos significados postos à mostra.

A cotidianidade figura no conteúdo? Sem dúvida, mas de maneira ambígua. De um lado, ela resulta da eficácia das formas: ela é o resultado delas, ou a resultante, como se queira. Produto e resíduo, assim se define o cotidiano. As formas, simultaneamente, organizam o cotidiano e se projetam sobre a cotidianidade. Todas juntas não chegam a reduzi-la. A cotidianidade resiste, residual e irreduzível. Apesar dos esforços para institucionalizá-lo, o cotidiano foge; sua base se furta, ele escapa ao assalto das formas. A cotidianidade é também tempo do desejo: extinção e renascimento. A sociedade repressiva e o terrorismo jamais conseguiram dar cabo da cotidianidade. Encar্নamo-nos em cima dela, acuando-a e emparedando-a no seu espaço. Para acabar com ela seria preciso matá-la, mas isso não é possível, pois temos necessidade dela!

Precisamos provar que uma forma não pode existir por si mesma? Temos de mostrar sobretudo a vã pretensão das formas à existência "substancial", isto é, à essencialidade. Do ponto

de vista racional, é evidente que a forma “pura”, a da lógica, como a do contrato ou da escritura, não tem direito à autonomia, embora tenha essa ambição. A “pureza” da forma se junta à do não-existente. A análise crítica tem, portanto, como função mostrar a existência social do que não tem existência exterior e “substancial”. Resulta daí que as formas dependem da consciência social, mesmo agindo sobre ela. Como poderiam elas prescindir da palavra, apesar de a esvaziarem em proveito da forma, de esvaziarem a atividade em proveito do intermediário, o ato em proveito da mediação? Reconhecemos uma idéia ou tese: a Palavra mantém, reúne, unifica, não numa forma (ou numa estrutura ou numa função), mas num ato, as formas dispersas.

A palavra é necessária, mas não suficiente. Ela tem necessidade de um fundamento, de uma base material e substancial. Percebemos essa base na *produção* (com o seu duplo processo: produção de obras e de produtos) e também na *cotidianidade*, na medida em que é produto das relações atuais de produção, bem como resultado e resíduo do conjunto das formas já mencionadas.

A esta análise crítica podemos aqui acrescentar o singular quadro da *integração-desintegração* da sociedade contemporânea. Integrar-se e integrar é a obsessão dos membros dessa sociedade (indivíduos e grupos) e também do conjunto, desde que haja conjunto, “cultura”, instituições. Essa obsessão não é acompanhada nem por uma capacidade integradora considerável e sempre presente, nem por uma incapacidade completa e uma ausência de integração. Integrações parciais ocorrem quando a integração se julga total. Pelo desvio da cotidianidade organizada, a classe operária se deixou parcialmente integrar na sociedade existente (o que significa sua desintegração como classe). Nesse mesmo tempo e por causa disso a sociedade inteira se desintegra: sua cultura, sua globalidade, seus valores. Mostramos como essa sociedade não constitui mais um sistema (apesar do poder do Estado e da força armada, apesar do reforço das opressões e do terrorismo), mas uma soma de subsistemas, uma reunião de torniquetes ameaçados de destruição mútua ou de autodestruição. Que ninguém se espante se a integração obsessiva e as integrações muito limitadas (no mercado, pela publicidade; na cotidianidade, pela sua progra-

mação) cheguem a uma espécie de racismo generalizado, corolário da incapacidade de integração. Todos contra todos: sucessivamente as mulheres, as crianças, os jovens, os proletários, os estrangeiros, as etnias diversas são objeto de ostracismo, de ressentimento, concentrando-se sobre eles um terror difuso. O conjunto resiste ainda, por uma pedra angular (o discurso) e uma base (a cotidianidade).

Como o conceito de terrorismo e o de escrita, o conceito de “grau zero” provém da crítica literária, o que se explica ao mesmo tempo pela perspicácia dos melhores críticos, que assumem seu papel de penetrar “até as raízes”, e porque a literatura serviu de veículo mental e de suporte social para a ascensão da metalinguagem: da coisa escrita. Deixamos de lado aqui esse conceito estilístico elaborado por R. Barthes⁶ para compreender as transformações da escrita propriamente literária. O “grau zero” se define pela neutralização e pelo desaparecimento dos símbolos, pela atenuação das pertinências (oposições), pela predominância da ligação das palavras e das frases, ligação mostrada como testemunho de “o que acontece por si mesmo”. A escrita pretende dizer simples e friamente o que é, ao passo que expõe sua coerência formal. O grau zero é um estado (não um ato ou uma situação) neutro caracterizado por uma pseudopresença, a de uma simples testemunha, e, por conseguinte, presença-ausência.

Existe, portanto, um *grau zero da linguagem* (o discurso da cotidianidade) — do *objeto* (a coisa funcional, dissociável em elementos, organizada com arranjos e combinações desses elementos) — do *espaço* (o espaço mostrado em espetáculo, seja coberto de árvores e de gramados, o espaço aberto à circulação, o espaço desértico, seja no coração da cidade) — da *necessidade* (previsível, prevista, satisfeita por antecipação pela imagem da satisfação). Existe também o grau zero do *tempo*: o tempo condenado a decorrer segundo um programa, o tempo organizado em função de um espaço preexistente, no qual ele nada inscreve, mas segundo o qual ele se deixa prescrever. O grau zero é uma transparência que rompe a comunicação e a relação no momento em que tudo parece comunicável, por ser

⁶ Cf. *O grau zero da escritura*, e também Paul Valéry, *Variétés*, II, p. 231.

racional e real ao mesmo tempo, mas justamente no momento em que não há mais nada a comunicar!

A topologia ou tópico social que desenhamos adquire aqui uma nova figura. Mais sombria? Não, mais crepuscular. Uma coleção de lugares neutralizados, tão neutros quanto possível, mas destinados a este ou àquele uso. Acima de ou no turbilhão de uma entidade. Guetos mais higiênicos e funcionais: o gueto da criatividade e da miniaturização (os pequenos trabalhos manuais, o *hobby*, a coleção, a jardinagem) — os guetos da alegria e da liberdade (os acampamentos de férias) — o gueto da palavra (o grupinho do bate-papo). Os lugares da Feminilidade, da Juvenildade, os do trânsito, da troca e do consumo, e também os da Comunicação.

Não vamos dramatizar. Existem (real e verdadeiramente) muitos diálogos e muitas comunicações. Eles não acontecem lá onde são esperados, lá onde se institui o lugar para a comunicação, para o diálogo. É em outro lugar, é onde a Palavra nasce de um confronto muitas vezes breve, muitas vezes vivo e até violento, escapando à neutralização do lugar preparado. Lá, em outro lugar, “alguma coisa” se diz, acima do escrito que sitia os “sujeitos” e os suprime. Mais ou menos por toda parte, os *corpos* (sociais, constituídos), que bloqueiam a comunicação ao pretender instituí-la, lhe estabelecem um lugar e um tempo na cotidianidade. Mas, por mais que grupos ou classes se enfrentem ou se confrontem, o diálogo surge com o movimento dialético.

O obsessivo, para essa sociedade, é então o diálogo, a comunicação, a participação, a integração, a coerência. É aquilo que nos falta, aquilo de que “a gente” sente necessidade. São temas e problemas. E acreditamos resolver os problemas evocando os temas, tagarelando doutra ou obsessivamente sobre esses temas. A solidão, a ausência de comunicação, as queixas, nada disso é novo. O novo é a solidão no meio da redundância, a ausência em meio à superabundância dos signos de comunicação. É também o fato de que o lugar seja sempre outro, constituindo um *álibi*. O “grau zero” representa uma espécie de limite inferior da realidade social que não podemos atingir, mas do qual nos aproximamos: o frio absoluto. Ele acumula os “graus zeros” parciais, espaço, tempo, objeto, discurso,

necessidade. Ao grau zero podemos imputar uma espécie de ascetismo (mental e social) escondido sob a abundância, o desperdício, as despesas pródigas, bem como sob o seu oposto, a racionalidade econômica, e sob a oposição. Podemos também atribuir-lhe a decadência da festa, dos estilos e da obra, ou melhor, resumir assim os traços e as propriedades que resultam dessa decadência. Numa palavra, o *grau zero* caracteriza a cotidianidade (feita abstração do desejo que vive e sobrevive nela).

Não vamos dramatizar esse quadro do “frio absoluto”. Ele não tem nada de uma paisagem intergaláctica. É apenas o quadro do tédio. Por outro lado, quem não conhece o perigo do tédio no seio da modernidade? Quem ignora que países inteiros se entediam? E que outros deslizam para o tédio do grau zero? Mas você pergunta se as pessoas estão satisfeitas, bastante felizes. Claro que sim. Elas acabam por aceitar e mesmo por amar o tédio do “grau zero”, que é preferível aos riscos do desejo.

A investigação concernente ao modo de existência das formas conduz a uma interrogação sobre a *realidade* social. Não seria necessário reconsiderar e modificar o conceito de “realidade”? As formas não existem e não agem nem sobre o modelo do objeto sensível, nem de acordo com o modelo do objeto técnico, nem sobre o modelo da substância metafísica, nem como abstrações “puras”. Em si mesmas elas são abstratas, e no entanto são *coisas* mentais e sociais. Elas têm necessidade de um suporte sensível, material, prático, mas não se reduzem a esse veículo. Assim, o *valor de troca* exige uma coisa (um produto) e uma confrontação entre as coisas para aparecer e para manifestar seu conteúdo, o trabalho social produtivo, e a confrontação entre esses trabalhos. Mas coisa e conteúdo sem forma não têm nenhuma realidade nem especificamente social nem mental. A forma definiria a significação de uma coisa? Sim e não. Há na forma alguma coisa de mais e de menos, alguma coisa que vai além da significação. As formas conferem significações e captam significações. Elas se fazem significar e captam significantes. Assim, a língua do mundo do comércio constituiu-se utilizando as línguas anteriores; ela as modificou. Os encadeamentos de causas eficientes e de efeitos não bastam para se expor a “realidade” social; a causalidade e o determinismo clássicos devem ceder lugar a um outro procedimento.

de exposição e de explicação. Não é uma razão suficiente nem para se rejeitar a causalidade, nem para substituir a "realidade" por uma espécie de irrealismo. Nos dois casos, a análise passa ao lado de uma problemática, o modo de existência das formas e ação delas. Elas são "reais", mas não segundo os antigos modelos de "realidade"; elas se projetam num solo, o cotidiano, sem o qual não teriam nada a esclarecer, nada a determinar, nada a organizar. Assim, clarezas distintas e que, no entanto, formam uma luz, iluminam um terreno que, sem ela, não passaria de uma massa obscura. Aqui ainda a metáfora diz muito, mas não o suficiente.

Até aqui o procedimento analítico caminhou de alto a baixo: das formas para a materialidade, para o conteúdo, para esse baixo que é também uma base. Instalemo-nos agora na cotidianidade, sem esquecer, entretanto, o caminho percorrido. Tentemos nos colocar na situação daquele que vê a sua cotidianidade sem conhecimentos históricos, sociológicos, econômicos, e até sem lucidez crítica particularmente vigilante. Nessa situação, alguma coisa imediatamente chama a atenção, espanta, pede uma nova análise. Ele (esse "sujeito" do cotidiano vivido, homem ou mulher, membro deste ou daquele grupo social) não suspeita de nada ou de quase nada do que já descobrimos e revelamos. O que ele verifica, o que ele vê e percebe, o que ele vive, para ele é muito normal. Acontece aqui e agora. Para ele talvez não seja nem justo, nem justificado, nem justificável, mas é assim. As coisas são o que elas são. Mal presente ele (salvo casos de estado patológico ou anômico), abaixo, a profundidade do desejo; acima, os astros que o governam. Ele não levanta nem abaixa muitas vezes os olhos; olha em torno de si mesmo, para a superfície que lhe parece a "realidade". Este ser da cotidianidade vive numa dupla ilusão: a da transparência e da evidência ("é assim") e a da realidade substancial ("não pode ser diferente"). Assim se define a ilusão do imediato no cotidiano.

O terrorismo alimenta essa ilusão, esse grau zero do pensamento crítico. A ação terrorista das formas (e das instituições extraídas dessas formas) alimenta a falsa transparência do real e mascara as formas que mantêm essa realidade. Na vida cotidiana as pessoas impedem a si mesmas de crer na própria experiência e de percebê-la. Nada lhes proíbe, mas elas se proíbem,

o que é um traço característico da sociedade terrorista. Uma estreita minoria tira conclusões do que sabe. A experiência cotidiana não se acumula, embora se atribua às pessoas idosas uma "experiência" que não está muito longe de uma forma de desencanto e de aceitação.

A prática cotidiana se deixa desviar, enquanto experiência, e valorizar, enquanto prática limitada, a prática de uma vida individual que cedo ou tarde acaba encalhando na resignação. E o oponente? Lá está ele isolado, absorto, reduzido ao silêncio ou recuperado. Para uns ele não tem experiência, para outros, não tem bom senso. O opositor fica sendo o não-dito. O mundo do terror, das formas e do espaço "puros", é também o mundo do silêncio, quando as metalinguagens se esgotam e têm vergonha de si mesmas.

Assim se delinea um conhecimento (ou, se não hesitarmos no uso das palavras) uma ciência. Esta ciência descobriria a situação cotidiana em sua relação com as formas e as instituições. Ela desvendaria essas relações implicadas na cotidianidade, mas implícitas e veladas no seio do cotidiano⁷. No cotidiano o homem percebe transparências onde há véus espessos, e espessuras onde não há mais que uma fina aparência. Para romper essa dupla ilusão, impõe-se uma operação quase cirúrgica. A exploração das situações cotidianas supõe uma capacidade de intervenção, uma possibilidade de mudança (de reorganização) no cotidiano, que não são do domínio de uma instituição racionalizadora ou planificadora. Semelhante práxis pode ser preparada seja pela análise conceptual, seja por experiências "sócio-analíticas". Enquanto práxis na escala global da sociedade, ela faz parte da revolução cultural baseada

⁷ Pesquisas nesse sentido já estão sendo desenvolvidas por Georges Lapassade, René Lourau e os membros de Grupos de Pesquisa Institucional. Podemos chamar de *sócio-análise* essa pesquisa. Ela supõe uma intervenção na situação existente, a cotidianidade de um grupo. A intervenção sócio-analítica *dissocia* os aspectos da situação cotidiana, misturados a uma falsa evidência, num lugar e num tempo. Ela *associa* experiências que até ali eram exteriores. Procedem em seguida por indução e por transdução. Assim, a ação oponente anti-stalinista no seio do partido comunista foi, no seu tempo, uma notável sócio-análise; uma parte das descobertas se encontrariam no pensamento (sociológico em particular, marxista em geral) dos anos posteriores. O terceiro volume de *Critique de la vie quotidienne*, que explicitará certos pontos da presente exposição, será, sem dúvida, construído a partir deste esquema: primeiro, o imediato cotidiano, suas variedades e suas ignorâncias, depois, a elucidação das formas.

no fim do terrorismo, ou, pelo menos, na possibilidade de intervenções contraterroristas.

4. A abertura

Supondo-se que haja demonstração nesse procedimento, o *não-fechamento* foi demonstrado. Não há um sistema único, absoluto, privilegiado, mas subsistemas; entre eles, rachaduras, buracos, lacunas. Não há convergência das formas; elas não chegam a encerrar o conteúdo. Nem a reduzi-lo. O *irreduzível* se manifesta depois de cada redução. Necessária ao procedimento científico, a redução logo se revela provisória, momentânea, relativa, trazendo um procedimento ulterior. A ciência apóia-se numa práxis, implica e supõe uma práxis, ou conduz a ela. O cotidiano, falsa espessura, ilusória transparência, faz fronteira e superfície entre a profundidade e a claridade. Está longe de se fechar e não passa de um *plano*.

Resta agora a saída mostrada, onde se deve engajar o pensamento. E a abertura? Ela já tem o seu nome: *a vida urbana* (ou a sociedade urbana).

A vida urbana começa ao mesmo tempo nos restos da vida rural e nos destroços da cidade tradicional. A vida campestre, a realidade agrária dominaram durante longos séculos. Elas cercavam e sitiavam a cidade de outrora e a marcavam. Hoje principia a era da vida urbana, onde o valor de uso pode dominar o valor de troca, que ainda predomina sobre o uso e o valor de uso, nascidos no contexto agrário. Para defini-la e realizá-la o pensamento se livra das nostalgias, das ideologias (sobrevivências ou construções utópicas ultrapassadas). Às vezes a vida urbana persiste ou tenta manter-se nos antigos centros urbanos, nos lugares outrora bem-sucedidos nas cidades, geralmente com homens novos, que não são mais os que fizeram esses centros e esses lugares. Às vezes ela se forma, isto é, se constitui numa forma mental e social, aspirando a criar uma nova "centralidade". Apenas os defensores de uma ideologia chamada "economismo" podem definir a vida urbana a partir da produção industrial e da sua organização. Apenas os adeptos do racionalismo burocrático podem conceber esta realidade nova a partir da arrumação do território e do planejamento. Sob

as duas perspectivas, eles ameaçam de morte este germe, virtualidade em vias de nascimento: a vida urbana. Por outro lado, somente os ideólogos podem crer que a sociedade urbana se compõe de categorias sociais já livres da divisão do trabalho, das classes (sociais), e que há um "sistema" urbano. Esses idealistas pensam nostálgicamente na cidadela grega, ignorando sua ligação com as relações de produção escravagistas. A vida urbana se compõe de encontros; ela exclui a segregação e se define como tempo e lugar de reunião de indivíduos e grupos ainda marcados pela divisão do trabalho, reunião de classes, de modelos (*patterns*) de vida diferentes. A sociedade urbana possível a partir de agora se baseia não no desaparecimento das classes, mas no fim de um antagonismo que se traduz precisamente pela segregação. Ela implica um conjunto de diferenças e por aí se define. No e pelo urbano, o tempo se livra dos ciclos naturais, mas não obedece aos recortes lineares da duração racionalizada. É o tempo do imprevisto: não um tempo sem lugar, mas um tempo que domina o lugar, no qual aparece e transparece. Sendo lugar e tempo do desejo, aquém e além das necessidades, porque ela tem este sentido, a vida urbana implica a realização de múltiplas funções, mas é transformativa. Lugar do tempo diferente da espacialidade formal, lugar da palavra que determina a escrita e a metalinguagem, a realidade urbana não deixa também de implicar escritas (espaciais, formais). A realidade material da cidade se define de maneira prática (inscrições e prescrições) e, no entanto, essa morfologia projeta sobre o ambiente (inscrito, prescrito) relações cuja existência social e mental não se reduz a essa projeção. É nela que a palavra reúne os elementos dispersos da realidade social: funções e estruturas, espaços sem conexão, tempos constrangidos. No urbano existe vida cotidiana, contudo a cotidianidade se supera. Mais sensível que noutros lugares, o terror é combatido aí mais eficazmente, ora pela violência (sempre latente), ora pela não-violência e pela persuasão. A vida urbana é, por essência, contestadora do terrorismo e pode opor-lhe um contraterrorismo. Na medida em que o urbano se realiza criando sua obra (morfologia, estrutura urbana, lugares modelados e moldados, espaço ou espaços adequados), a *apropriação* volta à cena, sobrepuja as opressões e subordina o imaginário ao estilo e à obra: pelo monumento e na festa. Desde então a vida urbana

devolve à atividade lúdica (ao jogo) sua importância perdida, suas condições de possibilidades. O movimento em direção à restituição da festa se acusa, desde que haja vida urbana. Paradoxalmente, o lúdico e o jogo, restituindo-se, contribuem para se restituir o valor de uso, o uso dos lugares e dos tempos, situando-os acima do valor de troca. A vida urbana não proíbe as *mass media*, as trocas, as comunicações, as significações; ela exclui a metamorfose da atividade criadora em passividade, em olhar puro e vazio, em consumo de espetáculos e de signos. A vida urbana pressupõe essa intensificação das trocas materiais e não-materiais, mas por hipótese transforma a quantidade em qualidade. Ela ajunta à forma da comunicação um conteúdo, uma matéria-prima. A sociedade urbana não transfigura a cotidianidade no imaginário e não se contenta com iluminar a cotidianidade com uma outra luz. Ela a muda e metamorfoseia a partir da própria cotidianidade.

5. Breve diálogo

— Como era previsto, você abandonou toda ambição científica e passou de uma análise (ou de um escrito que pretendia ser analítico) para um panfleto.

— Você foi prevenido. Somente uma “cientificidade” que, como foi mostrado, figura entre as formas pretensamente puras e os arquétipos semiplatônicos deste pequeno mundo, proíbe ao mesmo tempo a intervenção e a crítica. De acordo com o procedimento seguido nesta obra (que tenta ser precisa, determinar uma orientação e abrir um horizonte), o conhecimento científico inclui tanto a ação quanto a crítica e o combate teórico. De resto, a hiper crítica vale mais que a ausência de crítica. Ela estimula até mesmo os conformistas como você.

— Você termina com uma apologia da vida urbana, num tom profético.

— De jeito nenhum. Já existe um conhecimento das realidades e das possibilidades urbanas, que não coincide nem com a história ou a ciência da cidade tal como ela existe, nem com a ideologia chamada urbanismo. Esse conhecimento se forma

com o seu “objeto”, cuja formação ele estuda, e para cujo nascimento e crescimento contribui ativamente.

— Utopista!

— Com efeito. Não considero essa palavra uma injúria. De fato: visto que não ratifico as opressões, as normas, os regulamentos e regras, visto que enfatizo a apropriação, visto que não aceito a “realidade”, e que para mim o possível faz parte do real, então sou um amante da utopia. Não digo utopista, veja bem. Amante da utopia, partidário do possível. Quem não é, exceto você?

— Não estou sozinho. E nós não confundimos a instrução com a acusação, o julgamento com o requisitório. Segundo você, as pessoas são infelizes, aterrorizadas.

— Você não compreendeu absolutamente nada. Eu não disse que as pessoas são aterrorizadas, mas terroristas. Eu disse que muitas pessoas estão satisfeitas e que, no entanto, reina um enorme mal-estar. Esse contraste, que revela uma contradição, é ele o tema, o problema.

— Esperávamos de você minúcias sobre a vida cotidiana das classes sociais, sobre a vida da burguesia e a das famílias operárias. No meio do caminho você esqueceu as classes. A cotidianidade seria a mesma para todos? Você elimina as diferenças.

— Nada disso. Este livro não tinha como meta uma descrição da cotidianidade de acordo com as classes, com os grupos. Ele não tinha a intenção de fornecer receitas e despesas (de tempo, de dinheiro). Tal estudo merece ser realizado, mas corre o risco de não sair da trivialidade sociológica e de se perder na anedota, nas descobertas banais provadas com muitos dados numéricos, com uma grande aparelhagem científica ou pseudocientífica. Um estudo que mereceria os elogios de um punhado de especialistas se dedicaria ao exame dos estereótipos, dos *patterns*, quando não ao exame dos rendimentos, dos extratos, das estatísticas. Não iria ao fundo das coisas. Repito: ao fundo das coisas enquanto coisas. A estratégia que visa a programação do cotidiano é global; é uma estratégia de classe. Desse plano, da sua realização, alguns se beneficiam; os outros, a maioria, o suportam mais ou menos. No alto da escala hierárquica, alguns (as personalidades olímpicas) transcendem, em aparência, a cotidianidade. Na parte baixa da escala, na nova

pobreza, uma enorme massa suporta o peso, suporta a pirâmide, vive na ambigüidade "satisfação-frustração", experimentando-a até ao conflito. As conclusões se anunciam...

— Você às vezes não se considera esquerdista?

— Mil perdões! Há ideólogos de direita e ideólogos de esquerda, embora a classificação das ideologias não se efetue sempre de acordo com critérios precisos. A crítica de esquerda e a de direita não coincidem, quer elas se apoiem na história, quer na tecnicidade, quer na chamada sociedade de consumo. Fala-se de esquerdismo quando a crítica de esquerda visa a uma ideologia chamada de esquerda: o economismo, o "tecnocratismo". Eis a minha resposta, ainda uma palavra sobre o "utopismo".

A menor mudança da vida cotidiana parece impossível. Pôr em questão seja o que for que concerne à cotidianidade é grave, inquietante. Pense nas ínfimas modificações no tráfego dos carros ou no próprio carro, que os especialistas, entendidos e competentes decretam irrealizáveis, muito dispendiosas, causadoras de conseqüências em demasia. O que é que isso prova? Que a cotidianidade inteira deve ser questionada. O *homo sapiens*, o *homo faber*, o *homo ludens* se transformam em *homo quotidianus*, e nisso perdem até sua qualidade de *homo*. Será o *quotidianus* ainda um homem? Ele é virtualmente um autômato. Para que reencontre a qualidade e as propriedades do ser humano, é preciso que supere o cotidiano, dentro do cotidiano, a partir da cotidianidade!

Capítulo V RUMO À REVOLUÇÃO CULTURAL PERMANENTE

1. Primeiras conclusões

Condensem primeiro, em alguns enunciados (ou teses), o essencial da crítica da vida cotidiana.

a) Transpor para a linguagem, para o conceito, para o sentido, a produção industrial no seu aparecimento, mostrar as capacidades criadoras novas que a indústria nascente envolvia, este foi o papel e o sentido da teoria marxista. Depois dos grandes economistas ingleses (Smith, Ricardo), depois de Saint-Simon, utilizando e voltando contra a filosofia hegeliana o seu próprio método e os seus próprios conceitos, e, de modo mais geral, voltando contra o "mundo ao inverso" as aquisições desse mundo, Marx realizou essa missão histórica. Ele indicou as possibilidades da indústria, explicitou suas virtualidades, ou seja, o domínio da natureza, a transformação do mundo material e social existente num outro mundo.

b) Um século após a publicação do primeiro tomo de *O capital* (1867), é possível saber aonde se chegou, discernir as aquisições do pensamento marxista e os seus limites. Depois

de captar o duplo aspecto da produção (produção de coisas e de relações, produção de obras e de produtos), Marx enfatizou a produção de produtos, isto é, o aspecto essencial e específico da produção industrial no capitalismo. Ele permitiu assim (sem autorizá-las, bem entendido) interpretações unilaterais do seu pensamento, do conhecimento e da realidade social. Além disso, um processo ligado à industrialização, mas distinto e específico, a *urbanização*, estava se iniciando no tempo de Marx. Ele não podia captar nem a importância desse processo nem sua relação com a industrialização. E não soube nem pôde descobrir na *produção do urbano* a finalidade, o objetivo e o sentido da *produção industrial*. Vem daí uma segunda limitação do seu pensamento e uma possibilidade reforçada de interpretações mutiladoras, e a indústria passaria a ser considerada como se tivesse em si o seu sentido, a sua racionalidade, a sua finalidade. A sociedade atual se crê, se vê, se considera dinâmica. Na verdade ela está estagnada no meio-termo entre a industrialização e a urbanização; a indústria e o crescimento econômico são tidos ainda como fim, enquanto o objetivo é visto como um acidente, como um resultado contingente.

Em *O capital*, Marx analisava dialeticamente (de maneira crítica) o modo de produção capitalista. Ele desvendava (depois de Smith e de Ricardo, mas indo mais fundo e mais longe) a *forma* do valor de troca e da mercadoria como chave mestra, fundamento teórico e base histórica desse modo de produção. Retomando teses anteriores, Marx denunciava o risco de uma extensão praticamente ilimitada do valor de troca, do dinheiro, do seu poder real. Descobrimo na mercadoria uma forma, uma lógica, uma linguagem, um mundo, ele mostrava ao mesmo tempo seu poder destruidor e criador, suas consequências graves, suas virtualidades, de um lado; do outro, a força social capaz de limitar esse temível poder, de dominar o mercado e suas leis, de subordinar o domínio sobre a natureza à *apropriação* pelo ser humano do seu próprio ser natural e social.

c) A advertência de Marx não foi bem compreendida, particularmente nos movimentos políticos que buscavam apoio na sua teoria. O pensamento marxista cindiu-se em interpretações e versões que o dissociaram (de um lado, *economismo*, isto é, prioridade da organização, do planejamento e da racionalidade industriais — do outro, *politismo*, ou seja, prioridade do ativismo, das instituições, das ideologias — os dois sob o

abrigo de um *filosofismo* da história ou da natureza material). A teoria do mercado, do valor e de suas leis, da caducidade delas, obscureceu-se; ela própria dissociou-se num esquerdismo utopista (que queria transcender a troca e a lei do valor por um ato revolucionário absoluto) e num oportunismo de direita, concedendo ao economismo a maior parte de suas teses. Desde então o conceito de *apropriação* desapareceu literalmente do pensamento marxista. A missão essencial da classe operária passa por política (mudança das instituições do Estado) ou por econômica (crescimento da produção com extensão do mercado), subestimando as limitações a serem impostas ao mundo da mercadoria e não concebendo nem o método nem o lugar social e mental dessa limitação. Uma indicação central de Marx e de *O capital* desgarrou-se, por assim dizer, caindo fora da consciência social, fora da ideologia e da teoria.

d) Aproveitando essas fraquezas históricas em favor de uma conjuntura histórica, com um custo social incalculável (duas guerras mundiais, uma terceira em perspectiva), com base em transformações técnicas aceleradas, as relações de produção capitalistas não desapareceram. Elas se adaptaram e se consolidaram (momentaneamente) numa parte do mundo, sem deixar de pesar sobre a outra parte. Nessas circunstâncias, operou-se um gigantesco *desvio* da capacidade criadora. A classe operária devia e podia tomar a seu cargo esse desdobramento de virtualidades imanentes à produção industrial. Ela não cumpriu essa missão (até segunda ordem). Aconteceram razões e causas, substituições, deslocamentos, recolocações e derivações. Processo complexo, que reclama métodos e procedimentos intelectuais novos para sua análise crítica. Por falta dessa análise, pôde-se pretender que existam estruturas escondidas, inconhecíveis, desta e de toda sociedade. Se é verdade que não se pode imputar o processo a um "sujeito", a análise, no entanto, revela uma estratégia de classe. A atividade criadora de obras é substituída por uma passividade contemplativa, por um consumo devorador de signos, de espetáculos, de produtos, mas também de obras, as obras do passado. Consumo ingrato: vivendo da história, das obras e dos estilos, ele nega a história, não compreende mais as obras, recusa e refuta as condições delas. A *redução* foi inicialmente prática, antes de receber uma consagração ideológica. As ideologias contemporâneas são redutoras, inclusive aquelas que pretendem se constituir em ciência operatória. Elas ratificam uma práxis mutiladora dissimulada sob as aparências e as ilusões de uma

realização final. As ideologias transformam o fato em direito, e a redução em "cientificidade".

e) Assim se estabelece, se consolida, se programa a *cotidianidade*, espaço social e solo do consumo organizado, da passividade mantida pelo terrorismo. Esse espaço social pode ser descrito. A análise descobre nele uma irracionalidade latente sob o racionalismo manifesto, uma incoerência sob a ideologia da coerência. E mostra subsistemas, espaços disjuntos porém reatados pelo discurso. A análise responde também à pergunta: "Como pode funcionar essa sociedade? Por que ela não cai por terra em pedaços espalhados?" Resposta: "Pela linguagem e pela metalinguagem, pela palavra, que se mantém viva, sob o discurso de primeiro e de segundo grau, sob as avalanchas de material escrito". O chão aparentemente sólido não é inabalável. Longe disso. Nunca Marx concebeu o econômico como determinante ou como determinismo, mas sim o capitalismo como modo de produção em que predomina o econômico. Por conseguinte, ele designou o econômico como o nível responsável por tudo. Hoje em dia a cotidianidade desempenha esse papel. Ela domina, resulta de uma estratégia global (econômica, política, cultural) de classe. É nesse nível que é preciso combater, lançando-se as palavras de ordem de uma revolução cultural com implicações econômicas e políticas.

f) A idéia de revolução, e até a de revolução total, continua intacta. Melhor ainda: só se pode conceber a revolução *total*. Se o conceito se obscureceu, foi por causa das *reduções* aceitas sem crítica e sem contestação e, depois, dogmatizadas. Restituída em sua totalidade, a idéia de revolução deixa aparentes três níveis:

No *nível econômico*, a estratégia da revolução explicita o seu objetivo. O crescimento da produção industrial e seu planejamento são necessários, mas não suficientes. O fim, o sentido (isto é, a orientação e a finalidade) se determinam assim: realização da economia de abundância, produção industrial em crescimento pela automatização completa, em função das necessidades sociais (e não das necessidades individuais programadas), as quais se detectam como demandas da sociedade urbana em gestação. A automatização da produção não pode ter como fim e sentido a automatização dos consumidores. Essa substituição revela uma trapaça colossal. No nível econômico considerado isoladamente, o ato revolucionário vai a pique, perde de vista o objetivo.

No *nível político*, o objetivo da estratégia revolucionária não mudou de um século para cá. Sob esse aspecto, não há nenhuma razão para se modificar, revisar ou completar o pensamento de Marx. O *enfraquecimento do Estado* continua sendo o fim e o sentido. No nível político considerado isoladamente, a revolução produziu o stalinismo: a idolatria do Estado, o meio tomado como fim. Nenhuma estrutura estatal e política tem o direito de invocar em seu favor o testemunho do marxismo, a menos que tenha este fim e este sentido expressamente formulados, e entre na prática social, não apenas a título de fim estratégico, mas agindo também no plano tático. Sem isso, é proibido (teoricamente, isto é, pela teoria) falar de revolução, de pensamento marxista, de estratégia e de ação com vistas a uma mudança do mundo, da vida e da sociedade. De mais a mais, é bem verdade que, ao se aproximarem desse cume, o poder do Estado e a dialética parecem perder seus direitos. Tudo se passa como se o poder pudesse esmagar o movimento, todo movimento — como se pudesse não exatamente resolver, mas separar as contradições. No entanto, o movimento continua: a história continua, pois o poder afirma que ela continua, porque ele a faz.

No *nível cultural*, as interpretações economistas, politizantes e filosofantes do pensamento marxista bloquearam essa perspectiva. Sabia-se que a ação revolucionária se lançava contra a base econômica e contra as superestruturas políticas, e que o resto viria em seguida: ideologias, instituições diversas, enfim, cultura. Ora, este nível retomou, reconquistou ou conquistou sua especificidade¹. Ele foi reconhecido por ocasião das dificuldades e do recuo da revolução nos outros planos. Pouco após a tomada do poder, por volta de 1920, Lenin percebeu a urgência de uma transformação "cultural" da classe operária soviética, que a tornasse capaz de administrar o país, de gerir a indústria, de dominar a técnica, de assimilar a ciência e a racionalidade ocidentais, e de ultrapassá-las. Hoje, a especificidade reconhecida desse nível (desse plano) *cultural* autoriza a elaboração de projetos nesse nível. Em que medida pode-se contornar

¹ Não se trata aqui de tomar partido pró ou contra a revolução cultural chinesa. Pode-se ver nela uma volta da sociedade chinesa ou do movimento revolucionário na China às origens? Essa revolução — nova ou renovada — opõe um contraterror ao terrorismo burocrático? Ou será que ela reintroduz o jogo, o lúdico, a festa na revolução? Ou não se propõe nada mais que uma mobilização das energias, tendo em perspectiva uma nova guerra mundial? O essencial, o importante, é a revivência do conceito.

o Estado e suas instituições? É possível desviar as instituições “culturais” de suas finalidades terroristas? Talvez, na medida em que aberta, se não oficialmente, existe uma crise da cultura, das ideologias, das próprias instituições, cujo microcosmo o terror não chega a obstruir. É possível iludir as opressões provenientes do economismo, da racionalidade econômica, do planejamento, da racionalidade limitada que se pretende completamente realizada? Talvez, na medida em que essas opressões não chegarem a fechar o círculo, a fechar os circuitos de acordo com a programação deles, a sistematizar o conjunto da sociedade. Vem daí o interesse despertado, por um lado, pelas rachaduras do edifício e, por outro, pelas exigências imprevistas da “realidade” em avanço ascendente e imperioso: a realidade urbana.

Com o conceito de *homem*, com o antigo *humanismo* (o do capitalismo de concorrência e da burguesia liberal), a noção de *criação* se desacreditou. A revolução cultural tem como primeira condição e procedimento, como exigência inicial e fundamental, a reabilitação plena e completa destas noções: obra, criação, liberdade, apropriação, estilo, valor (de uso), ser humano. Isso não pode ser levado a termo sem uma severa crítica da ideologia produtivista, do racionalismo econômico e do economismo, assim como dos mitos e pseudoconceitos de participação, de integração, de criatividade, incluindo suas aplicações práticas. A revolução cultural busca uma estratégia cultural, da qual alguns princípios podem ser anunciados.

2. Filosofia das opressões e opressões da filosofia

Durante dois mil anos foi confiada aos filósofos a procura teórica de um estatuto do ser humano natural e social, no mundo e na circunvizinhança natural. O pensamento filosófico apresentava e representava a criação do ser humano por seus esforços; ele resumia prática e conhecimentos esparsos em atividades diferentes. O aparecimento da indústria modificou inteiramente o estatuto da filosofia e a situação do filósofo. Nessa práxis nova está colocada como objeto da reflexão a capacidade criadora do ser social que a filosofia compreendia, infligindo-lhe, porém, as limitações próprias à especulação, à contemplação e à sistematização filosóficas. Antes cabia ao filósofo a missão de procurar e de formular o sentido das relações e das coisas. Ora, a indústria pro-

duz sentido, introduz um sentido novo: o domínio sobre a natureza material (em lugar do conhecimento “desinteressado” dos fenômenos e das leis). Volta então a um conhecimento transformando o papel que a filosofia detinha. A filosofia acompanha o conflito entre a cidade e o campo, a aceitação da “natureza” como tal, a predominância da produção agrária e artesanal, a obsessão da escassez, a divisão do trabalho numa sociedade em que as funções são desiguais etc. Acabou o seu papel? Está morta a filosofia? Tomou-se folclórica? De maneira alguma. O próprio pensamento crítico formado pela tradição filosófica refuta a tese positivista. A filosofia não sobrevive na memória e na cultura. Ela entra numa vida nova, que não consiste mais na elaboração de sistemas, mas num incessante confronto entre, de um lado, a imagem, o conceito, o projeto do ser humano elaborados pelos filósofos, e, de outro, a “realidade”, a prática. Isso implica o conhecimento da filosofia como totalidade, como trajeto e projeto, isto é, de todos os filósofos, das condições e contextos históricos das filosofias, das suas contradições, do movimento que percorre o conjunto. Reinterpretar as filosofias que interpretaram o mundo, tirar delas os instrumentos teóricos de mudança, executar a revolução teórica, aí está o horizonte do pensamento revolucionário renovado.

Em consequência, a tendência a elaborar sistemas filosóficos novos (em aparência) não deixa de correr algum perigo. Hoje, um sistema filosófico corre o risco de retomar temas, categorias, problemas já elaborados e sem dúvida esgotados. Arrisque-se, além do mais, a trazer a sua contribuição ao terrorismo. O dogmatismo não é um dos aspectos — e dos mais significativos — desse terrorismo generalizado?

Hoje em dia certas palavras irromperam no vocabulário da reflexão que pretende ser filosófica ou que estuda o problema da filosofia. Elas se valorizam, têm significados privilegiados: normas, opressões, exigências, imperativos. Não esqueçamos as palavras “rigor” e, bem entendido, “sistema”. Esses termos, como já mostramos, refletem ou simplesmente *espelham* um racionalismo limitado, o racionalismo da burocracia, da ideologia tecnocrática, do planejamento industrial (que negligencia a problemática nova do urbano em proveito de uma única organização, a do crescimento industrial, e comanda imperativamente a arrumação do território e a distribuição do povoamento).

Você está presenciando, então, a formação de um sistema: a filosofia das opressões. Os determinismos sociais não se concebem mais como obstáculos a vencer, dados a dominar ou dos quais uma ação consciente deve se apropriar, mas sim como fundamentos, constituintes, determinantes, em outras palavras, como princípios que obrigam a observar e a respeitar. E tudo isto por razões políticas igualmente denunciadas ao longo do caminho. A filosofia transformada em metalinguagem da estratégia de classe abre e justifica essa estratégia. Ela não a apresenta como projeto em escala global nem como projeção de uma vontade política, mas sim sob a rubrica das necessidades que fazem lei. Da filosofia do finito e da finitude passamos à aceitação das coisas como elas são, da vida tal qual ela é. Sofisma em contradição com a filosofia.

A tradição filosófica provoca opressões inicialmente negativas. Ela proíbe afirmar certas bobagens, enunciar tautologias ou incoerências. Por essa razão, como a lógica, ela é uma *disciplina* insuficiente mas necessária. À filosofia de aceitação, a tradição filosófica opõe a crítica radical, a distanciamento, a revolta e a liberdade. À filosofia da finitude, ela opõe a filosofia do desejo. Desses conflitos nasce um pensamento renovado, que sai da metalinguagem filosófica, passando entre os dois recifes: o fim da filosofia clássica e a continuação da antiga filosofia.

Quem pretendesse prescindir da linguagem filosófica mentiria. Aliás, esse sofista se serviria dela para anunciar a sua pretensão. Além disso, é verdade que a metalinguagem acaba por condenar-se a si mesma (inclusive a metalinguagem da filosofia e a filosofia como metalinguagem). Para resolver o problema, uma filosofia nova ou um filósofo de gênio terão de inventar palavras novas e mudar os nomes das coisas? Se existe no mundo algo de estrambótico, é exatamente o projeto de mudar a vida mudando-se as palavras. Tão logo se enuncia, essa proposição se vê condenada. No ponto culminante da metalinguagem, o orador leva o seu discurso ao enésimo grau (haveria um grau último?) para a mensagem absoluta, para o *fiat lux* da nossa época. Pura ilusão! Para contornar essa dificuldade é preciso captar de novo a cotidianidade (e não desmentir-la ou abandoná-la, ou ainda abstrair-se e fugir dela), mas de maneira ativa, contribuindo para transformá-la. Tais operações comportam a criação de uma linguagem (ou mais exatamente: uma criação de linguagem). Pôr ao alcance da linguagem o cotidiano já é

transformá-lo, elucidando-o. Transformar o cotidiano é produzir algo novo que pede palavras novas.

A disciplina filosófica conserva fins pedagógicos, didáticos. Com a cidade e na cidade, ao lado dos monumentos e das festas, a filosofia foi *obra* por excelência. As filosofias não apenas demarcam o tempo histórico como também designam uma relação “temporalidade-espacialidade”, um espaço subordinado ao tempo, marcado por ele, inscrevendo-se o tempo no espaço. Ora, esses temas passam pelo centro de uma cultura renovada pela preocupação com o cotidiano, por sua crítica e por sua transformação. Reabilitar a obra sem com isso depreciar o produto, restituir o tempo como bem supremo (o tempo de viver), isso faz parte dos objetivos da revolução cultural. Não se trata de apagar da cultura a filosofia, mas, ao contrário, de dar-lhe um sentido diferente e novo restituindo-lhe (a ela, assim como ao tempo e à obra) *valor de uso*.

A compreensão da obra a partir da filosofia legitima uma crítica radical do estético e do estetismo como metalinguagem. Ora, o estetismo parodia hoje a metamorfose do cotidiano por utilizar imediatamente as técnicas (saltando a mediação da arte como apropriação). Móveis que giram e cantam, paredes que mudam de cor conforme os passos ou as palavras das pessoas, um corredor musical, um jardim enfeitado como se fosse uma decoração de ópera, esse estetismo anuncia possibilidades e não as realiza. Ainda pertence ao mundo do consumo de signos, da metalinguagem. A restituição da *obra* fará justiça a essas ridículas coisas “modernas”.

3. Nossa revolução cultural

A “revolução cultural”, como tentamos mostrar, é um *conceito*. Ele está implícito no pensamento de Marx, explícito nas obras de Lenin e de Trotski. Na China, Mao-Tsé-Tung o retomou em condições específicas. Sendo conceito, liga-se à problemática marxista. Quais são as relações entre base, estrutura e superestrutura? Entre teoria e prática, entre ideologia, conhecimento, ação e estratégia? Essas relações são estáveis ou cambiantes, estruturais ou conjunturais?

Seria o caso de tomar a revolução cultural chinesa como modelo? Jamais. Seu interesse, sua importância é de ter tirado

o conceito da sombra, de tê-lo trazido à luz da linguagem “moderna”. Como conceber um esquema idêntico para um país de predominância agrária e para um outro altamente industrializado? Como transportar semelhante esquema? Somente teóricos influenciados pelos processos estranhos analisados anteriormente (deslocamentos, substituições, relocalações) podem desejar essa transposição.

Nossa revolução cultural não pode querer ser ascética. Não é a revolução a partir de uma cultura, menos ainda para e pela cultura. Ela não pode pretender encarnar no real e na prática social uma cultura, justamente quando a *nossa* cultura se fragmenta, se esmigalha, se decompõe no moralismo, no esteticismo e na ideologia da técnica. Essa dissolução apareceria melhor se a “cultura” não tivesse uma função terrorista bem definida. Nessa cultura, apenas a filosofia persiste, com a condição de que a sustentemos dando-lhe um sentido. Nossa revolução cultural tem como fim e sentido a criação de uma cultura que não seja instituição, mas estilo de vida. Ela se define primeiro pela realização da filosofia no espírito da filosofia. A crítica radical da cultura, do prestígio e das ilusões ligadas a essa palavra, da sua institucionalização, acaba restituindo plenamente a filosofia e sua importância teórica e prática, pedagógica e vital, mental e social. De qual filosofia estamos falando? Da filosofia ocidental, aquela que vai de Platão a Hegel. Não se trata nem do pragmatismo americano, nem de Confúcio nem de Buda. Nos Estados Unidos, ninguém ignora, a cultura sofre cruelmente por não ter uma filosofia. Na União Soviética, a cultura oficial achou conveniente constituir uma filosofia com o pensamento de Marx, enquanto esse pensamento visava à realização do projeto filosófico. Enfim, o Oriente tem suas filosofias próprias, e nos absteremos de qualquer pronunciamento a respeito delas. *A realização da filosofia define a revolução teórica pela qual começa a revolução cultural.*

A restituição da obra e do sentido da obra não tem um objetivo “cultural”, mas prático. De fato, nossa revolução cultural não pode ter finalidades simplesmente “culturais”. Ela orienta a cultura em direção a uma prática: a cotidianidade transformada. A revolução muda a vida, não apenas o Estado ou as relações de propriedade. Não tomemos mais os meios como fim! Isso se enuncia desta maneira: “Que o cotidiano se torne obra! Que toda técnica esteja a serviço dessa transforma-

ção do cotidiano!” Mentalmente, o termo “obra” não designa mais um objeto de arte, mas uma atividade que se conhece, que se concebe, que re-produz suas próprias condições, que se apropria dessas condições e de sua natureza (corpo, desejo, tempo, espaço), que se torna a *sua obra*. Socialmente, o termo designa a atividade de um grupo que toma em suas mãos e a seu cargo seu papel e seu destino social, ou seja, uma *autogestão*. Observadores superficiais notam a distância que separa Pequim de Belgrado e podem opor autogestão à revolução cultural. No plano dos conceitos e das significações essa oposição política cai por terra. A autogestão revela na sua escala certo número de contradições, incluindo contradições “culturais”. Ela faz parte da revolução cultural, em lugar de refutá-la. Isso não resolve os problemas que a autogestão apresenta, mas permite formulá-los em toda a sua amplitude.

Enumeremos agora alguns aspectos ou elementos do processo revolucionário:

a) *Reforma e revolução sexual*. A mudança a ser efetuada não concerne apenas às relações “feminino-masculino”, à igualdade jurídica e política das partes contratantes e interessadas, à desfeudalização das relações de sexo a sexo e à democratização delas. A transformação deveria modificar as relações (afetivas e ideológicas) entre a sexualidade e a sociedade. Que a sociedade repressiva e o terrorismo sexual sejam rechaçados e abatidos por todos os meios da teoria e da práxis. Que a repressão sexual não seja mais questão (e até mesmo questão essencial) de instituições. Que ela acabe. Ultrapassando consideravelmente o controle da vida sexual, a repressão e o terror se estendem a todas as forças e capacidades do ser humano. É o caso de se suprimir todo controle da vida sexual? Certamente que não. Essa ausência de controle traria o risco de se degradar e se destruir o desejo, que se reduziria a uma necessidade no imediato. Nada de desejo sem controle, se bem que a repressão construída sobre o controle acabe com o desejo ou o faça mudar de rumo. Que o controle seja uma questão dos interessados, não das instituições, menos ainda da ordem moral e do terrorismo reunidos.

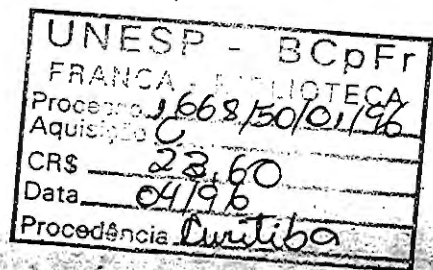
b) *Reforma e revolução urbanas*. Nada de confusões a esse respeito. A revolução fará o “urbano”, e não o contrário, embora a vida urbana, e sobretudo a luta pela cidade (pela sua conservação e renovação, pelo *direito à cidade*), possam fornecer condições e objetivos a mais de uma ação revolucionária.

Sem uma metamorfose da racionalidade no planejamento industrial, sem uma outra gestão da indústria, a produção não terá como finalidade e sentido a vida urbana, as necessidades sociais da sociedade urbana como tal. Nesse nível, portanto, é no plano da produção que se joga a partida e que a estratégia designa seus objetivos. A realização da sociedade urbana implica ao mesmo tempo um programa político (que concerne ao conjunto da sociedade, ao território inteiro) e o domínio do econômico.

Entretanto, a *reforma urbana* pode ter hoje o papel e a importância que a *reforma agrária* teve durante cerca de meio século (e que ela conserva aqui ou ali). Como reforma revolucionária ela abala as estruturas da propriedade, do direito e da ideologia neocapitalistas. Sustar, no caminho da degradação, a vida urbana ainda existente, inventar formas novas, permitir que essas formas se desdobrem, abram seu caminho aos germes da sociedade urbana são objetivos que ultrapassam as possibilidades do neocapitalismo e da sociedade de consumo dirigido. A mais culta burguesia não tem muitas condições de conceber o lúdico como obra, a cidade lúdica, e menos ainda de realizar-lhe as condições espaço-temporais.

c) *A festa reencontrada*, amplificada, superando a oposição "cotidianidade-festividade", realizando-se na e pela sociedade urbana essa passagem do cotidiano para a festa. Assim se formula o último artigo do projeto. Voltando ao ponto de partida, essa indicação retoma o conceito de *apropriação* para designar-lhe o lugar: acima dos conceitos de *dominação* (sobre a natureza material) e de *práxis* na acepção corrente.

Saint-Just dizia que a idéia de felicidade era nova na França e no mundo. Poderíamos dizer o mesmo da idéia de infelicidade. A consciência da infelicidade supõe a possibilidade de outra coisa (de uma vida diferente) além da existência infeliz. Hoje, talvez, o conflito "felicidade-infelicidade" (ou melhor: consciência da felicidade possível-consciência da infelicidade real) substitua e suplante a antiga idéia de destino. Não seria esse o segredo do mal-estar generalizado?



194
L522v
P

42775

UNESP - FRANCA
BIBLIOTECA

Autor Lefebvre, Henri

Título A vida cotidiana no mundo moderno.

NOME	Devolver em
ate News 28	AGO 1997

194
L522v
P

42775

BIBLIOTECA
UNESP
CAMPUS DE FRANCA

Se o livro não for devolvido no tempo determinado, será cobrado uma multa.

Livros perdidos ou rasgados devem ser indenizados.

O prazo p/ consulta poderá ser prorrogado se não houver pedido para este livro.

Mod. 37 - 10 000 - 04/94

undo o Autor, a opressão em tudo — ou seja, no trabalho. É no cotidiano que se cria a sociedade moderna; no cotidiano, o lazer

do gera o tédio, a alienação. Inicia, a sexualidade humana numa espécie de ritualismo.

ainda? Sim, ela existe no desenvolvimento

ação deverá levar a uma transformação

lumes e das relações sociais ao resgate do sentido

da Festa e do Desejo. A reforma urbana", t

te quanto a "reforma

nição de Lefebvre, e

de uma "revolução permanente" que o

podará encontrar

s de vencer a rotina

ante e dar um sentido

amente humano à