



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

FLADEMIR ROBERTO WILLIGES

SENSAÇÃO E FETICHE NA CULTURA DA IMAGEM: O CAPITALISMO ESTÉTICO
E AS TECNOLOGIAS DO AUDIOVISUAL

Porto Alegre

2015

FLADEMIR ROBERTO WILLIGES



**SENSAÇÃO E FETICHE NA CULTURA DA IMAGEM: O CAPITALISMO ESTÉTICO
E AS TECNOLOGIAS DO AUDIOVISUAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para defesa do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa

Porto Alegre

2015



FLADEMIR ROBERTO WILLIGES



**SENSAÇÃO E FETICHE NA CULTURA DA IMAGEM: O CAPITALISMO ESTÉTICO
E AS TECNOLOGIAS DO AUDIOVISUAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para defesa do título de Doutor em Psicologia.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Ana Maria Medeiros da Costa

PPG em Psicanálise/ UERJ

Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima Neto

PPG / UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Rosa Maria Bueno Fischer

PPG EDU/ UFRGS

Prof^a. Dr^a. Simone Moschen

PPG PSICO/ UFRGS

Porto Alegre

2015



AGRADECIMENTOS

Ao PPG em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – por todos os professores e funcionários que permitiram um ambiente de trabalho acolhedor.

Aos colegas da Área de Humanas, Psicologia e Educação do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (do campus Porto Alegre) por permitirem meu afastamento por dois privilegiados anos para a consecução deste trabalho, em especial ao colega Pércio Davies Schmitz, com quem divido angústias e conquistas no trabalho.

Ao professor Dr. Edson Luiz André de Sousa – orientador e amigo que me acompanha desde os primórdios de minhas pesquisas sobre a imagem, por reconhecer meu trabalho e acreditar em mim de forma sensível e desafiadora, estimulando e auxiliando a passagem por fronteiras espinhosas e rindo junto nos momentos difíceis.

Às professoras Dr^a Ana Maria Medeiros da Costa, Dr^a Simone Moschen e ao professor Dr. Ricardo Timm de Souza, por participarem da qualificação deste trabalho e por suas preciosas contribuições.

Às professoras doutoras que aceitaram fazer parte da banca de defesa e que muito me honram com sua presença:

Dr^a. Ana Maria Medeiros da Costa – polifonia em meu pensamento com sua presença conceitual constante em reflexões psicanalíticas.

Dr^a. Simone Moschen – leitora concentrada, simpática, acolhedora e com apontamentos precisos.

Dr^a. Rosa Maria Bueno Fischer – será uma oportunidade inédita ouvi-la, e por aceitar o árduo trabalho de leitura desta tese.

Ao Professor Dr. Manoel Ricardo de Lima – por vir de tão longe e ser um colaborador assíduo em nosso Programa e por aceitar o desafio da leitura de meu texto. E, em especial, pela honra de poder contar na banca de defesa com a sensibilidade de um poeta.

Aos colegas do LAPPAP (Laboratório de Pesquisa em Psicanálise, Arte e Política) pela troca de figuras teóricas e de experiências práticas, e pela oportunidade de construirmos juntos debates sobre os mais diferentes temas de nossas pesquisas.

Ao psicanalista Jaime Betts e ao psiquiatra José de Vargas, pela escuta da alma e pelos remédios do corpo que me permitiram fazer pontes de sentido em momentos de desânimo.

Às amigas: Janaína Bechler, Andrea Fricke Duarte, Andréia Jobin, Simone Boch Dorneles, Aline, Renata e Helen – presenças constantes, ao vivo ou virtualmente, para acalmar as horas difíceis e pelo seu carinho e respeito pelo meu trabalho.

Ao professor Christoph Türcke – pelas obras publicadas e por seu pensamento renovador da Teoria Crítica, que permitiu “organizar meu pessimismo”.

Aos alunos do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, com quem continuo a aprender a arte de transmitir o conhecimento.

À minha mãe Loide Denardi Williges – início de tudo e destino de partida.

À memória de meu falecido pai Dal Santos Williges – que me deu lugar e traçou um caminho de letras e de poesias.

Aos meus irmãos Fernando, Fábio e Flávio, e minhas irmãs Silvana e Simone: pelo apoio incondicional e por não me incomodarem perguntando quando eu terminaria esta tese.

Às mães Jacqueline Prestes Leal e Tânia Correa de Quadros.

Às nossas filhas Natália Leal Williges e Maria Fernanda de Quadros – por seu amor, sua esperança, sua arte e alegria, e sua incrível força; pela compreensão de minhas ausências. À Natália, que disse que *até* compreende o que faço nesta língua estranha: linda e inteligente. À Maria Fernanda, que batizou meu fazer da tese de “*Ah, tua testa!*”: inteligente e linda.

Ao Manuel Leal e à Maria Teresa Prestes; à Marli Correa de Quadros e Ildo Battirola – sempre presentes por seu cuidado com as pessoas que amo.

À Carla Battirola – por ter aberto uma janela em minha vida que só me trouxe um horizonte de alegria presente e futura.

Ao compadre Luciano Dutra – mesmo time, presença constante na amizade e ajuda nos momentos iniciais e finais.

À Isadora, Frederico, Denise, Francisco, que de certa forma compõem minha segunda família, e que também são muito inteligentes e bonitos.

À Liane Porn, que me emprestou o dicionário de francês.



Aos amigos Paulo Denisar Fraga e Leandro Freiberg – sempre pacientes em me ouvir e buscar saída para impasses.

À Natália Steigleder, que me falou em “esgotamento”, num tempo em que eu ainda era encantado pelo sistema.

À Caroline Schneider Brasil, por acreditar em minha mística racional e mostrar-me o valor da ética intelectual, à qual dedico a *performance* da minha defesa.

A Jeferson de Araújo Funchal, pela inestimável ajuda na hora da perseguição legal.

A Rosa Maria Fraga por sua existência e insistência em amar.

Aos amigos e amigas de Chapecó: Paulo Padilha, Sandra Ravanello, Fabi Bardemaker Batista, Gardênia Medeiros, Bortolanza, Sílvia, Leonardo e Fátima, Nedilso, Cristiano – por sua amizade e carinho, breves e preciosos momentos juntos.

Aos amigos do bar do Lipe – Buguy, Alemão, Tutti, Catatau, Satolep, Marco, André, Dado, Lelé, e aos anônimos da noite. Ao Rudi e Heloisa da fruteira, sempre umas piadas prá animar o dia.

E, por fim, mais uma vez, agradeço ao dom de pensar.





Sempre que as sensações são “contrafogo”, elas possuem caráter simbólico (Türcke, 2010a, p.315).

RESUMO

WILLIGES, Flademir Roberto. Sensação e fetiche na cultura da imagem: o capitalismo estético e as tecnologias do audiovisual. 2015. 361f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2015.

Esta pesquisa aborda o tema da sensação e do fetiche na cultura da imagem a partir do chamado “capitalismo estético” e da onipresença das tecnologias audiovisuais. O principal teórico em torno do qual se articula a abordagem é o filósofo alemão Christoph Türcke. A partir da leitura de duas de suas obras publicadas no Brasil: *Sociedade excitada* – filosofia da sensação e *Filosofia do sonho* (ambas de 2010) investigo hipóteses e, a partir delas, sustento a tese de que a constante exposição à irradiação audiovisual está provocando profundas transformações nas formas de sentir, pensar, imaginar e representar o mundo, ou seja, levando a um domínio da imaginação técnica sobre a humana, ao empobrecimento da linguagem e do pensamento. A singularidade do desejo e a capacidade de prestar atenção a “algo enquanto algo” é posta em questão nos processos de massificação social promovidos pela Indústria Cultural. Primeiramente apresento um recorte clínico de manifestações de mal-estar na contemporaneidade e mapeio alguns sintomas para analisar o que se manifesta (ainda de forma aparente) de concentrado e acumulado no corpo, na ação e na sensação, e que demanda uma abordagem mais profunda para ser descongestionado ou liberado. Seguindo as pistas da Teoria Crítica da Sociedade elaborada por Adorno e aprofundada por Türcke, construo um ensaio crítico à sociedade contemporânea em interface teórica com a psicanálise de Freud. O fenômeno da “compulsão a emitir”, do comercial ou da “propaganda de si” é explorado, bem como o que chamo de “solidão conectada”. Teço considerações sobre as primeiras imagens e as mudanças surgidas a partir de sua produção técnica, da fotografia ao cinema e às imagens de síntese, evidenciando a exploração sistemática dos sentidos humanos, do cérebro, dos nervos e dos músculos. Este percurso inicia considerando a sensação como paradigma da sociedade atual, analisa sua lógica, as mudanças semânticas e sociais do conceito desde o Renascimento, passando pela Revolução Industrial e pela microeletrônica indo até os dias atuais, com uma atenção especial à filosofia sensualista de Berkeley e a análise de sua fórmula: “*ser é ser percebido*”, estabelecendo com isto algumas mudanças na ontologia do ser social. Após, reconstruo em detalhes a *Fisioteologia da Sensação*, teoria onde Türcke descontrolou a ideia de que a sensação ou o sensorio humano é natural, e apresenta a hipótese de que estaríamos vivendo um “retorno ao fundamento”, à pré-história da sensação, ou seja, o encontro entre a alta tecnologia e o paleolítico, entre os choques audiovisuais e o susto primitivo – a partir do qual a compulsão à repetição foi aos poucos assimilando, abrandando e transformando-o no sensorio especificamente humano -, e que estaria hoje dando passos de caranguejo. Por fim, no contexto de passagem ao mercado moderno que ocupou o lugar do Absoluto (do sagrado) trato o fenômeno do caráter fetichista da sensação, culminando numa associação entre o fenômeno do vício em imagens e drogas e o fundamentalismo religioso, ou seja, a crença num sentido que não mais se crê, e por isso precisa-se sempre mais e mais investir nele.

Palavras-chave: sensação, fetiche, capitalismo estético e tecnologias do audiovisual.



ABSTRACT

WILLIGES, Flademir Roberto. Sensation and fetish in the culture of image: aesthetic capitalism and audiovisual technologies. 2015. 361f. Thesis (Doctorate in Social and Institutional Psychology) – Institute of Psychology, Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2015.

This research is about sensation and fetish in the culture of image in the so-called “aesthetic capitalism”, in which audiovisual technologies are omnipresent. The main theoretical point around which the research turns is the German philosopher Christoph Türcke. Based on a reading and analysis of two of his works published in Brazil – *Excited society: philosophy of sensation*, and *Philosophy of dream* (both in 2010) – I investigate some hypotheses, and, based on them, I claim that constant exposure to audiovisual irradiation is causing deep changes in the ways of feeling, thinking, imagining and representing the world; that is, leading to a domain of technical imagination of human beings, the impoverishment of language and thought. The singularity of desire and of the capacity to pay attention on “something as something” becomes an issue in the processes of social mass-production promoted by the Cultural Industry. First I present a clinical reading of manifestation of ill-being in contemporary society, and I map some symptoms and analyze manifestations (even if only apparent) of concentration and accumulation on the body, on action and on sensation, which demands a deeper approach so as to be decongested or liberated. Following the guidelines of the Critical Theory of Society set out by Adorno and further developed by Türcke, I construct a critical essay of contemporary society, in interface with Freud’s psychoanalysis. The phenomenon of a “drive to emit”, of commercial adds or “propaganda on itself” is explored, as well as what I call “connected solitude”. I draw some remarks on the first images and changes brought about by their technical production, in photography, cinema, and synthesis images, highlighting the systematic exploration of the human senses, brain, nerves, and muscles. The path begins with a consideration of sensation as a paradigm of our current society, analyzing its logic, semantic and social changes of the concept from Renaissance, Industrial Revolution and microelectronics through present day, paying special attention the sensualist philosophy of Berkeley and the analysis of his formula “to be is to be perceived”, establishing that with some changes in the ontology of social being. Then, I reconstruct in detail the Physioteology of Sensation, Türcke’s theory demonstration that sensation, or human sensory apparatus, is not natural, and present the hypothesis that we are living in a “return to the foundations”, to the pre-history of sensation, that is, a meeting of high technology and the Paleolithic, of audiovisual shocks and primitive dread – from which compulsion to repetition was slowly assimilated, mitigating and transforming it into the specifically human sensation – and which would today be crawling sideways. Last, in the context of a change towards modern market, which occupies the place of the Absolute (of the sacred), I address the phenomenon of the fetishistic nature of sensation, culminating with an association of the phenomenon of vice on images and drugs and religious fundamentalism, that is, the belief in a meaning in which one no longer believes, and for that reason needs to be invested on over and over again.

Keywords: sensation, fetish, aesthetic capitalism, audiovisual technologies.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 UM BREVE DIAGNÓSTICO CLÍNICO DA CONTEMPORANEIDADE – UMA GEOGRAFIA INTERIOR	26
2 POR UMA FILOSOFIA DA SENSAÇÃO – A PERSPECTIVA TEÓRICA DE CHRISTOPH TÜRCKE NA OBRA <i>SOCIEDADE EXCITADA</i> PERMEADA POR UMA <i>FILOSOFIA DO SONHO</i>	42
2.1 Antecedentes das leituras de TÜRCKE – palavras sobre o método.....	48
2.2 Os tempos remotos.....	54
2.3 Pré-história e memória.....	56
2.4 A Teoria Crítica e a pré-história.....	66
2.5 A continuidade na mudança.....	69
2.6 Teologia, psicanálise e a <i>racionalização</i> moderna.....	70
3 A “COMPULSÃO A EMITIR”. O COMERCIAL E A “PROPAGANDA DE SI”.....	74
3.1 A teoria da notícia.....	74
3.2 A teoria do sistema deficiente.....	78
3.3 Transformações da Indústria Cultural.....	80
3.4 Dizer o que se deixa dizer e o <i>tode ti</i> aristotélico: os susto constitutivo.....	98
3.5 Dois corpos: um “aí” etéreo e um “aqui-agora” fungível.....	104
3.6 “Dizer o que não se deixa dizer” e a não-identidade.....	111
3.7 Sensação e momento somático.....	113
3.8 A lógica natural e a lógica social – a continuidade do sacrifício e da vingança.....	139
3.9 Teoria da troca – troca e a possibilidade de uma troca justa nas redes sociais.....	145
3.10 Problemas categoriais e de “enquadramento”.....	154
4 A SOLIDÃO CONECTADA.....	162
4.1 Passagem à imagem.....	169
4.2 A capacidade da imaginação para Kant.....	170
4.3 A mudança surgida com a fotografia.....	174
4.4 Consequências da forma de perceber o mundo por imagens.....	177
4.5 As novas imagens.....	179
4.6 O prazer virtual como pré-prazer.....	185
4.7 A função de transformação das imagens.....	191
4.8 Uma esperança: a imagem como inacabamento e devir.....	193
4.9 A manipulação do imaginário pela indústria da cultura.....	193

4.10 Intervenção rilkeana na solidão conectada.....	205
5 LÓGICA DA SENSAÇÃO OU O ESPANTO DO ESTÔMAGO E AS APORIAS DO INTELECTO	216
5.1 A filosofia sensualista no século XVIII: Locke e Berkeley.....	221
5.2 Dois tipos de discurso sobre a sensação: o vulgar e o sofisticado.....	228
6 FISIOTEOLOGIA DA SENSAÇÃO	232
6.1 Neurose traumática e sistema nervoso.....	232
6.2 A arqueologia da atenção.....	235
6.3 Sacrifício e memória.....	240
6.4 A compulsão à repetição traumática como formadora da cultura.....	243
6.5 A cultura técnica e a separação entre agir e fazer.....	250
6.6 Êxtase, pulsão de morte e a utopia da pulsão.....	253
6.7 O paradoxo do estimulante anestésico.....	258
6.8 Presta atenção! Olha para cá! – a primitiva formação dos nomes.....	264
6.9 O sagrado: um produto da profanação.....	270
6.10 Retorno ao fundamento da sensação.....	272
7 SENSAÇÃO ABSOLUTA E O FETICHE DA MERCADORIA	274
7.1 Mercado absoluto – fotografia e cinema.....	291
7.2 Sensação absoluta, vício e fundamentalismo.....	302
7.3 A “Santíssima Trindade”: Igreja – Aguardente – Cinema.....	315
7.4 O filme como projétil – Türcke interpreta Benjamin.....	317
7.5 A “distração concentrada”.....	322
7.6 Tempo livre e tempo de trabalho.....	324
7.7 A cultura microeletrônica e o paradoxo da integração/exclusão.....	330
7.8 Condição moderna e condição humana.....	336
7.9 “Distração concentrada”, repetição maquinal e concentração.....	339
7.10 Balbucios – notas sobre o surgimento da linguagem e dos primeiros nomes.....	347
7.11 Memória imagem e memória palavra.....	350
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	359
REFERÊNCIAS	364

INTRODUÇÃO

Nós deveríamos lutar pelas nossas próprias imagens, pelos nossos próprios sonhos, pelos nossos próprios sentimentos, pela nossa própria forma de cognição, pois estão sendo significativamente modificadas pela repetição técnica maquinal; lutar por um “estar junto” que não seja um teatrinho inconsciente mente fingido, como fazem “amigos” num círculo autoritário; lutar por imagens futuras próprias que nos permitam representar, pensar e falar (e não por palavras e imagens atuais alugadas). Deveríamos lutar para que dormissem fora de nossas casas técnicas que nos isentam de ser; deveríamos lutar para reconhecer que foram “implantadas”; lutar para que o significado mítico do *nome* Epimeteu, o imprevidente, não fosse nosso destino, mas que pudéssemos prever, pré-expressar e pré-conhecer, tal como o significado mítico do *nome* Prometeu, o vidente prévio, o precavido. Lutar para que nosso fígado possa se regenerar a cada dia, uma vez por semana ou por mês, para novas realidades de alegria, de gozo pela dádiva que é a vida: o cultivo das urtigas. Deveríamos procurar saber qual foi “o acidente”, qual foi o erro na programação, pois deixamos de ser substanciais. Agora, os “programas” nos assistem. Na nova programação, os deuses da alta tecnologia, como outrora, criam realidades, orientam a vida das massas e decidem por elas sobre saber, fazer, temer, desejar e esperar: diga, diga, diga, diga-me para onde devo ir? São muitos os que solicitam. Na *Nova Doutrina* do capitalismo estético, “muitos serão os chamados, mas poucos serão os escolhidos”. Há muita lamentação e miséria.

Em 1969, Zbigniew Brzezinsky (1976) publicou: “*América: laboratório do mundo; revolução tecnocrônica e os novos desafios mundiais*”. Ali se pode ler em tom profético:

A nova realidade, entretanto, não será a de uma “aldeia global”. A mais notável analogia de McLuhan esqueceu a estabilidade pessoal, a intimidade interpessoal, os valores implicitamente partilhados e as tradições que foram ingredientes importantes da aldeia primitiva. Analogia mais apropriada é a de “cidade global” – uma teia nervosa, agitada, tensa e fragmentada, de relações interdependentes. Essa interdependência, contudo, é melhor caracterizada pela interação do que pela intimidade. As comunicações instantâneas já estão criando algo similar a um sistema nervoso global. As ocasionais deficiências deste sistema nervoso – provenientes de falhas ou rupturas – serão tanto mais perturbadoras precisamente porque a confiança mútua e a estabilidade reciprocamente fortalecedora que são características da intimidade da aldeia estarão ausentes desse processo de interação “nervosa” (BRZEZINSKY, 1976, p.32).

E a profecia da exposição é ampliada:

Essa intrusão e interação global direta, no entanto, não contribui para o melhor entendimento de nossos assuntos contemporâneos. Ao contrário, pode-se argumentar que, em certos aspectos, o entendimento – no sentido de possuir-se confiança subjetiva de poder avaliar os eventos com base em algum princípio organizado – é hoje muito mais difícil de obter para a maioria das pessoas. A participação instantânea, mas indireta nos acontecimentos, evoca a incerteza, especialmente porque se torna cada vez mais aparente que as categorias analíticas estabelecidas já não abarcam suficientemente as novas circunstâncias (ibidem, p.34).

Classicamente, em lógica, a probabilidade de se chegar a *algum* lugar é muito maior do que a de se chegar a *um* lugar determinado. Isso não se *verifica* logicamente, uma vez que a lógica, diz-se, não quer saber nada do mundo, mas saber se o raciocínio manifesto em proposições declarativas não cai em absurdos ou inconsistências gravíssimas.

Agora, o que aconteceria, porém, se, distraidamente, perdêssemos o espaço e o tempo, e, conseqüentemente, nos perdêssemos nos *lugares* do mundo, como que vivendo em um espaço e num tempo em que o corpo ainda não tem um mapa, nem pontos de parada e nem linhas que se teçam a partir de uma ponta inicial simbolizável?

Dois pontos unidos por uma linha formam um traçado; servem como seta, direção, guia e apoio. Mas ainda não criam um relevo, um volume sentido, para o qual é preciso que um terceiro compareça, criando assim uma consistência na imagem traçada, um triângulo amoroso, um apego a algo ou a alguém, diferente daquele do capital e do lucro, cuja seta tende a uma constante distensão e aceleração infinita, sem se curvar sobre si própria. Como distinguir um lugar e um tempo de outro sem pressupor um ponto de parada significativo, mesmo que seja para uma segunda partida, para o desempate? O que aconteceria se a *incerteza* se tornasse a regra espacial do lugar, e nela se concentrasse toda uma temporalidade psíquica compulsivamente lançada à expressão, como forma de evitar o sentir-se vazia (no tempo) e perdida (no espaço)? E se esta expansão fosse tão longe, sob a ordem de “ter que sentir sensações”, forçando o organismo a concentrar-se em uma enxurrada cujo conteúdo é uma descarga de estímulos informativamente nervosos, compelindo-o a “sentir sensações” que, ele mesmo, sozinho, nem mais consegue elaborar?

As pessoas não entendem mais por que parar, pois são bombardeadas por sensações que exigem atenção constante. A explosão científica e técnica intensifica, ao invés de reduzir, o sentimento de insegurança. É simplesmente impossível para os cidadãos comuns, e mesmo para intelectuais, organizar significativamente por si mesmos os fluxos da informação e do conhecimento.

O que aconteceria se a cada momento do tempo tivéssemos que demarcar topologicamente o que somos a partir de uma experiência difusa e por vezes confusa, sem determinação, não mais havendo condições de possibilidade para que algo faça registro na consciência, pois o ininterrupto e intermitente tomou conta do tempo, e, de forma abrupta, chocada e chocante, tornou o espaço fóbico? Como pensar os efeitos por que passa um organismo e sua mente a partir do momento em que a vivência do corpo do outro, como continuação mediadora simbólica do nosso próprio, tende a se tornar cada vez mais atualizada tecnologicamente, cada vez mais “virtualizada” e mediada tecnicamente? Como construir pontes solidárias de sentido em comum, se os próprios sentidos nem chegam a ser o que eles mesmos são, não mais se “realizam”, entram em curto-circuito?

Num contexto competitivo por ternuras tecnicamente sinalizadas, que repercutem sobre a mente coletiva produzindo uma excitação patológica, a pouca participação da alteridade (do outro) ou a obliteração de um terceiro, do Outro, na construção do caminho de constituição de uma subjetividade - onde o tempo e o espaço para prestar atenção não mais apresentam intermitências, pois estão povoados por uma produção e uma acumulação de signos, por uma hipertrofia de estímulos que demanda autoritariamente uma contínua atenção e uma impossível elaboração -, efeitos não tardam a surgir, pois embora os espaços de convívio virtuais se ampliem, o tempo se achata, quando não se satura, obtura, ou esgota a possibilidade da compreensão, e a atenção afetiva e emocional de toda uma sociedade, que, à elaboração emocional e cognitiva dos seus significados, necessariamente deveria passar por processos de simbolização via linguagem e pensamento, não mais encontra tempo e espaço que a tornem possível.

Como criar sentido nas relações com os outros se, ao lado da intermitente mensagem de “*ter que ser si mesmo*”, *ser* autêntico, *ser* original, há o imperativo criado pela publicidade que, impondo seus “conceitos” de felicidade e vida fácil, nos coloca sempre em falta, sempre aquém, insuficientes, nos cansando de “*dever ser nós mesmos*”, fazendo com que o sentido das relações intersubjetivas imploda em sintomas cujo principal prejudicado é o próprio corpo do indivíduo e de toda a sociedade?

Somos chamados a nos posicionar em relação a tudo. Pertence a uma das características do capitalismo estético ou “cultural” a tradução de conflitos reais em termos de opinião, sensação, percepção e, no extremo, a exploração sob a forma da espetacularização. “Como tu vê isso?”; “O que tu sente?” ou: “Isso te agrada, gosta ou não gosta?”. Por detrás das possíveis respostas podemos perceber uma mudança ontológica (do ser) do capital neste momento

histórico: para ele, somente existem fenômenos, não existem mais coisas. Não existiria mais uma realidade substancial. Por isso, os capitalistas mais ferrenhos, aqueles mesmos que dão as cartas deste jogo de vida e morte, podem fazer elogios à fragilidade. Eles são “espirituosos”. Num outro extremo, existem inclusive filósofos que negam a existência de estados internos à consciência. Em meio à crise que se tornou um sentimento permanente, estas narrativas tornam-se hegemônicas, e o sentimento do caos à *granel* dá lugar à permanente ideia de perda da unidade - que o sistema tenta forjar por imagem -, porque tenta atualizar um impasse na própria subjetividade cartesiana, na qual o sujeito, reduzido ao “penso”, não consegue dar o passo ao “logo existo”, pois ele está sendo destituído de muito de seu conteúdo substancial, que neste caso toca em sua própria pulsão de vida. Numa leitura materialista, a teoria filosófica e humanista sobre o trabalho alienado, elaborada pelo jovem filósofo Marx, ainda não tão influenciado pela economia positivista de seu tempo, mostra a forma como estamos sendo trabalhadores distraídos e, assim, perdemos de vista que estamos sendo desapropriados da substância coletiva de nossas vidas, de nosso ser genérico, nosso ser de espécie.

Um aspecto a ser destacado nestas novas formas de subjetivação é que muitos sofrem sem saber nomear sua dor ou o que plasticamente me parece mais visível: não sabem mais localizar o “aí” de seus sofrimentos, pois aparentemente não estão nem “aí”, ou seja, há uma indiferença quanto à possibilidade mesma de nomeação ou da narração do sofrimento, a ponto de nem se debaterem mais. Parece que não sabem se de fato sofrem, e fazem diferente do que a rã que caiu no leite, que fez de suas patadas um debate que virou manteiga. Razões indiferentes são muito mais difíceis de analisar do que razões de rebeldia ou de simpatia, uma vez, ao se apresentarem em relação ao outro, acabam obnubilando a relação ao si próprio. É por isso que também muitos não têm a menor ideia do que está se passando com eles e com os outros. Mas, e se justamente isso seria a explicação: aparentemente nada mais passa, porque nada mais toca, assusta, envergonha, escandaliza, tudo parece ter se tornado monotonamente igual?

Seria necessário elaborar um mapeamento cognitivo dos problemas atuais e dos modos como são representados, pois embora todos sofram traumas, inquietações e desorientações vitais, nem todos os vivenciam da mesma maneira.

Justamente por causa disso precisei escrever tanto. Porque o que me provocou, o que me angustiou, o que me fez encarar boa parte das noites, e um pouco de dia, foi uma escuridão, uma tentativa de escutar e ver, em meio a tanto rumor e tantas imagens, a partir do lido e do escutado, um eco e um olhar (como um ciclope que retorna com seu único olho vermelho da escuridão). Precisava acender contrafogos para fazer face a esta força arrasadora de estímulos e

sensações que me impôs – e nos impõe - um regime de concentração distraída em relação ao qual somente com muito esforço e vontade conseguimos resistir. Depois de mirar diretamente a profundidade dos pensamentos com que me envolvi, conclui que precisava me armar para uma guerra. E este não é um trabalho formal, mas um trabalho de pensamento, um trabalho angustiante e angustiante, porque em poucos flancos eu consegui atacar o inimigo, mas naqueles em que o consegui, me esforcei ao máximo para entregar um pouco de mim mesmo - o que já vale a pena, porque não escrevi por sujeição, mas por liberdade, para comunicar que nós ainda podemos resistir, e juntos buscar a utopia de uma troca justa, e penso que uma ética já nasce na forma como apresentamos e juntos criamos nossos pensamentos. Eu digo nosso pensamento, porque ele jamais é pronto e acabado. Minhas lacunas convidam o leitor a incluir nelas suas próprias, e a continuar lá onde parei. Este é o meu maior desejo, embora possa frustrá-lo, pois ao falar em nome próprio, esqueço por vezes que toda fala é polifônica.

São perguntas inquietas que vêm para tentar dar conta do modo como percebo a inquietude de nossa época, para as quais não existem respostas rápidas, ou talvez, por ora, nem mesmo exista um tempo para olhar e escutar. Mas o que elas põem em causa é simples: que lugares podemos ocupar num universo temporal de relações que se virtualizam tecnologicamente em escala cada vez mais crescente, em que a imaginação coletiva e individual humana se tornou defasada e indolente pelo domínio da força da imaginação técnica, onde crescem formas físicas violentas de convívio social e de sofrimento subjetivo, concentração da riqueza econômica e miséria material e simbólica, e uma epidemia depressiva e de ataques de pânico paralisam a vontade política e individual de mudança, tornando a sociedade refém de substitutivos farmacológicos, de drogas que quase impossibilitam pensar um diferente exercício de si mesmo neste período histórico, a não ser em formas agressivas, regressivas e depressivas que atacam as pessoas cujos pensamentos não partilham desta mesma identificação?

Em outras palavras, como fazer para reconquistar um pouco de sossego em meio a esta balbúrdia cega, uma vez que o convite é de constantemente mudar de ser, mesmo sem saber de que ponto partir ou qual linha traçar, e nem onde queremos chegar? Origem, vida e morte, ou as três clássicas questões: de onde viemos? O que estamos fazendo aqui? Para onde vamos? não encontram mais as mesmas respostas dadas pela teologia, pela filosofia ou pela psicanálise. Quando o estatuto do ser está sendo revisado por novas formas de poder e de “propaganda de si”, talvez a resposta seja que o que nos une é o consumo, no qual somos implicados enquanto indivíduos e engajados numa nova forma de autoconservação social, pois o capitalismo estético é governado pelo paradigma da sensação, do “comercial de si”, de um mercado que tende ao

absoluto. Por outro lado, por isto mesmo, existe a possibilidade técnica de que estruturas secularmente sedimentadas da cultura humana estejam sendo revolvidas ou se revoltando.

Não é certo se uma matemática de pontos e linhas e *pixels*, e o desejo contínuo por novas imagens que nos representem a todo instante, possam fazer face à falta que estruturalmente move o ser humano. Tampouco é certo postular a existência de um ser ideal que deva ser realizado, pois o ideal é o nosso superego. Todavia, o simples fato de que somos exige que alguma determinação seja colocada para situar-mo-nos, sem com isso excluir o devir, ou melhor, para que haja ainda devir, e não destino. Devir sempre há; a questão é a medida da sua qualidade, que não podemos diagnosticar a não ser na transmissão cultural e nas identificações que se dão nos encontros transferenciais dos indivíduos com seus fantasmas, que por sua vez são os fantasmas de nossa cultura.

Hodiernamente, como é visto e ouvido, nos movimentamos em meio a uma permanente transmissão e irradiação audiovisual. Como num sonho, imagens alucinatórias despertam sensações que disparam horizontes de mundos possíveis. O limite entre vigília, sono e sonho tornou-se menos nítido do que há décadas atrás. Entre diversos cenários que reclamam a atenção, compondo um verdadeiro mosaico que fragmenta nosso conhecimento, nossos corações e mentes estão sendo disputados em arenas ou campos de forças - verdadeiros campos de concentração distraída - onde o nosso sensorio é jogado de um lado para o outro, golpeada por pequenos choques audiovisuais que, se num primeiro momento fascinam, prometendo imagens e sons inéditos, logo depois nos deixam à deriva.

Os dispositivos tecnológicos não são neutros. Vão além de seus subsistemas próprios de funcionamento; invadem esferas da vida cotidiana “colonizando-a”, e, por isso, uma reflexão sobre eles é pertinente. Eles não são *meros* meios.

Desde os primórdios o humano sempre teve relação com esta externalidade, com a técnica. Ela lhe é inerente, constitutiva de sua “carcaça”: formou suas capacidades internas e externas, como no treino para a fala ou no manipular objetos fora do corpo.

Todavia, na contemporaneidade, o sujeito - ou o que dele restou - está sendo reconfigurado socialmente em suas relações consigo mesmo e com os outros pela prepotência que a maquinaria técnica adquiriu, com a qual a maioria condescende de bom grado, como “presente” dos deuses, tal como Prometeu quando recebeu de Zeus o fogo sagrado.

A disseminação técnica teve um ponto de partida e tem como ponto de chegada as chamadas “novas” tecnologias. Nós veremos que o sentimento que se tem em relação a elas não é nada novo. Os sinais mudaram, contudo. Inscrevem-se hoje modificando até mesmo nosso inconsciente, nossos sonhos (quando não os substituem), modificam nossa forma de pensar, nossa forma de perceber, de sentir, de agir, de falar, de escrever, em suma, nossa forma de representar, de criar artisticamente, e modificam inclusive a forma orgânica do viver, a coordenação dos movimentos mais básicos. Como foi dito: a técnica é constitutiva do humano. Não dá para separá-la do devir humano, mas algumas coisas que estão sendo propostas confundem quanto ao que está em jogo. E por isto precisamos saber o que especificamente pode ou deve ser problematizado.

Portanto, a técnica possui uma dinâmica de copertencimento antropológico. Por outro lado, a tecnologia de ponta não lida com esta dinâmica histórico-antropológica de forma neutra, e nem respeita certos limites. Ela traz em si mesma uma dinâmica arqueológica que revolve as origens, tal como na biotecnologia, cujas intervenções descem ao nível do gene. As diferentes invenções técnicas são comunicadas ou de forma consciente ao grande público ou em uma linguagem restrita, codificada, cifrada, somente entendida por *experts* - a maioria das pessoas do planeta pouco sabe sobre o que a ciência manipula: existem publicações científicas que consistem em especialistas de uma área explicarem a colegas especialistas da mesma área o que estão fazendo, pois nem mesmo eles conseguem acompanhar tanta especialização. Logo, novas formas de ignorância estão implícitas nos usos do resultado destas pesquisas e no consumo hipnótico de seus produtos no cotidiano. O humano nasceu junto a um domínio de técnicas, mesmo antes que aprendesse a se chamar “humano”.¹ A tecnologia de ponta tem uma longa história arqueológica que se envolve com a origem do homem, ou seja, ela não deixa nem mesmo o mais distante passado descansar, não o deixa estático, pois intervém nele permanentemente. Se pensarmos em arqueologia mental – que tem na primeira projeção de filmes na Paris de 1895 uma coincidência com a revelação do segredo do sonho admitida posteriormente por parte do Dr. Sigmund Freud na Viena do mesmo ano -, seus efeitos continuam em grande medida impensados na cultura microeletrônica atual. O desenvolvimento técnico é tomado para a maioria das pessoas como possuindo uma lógica própria. Adequar-se a ele seria algo natural. Todavia, por mais que uma análise de estudos culturais da tecnociência

¹ Se é que tem sentido falar em “algo” antes da significação. Não sabemos como tudo isso de deus, no princípio. O mais atual, por sua vez, é desdobramento do mais arcaico. É questionável se a natureza humana dá saltos. Pode ser que nós simplesmente não percebemos isso. Mas o que temos visto é que ela pode ser completamente revisitada e transformada. A antropotécnica iniciou como treino para a domesticação da espécie humana. E tudo o que é espécie pode ser domesticada. A Indústria Cultural para as massas é um caso específico desta “domesticação”. Mas não é a única.

possam evidenciar apropriações individuais, grupais e sociais diferenciadas das tecnologias, elas possuem certo conjunto de princípios estruturais que se repetem, e alguns deles podem ser perscrutados numa análise da relação transferencial que estabelecemos com elas. E um dos postulados mais impensados seria o da não existência de uma conexão da técnica com o orgânico – a velha separação entre dois reinos, dos homens e das máquinas. Outro impensado, mais complexo, é a apologia da máquina, porque supostamente ela não apresenta falhas, é mais confiável e não produziria tantos acidentes quanto os seres humanos.

Neste contexto, com todo o risco que comporta um estudo sobre temas atuais, a questão é se perguntar e apontar quais formas de pensamentos e que derivas práticas podem concorrer para compor movimentos de resistência individuais e sociais a toda esta mobilização social que se desenvolve em torno das tecnologias do audiovisual, porque há nesta relação transferencial uma parte considerável de manifestações de sofrimento, mesmo que inefável. O maior desafio é o fato de que a superoferta coletiva de estímulos não nos salva da finitude individual do desejo e nem da morte. Isto se endereça ao enfrentamento da massificação social das compreensões que a maquinaria midiática promove ao capturar o desejo singular - que não é puro, que não é menos “maquínico”, mas que tendencialmente tende ao esgotamento, à medida que as simbolizações do real apresentadas são empobrecidas ao serem reduzidas à pura atualidade.

As perguntas: em que grau e de que forma o conteúdo das imagens e sons que circulam diuturnamente por diferentes canais afetam os usuários e contribuem para a formação de novos sintomas? Seria ingênuo pensar que isso interfere em costumes que se sedimentaram culturalmente ao longo da história como *natureza*, que podem provocar efeitos dissociativos na motricidade, no sensorio, nos modos de percepção, imaginação e na capacidade de representação mental (no próprio pensamento)?

Por outro lado, se a resposta às perguntas acima for que isso não é problemático, seria ingênuo afirmar que o contínuo processo de desregulamentação da economia global por parte da ideologia neoliberal, com o aumento da isenção do papel do Estado na regulação dos conflitos sociais e o concomitante *laisse faire* do mercado, a desconstrução de rituais, de costumes, de gramáticas, de leis, e mesmo as releituras de obras de arte, literatura e filosofia - antes mesmo que se rebusque a riqueza que elas incorporam de seu tempo, e que ainda hoje e até que existir humanidade muito terão a nos ensinar - não tenha efeitos erosivos e dissolutivos sobre instituições sociais e culturais, sobre as formas de autoridade, da organização educacional, da governabilidade, desde a socialização de novas gerações até a produção industrial necessária para produzir bens de consumo e continuar a reproduzir a espécie humana?

Portanto, este trabalho busca evidenciar a imagem de uma mudança antropológica em curso, que vem se acentuando historicamente em sucessivas gerações que se envolvem com novos contextos tecnológicos que foram desenvolvidos e introduzidos como mediadores simbólicos das relações sociais, desde os primeiros jornais, a fotografia, o rádio, o cinema, e as novas formas de comunicação social e arte sintetizadas na tela de computadores. Em resumo, busca analisar alguns aspectos da complexa trama que é relação transferencial ou a transmissão de uma herança de processos sociais e culturais e as mutações tecnológicas em curso, concentrando-se em especial na leitura da mudança na forma da percepção e na forma da sensação introduzidas pelo audiovisual, mas com um olhar dirigido para o modo como os processos de representação humana foram, à ferro e fogo, às custas de carne e sangue, historicamente construídos ao longo de um penoso trabalho da cultura humana como desvio de impulsos próprios a uma natureza instintiva.

Este trabalho não defende, porém, a tese de que haveria uma relação direta entre desenvolvimento técnico e transmissão cultural, mas reflete sobre a insuficiência da tecnologia do audiovisual de restituir autonomia a organismos sensíveis e conscientes, ao desrespeitar e até abusar de seu próprio ritmo e a revolver todo um magma de excitações efervescentes que foram recalçadas ao longo de milênios de trabalho cultural, dos quais o próprio espírito humano é devedor, ou seja, a própria formação de um espaço mental, um espaço de liberdade das coações da natureza, que permitiram a formação do sensorio humano, de conceitos, de representações, de imagens e sentimentos especificamente humanos.

Por isso, há certa insistência reiterada nesta tese, certo pesar que se torna visível ao apontar para uma parte do sofrimento atual, que se expressa num sentimento difuso de desassossego e inquietação, de desajuste frente a estas mudanças, e que, ambigualmente, ao lado de gerar novas formas de subjetivação em que o potencial humano de criação é inegável, aponta ao mesmo tempo para novas formas de sofrimento subjetivo, que podem estar resignificando velhas patologias e produzindo novas, e que são sobretudo circunscritas como passíveis de tratamento e cura neurológica, mas que sem a dimensão simbólica da linguagem e da palavra, sem uma crítica ao poder das imagens e um estímulo à produção de imagens críticas, da retomada de certas habilidades de escuta que, talvez, a psiquiatria em outros tempos ainda o fazia mas hoje não faz mais - e que hoje é ocupação precípua da escuta do sujeito praticada singularmente pela clínica psicanalítica; e mais, filosoficamente, sem uma hermenêutica de profundidade ou uma dimensão reflexiva que não se impaciente e se demore no estudo das cobranças do atual regime de atenção que se tornou parte dominante do caminho trilhado por

nossa cultura audiovisual, não traz muitos resultados positivos. Ela simplesmente “reflete” o modo como toda uma totalidade social (a sociedade *dos* indivíduos) se sente compelida de uma forma muitas vezes brutal e insensível a exigir atenção, a aparecer em emissões, a criar uma sensação, ou seja, a fazer constantemente publicidade ou comercial de si, como se vivêssemos uma infância cujos restos traumáticos não foram trabalhados e, por isso mesmo, os poucos que poderiam ser, e que não foram “superados”, são estimulados a permanecerem em estado de latência. Esta mesma totalidade social está dando provas da insuportabilidade desta situação. Todavia, o queixar-se de si mesmo, o não mais suportar-se, não é um mero “*coitadismo*” ou um mero mal-estar: pode ser um momento propício para o sujeito encontrar, pelo esgotamento da própria situação, pontos de fuga desta condição tornada quase natural.

Quando a base de percepção de toda uma sociedade muda, tal como sob o regime de atenção da república audiovisual – com a prevalência óbvia da imagem sobre a palavra -, os próprios especialistas em cultura, como psicanalistas, filósofos sociais, teóricos críticos, escritores, antropólogos sociais, psiquiatras, etc, observam que seus “pacientes” (sejam as sociedades ou os indivíduos) não mais apresentam as *doenças* clássicas, mas vivenciam um processo de distração até mesmo de sintomas até então considerados sólidos. Isto é um sinal de um déficit de atenção promovido por uma sociedade que hiperestimula e hiperexcita seus membros, cujas causas devem ser buscadas num processo de mudança profunda que está afetando sua base fisiológica e estética (nos cinco sentidos, mais o comum que os une, que é a cultura), ou seja, cuja base deve ser buscada não numa abordagem superficial, mas numa pesquisa histórica do desenvolvimento e transformação da sensação e da percepção humana desde os seus inícios (se quisermos, obviamente, intervir nestes sintomas de uma forma efetiva, e não apenas de maneira superficial). Desta forma, uma hermenêutica ou interpretação dos sintomas não pode se ater apenas aos conteúdos manifestos, mas também deve tentar descobrir quais são seus conteúdos latentes, uma vez que os sentimentos de desassossego e inquietação - que se manifestam nesta realidade de forma difusa como intranquilidade e descontentamento, em especial para os estreados à sociedade -, podem ser cifras que não se manifestam de forma empiricamente verificável no discurso dos dependentes de imagens e de sensações, tais como nos viciados em geral. Isto significa que nestes conteúdos manifestos devem ser explorados os motivos latentes de sua revolta, e com isto encontrar na ação política almejada uma forma de modificar algumas práticas que esta sociedade inconscientemente ou de forma deliberada produz para invisibilizá-los.

Há uma confluência entre o poder fisiológico do choque da imagem, da impressão da luz sobre o olho dos espectadores videntes, e a fascinação estética que produz: a promessa de imagens ainda não vistas, em relação às quais somente conseguimos nos desviar por uma imensa força de vontade, pois o ser humano é ávido e desejoso de novidades, uma vez que passou-se o tempo em que todas as respostas eram encontradas num Grande Livro. Isto pode ter como consequência o embotamento da atenção, uma estafa perceptiva por exigência de excessiva duração. Mas há também nesta promessa a possibilidade do esgotamento do esgotamento, de forma que uma nova consistência da relação transferencial com as imagens possa surgir e romper esta mística, ou seja, a percepção de quanto há de exploração programada nisto, e, através de um contraste de olhar e de escuta, promover o retorno da sensibilidade, como quando a pessoa enjoa de ver TV ou tem uma ressaca de navegar na internet e vai para a rua (ou prá lua, depende da imaginação de cada um).

A promessa de sempre novas sensações e imagens que a alta tecnologia audiovisual oferece está muito além do que nossas frágeis estruturas sensoriais e de imaginação podem dar conta. E o processo de chamar a atenção para algo “enquanto algo”, algo determinado, único e singular, como veremos, é fundamental para manter a capacidade mesma da própria atenção e não dessedimentá-la.

A teoria crítica e a psicanálise - embora não ocupem o mesmo lugar discursivo - são convocadas neste contexto teórico enquanto saberes que ainda cultivam um *ethos* (uma morada) expressiva e reflexiva não completa, um pouco claudicante, manca, uma vez que não devolvem ao praticante – amante do saber, crítico ou analisante - a ilusão de que este possa ter uma compreensão total dos objetos ou de que *seu* sujeito possa ser plenamente satisfeito sem inquietar-se, ao menos uma vez na vida, por seu ser, por seu desejo. Elas estão, portanto, enquanto disciplinas, guardadas suas diferenças e lugar de onde produzem seus enunciados e enunciações, situadas e regradas historicamente num tempo logicamente anterior ao atual. Por não se adaptarem a regimes disciplinares fixos, são inatuais, extemporâneas, tendo que lutar no presente com os vestígios de um passado duplo: o nosso próprio, o meu e o teu (ontogênese), e o da nossa espécie (filogênese). Sua convocação é a de que possa emergir disso um sujeito – e isso não vem à luz da noite para o dia - que não esteja tão disposto às coisas feito um zumbi alucinado e incapaz de rebuscar o ausente.

Que mecanismo é esse, porém, que se propaga em escala tendencialmente global gerando um tipo de dívida que gera frustração, em relação à qual os assujeitados sempre estariam aquém de saldá-la, transformando-os não só em potenciais consumidores, mas

ilusionistas da mercadoria cada vez mais devedores dela, alimentando a crença de que o sentido estaria em sua posse, modificando sua própria identidade subjetiva de sujeito-pessoa, por vezes assujeitando-se literalmente, como no constante estresse da vida cotidiana de quem sofre por não ter determinadas bugigangas? Este mecanismo tem nome. Não devemos confundi-lo com as novas tecnologias, pois elas não são autônomas. Elas também são regidas em sua produção.

Este mecanismo não só tem um, mas muitos nomes e *nicknames*. Mas, talvez, devêssemos economizá-los e tentar chegar a nomear *um*. A psicanálise ensaia uma resposta. Ao convocar um saber não muito simpático, antes antipático, como intérprete e representante deste Grande Outro que seria a Cultura – aquilo mesmo que se intromete na interação entre duas pessoas ou que questiona o investimento libidinal do sujeito em relação a seus objetos -, dá uma pista, porque dependendo do modo como este mecanismo chamado Grande Outro ou Cultura se apresenta em sua fase (ou sua face) histórica, o saber psicanalítico pensa os sintomas que ele pode produzir, e não os odiando e nem os amando – embora sempre há “mando” -, não pactua com eles, mas busca perfurar o código com o qual o sujeito guarda uma relação de certeza com o objeto no qual investe, e que de uma certa forma seria garantido por este Grande Outro. O que ela nos ensina é que isto é uma farsa, que este Grande Outro também é furado. O sistema de signos codificado neste objeto “investido” ou “libidinizado” tende a se apresentar ao sujeito da contemporaneidade cada vez mais numa relação biunívoca, quase absoluta. A imagem neoliberal deste processo social de inclusão exclusiva (ou em termos que serão explicitados mais adiante, de uma exclusão inclusiva), está representada, para quem quiser ver, em seus critérios de seleção, que decidem quem teria o direito de ficar dentro ou fora deste mecanismo. Mas hoje está claro que quem está fora deste sistema, ou mesmo inventa um “sistema alternativo”, não está por sua vez menos dentro; e o preço que o integrado paga, por mais que ele goze de direitos formais e materiais que o excluído não tem acesso, também é alto. E não apenas em impostos, mas em liberdade a autonomia de decisão em suas escolhas. Este novo *ethos* econômico- político- social contabiliza um tudo ou nada; não tolera vazios: ou você está dentro, ou você está fora (*in/out*). E a mágica aqui, sua ideologia mais refinada que para muitos não existiria mais, é que embora seja o sistema quem decida, ele nos convence de que as decisões são nossas. Esta é uma das ilusões produzidas pelo pós-modernismo cultural, ou seja, pelo capitalismo contemporâneo, ou seja, epistemologicamente falando, pelo neopositivismo.

A filosofia, em sua ronda noturna de Minerva, enquanto ainda oferece condições de possibilidade de apontar alguns limites deste *ethos*, nos permite falar de ser e não ser não apenas num sentido real, mas também em um sentido metafórico; não apenas de existência

(empírica), mas também de *consistência*, de sentido existencial. Se não temos carteira de identidade ou outro documento oficial com foto, não “somos” aptos a realizar certos atos oficiais frente a várias instâncias públicas e privadas, e por isso ficamos de fora. A história da seleção dos dignos e da exclusão dos indignos, dos *infames* (Foucault), pode ter tido um começo no encarceramento em prisões, nos hospícios, nas casernas ou nos claustros, mas ela encontrou no final do século XIX e início do XX, e se estende cada vez mais em nosso século XXI, uma forma de fechamento aberto, quando traçou o perfil do sujeito, a partir de então um consumidor, como digno de *nota*, considerando seu ser por seu consumo: *um alguém*. Quem não consegue se incluir nem por este perfil reduzido é *ninguém*: não conta, não chama a atenção, nem é quase percebido. E aqui temos que apontar sem hesitar o nome daquele Grande Outro/Cultura que é um mercado profano que se tornou absoluto, uma nova instância de salvação sagrada, decidindo filosoficamente sobre *ser* ou *não ser*, porque o indivíduo, inundado por uma multidão de mercadorias, também só *é* percebido, tal como elas, quando se destaca, quando se faz imagem, tal como coisa que reluz numa imensa coleção. A sua existência social passa a depender desta percepção.

Encontramos no filósofo Christoph Türcke os principais argumentos desta tese. A forma de apresentação não foge muito de seu texto, como se ele fosse defendido positivamente. E de fato esta tese é uma apresentação e defesa de seu pensamento presente em duas de suas obras: *Sociedade excitada* – filosofia da sensação, traduzida por Antonio Zuin [et al], pela Editora da Unicamp, em 2010 e, *Filosofia do sonho*, traduzida por Paulo Rudi Schneider, pela Editora da Unijuí, no mesmo ano.

O primeiro capítulo apresenta um breve recorte clínico de manifestações de mal-estar na contemporaneidade com o objetivo de mapear alguns sintomas e ver neles o que se manifesta (ainda de forma aparente) de concentrado e acumulado na sensação, na ação e no corpo, e que demanda ser descongestionado ou liberado. Por isso, o segundo capítulo segue pistas da Teoria Crítica da Sociedade na perspectiva teórica de uma crítica da sensação elaborada por Christoph Türcke em suas obras. O terceiro capítulo explora o fenômeno da “compulsão a emitir”, do comercial ou da “propaganda de si”. O quarto, intitulado *A solidão conectada*, tece considerações sobre as imagens e as mudanças surgidas a partir de sua produção técnica, desde a fotografia até as imagens de síntese. No quinto capítulo é tratada a lógica da sensação, as mudanças semânticas e sociais do uso do conceito desde o Renascimento até hoje, com uma atenção especial à filosofia sensualista de Locke e Berkeley. O sexto capítulo, central para toda a tese, trata da Fisioteologia da Sensação, uma teoria que Türcke desenvolve sobre o retorno aos

fundamentos da sensação, ou seja, o encontro da alta tecnologia com o paleolítico. Por fim, no último capítulo, é tratado o fenômeno do caráter fetichista da mercadoria, da sensação e do mercado absoluto, e a associação entre vício e fundamentalismo.

1. UM BREVE DIAGNÓSTICO CLÍNICO DA CONTEMPORANEIDADE – UMA GEOGRAFIA INTERIOR

Ao responder a uma série de perguntas sugeridas pelos organizadores de um evento², o médico de formação, psiquiatra e psicanalista Joel Birman (2005) destaca como uma das figuras do mal-estar da contemporaneidade um “excesso de excitabilidade” (ibidem, p.105) que, combinado à carência de simbolização, levaria a uma experiência permanente de “perda de domínio de si” (ibidem, p.105), uma vez que o corpo não consegue dar conta deste excesso. Esta perda, segundo ele, faria com que os afetados vivessem uma permanente experiência de “desposseção” (ibidem, p.105). Nesta relação, outra figura importante por ele destacada é a compulsão em geral, destacando-se em especial a toxicomania. Neste caso, o objeto real tem o primado – não o objeto construído pela ciência.³ Ele não se refere apenas ao objeto *droga*, mas ao consumido em geral. Ao discurso biológico como etiologia elementar das chamadas doenças psiquiátricas e à farmacologia como estratégia de medicalização tal colocação é edificante; sua carreira é promissora. A pergunta recai, portanto, sobre que sombra estaria encobrindo parcial ou totalmente este astro ou estrela tão venerada pela modernidade filosófica chamado de sujeito, a ponto dele “despossuir-se”.

Sobre esta intrincada questão do “sujeito”, que terá idas e vindas ao longo deste texto, gostaria de dizer duas coisas: a) não temos certeza do nosso lugar, b) o que é individual – que talvez remeta a uma dimensão mais empírica de “sujeito” – é a história de cada um. “Indivíduo” é a história de cada um. É ela que pode ser sujeito e objeto do indivíduo, e “sujeito” cada um pode ser.

Dito isto, o que me importa destacar no diagnóstico de Birman é que “[...] há toda uma experiência desta pregnância das sensações que nos torna despossuídos de nós mesmos [...]” (ibidem, p.105). Isto se comunica ao “excesso de excitabilidade”, como se outro corpo habitasse parasitariamente ao nosso. Recortado desta forma, isso parece paradoxal, uma vez que podemos perguntar se haveria coisa mais visceral, mais próxima de nós mesmos e mais pregnante do que as sensações, que encontrariam um mundo ainda por circunscrever, de certa maneira prelinguisticamente, como uma antecâmara da mente, num tempo anterior não apenas à lógica,

² Joel Birman, Diagnósticos da contemporaneidade. In: JUNIOR, A. M.; KUPERMANN, D.; TEDESCO, Sílvia (Org.). *Polifonias: Clínica, política e criação*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/UFF, 2005, p. 101-7. A conferência foi proferida no dia 4/12/2003 no evento “A clínica em questão: conversações sobre clínica, política e criação”.

³ Todo objeto da cultura é um objeto apresentado por um Outro, não natural. Sendo assim, o objeto real é ele mesmo mediado pelo simbólico e pelo imaginário. Logo, muitos objetos reais são produtos da ciência, com todo um imaginário discursivo sobre suas propriedades, que podem intensificar ou mesmo distorcer a relação que o sujeito estabelece com eles. Isso explica porque alguns placebos têm efeitos similares ao princípio ativo de certas drogas.

mas também à significação. Mas logo deve ficar claro que a sensação não é uma naturalidade tal como foi concebida pelo pensamento ocidental até há pouco tempo atrás.⁴

Birman esboça em sua conferência um quadro esquemático resultado de descrições de suas leituras de textos psicanalíticos e psiquiátricos que parte, segundo sua recensão, da constatação de uma queixa centrada sobre o corpo, a ação e as sensações (sentimentos). Esta queixa seria, segundo ele, um dado antropológico enfatizado positivamente na contemporaneidade. Por outro lado, certas categorias seriam negativizadas, sobretudo uma espécie de esvaziamento do campo do pensamento e do campo da linguagem. Disso conclui algo que lhe chama a atenção na sua leitura dos diagnósticos do mal-estar na contemporaneidade: “uma inversão das relações entre tempo e espaço, isto é, o espaço aparece cada vez mais como categoria da subjetividade, no lugar da categoria de tempo, que demarcaria uma subjetividade anterior” (ibidem, p.102). Por outro lado, chama a atenção para o que considera “algo muito curioso” em todas as descrições psicopatológicas características da contemporaneidade: o pensamento é uma instância em falência, e dá amostras

[...] seja o pânico, que não consegue pensar sobre o que lhe acontece, seja o deprimido, que tem um pensamento reiterativo em que a possibilidade de simbolização é nula, seja o compulsivo que age, seja no psicossomático que não reflete, há sempre nessa discussão acerca da subjetividade contemporânea uma falência da ordem do pensamento [...] (idem, p.105).

Isso que Birman coloca e que lhe chama a atenção nos diagnósticos do mal-estar na contemporaneidade - casos “normais” das novas psicopatologias -, ameaça adonar-se (em meu entender, e a partir de um recorte de leitura em que predomina a filosofia, portanto, certa *queda* pelo pensamento) patologicamente dos não-diagnosticados, pois quem não sente hoje, em meio a tanta devoção em ter que “pensar positivo”, um certo déficit do próprio pensar, pois este não começaria justamente a operar ao opor certa resistência aos objetos sobre os quais o próprio sujeito se debruça, tendo que passar por um momento de negatividade? Não é verdade que educandos, mesmo graduandos de nível superior, sentem muita dificuldade em ler um livro, e

4 Neste sentido, concordamos com Bernard Stiegler (2007) que nos diz que “fazer de forma que uma experiência do sensível seja possível para aqueles que o marketing condiciona esteticamente tornou-se uma prioridade e uma responsabilidade”. Isso não quer dizer que a história do sensível terminou: “Talvez, ao contrário, ela tenha apenas começado; talvez comece uma inteiramente outra história da experiência do sensível” (STIEGLER, B. *Reflexões (não) contemporâneas*. Chapecó, Argos, 2007, p.54). A elucidação semântica das transformações do significado do conceito de sensação e da sensibilidade, o desenvolvimento histórico do próprio aparato sensorial humano desde a pré-história e a efervescência social que se produziu através de seus contínuos deslocamentos a partir da Renascença, suas condensações, deslocamentos e contrações de significado fazem parte do trabalho desta pesquisa, que aos poucos será entregue ao leitor.

muitos professores já nem mais solicitam a leitura senão de capítulos, ou, para facilitar, resumos da internet, cuja procedência nem sempre pode ser rastreada?

Assim, como dito acima, o declínio na ordem do pensamento – quando não o decreto de sua falência -, levaria a um empobrecimento da linguagem. Para não ofender susceptibilidades, isso deveria ser especificado: determinado tipo de pensamento e de linguagem, pois é óbvio que pensamos e “linguajamos” de diferentes modos e idiomas, mesmo doentes. O próprio Birman lembra os trabalhos da Escola de Frankfurt, em especial Adorno, onde o empobrecimento da linguagem é caracterizado como perda do poder de simbolização, decorrente por sua vez da perda do poder de negatividade da linguagem, especificando com isso de que tipo de linguagem se trata. Isso mostraria uma mutação muito importante, mas ela não é nova. Teremos ocasião de acompanhar de forma mais aprofundada o pensamento de Adorno no que se segue.

Na ênfase patológica positivada sobre o corpo, sobre a ação e sobre as sensações, Birman coloca que “nós vivemos em uma espécie de eterno instante; nós perdemos a ideia de projeto, de utopia [...]” (ibidem, p.105). Os termos “projeto” e “utopia” não são inequívocos, mas polissêmicos (aliás, como toda palavra). Em todo caso, a perda da referência destes elementos nos conduziria a uma espécie de perturbação em nossas relações com o futuro, com a condição futura do tempo. Ficamos restritos ao tempo presente, presos em uma espécie de “espacialização do psíquico” (ibidem, p.106). O que isso pode revelar de aflição perturbadora em nossa relação espacial com o mundo, em relação ao próprio pisar ou andar no território exterior, temos testemunhas no aumento dos casos de pânico e depressão. Em todo caso, revelar-se também o quanto o agarrar-se a reducionismos causais ou a explicações sociológicas do tipo que segmenta estes sintomas diferenciando-os ou querendo compreendê-los a partir da posição social, do sexo, da idade, entre outras segmentações, é por demais simples e frágil, uma vez que as intuições de espaço e tempo, em relação às quais Birman fala em “inversão” subjetiva, eram para o filósofo Kant constitutivas da nossa sensibilidade e do modo como percebemos e construímos, em geral, a percepção do mundo dos objetos fora de nós, mediante o sentido exterior; e a percepção de nós próprios - até o limite em que podemos nos perceber enquanto fenômenos - por meio do sentido interno - nunca com conceitos tal como “coisa-em-si”, mas enquanto percepção, que é justamente limitada pelo espaço e tempo. Podemos contestar esta visão de Kant e afirmar que o modo como intuímos ou sentimos o espaço e o tempo é uma construção social ou depende da cultura em que fomos criados. Todavia, a engenharia ou arquitetura como argumento (“construção social”) deve ter base. Com certeza: existe um espaço e um tempo completamente fora do domínio dos nossos sentidos e do nosso pensar.

Independentes de nossa confrontação prédios ficam de pé. Sobre estes espaços acabados e o tempo que foi preciso para construí-los pouco podemos agir, uma vez que ou eles estão muito distantes de nós, ou estão tão presentes em nós que já nem mais os percebemos. Mas, até hoje, ninguém ainda conseguiu negar estas intuições, ou seja, o fato de que nós reclamamos que não temos tempo significa que ele se tornou algo nosso, não mais dos deuses ou dos ciclos naturais, que seriam seus senhores. Mas esta mudança mexeu na estrutura, ou seja, na orientação mais elementar, físico-cognitiva. Numa visada utópica, a não espacialização do psíquico, contrapõe-se a esse agarrar-se obstinado a objetos dados e ao aqui e agora, pois ela pretende esburacar esse desejo de imagem de totalidade instantânea, instaurando uma perspectiva crítica frente à possibilidade de uma vida sem limites, sem castração, inaugurando uma nova temporalidade cuja função da espera é fundamental para a construção mesma da esperança, ou seja, um sentido da terra, ainda humano e habitável.

Resumindo: na ênfase positivada sobre o corpo que o coloca sempre aquém da forma ideal; de ações que seriam obsessivamente repetidas sem alcançar seus objetivos (daí uma compulsão à repetição), e de sensações que explodem sem conseguirem expressar o que elas sentem, o pensamento e a linguagem empobrecem.

Se há um déficit de simbolização – como no limitar-se à busca de uma mera satisfação agora própria ou no dizer de Birman que “vivemos em uma espécie de eterno instante” -, então temos que procurar saber por que razões a experiência da representação se tornou tão árdua e, ao mesmo tempo, a espera intolerável. O que seria da esperança sem a distância, de um futuro sem projeto?

Penso que podemos encontrar uma explicação no campo de força da passagem para um novo regime de atenção, que se tornou uma disputa sistemática por parte dos meios de comunicação e pelos novos dispositivos audiovisuais (telas televisivas, celulares, computadores, videogames, etc) em sua relação com nossos corpos concretos - que já seriam “velhos” demais para acompanhar a velocidade que eles propõem. As máquinas, ao contrário das pessoas, não sentem carência e são autossuficientes. Não tomo estes novos dispositivos como única causa do mal-estar ou das novas formas de patologias, mas penso que em suas exigências de atenção podemos encontrar elementos para pensar esta dificuldade de representação que está diretamente ligada ao tempo, sendo razoável perguntar sob que formas esta dificuldade se manifesta nos processos de simbolização, não de um modo monocausal ou unidimensional, mas num nível mais profundo, sobre sua historicidade, e não apenas na constatação de seus efeitos, em imagens superficiais que a revelam em nossa tela cotidiana.

Por outro lado, a escolha da descrição de Birman é contingente e nem teria como ser completa ou exaustiva. Há uma extensa bibliografia que pretende dar conta deste mal-estar. E, para fins de acrescentar elementos e detalhar o que Birman coloca neste seu diagnóstico breve que toca em pontos essenciais e elementares, vamos trazer mais duas referências intelectuais que não apenas constata, mas também propõem saídas para estes impasses.

O primeiro deles é Franco Berardi (2007). Em suas pesquisas, este filósofo e agitador cultural italiano reflete sobre a insuficiência da elaboração de técnicas capazes de restituir autonomia a organismos conscientes e sensíveis que se formataram segundo modelos essencialmente *an-afectivos*. Ele pensa no que denomina de gerações “pós-alfabéticas”. O ponto de bifurcação, porém, está precisamente no sofrimento, no sentimento de incômodo, de depressão que toma conta de parte delas. Em sua obra “*Generación pós-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*” (2007) ele perpassa, de forma rapsódica e descrevendo bifurcações, ou seja, o que considera possíveis aberturas - ou espaços a serem disputados e habitados - e os impasses que os nossos tempos colocam, diferentes campos disciplinares que vão desde a análise sócio-cultural à psicopatologia, da sociologia da comunicação à teoria política. O objetivo geral que atravessa o livro é o problema da transmissão da herança cultural e política do século XX às gerações que se formaram num ambiente tecnológico e comunicativo completamente transformado. A crise que o interessa é a crise da “transmissão” cultural na passagem das gerações que ele denomina de alfabético-críticas às chamadas gerações pós-alfabéticas, configuracionais e simultâneas. Penso que esta crise se coloca hoje, de forma singela, na obsessão dos pais em saber a que horas as crianças “conectadas” vão dormir, uma vez que, se os pais tentarem compreender porque elas têm sono de manhã, e não se saem bem na escola - em seus estudos -, é porque eles dormiram durante o século XX inteiro, uma vez que o ato de “acordar” não é um ato do relógio, mas um ato que depende do cultivo de um *ethos*, ou seja, de uma ética que não se dá por compreensão, conhecimento, ciência ou técnica, mas por “vergonha na cara”, porque eles fingem que não veem o que seus filhos estão fazendo, uma vez que acreditam na mentira que a “transmissão” de sua voz ou mensagem pode ser feita ou substituída por objetos. Nenhuma criança pequena coloca um aparelho de televisão ou um computador em seu próprio quarto. Estes sonhos *high-tech* não “acordam” nenhum pai - uma vez que eles não suportam saber que foram eles mesmo que iniciaram o incêndio no quarto da criança. Eles tentam compreender por que houve *Tiros em Columbine*, mas isto não tem nada a ver com “compreender”, mas com saber minimamente o modo como o que é “transmitido” é transmitido.

O problema para Berardi não é se uma criança usa celular ou navega na internet, mas dentro de que ambiente cultural e afetivo se encontra em seus anos de formação, em sentido restrito, familiar, mas também em sentido amplo, na relação imaginária com seus contemporâneos de todo o planeta, nas modas culturais, musicais, consumistas. Há aqui uma questão importante, pois muitas crianças entram em contato com conteúdos virtuais globalizados antes mesmo de significarem seu mundo doméstico. Ou melhor, a ideia de uma socialização primária, familiar, não existe mais para estas gerações conectadas. Às vezes, os próprios pais estão tão confusos em suas vidas que são as crianças que os orientam.

A dificuldade da transmissão cultural é colocar em comunicação mentes que funcionam segundo formatos diferentes, incompatíveis. No capítulo quinto da obra referida, *Psicoesfera e Fragilidade*, Berardi trata do tema da caída tendencial da taxa de prazer, e adentra no lado negativo desta bifurcação que trata da hipersexualização e dessensibilização, o autismo sexual, a relação entre pornografia e tortura. O diagnóstico ali apontado fala em patologias da hiperexpressão, chamando atenção para o próprio fenômeno da atenção, que está relacionado com a perda da capacidade de representação: “A atenção, faculdade cognitiva que torna possível a plena percepção de um objeto mental (nosso próprio corpo, por exemplo, ou o corpo da pessoa que acariciamos) está disponível em quantidade limitada [...]” (ibidem, p.198).

Seu diagnóstico aponta que à hipersexualização na modernidade tardia corresponde uma crescente dessensibilização, uma *fábrica da infelicidade* (para lembrar o título de outra obra sua). “Proliferação das aparências, desterritorialização interminável do signo erótico, corporeidade inapreensível” (ibidem, p.200).

Novamente o tema do corpo apontado por Birman como uma “corporeidade inapreensível”.

Retomando uma consideração de Baudrillard que assinala o excesso expressivo como o núcleo central da sobredose de realidade, Berardi se interessa pelo cenário psicopatológico no que chama de “semicapitalismo”, isto é, “o capitalismo fundado no trabalho imaterial e na explosão da infoesfera” (ibidem, p.217). Em sua leitura, no semicapitalismo, a sobreprodução de mercadorias é sobreprodução semiótica: “um excesso infinito de signos que circulam na infoesfera e saturam a atenção individual” (ibidem, p.217). Segundo sua opinião, a patologia que vem nascendo não tem mais como fundo a repressão, mas a “pulsão de expressar, a obrigação expressiva generalizada” (ibidem, p.217). Aqui aparece explicitamente uma bifurcação: esta obrigação “expressiva generalizada” é constatada por Birman, a partir das suas

leituras das narrativas dos psiquiatras e psicanalistas como um impasse na hora de expressar simbolicamente o sentimento. Mas porque este imperativo entra em curto-circuito com o corpo do sujeito? Um caso paradoxal a ser examinado em detalhes.

Com efeito, Berardi afirma que uma das formas do sofrimento de nosso tempo, o mal-estar da geração conectiva, não se encontraria mais na esfera conceitual descrita por Freud em *O mal-estar na cultura*. Não haveria mais algo oculto, suprimido, reprimido como impulso básico à formação de perturbações psíquicas; antes, ao contrário, o responsável seria a hipervisão, o excesso de visibilidade, a explosão da infoesfera, a sobrecarga de estímulos info-nervosos.

Esta hipertrofia do estímulo, por sua vez, gera a obsessão, que em Birman foi descrita como uma positivação da sensação, um “excesso de excitabilidade”.

Durante sua milenária evolução, os seres humanos aprenderam lentamente a elaborar o estímulo da excitação sexual: toda a história da cultura pode ser considerada o processo múltiplo de elaboração do desejo sexual. Na imaginação e na linguagem os seres humanos conseguem equilibrar o estímulo proveniente do ambiente e a resposta psico-sexual ao estímulo (ibidem, p.207).

Por sua vez, a saturação da infoesfera gera uma dificuldade de elaboração dos estímulos:

[...] provoca uma sobrecarga de estímulo, o que tem um óbvio efeito cognitivo: o tempo para a atenção diminui. Porém a atenção afetiva requer tempo e não pode ser acelerada mais além de um certo limite. A aceleração do estímulo conduz a um distúrbio na elaboração emocional do significado (ibidem, p.207-208).

Por outro lado, a capacidade de interpretação também é afetada, pois “a hiperstimulação da atenção reduz a capacidade de interpretação sequencial crítica e o tempo para elaboração emocional do outro, do corpo e do discurso do outro, que trata de compreendê-lo sem conseguir-lo” (ibidem, p.223).

Na sequência de seu diagnóstico, Berardi detém-se na análise da epidemia depressiva, o ciclo do pânico depressivo, a relação entre sentido, depressão e verdade, e na mudança da compreensão do que é futuro. Termina o capítulo resenhando os filmes *Beleza americana* (Sam Mendes, 1999), *Elefant* (Gus Van Sant, 2003), *Tiros em Columbine* (Michael Moore), entre outros, tentando com estas obras bem sucedidas elaborar uma breve fenomenologia da arte que expressaria a psicopatologia da primeira geração vídeo-eletrônica-conectiva.

Este item, *Psicoesfera e Fragilidade*, elabora uma série de questões que partem da consciência do fato de que os filhos da primeira geração videoeletrônica “são os primeiros seres

humanos que aprenderam mais palavras de uma máquina do que da mãe” (ibidem, p.239). Se o processo de socialização se desenvolve através da aprendizagem da linguagem, e a linguagem está radicada no afeto, e o afeto está radicado na mãe ou na função materna, estamos então frente a mudanças profundas na esfera emocional e cognitiva, ou seja, na lógica do sentir e do pensar/conhecer.

Outro autor que elabora um diagnóstico profundo de nossa época que a chama de “hiperindustrial” e a caracteriza como “capitalismo cultural” é o filósofo da técnica, o francês Bernard Stiegler. Uma pequena obra traduzida para o português resume seu programa de pesquisa: *Reflexões (não) contemporâneas* (2007). O livro é composto por dois textos de sua autoria e uma resenha crítica de uma de suas conferências elaborada pela tradutora Bia Medeiros. Segundo o diagnóstico do autor, a crise social que afeta o que chama de “época hiperindustrial” é o resultado de métodos coercitivos, tais como a publicidade, que esgota a energia libidinal dos consumidores e ameaça a vida do espírito. É uma etapa do capitalismo histórico que reside no controle sistemático da cultura propriamente dita – por meio de tecnologias de cálculo, operando de maneira convergente nos círculos da informática, das telecomunicações e do audiovisual. Esse “controle” supõe a liquidação dos programas socioétnicos que até então constituiriam aquilo que Gilbert Simondon chamou de individualidade psíquica e coletiva, ou seja, a constituição de uma sociedade fundada no comércio simbólico e harmonioso das singularidades que a compõe.

Stiegler critica a miséria simbólica e considera-a causal para entender o surto de violência, as psicopatias sociais, como tentativas de reparação de um sentido há muito esmagado numa vida vazia. Formalmente ele faz o mesmo que Birman resenhou de suas leituras, só que inverte a perspectiva, pois atribui à miséria simbólica, que em Birman seria o resultado do empobrecimento da linguagem e do pensamento, o papel de causa do mal-estar na contemporaneidade. Em contraposição, afirma que a produção artística e o sentimento estético fariam, às vezes, um contraponto à liquidação do desejo singular, porque a arte, em princípio, enquanto experiência estética do sensível, intensifica a singularização.

Quanto à sensação e ao sentimento, segundo este pensador,

O modelo de desenvolvimento industrial, da forma como ele extraordinariamente se desdobrou, durante os últimos quarenta anos em particular, e deu lugar a uma *estética industrial que substituiu o condicionamento estético pela experiência do sensível, é sem futuro*, porque ele conduz à produção de uma frustração extraordinária das massas, e mesmo das hipermassas, que se transformarão cada vez mais em hipermassas de revoltados – seja pelo voto da extrema-direita ou pelo voto sanção em geral, seja por comportamentos violentos de toda natureza, delinquência ordinária, violência de Estado, terrorismos diversos, autoviolência da autodestruição (toxicomanias, suicídios), etc (ibidem, p.29-30).

Além disso, Stiegler traz uma imagem de seu livro *De La misere symbolique I* (A miséria simbólica 1) em que compara, no capítulo intitulado *Allégorie de La fourmilière*, o comportamento dos indivíduos ao que acontece com um formigueiro, que funciona à base de permanentes emissões, pelas formigas, de feromônios, que permite que o comportamento do formigueiro se auto-organize. A sociedade na qual existimos, segundo ele, tende a alguma coisa desse tipo: “ao controle individual pelo simples fato de que o indivíduo emite e recebe mensagens” (ibidem, p.23). Por fim, aponta também que o desenvolvimento das redes de informação eletrônica provoca nos executivos de certas empresas uma “síndrome de saturação cognitiva” – que ele prefere chamar de “saturação informacional”, uma vez que ninguém se satura de conhecimento – de tal forma que esses trabalhadores intelectuais “parecem cada vez menos capazes de pensar e decidir, isto é, finalmente, de trabalhar – sendo cada vez mais oprimidos, brutalizados, senão cretinizados” (ibidem, p.76-77).

Para terminar este breve diagnóstico, gostaria de retomar a questão do sentido e da depressão (esta última apontada por Birman), pois ela se conecta diretamente com esta breve e sumária descrição dos temas da pesquisa de Berardi e Stiegler. Berardi não limita a compreensão da depressão ao campo da psicologia. Ele interroga o fundamento e afirma que ela pode ser entendida em relação à circulação do sentido.

Situado frente ao abismo do ser do sentido, o amigo fala ao amigo, e juntos constroem uma ponte sobre o abismo do não sentido. A depressão interroga a fiabilidade desta ponte. A depressão não vê esta ponte. Perdeu-a de vista. Ou, quiçá, viu que não existe. A depressão desconfia inclusive da amizade, ou não a reconhece. Por conseguinte, não pode perceber o sentido porque o sentido não existe senão no espaço do compartilhamento (BERARDI, 2007, p.230).

A aceleração infinita do mundo informático em relação à mente provoca o sentimento de estar isolado do sentido do mundo. Todavia, Berardi afirma que “o sentido não é o que encontramos no mundo, mas aquilo que somos capazes de criar” (ibidem, p.231). A incapacidade de encontrar sentido é incapacidade de criar sentido. Este caminho de reflexão, e que se utiliza de um termo muito difundido nas redes sociais, o “compartilhamento”, vai interrogar as formas de declínio da ação política em nossa contemporaneidade (ao menos nos moldes que até então estávamos acostumados a participar).

Pensando na depressão em seu sentido social e político, na relação entre o ser e a verdade, a queixa individual do depressivo de ser insuficiente, de estar cansado de dever ser ele mesmo, pode ser notada como uma cobrança social excessiva por um desempenho que o excede. Há uma espécie de condenação implícita nesta queixa, certa imposição de ter que ser que parece extrapolar as próprias condições da possibilidade de uma verdade subjetiva ser produzida em sua singularidade, que vem da necessidade de manter certa aparência social. O contrário, porém, ser feliz ou ter experiências ricas e significativas, isso, a poucos ainda parece facultado.

Poucos privilegiados conseguem conceber a vida segundo critérios relaxados. A ordem é competir, sobressair frente aos demais. A ideia subjacente ou subliminar parece ser a de que todos nós devemos conceber a vida como um empreendimento econômico, uma competição onde há apenas duas possibilidades: vencer ou ser derrotado. E, para que essa sensação de vitória possa se efetivar, antes que o indivíduo *pife*, toda uma mandrágora de fármacos e receitas de autoajuda é colocada à disposição no mercado. Quando a imaginação coletiva se torna tão enferma, cresce a violência real e simbólica, a pobreza e a devastação. Conforme Berardi, “a paralisia da vontade (a impossibilidade da política) é o contexto histórico no qual se situa a epidemia depressiva contemporânea” (ibidem, p.237).

Com isto em mente, podemos anunciar outra referência teórica, que se tornará a partir de agora a principal “ponte sobre o abismo” do sentido, como bússola de orientação que vem do norte para o sul: o pensamento de Christoph Türcke, filósofo alemão, que estará sempre presente neste trabalho e será explorado em duas de suas obras mais recentes sobre o tema, que por felicidade estão traduzidas para o português (2010a; 2010b).⁵ Sua presença constante no desenvolvimento deste trabalho deve-se à leitura destas duas obras que a meu ver são fundamentais para entender o tema do mal-estar na contemporaneidade.

No princípio deste percurso de pesquisa eu pensava em poder dar conta do pensamento desta tríplice aliança de autores, a saber, entre o pensamento francês, italiano e alemão. Todavia, minha ambição não se realizou. Logo, o pensamento do teórico crítico alemão, o professor Türcke, tornou-se o personagem principal. E isto por duas razões. Por um lado, por conhecer seu “proprietário” pessoalmente e ter sentido o que é o encontro com um verdadeiro pensador; por outro, por ele ser um continuador e ter dado novos ares à Teoria Crítica da Sociedade da chamada primeira geração da Escola de Frankfurt, uma verdadeira experiência interdisciplinar, na companhia dos mais caros pensadores, tais como Nietzsche, Marx, Freud, Horkheimer, Benjamin e Adorno. A familiaridade com algumas leituras deste último autor, e a retomada e aprofundamento delas por parte de Türcke fará com que Adorno também se torne uma referência constante neste trabalho.

Sobre o nosso contexto atual que chama de “capitalismo estético”, “sociedade da sensação” ou ainda de “sociedade excitada”, Türcke vai falar numa “luta pelo aî”, uma luta de toda sociedade por ser percebida e se fazer perceber em constantes emissões, produzindo o que ele chama de uma “compulsão à emissão” e uma “distração concentrada”, e que demandam ser explicitadas em pormenores como atuam, porque são conceitos fundamentais para entender as transformações no campo do pensamento e no campo da linguagem, ou seja, seu declínio, esvaziamento, e, inclusive, em casos mais drásticos, sua falência.

⁵ TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada* – filosofia da sensação. Trad. Antonio Zuin [et al]. Campinas, Ed. Unicamp, 2010; *Filosofia do sonho*. Trad. Paulo Schneider. Ijuí, Ed. Unijuí, 2010.

Antes de entrar na teoria de Türcke vou falar um pouco mais sobre como percebo o atual momento em que vivemos.

Penso que desejo político e social de mudança não diminuiu. Todos querem mudar; poucos conseguem, e muitos nem sabem para onde e para quê. Há certo eclipse no olhar do desejo. Nossa cultura tenta amiúde não deixar nada escapar, tenta ver tudo, vender tudo, na qual, para quem tem dinheiro, todas as portas se abrem, mas não é garantida a felicidade, pois a cegueira não é dos olhos, mas do desejo singular.

Assim como o personagem Bill do filme de Stanley Kubrick, estaríamos todos “*De olhos bem fechados*”.⁶ Analogamente, poderíamos falar de novos exercícios de crueldade decorrentes da perda do tato, tanto no sentido literal quanto metafórico. Portanto, as possíveis relações que os sujeitos estabelecem com o que lhes falta são descarregadas e compensadas sobre um corpo em parte mortificado por um excesso de estímulos, um corpo cuja imagem é onipotente, mas que, não sendo inorgânico, entra em pane, pois o imaginário não alcança dar conta das situações reais que se apresentam, como os impasses na simbolização. A cegueira do desejo é uma forma de dizer que não queremos olhar para o que nos falta, para a incompletude, para o vivo, o pulsional. O pouco do tempo que sobra aos *assujeitados* para cuidarem de si mesmos, comparado ao tempo com que se ocupam em dar respostas às demandas do trabalho, do consumo dos produtos da indústria da cultura, em adquirir objetos ou cuidar da vida dos outros, revela não apenas uma carência de conhecimento e elementos de análise sobre como lidar com seus próprios problemas, mas também a carência de um espaço interior mental próprio com espaço mínimo disponível para habitar.⁷

O apontamento, duvidoso em parte, por sua generalidade, de que a subjetividade contemporânea não estaria mais centrada numa conflitividade interna, tal como a descrita à época por Freud, deve ser deduzida, tal como Freud fez em seu tempo, das condições gerais da cultura, pois muitos ainda foram subjetivados lendo suas obras ou acompanhando os

⁶ Kubrick, Stanley. *De olhos bem fechados* (1999). Não em relação aos impasses de um obsessivo frente ao desejo feminino e aos sonhos, mas em relação ao desejo num sentido amplo, na medida em que ele não é um simples capricho a ser perseguido, não pode ser comprado, mas algo essencial para todo ser humano. Esta reflexão nasceu da escuta de um comentário de Ana Costa.

⁷ Sobre a presença ou ausência deste espaço interior de habitação própria, sobre os próprios sonhos como reduto inviolável, a ficção, como sempre, antecipa certas inquietações. No filme *A Origem*, num futuro vindouro, a tecnologia permitiria não só compartilhar sonhos, mas também extraí-los e mesmo roubá-los, sem que o sonhador perceba. Para uma leitura psicanalítica do filme pode-se conferir a conversa de Robson de Freitas Pereira e Enéas Costa de Souza In: PEREIRA, Lúcia Serrano. *A ficção na psicanálise – passagem pela outra cena*. Porto Alegre, APPOA/Instituto APPOA, 2014, p. 166-191. (O título do capítulo chama-se: Conversa sobre sonhos e ficção a partir do filme *A Origem*). Por outro lado, Peter Cohen, no documentário *Arquitetura da destruição* (Suécia, 2004) mostra como uma certa concepção de arte, mediadora entre natureza e técnica, foi utilizada por Hitler para impor uma forma de sonho ao povo alemão a partir da ideia de aniquilação dos sonhos e da razão de ser do povo que ele elegeu como “inimigo”.

desdobramentos delas. Ao mesmo tempo, é inegável que mudanças profundas ocorreram, pois tem se tornado cada vez mais insuportável para o homem “sentar no banquinho” para recuperar-se mentalmente, ou seja, ele está cada vez mais *impaciente*. Por outro lado, apavorante também é pensar numa cultura em que não apenas jogamos fora ou *deletamos* os objetos que acabamos de usar numa velocidade cada vez maior (mesmo os “amigos” virtuais com os quais acabamos de “interagir”), ávidos por “novidades”, mas na busca de um objeto perdido que sequer tomou tal forma, sequer foi vivenciado enquanto perdido, uma vez que a positivação na relação de objeto, um empirismo cru, uma *vida nua*, uma vida não qualificada, não deixa espaço para a negatização reflexiva, dificultando a socialização não só das crianças, mas também a criação de possibilidades de uma representação propriamente dita, ou seja, uma re-apresentação daquilo que um dia já foi vivenciado e que nos constituiu.

Em filosofia, o início de uma experiência própria pode ser descrito pela vivência de um “nada” de ser. Na psicanálise, por um *não* do pai. Na docência, pelo *não* do professor, ou de alguém que queira viabilizar semelhantes, não lhes franqueando tudo, mas impondo-lhes limites civilizatórios, que apesar de muitos se equivocarem sobre esta pedagogia, os impedirá de fazê-los sofrer mais do que o necessário no futuro. Em outros termos, para se evitar a pergunta perplexa: como foi possível que tal ato (brutal) tenha sido cometido, uma vez que ele (ela) tinha “tudo”? penso que não é suficiente explicar este estado de coisas apontando para as patologias narcísicas, ou mesmo com a melancolia narcísica, tão bem descrita por Freud. Com efeito, concordo com a análise de Julia Kristeva de que os novos sofrimentos da alma têm um denominador comum: “Se agora ela [a dificuldade de representação] adquire a forma da mudez psíquica, ou diferentes sinais são ensaiados, que são sentidos como “ocos” ou “artificiais”, essa força psíquica faltante impede a vida sensorial, sexual e intelectual e pode prejudicar até mesmo o desenvolvimento biológico” (*apud* TÜRCKE, 2010b, p.312-313).

Birman se refere a uma sensação ou a um sentimento que irrompe de forma explosiva, em que o paciente não consegue expressar seu pensamento ou falar sobre o que lhe ocorre. E desta forma, conclui que o pensamento e a linguagem se empobrecem. Logo, novas formas de sofrimento estão rondando esta dificuldade de representação e desafiam a clínica presente e futura. Obviamente que isso tem claras implicações políticas e sociais, porque modifica a forma de interação social e da relação com o poder.

Quanto a este ponto, em relação à esfera pública, podemos constatar igualmente as pessoas debatendo os assuntos políticos e sociais de forma melancólica ou depressiva, pois não há um pensamento alternativo que tenha figuração social e mobilize ou energize as pessoas

quanto à mudança das formas tradicionais de representação política, que, nas democracias representativas do mundo inteiro, mostram, há muito tempo, seus limites e constrangimentos, pois conduzem a formas de participação polarizadas entre os “bons” e os “maus”, ou nós e eles, às vezes assemelhando-se a uma disputa entre torcedores fanáticos de times de futebol rivais. Neste caso, o déficit do pensamento e o empobrecimento da linguagem podem estar relacionados tanto com uma perda crescente da memória histórica, quanto pela incapacidade das pessoas de perceberem o quanto são manipuladas pelos discursos veiculados pela mídia, que, embora em proporções menores, a esquerda política profissional também faz uso para polarizar as disputas, uma vez que os seus representantes políticos também desejam se perpetuar no poder.

E este é outro aspecto destacado no breve diagnóstico reconstruído a partir de Birman. A meu ver é um aspecto muito importante, porque ele promove certo deslocamento da causa do sofrimento subjetivo, invertendo o entendimento do desespero e da tristeza individual - que quase sempre é atribuída e vivenciada em nossa sociedade como uma culpa do indivíduo por uma não adaptação -, identificando o próprio sistema de relações ou a formação social como produtora deste mal-estar. Assim, aquilo que se condensa no indivíduo como sintoma, é sintoma de uma cultura que o adocece, e a possibilidade dele reaver esperança e alegria não pode se dar se ele, ao olhar à sua volta, ao sentir seus semelhantes, os encontra na mesma condição. Portanto, trata-se de uma questão política, e não psicológica apenas. Lembremos que Birman nos fala que “nós vivemos em uma espécie de eterno instante; nós perdemos a ideia de projeto, de utopia [...]” (ibidem, p.105). “A perda destes elementos nos conduziriam a uma espécie de perturbação em nossas relações com o futuro, com a condição futura do tempo. Ficamos restritos ao tempo presente, presos em uma espécie de ‘espacialização do psíquico’” (ibidem, p.106).

Ora, a temática dos projetos utópicos, justamente por não ser um espaço, um *topos* que se construiria no presente aqui e agora - isso não significa que não possa ser iniciado -, seria, de certa forma, o contrário de uma espacialização do psíquico, estando mais intimamente ligada ao sentido do tempo, que é um sentido que não se encontra no mundo, mas se cria nos encontros com quem também está afim de fazer furos na casa do presente para olhar através dos seus orifícios.⁸

⁸ Conferir SOUSA, Edson Luiz André. Furos no futuro: utopia e cultura. In: SCHULER, Fernando; BARCELLOS, Marília. *Fronteiras: Arte e Pensamento na época do Multiculturalismo*, Porto Alegre, Sulina, 2006.

Em todo caso, em minha opinião, não penso que estamos diante de sintomas sociais que encontrariam sua gênese explicativa *apenas* no excesso de produção de objetos. A superprodução de mercadorias e a inundação do mercado por parte delas, aliada à disputa pelo mercado interno e a concorrência entre os países para sua venda por um menor preço, gera crises econômicas e sociais, desemprego, e podem desestabilizar vários países, e com eles o estômago e os nervos de suas populações. Mas, como no exemplo acima colocado por Franco Berardi, o problema não é se uma criança usa celular ou navega na internet, mas dentro de que ambiente cultural e afetivo se encontra em seus anos de formação, em sentido restrito, familiar, mas também em sentido amplo, na relação imaginária com seus contemporâneos de todo o planeta, nas modas culturais, musicais, consumistas. A forma da apropriação é determinante, e ela está na dependência de um discurso de poder produtor ou destruidor do sentido, que determina em boa medida a vida das pessoas. Veremos como Türcke pensa os efeitos sobre o sentido humano do caráter de fetiche da mercadoria produzida para um mercado que se tornou absoluto. Este é um ponto central a ser elaborado mediante uma retomada da crítica marxista, mas diferenciada da interpretação economicista de Marx.

Portanto, não se trata *apenas* de mais ou menos instrumentos, de dizer, por exemplo, que a televisão ou a internet causa isso, aquilo, *meramente*. O problema não é de grau; é de natureza: a perda da capacidade de objetivação, que se expressa numa carência subjetiva existencial por um espaço próprio onde representações possam vir a existir e se efetivarem revela no limite quase que uma falta de falta, pois é como se já não houvesse mais espaço vazio para representações próprias. Certa autossuficiência das jovens gerações se expressa por um lado de forma paradoxal na ideia de que nada devem a ninguém, mas, e aqui está o paradoxo, pois por outro lado mostra que elas se sentem inseguras, desorientadas, e incapacitadas de dar conta dos desafios que a realidade impõe, principalmente quando são elas que têm que fazer as coisas. E o problema se avoluma, pois esta falta se choca hoje com aquilo que pode objetivamente ser armazenado em grandes estoques fora do organismo, isto é, com todo um arsenal tecnicamente objetivado, que pode incluir mecanicamente toda a história passada e registrada da humanidade (sempre que ela puder ser “convertida”). Para isso que se desenvolveram as tecnologias da informação e da comunicação. Contudo, este desenvolvimento é uma transformação da própria memória orgânica, do “espírito”, que está sendo massacrado pela industrialização que explora a memória, a consciência, ao que temos de acumulado enquanto memória genética e memória nervosa. Este tipo de memória viva, humana, deve guardar diferenças com a memória objetivada em dispositivos tecnológicos externos. Mas a luta é desigual, porque a máquina nos superou há tempos neste quesito.

Este é mais um dos paradoxos que Türcke nos ajudará a desvendar, ou seja, o paradoxo da formação da memória humana. Ela nasceu com a compulsão à repetição traumática, enquanto esta ensaiava performaticamente uma saída, ou seja, livrar-se de si mesma, do próprio trauma do sacrifício humano arcaico que ela queria esquecer. Ela não girou cegamente sobre si mesma, mas evoluiu até formar a cultura, cuja base é o recalque de impulsos terríveis e assustadores, que hoje, segundo sua opinião, ameaçam quebrar a barreira do recalçamento primário e vir novamente à tona.

Na vida de um indivíduo e na história dos movimentos sociais e políticos há ciclos de ilusão e desilusão. Assim também nos parece o mundo atual, em que a exigência de estar *up to date* condena o amor de ontem ao passado, a uma espécie de ilusão. Transformar a dor da possível perda de uma forma de pensamento e linguagem em uma experiência suportável de sofrimento, abrindo-se para a alteridade que ora se apresenta, não é uma tarefa nada fácil. Mas talvez o medo que temos da perda já é uma reação a ela. Então, o que podemos fazer é nos vingar da própria perda na perda; é aceitá-la como parte constitutiva da condição humana. Este é um pensamento de passagem, pois há algo que verdadeiramente não é mais o mesmo. O “não mais” deve ser cogitável, senão ele se torna incompreensível. Pior se tornaria transformar os outros, as chamadas *alteridades*, numa coisa descartável, *deletável*, e equiparar nossa prática à crítica teórica que fazemos, sem antes poder fantasiar, mesmo que por um instante, uma possibilidade de reconciliação entre a natureza interna e a externa, entre o indivíduo e a sociedade, um estado de paz, mesmo que seja mais um ciclo de ilusão, mas onde não precisaríamos mais nem sacrifício e nem vingança. Este ponto ômega, este ideal regulativo, esta utopia, anima secretamente o meu pensamento a partir da leitura de Türcke, e subjaz a este trabalho.

Assim, para concluir esta introdução e anunciar o que virá: mesmo que nosso lugar no mundo tenha se tornado incerto, se “estar perdido” é perigoso, o que me proponho é descrever este estado de coisas e não dizer qual é o lugar que as pessoas deveriam ocupar, até porque sabemos por experiência própria que agradar a todos é uma estratégia de perda de si mesmo ou um pacto com uma consciência doente. Localizar o foco do incêndio de uma “sociedade excitada”, tal como sugerido por Edson Sousa⁹, é um início para entender como este começou, mas isto não significa que podemos apagá-lo ou que podemos reaver o destruído. Tudo isso tem uma longa história. O meio de comunicação aqui utilizado, os *anúncios* conceituais, não devem nos subir à cabeça. Comunicar o constante incêndio de uma “sociedade excitada” e ávida por

⁹ Em uma das orientações a esta tese esta pontuação foi feita por ele.

sensações cada vez mais chocantes e chamativas, sua fixação fetichista nelas, não significa colocar-se acima delas. Em última instância, é quase uma *petitio principii*: estamos enredados naquilo mesmo que descrevemos, e, às vezes, aquilo que descrevemos em termos lógicos como conclusão não passa da repetição da premissa.

2 POR UMA FILOSOFIA DA SENSAÇÃO – A PERSPECTIVA TEÓRICA DE CHRISTOPH TÜRCKE NA OBRA *SOCIEDADE EXCITADA PERMEADA POR UMA FILOSOFIA DO SONHO*

Nos capítulos que se seguem pretendemos contar, a partir de uma perspectiva teórica atualizada da chamada primeira geração da Teoria Crítica da Sociedade (Escola de Frankfurt), desenvolvida em solo europeu pelo filósofo alemão Christoph Türcke, alguns momentos da história e dos avatares da sensação, permeadas por suas reflexões sobre uma filosofia do sonho.

A proposta teórica do livro *Sociedade Excitada: filosofia da sensação* (2010a)¹⁰ começa narrando fatos cotidianos midiáticos sensacionalistas – que poupo os leitores por estarem fartos de saber sobre eles -, para logo em seguida, a partir de uma exposição dialética e genealógica, contrapor-se ao modo como a teoria dos sistemas aborda os subsistemas jornalismo, publicidade e entretenimento dos meios de comunicação de massa, como se estes tivessem autonomia própria e não dependessem do próprio sistema da economia (da pressão econômica e concorrencial do mercado). Logo a seguir pretende mostrar como a sociedade moderna se transformou numa gigantesca massa de excitações, e propõe, então, o conceito de sensação como um *paradigma* capaz de explicar esta sociedade excitada e inquieta. Ao final, após reconstruir historicamente o conceito de sensação desde a Renascença até nossos dias, e introduzir uma leitura fisioteológica que trata dos fundamentos primevos do conceito, o autor estabelece uma relação entre o conceito de fundamentalismo religioso e o conceito de vício. Este último é interpretado a partir de categorias psicanalíticas, filosóficas e teológicas (além das categorias terapêuticas), e conclui sugerindo algumas imagens simbólicas dos movimentos sociais e da arte que figurariam, apesar de sua precariedade, como formas de resistir a esta verdadeira invasão de estímulos que nos atacam, a esta necessidade de “fazer sensação”, que, como numa enxurrada, não conseguimos, por hora, estancá-la, ou seja, parar esta constante produção de sensações espetaculares de forma chocante através da ação do que ele chama metaforicamente de “metralhadora audiovisual”. Para caracterizar estas imagens críticas aos processos de globalização ele utiliza a expressão de Pierre Bordieu: “contrafogos”.

O autor constata que o aparato sensorial humano e moderno, em parte já ultrapassado nos contemporâneos, é pressionado em sua existência e, ainda que seja por um instante, necessita de nossa atenção ao que está lhe acontecendo. Com isso, pretende deslindar o peso ontológico paradoxal que a estética ganha na era da microeletrônica, que pode ser resumido na

¹⁰ Esta apresentação segue em parte o roteiro apresentado pelo próprio autor por ocasião do lançamento de seus livros no Brasil em 2010, no Instituto Goethe de São Paulo. Christoph Türcke, *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Trad. de Antonio Zuin et al. Campinas, Ed. da Unicamp, 2010; *Filosofia do sonho*. Trad. de Paulo Schneider. Ijuí, Ed. da Unijuí, 2010.

seguinte fórmula fisiológico-existencial: *quem não tem sensações não é*. Mas as sensações atuais não são mais o que foram em outros tempos. Elas podem ter sido outrora apimentadas, mas hoje seu tempero é explosivo. Se não o for, elas nem mais são percebidas.

Devo esclarecer, desde agora, que “estético” não é um adjetivo, mas um substantivo utilizado preferencialmente pelo autor no sentido de percepção, e percepção, como percepção dos sentidos. É a este sentido original da palavra “estética” que o autor retorna. Para lembrar: *Aistitikos* é a palavra grega antiga para aquilo que é “perceptivo através do tato”. *Aistisis* “é a experiência sensorial da percepção” (BUCK-MORSS, 2006, p.13). Quando ocorrer um uso diferenciado, ele será explicitado.

O “capitalismo estético”, portanto, é um sistema de produção e de relações sociais que está especialmente interessado em nossa percepção, em nossa atenção, em formar imagens que nos atraiam sensivelmente e de forma pregnante, de forma a “causar sensação”, em que a mensagem e a imagem da mercadoria seja sentida existencialmente como uma necessidade vital, assim como a lógica do mercado.

Nem sempre foi assim. No latim do Renascimento, a palavra sensação era usada com o significado de percepção comum e banal de qualquer coisa, por exemplo, a percepção de temperatura, cores, sons, etc. As palavras, porém, mudam seu significado ao longo dos séculos. “Sensação”, a partir da efervescência gerada pela Revolução Francesa no Século XVIII, passou a assumir o significado de percepção do particular, do incomum, do descomunal, a ponto de fazer do subjetivo o objetivo.

Hoje, “sensação” é aquilo que magneticamente atrai a percepção, o espetacular, o chamativo, o próprio excepcional. Este deslocamento do significado da palavra é um detalhe linguístico e Türcke expõe este detalhe. Revela, porém, que nele estão condensados todos os deslocamentos e transtornos sociais que levaram da Idade Moderna à revolução microeletrônica. A sociedade atual, dominada pela mídia, está sob a cobrança do espetacular. O que não é espetacular não se destaca, o que não se destaca não é percebido, o que não é percebido não existe.

“*Ser é ser percebido*” – esta fórmula do bispo irlandês Berkeley é uma das maiores representantes da filosofia sensualista do século XVIII. Türcke destaca que, em termos epistemológicos, o dito de Berkeley é uma falácia. Apesar disso, tornou-se verdadeiro em termos sociais. A sociedade inteira obedece a esta fórmula: empresas, políticos, movimentos sociais, guerrilhas. Ou seja: empresas que não fazem propaganda vão à falência; políticos que

não se destacam com ideias chamativas vão desaparecer do público e não se reelegem. Isto é um fato corriqueiro no mundo político brasileiro: na última década, ou mesmo antes, os candidatos, que deveriam representar seus partidos, passaram a falar em nome próprio, fazendo propaganda de si mesmos e chamando atenção para si mais do que para o programa político de seus partidos. Há mais ou menos 10 anos para cá, o nome do candidato se tornou a principal estrela, que ocupa ela mesma o lugar antes ocupado por pássaros, flores, estrelas e outros símbolos partidários. Por outro lado, até para atividades bem básicas, como conseguir trabalho e emprego, dependemos de destaque. Nem mesmo as iniciativas críticas conseguem eximir-se deste compromisso. As ações do MST ou da Via Campesina têm que chamar a atenção pública, assim como as de um *Greenpace*. Protestos políticos são forçados a tais ações, com seus apitos estridentes, quando não contratam bandas de música ou carros de som e mesmo quando as Centrais Sindicais sorteiam automóveis para atrair seus associados. Deserdados dos meios de se fazer ver, os terroristas sequestram aviões ou invadem hospitais fazendo reféns ou entram em jornais e fuzilam seus colaboradores, esperando que a cobertura televisiva ou as redes sociais façam ecoar suas reivindicações ao mundo todo.

Por outro lado, TÜRCKE destaca que onde vale “ser é ser percebido” também vale o avesso: “ser é perceber”. Se isto é uma tautologia em termos físicos, em termos sociais é diferente, pois o sistema nervoso inundado por inúmeros estímulos sensacionalistas que a máquina audiovisual emite perde a capacidade de absorver tais estímulos, de percebê-los, de mantê-los devidamente e fazê-los sedimentares. Demonstra com isso um processo paradoxal cuja fórmula o autor chama de “penúria por inundância” ou “pobreza por excesso”. É uma tradução da velha fórmula básica da crise capitalista: a inundação do mercado com mercadorias que não podem ser absorvidas provocando crises permanentes.

Hoje, este paradoxo da superprodução que provém dos séc. XVIII e XIX repete-se em termos estéticos. É por isso que vivemos numa época que TÜRCKE denomina de capitalismo estético. Ele constata que este sistema não tem resolvido nenhum dos seus problemas básicos. Não obstante, ele tende a transfigurar esses problemas em categorias de atenção, percepção e sensação. Justamente por isso as sentenças “*ser é ser percebido*” e “*ser é perceber*” são tão críticas, econômicas, políticas, quanto existenciais e estéticas. A estética assumiu um papel de uma compensação da dinâmica política-econômica e até ontológico-existencial. Ou seja, uma exploração da sensibilidade, e não sua dignidade.

Contudo, segundo ele, esta imagem da sociedade atual não mostra senão a superfície da sensação. Seu trabalho crítico começa justamente neste ponto, ao rebuscar os tempos remotos

do sentir humano. Nesta direção, inclusive, ele tem em vista apontar que uma das qualidades da sociedade da sensação é a de proclamar sempre novos tipos de sociedade, mas ele não embarca neste avião. Parte das reflexões presentes em *A sociedade do espetáculo* de Guy Debord – que foi uma verdadeira renovação no marxismo bolorento dos anos 50 e 60 do século passado. Todavia, o que o autor visa pouco deve a esta obra, que articula Marx e a vanguarda estética, que chama a atenção para “o espetáculo midiático como espetáculo de feira transformado, o chamativo audiovisual como propaganda alavancada de mercadorias, o culto imagético como fetichismo da mercadoria estetizado, o moderno como o apogeu do arcaico” (TÜRCKE, 2010a, p.11).¹¹

O livro “*La société du Spectacle*” (A sociedade do espetáculo) qualifica de “espetáculo” aquilo que Marx chamava de “alienação”, em seu escrito de juventude, os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844. Este alheamento social seria resultante do fetichismo da mercadoria, que no ponto avançado da civilização capitalista absorvia quase inteiramente a ocupação da vida das pessoas, sendo que, segundo LLOSA (2012) “chega a substituir, como interesse e preocupação central, qualquer outro assunto de ordem cultural, intelectual ou política” (ibidem, p.20).¹²

Türcke, por sua vez, afirma categoricamente que esta crítica não basta, pois para ele, como foi dito acima, esta imagem da sociedade atual não mostra senão a superfície da sensação. E acrescenta: “Fetichismo não é mais aquilo que foi quando insiste na fixação do sensório humano no espetacular” (2010a, p.12).

Portanto, quem quiser se debruçar sobre o alcance abrangente do problema tem que enfocar a sensação como um *paradigma* de nossa sociedade; abordar sua *lógica*, entrar em considerações sobre a dinâmica pré-histórica em que a sensação era um impulso *fisioteológico*,

¹¹ Sobre o tema e uma breve recepção de Debord conferir Mario Vargas LLOSA em *A civilização do espetáculo – uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2012. Neste conjunto de ensaios, Llosa faz uma crítica do estado da cultura contemporânea, trata da banalização das artes e da literatura, do triunfo do jornalismo sensacionalista e da frivolidade da política como sintomas de um mal maior que afeta a sociedade contemporânea que é a tendência em transformar a cultura em mecanismo de distração e divertimento, ou em uma palhaçada, divertimento, passatempo e espetacularização. Embora Debord, Türcke e Llosa tratem de temas convergentes, suas abordagens da cultura são elaboradas a partir de pontos de vista e interesses divergentes.

¹² A partir destes conceitos de Marx, Llosa afirma que a tese central de Debord é a seguinte: “[...] na sociedade industrial moderna, na qual o capitalismo triunfou, e a classe operária foi (pelo menos temporariamente) derrotada, a alienação – ilusão da mentira convertida em verdade – monopolizou a vida social, transformando-a numa representação em que tudo o que é espontâneo, autêntico e genuíno – a verdade do humano – foi substituída pelo artificial e pelo falso. Nesse mundo, as coisas – mercadorias – passaram a ser os verdadeiros donos da vida, os amos que os seres humanos servem para assegurar a produção que enriquece os proprietários das máquinas e as indústrias que fabricam tais mercadorias. “O espetáculo”, diz Debord, “é a ditadura efetiva da ilusão na sociedade moderna” (proposição. n° 213). (LLOSA, op. cit., p. 21. A tradução de Debord é do autor).

até chegar ao momento em que ela se torna absoluta e produz toda uma série de substitutivos. Assim, conforme Türcke, as portas da sensação se abriram e ainda se abrem através de um fato bem simples: se há alguma coisa que envolve o sistema nervoso totalmente é a invasão traumática do choque e do susto. O susto faz empalidecer qualquer prazer. Sobrepondo-se a qualquer outro sentimento, o susto é considerado pelo autor como a *sensação por excelência*. A partir deste fato elementar, Türcke articula, então, uma suspeita que se evidenciou como sendo o *leitmotiv* do livro *Sociedade excitada* e que é aprofundado no livro posterior *Filosofia do sonho*. Ao contrário do modo como os filósofos *naturalmente* propuseram, ele conta outra história da formação da sensação humana, como algo que não caiu do céu. Ela tem uma gênese histórica altamente laboriosa. Ela não é um produto da natureza; ela é cultural.

Em resumo, das premissas acima ele conclui que: se a sensação por excelência é o susto traumático, então deve ter sido também a sensação primeira a partir da qual o sensorio animal pouco a pouco se tornou o sensorio humano. Trata-se de um processo que demorou milhões de anos. Segundo ele, uma boa parte do paleolítico. E, novamente, uma vez que não temos acesso direto a este tempo, uma testemunha confiável chamada a depor é a compulsão à repetição traumática, um fenômeno psíquico que Freud analisou em vítimas traumatizadas pelos ferimentos da primeira Guerra Mundial.

Desta forma, Türcke parte do conceito de “compulsão à repetição traumática” de Freud e o torna imprescindível para explicar a origem da cultura. Todavia, nesta sua busca filosófica pelas condições de possibilidade de pensar e compreender um tempo anterior ao “princípio do prazer”, ele leva Freud até onde este não quis ir. Como consequência disso, o que se apresenta nas conclusões da leitura de Türcke, em particular em sua *Filosofia do sonho* (2010b) é uma revisão da teoria psicanalítica, uma vez que ele atribui à repetição compulsiva do susto a formação da inteira cultura humana, e não ao tabu do incesto ou ao assassinato do pai.

O impulso básico desta repetição é por ele chamado de “fuga para frente”. A compulsão à repetição traumática foi uma fuga organizada retrospectivamente, a saber, uma fuga não para longe do susto, mas em direção a ele, onde ele golpeou. Portanto, de certo modo para o interior, para o próprio centro nervoso humano. Numa situação de terror inescapável, de um medo terrível, de pavor, repeti-lo, rerepresentá-lo num espaço circunscrito para isso, tornou-se uma forma de suportar o insuportável, de apalpar o impalpável, de tornar comum o descomunal. E o insuportável era o sacrifício humano.

Freud percebia a compulsão à repetição traumática como um fenômeno patológico. Embora não o seja exclusivamente, enquanto fenômeno patológico, ele pode ser tratado. Mas no paleolítico não havia tratamento médico, nem psicológico ou psicanalítico. E nem a cultura, pois ela nasceu dele.

Portanto, a tese de Türcke é que o fenômeno da repetição do trauma foi um jeito desesperado de livrar-se do choque. Foi um tipo de autotratamento da humanidade primitiva. E foi ao longo deste autotratamento que a compulsão à repetição traumática atuou como fundadora de qualquer cultura humana conhecida. Esta é a suspeita do autor. Se ela for comprovada, então o fundador mais profundo da cultura foi a compulsão à repetição traumática como reação representativa ao susto.

O rosto original da cultura é o culto. A feição mais original do culto é o culto sacrificial. Logo, para entender o sacrifício humano precisamos pensar nisso, ou seja, que para afastar o terrível, comete-se o terrível: imolam-se seres humanos, o bem mais precioso existente, o mais substancial que existe. Aqueles deuses que exigiam a imolação já são a primeira superestrutura da compulsão à repetição, sua saída para a esfera imaginária, dando-lhe um fim ou sentido superior. A partir desta dimensão sacral a abertura do espaço mental se tornou possível, como resultado da fuga da compulsão à repetição de si mesma. E o que ela queria enquanto impulso, segundo Türcke, também é simples; é o que quer qualquer impulso: acabar satisfeito. Ou seja, a compulsão à repetição traumática nunca quis fundar a cultura, não quis e não quer até hoje senão expulsar ou exorcizar o terrível, uma inominável aflição.

A compulsão à repetição traumática quer, enquanto impulso especificamente humano, acabar com o pavor. Porém, acabar com o pavor implicaria acabar consigo mesma, literalmente. Foi ao longo desta tentativa que a cultura surgiu, involuntariamente.

E quanto à formação do sensorio humano? Na visão de Türcke, foi ao longo do autotratamento da sensação por excelência, que é o choque traumático, que a sensação, ou melhor, o aparelho sensorial especificamente humano se formou, desenvolvendo gradativamente as categorias de representação, abstração, generalização, individuação, nas quais a assim chamada capacidade racional consiste. A capacidade racional, portanto, é uma superfície. Jaz deitada no dorso de um tigre e sonha em mantê-lo adormecido.

Evidencia-se com o dito acima que a sensação comum, banal, é um fruto tardio de um processo de desescalação por repetição que trabalhou durante milênios para sedimentar as excitações ou estímulos insuportáveis alçados pelas *invasões bárbaras* traumáticas de uma

natureza não domada. O progresso técnico e social da idade moderna, que vem do Renascimento até a revolução microeletrônica, retrataria, segundo TÜRCKE, uma inversão semântica: através do deslocamento e da condensação do significado geral, comum e banal de sensação para um significado particular e excepcional. Isto manifestaria, segundo ele, um grande retrocesso, ou o que chama com a figura hegeliana do “retorno ao fundamento”. A alta tecnologia nos faz regredir através do regime de atenção do audiovisual e do campo de forças da imaginação técnica por ele mobilizado a um tempo em que o sensorio humano ainda não havia se sedimentado, em que era constantemente abalado através de choques. Esta é a tese do autor. Como se evidencia isto? Bem, esta tese pretende mostrar isto.

Os choques arcaicos causavam sensações terríveis. Ainda assim, foi a repetição compulsória desta sensação que, ao longo do paleolítico, compôs o sensorio humano. TÜRCKE faz uma comparação: um pequeno choque singular é quase imperceptível; ele não faz mal. É até desejável e nos faz acordar para certas sensações. Porém, o problema ele o encontra no atual regime de atenção disputado pela metralhadora audiovisual, pois ela emite bilhões dos mesmos choques e, com isso, ela está distraíndo a atenção sistematicamente e des sedimentando o sensorio humano que se formou em incontáveis milênios de trabalho cultural. Esta é sua tese.

O conceito que TÜRCKE cria para dar conta deste fenômeno é a “distração concentrada”. Ela é o resultado da cobrança do sensacional e do espetacular, que tem sempre que estar no ativo. É o oposto de qualquer descanso e lazer. A distração concentrada se tornou ao longo do século XX uma das forças decisivas do processo social. Ela representa a compulsão básica do capitalismo que é a compulsão à expansão. Produzem-se sensações chamativas assim como se produz mais-valia, lucro adicional. Esse processo expansionista revela-se cada vez mais como um parceiro do vício. Daí então a fala do autor de vício em sensações, vício em imagens e emissões que causam sensações.

2.1 Antecedentes das leituras de TÜRCKE – palavras sobre o método

Christoph TÜRCKE, nascido em 1948, é professor de filosofia na Hochschule für Grafik und Buchkunst (Universidade de Estudos Gráficos e Artes Livres) em Leipzig. Além de filósofo leitor e intérprete de Nietzsche, Marx, Freud, Adorno, Benjamin, entre outros autores, possui formação em teologia. Trabalha, porém, com os célebres autores intelectuais que o formaram de uma forma admirável: não sucumbe às influências ou lugares comuns de leitura que tornam alguns de seus pensamentos ou teorias canônicas; antes, faz um esforço de interpretá-los e tirar conclusões a partir de sendas por eles abertas, mas cuja exploração parou

por algum motivo. Lá onde eles mesmos não ousaram ir, ou não puderam, ou não quiseram, seja por medo de serem colocados em gavetas conceituais “espiritualistas” ou teológicas, ele posiciona-se teoricamente como uma espécie de lupa por dentro de seus pensamentos, amplificando a visão que eles tiveram, e utilizando-se de uma autorreflexão dialética irrestrita e de uma crítica imanente, penetra em suas teorias e achados interpretando e iluminando continuamente os caminhos por eles abertos, desdobrando outras vias possíveis, e, às vezes, apontando implacavelmente seus limites ou onde eles, no seu entender, se equivocaram.

Assim procedendo, recoloca questões simples e busca elaborar uma arqueologia da mente humana: como o fenômeno da sensação se constituiu em seu princípio, antes mesmo de existir a “história” humana? Por quais tipos de transformação a sensação passou ao longo de sua história e o que está acontecendo com a sensação e a percepção hoje? São questões que demandam respostas teóricas, mas o interesse em explorá-las é prático, ou seja, visam a uma forma de comportamento crítico frente a estas mudanças, e não apenas a um interesse filológico ou contemplativo. Para tal pesquisa o autor ilumina o espetáculo interdisciplinarmente com as luzes da neurofisiologia, psicanálise, teologia, história da filosofia e teoria social.

Por outro lado, a apropriação da pré-história da sensação tem como fonte inicial de leitura a paleontologia. Esta tarefa envolve momentos especulativos, uma vez que não há como precisar datas quando a menor unidade de tempo contada é de dez mil, vinte mil, quarenta mil anos. A apropriação da pré-história por parte da filosofia de Türrcke – disposta em suas obras traduzidas no Brasil: *Filosofia do Sonho* e *Filosofia da Sensação* utiliza o método genealógico. Por um lado, ele inspira-se na maneira como Nietzsche se aproxima dos temas, por exemplo, como faz na *Genealogia da Moral* (não em termos do conteúdo, mas da abordagem dos conteúdos).

O procedimento genealógico busca captar o significado do pensamento enquanto um resultado, ou seja, lê a produção cultural a partir da gênese dela. Diferentemente da história, não dispõe de datas exatas, nem atravessa o material inteiro, mas busca capturar a lógica da proveniência de alguma coisa.

Por outro lado, Türrcke alia ao método genealógico o procedimento transcendental kantiano, que se pergunta pelas condições de possibilidade de qualquer objeto, mas, em contraposição a Kant, tenta historicizá-lo. Para Kant, o aparelho intelectual seria transcendental *a priori*, formularia independentemente da experiência as condições de possibilidade do

conhecimento de qualquer objeto. A condição de possibilidade kantiana é a-histórica. Falta a dimensão genealógica.

O método transcendental kantiano, que não significa metafísico, continua, porém, sendo válido. Todavia, Türcke dá ao conceito uma virada histórica e tenta aplicá-lo enquanto condição de possibilidade do pensamento e conhecimento de um fato específico da gênese da cultura humana: o sacrifício. Pensa genealógicamente o conceito, porque percebeu que não é possível entender o sacrifício a partir dele mesmo. Como ato, ele se encontra presente em todas as culturas humanas. E, como não há sacrifício sem imolar alguma coisa, deduz que as primeiras imolações foram de seres humanos, ou seja, dos mais próximos e de certa forma “mais acessíveis”. A partir disso, afirma que a gênese da humanidade é o sacrifício. Obviamente, devem existir versões diferentes da gênese, mas esta é a defendida pelo autor. Gênese humana e sacrifício humano, portanto, formariam para ele uma unidade. Aplica a este fato o conceito kantiano de suas condições de possibilidade, especulando a partir do conhecimento resultante da cultura à qual temos acesso as formas como a cultura teria derivado em seu início. E, assim, ele mostra que, em alguns casos, da possibilidade pode-se passar à necessidade, ou seja, que algumas coisas pensáveis como possíveis são necessárias, incontornáveis. E, sempre que se consegue caracterizar um fenômeno histórico como condição da possibilidade de outros que vieram depois, nos encontraríamos num subsolo fundado. Ou seja, não se trataria de pura especulação; não se fingiriam hipóteses.

Neste sentido, o autor gostaria de ultrapassar o que chama de certas “lendas” sobre o surgimento da cultura. Como exemplo, considera o mito do assassinato do pai da horda primitiva de Freud como uma lenda, mas que tem um cerne autêntico, pois ele é exemplo de um sacrifício humano. Freud conta este mito. Ele tem certa plausibilidade. É possível. Então o autor historiciza sua busca, define épocas, trata dos conteúdos como resultado de processos que podem ter sido gerados bem antes e que quando aparecem como produtos culturais estabelecidos (na maior parte dos vezes considerados originais) já são sublimações, chamando a atenção para o papel ativo dos mecanismos formadores do sonho descritos pelo próprio Freud: o deslocamento, a condensação e a inversão, como conceitos que buscam exercitar o rebuscar do ausente, mas dando a ele uma feição diferenciada.

Este procedimento de tratamento do material é aplicado no livro *Sociedade excitada*. Sua frase de abertura diz o seguinte: “ORIGINALMENTE, SENSAÇÃO SIGNIFICOU nada mais do que percepção. Nos dias atuais, entende-se principalmente como sensação aquilo que, magneticamente, atrai a percepção: o espetacular, o chamativo. Deslocamento, condensação e

contração de significado fazem parte do cotidiano de qualquer língua viva” (2010a, Prefácio, p.9). Com isso, temos um exemplo do caminho trilhado pelo autor: historicamente, dos tempos remotos aos atuais e vice-versa; semanticamente, do significado geral ao particular, sempre atento às narrativas e às transformações significantes dos signos da linguagem, ou seja, aos diferentes modos como podem ter se atualizado como resultado da atuação conjunta dos mecanismos de condensação, deslocamento e inversão, bem como a operação da censura. Portanto, por um lado, detalhes semânticos da língua; por outro, diferentes transformações históricas e sociais que a língua especifica.

Assim procedendo, retomando o que colocamos acima, ele toma o conceito freudiano de compulsão à repetição traumática enquanto condição da possibilidade de se entender o sacrifício humano primitivo.

Segundo ele, a humanidade não teria gênese sem o sacrifício humano. Em outras palavras: o sacrifício humano - tal como a psicanálise de Freud o localiza no mito do assassinato de *um* pai de uma horda primitiva - é o elemento fundamental da cultura, seu fundamento. Ao explorar certas condições de possibilidade, expõe alguns momentos e elementos como necessários para explicar ou compreender desenvolvimentos ulteriores. Embora aparentemente crie um sistema explicativo cerrado, não age comandado por um espírito de sistema - em geral intelectualmente desonesto e moralizante, porque o espírito do sistema, além de pretender uma construção acabada, só conhece “acima” e “embaixo”, ora postulando a experiência do sujeito como absoluta, ora substituindo-a pelo objeto, pois para ele a relação sujeito-objeto já estaria dada. Por outro lado, ir contra o espírito do sistema significa não deduzir de um princípio ideal ou de um fato social o funcionamento do mundo -, mas perseguir tendências que se opõem à forma de exposição de um método axiomático, descobrindo no mais das vezes paradoxos que demandam esclarecimento, se não quisermos sucumbir a eles por sua qualidade de produzir equívocos, não apenas semânticos, mas também sociais, políticos e existenciais (os abismos a que as palavras podem nos conduzir).

Isso permite ultrapassar certas formações conceituais hipostasiadas ou fetichizadas, ou mesmo lugares comuns aceitos pela comunidade de pesquisadores sem mais questionamento. Um dos melhores exemplos que podemos encontrar no pensamento do autor é o de que, para ele, a própria cultura não foi uma busca dirigida, teleológica, mas sim uma saída de emergência encontrada pelo *Homo sapiens* para se safar do excesso de estímulos que de fora e de dentro o apossava, e não apenas sexualmente. Em outras palavras, em sua opinião, o evento fundador da cultura, imaginado por Freud, o assassinato de um pai de uma horda primitiva, não é uma

explicação suficiente para descrever os inícios da cultura. Ele os encontra nas análises dos mecanismos formadores do sonho descrito por Freud, como sendo a “atividade primitiva do pensamento”.

Colocações paradoxais são difíceis de entender e exigem o uso da imaginação como faculdade para o conhecimento. Infelizmente, a imaginação é pouco usada porque desafia o *more geométrico*. O fato da imaginação não oferecer provas factíveis irrita os empiristas mais radicais, porque, primeiro, eles nunca vão poder apalpá-las, escutá-las, vê-las ou tomar suas medidas. Em segundo lugar, porque os processos da imaginação não podem ser quantificados; apenas seus produtos, suas manifestações extrínsecas, como exemplo o resultado do processo criativo de obras de arte que se materializam em diferentes dispositivos, mas não o próprio olhar ou as agitações internas do artista que as produziu. Procedendo assim, por mais lúcida que se pretenda uma ciência, ao excluir a possibilidade mesma de deduzir do imaterial o material – o que é próprio da especulação –, ela não vai muito longe e resume-se numa atividade de registrar ou catalogar eventos manifestos sem conceitos. Este tipo de racionalidade Heidegger chamava de não pensar, ao aludir que a ciência não pensa. É óbvio que os cientistas pensam. Mas se tudo sobre o que se debruçam, gastando cérebros e nervos, noites e relações amorosas, não tocar nas condições de possibilidade que permitem fazer o que dizem que fazem, então só lhes sobra o perceptível e o tangível. É como se o café passado não fosse feito do pó do café, porque quando o bebemos a borra não está contida nele. Assim também ocorre com a interpretação de um sonho: a borra sedimentada do processo primário jamais viria à luz sem a ousadia da interpretação. Da mesma forma quanto às primeiras sensações humanas. E o equívoco, neste caso, não deve ser contabilizado como erro, pois ele é um passo para o sentido, por mais absurdo que possa parecer.

Para tomarmos um exemplo comparativo, outro genealogista, Foucault, tornou explícito em suas primeiras obras o modo como os conceitos de razão, saúde e normalidade foram construídos, na sociedade europeia desde o século XVI, na esteira selecionadora do mercado e seu processo de integração excludente, onde aqueles que não tinham uma utilidade social imediata à lógica da produtividade maquinal dominante foram catalogados como loucos, doentes e delinquentes, ou seja, os fora da razão. A leitura naturalizada ou positivista deste processo revela uma prepotência em relação à qual é difícil se defender, uma vez que impõe o atual, o visível, o último como norma e busca-se, assim, na continuidade histórica do dado manifesto, a explicação e solução dos problemas.

Foucault afirma que a história do pensamento é aquilo que o pensamento compreende, em cada época, como sendo o transcorrer de sua própria história, captada no enfrentamento do presente. Mas a consideração histórica do presente não deve se guiar pelo enquadramento conceitual da experiência imediata. O fenômeno que pretendo analisar acompanhado pelas teorias de Tücker, a saber, o que ele denomina de sociedade da sensação ou “sociedade excitada” – uma deriva *em parte* da crescente estimulação audiovisual da era microeletrônica -, deve ser pensada como resultado de uma cristalização, uma condensação de transformações passadas, e para isso é fundamental o conceito freudiano de retorno do reprimido. Desta forma, penso que o signo histórico capaz de revelar o significado profundo do passado que retorna em nossa época pode ser perscrutado a partir do paradigma da sensação. Foucault preferia falar em termos de dispositivos.

Pretendo, portanto, interpelar problemáticamente os fenômenos estudados questionando o modo como eles se atualizaram historicamente. Portanto, o caminho será um que se dedica, num primeiro momento, à construção da indagação. Tal construção pressupõe virtudes quase em vias de desaparecimento hoje, como a reflexão e a autorreflexão – que se subtrai ao mero saber de informações sobre o que está se passando ou à aplicação de testes de laboratório cujo método desdenha da historicidade própria ao investigado. Por outro lado, devemos procurar compreender o sentido do que se constitui nas passagens de um regime de atenção a outro, as mudanças na percepção, na sensação, na imaginação e na cognição, para analisar o uso que está se fazendo das inovações tecnológicas, enquanto são projeções de fantasia e razão humana que ainda podem ser perscrutadas, e não destino inelutável.

Uma das mais preocupantes manifestações atuais da chamada cultura da pós-modernidade é a dificuldade de relacionar o momento presente com o passado, que passa por uma bricolagem na medida em que a história das relações humanas é transfigurada em história dos últimos produtos culturais, de suas imagens e das sensações espetacularmente causadas por elas.

O pensamento crítico deve se dar sobre o plano da consistência do processo real, pois do contrário se torna uma forma de obsessão moralista sem base cognoscitiva nem prática. A história da modernidade é, por um lado, a história de uma modelação da sensação, de *modelização* dos conceitos, um processo de refinamento “químico”, mas também, por outro lado, um processo de disciplinamento, de censuras e de desmemorialização; do desenvolvimento de novas formas de tolerância e de criatividade, de explosão artística, mas

também do desenvolvimento de novas formas de barbárie e de conformismo totalitário.

Voltando à forma do pensamento de Türcke, tomo como ilustração outro exemplo, desta vez em nossa sociedade cada vez mais dominada pela técnica e pelas mídias. Penso que, para muitas pessoas, uma das formas de inserção e passagem do ser humano pela “Idade da Técnica” é apostar que a sua intensificação poderá resolver todos os problemas sociais e políticos, em grande medida por ela mesma gerados e difundidos pelos porta-vozes dos poderes dominantes que diferem sua solução *ad infinitum*. Em meio a isso, ouvir que os nossos sentimentos são significativamente modificados soa como um truísmo. Dispositivos e soluções técnicas e midiáticas são operativas para a resolução de certos problemas. Todavia, se a aposta é que são operativas ou “boas” para a resolução de todos os problemas - o que já evidencia uma invasão da moral na esfera do conhecimento -, então esquecemos que estamos colocando-as em lugares onde elas podem não funcionar, pois, enquanto tal, não suplantam o fato de que são construções humanas feita por seres humanos para seres humanos. Uma máquina jamais será capaz de oferecer um *holding* a um estrepante ser humano neste mundo hostil. Contudo, ela pode ajudar a encontrar saídas. Mas apostar na técnica ou na comunicação social de massa como *a saída*, é nunca ter levado em consideração seu caráter de substitutivo de outras coisas e suas estratégias de dominação. Em suma: será que ainda podemos pensar a técnica como um meio e não como um fim?¹³

2.2 Os tempos remotos

Cada um tem uma ideia de começo. Os inícios estão sempre envoltos em névoa. Inícios absolutos não existem. Nem fins. Como remontar então a uma época em que essas ideias sequer existiam, ou seja, como pensar o início do sensório e do pensamento humano? E, em seu extremo, que relação ainda existe entre os processos de formação social da humanidade em seu estado nascente e as últimas configurações que os processos de formação social tomaram na cultura civilizada?

Recoloca-se aqui a antiga discussão entre a relação natureza e cultura. O posicionamento de Türcke, sua abordagem supera, em meu modo de ver, em muito as respostas tradicionais,

¹³ Umberto GALIMBERTI coloca a questão em termos drásticos, muito influenciado pelas ideias de Heidegger, onde para ele, a questão que se coloca não é mais: “O que podemos fazer com a técnica”, mas “O que a técnica poderá fazer conosco”. Conferir O ser humano na Idade da Técnica. In: *Cadernos IHU ideias*. São Leopoldo. Unisinos/Instituto Humanitas Unisinos. Ano 13, nº 218, vol. 13, 2015.

porque ele não se atém à teologia, à filosofia, à sociologia ou à história, mas à pré-histórica, e é justamente ali onde está situada a fronteira entre a natureza e a cultura.

Em primeiro lugar, refletir sobre a condição humana significa necessariamente refletir sobre suas condições de possibilidade de surgimento a partir e dentro da natureza. Ao mesmo tempo isso significa: refletir *sob* determinadas condições de possibilidade “forjadas” na história da natureza *contra* as imposições da natureza, uma vez que, nos primórdios da nossa espécie, não havia ainda aquilo que veio a nos caracterizar, a saber, a sapiência singular e única do *Homo*, a mesma que lhe deu o nome específico: *Sapiens*. Isto não significa que somos o único animal que pode saber ou que tem sentimentos, mas apenas que fomos e ainda somos capazes de voltar nossos impulsos naturais contra eles mesmos, criando assim um mundo transfigurado, quase uma *segunda* natureza, ou seja, algo que versa sobre ela, mas que necessitou, em boa medida, recalá-la *sob* si para que adviesse, ao seu lado, cultura. Talvez os olhos dos seres modernos não mais consigam ver e nem se dar conta deste grande acontecimento e de seu alcance. Ele beira o milagre, pois não se encontram razões evidentes e, ao mesmo tempo, há algo de inaudível que produz resistências aos que escutam as narrativas nebulosas destas origens, e podemos afirmar que as narrativas ou lendas que conhecemos, tal como o Gênesis bíblico são produtos tardios, resultados de um estágio avançadíssimo da cultura humana, casos clássicos de inversão narrativa da forma como as coisas devem ter acontecido em seus primórdios.

Mas por algum início temos que começar. E, dado que não podemos convocar testemunhas vivas do processo, a via de acesso ao objeto é ditada pelo objeto mesmo, ou seja, se não sabemos como foram estes inícios, eles devem ser deduzidos a partir do material mais antigo que dispomos e, neste caso, temos apenas o que nossos antepassados deixaram, mas sempre até um certo limite para trás, como instrumentos de pedra, marcas em relevos, argila, túmulos, esculturas e pinturas, monumentos narrativos orais e “impressos” de seus mitos e sonhos de origem que, infelizmente, estes últimos, só alcançam o período após o surgimento da escrita.

Todavia, em meio a todo esse material humano temos o sonho, um dos alicerces de sustentação da teoria psicanalítica de Sigmund Freud. E, como já é amplamente sabido pelo mundo civilizado, ao menos onde existe simulacros de revistas brasileiras como Cláudia ou Capricho, a teoria freudiana trata de hipóteses sobre o que não sabemos conscientemente, isto é, ela não apenas suspeita existir algo mais fundamental que a consciência, algo mais ao fundo - mesmo que seja um abismo -, mas comprova teórica e praticamente sua suspeita, cujo principal

beneficiado continua sendo o indivíduo, à medida que tem a possibilidade de fazer uma segunda viagem aos porões de seus sentidos ou ao sótão de sua mente, que outra não é senão uma reedição da mente coletiva ou social, mesmo que a via para isso, a saber, para o inconsciente, se dê através de sonhos particulares. Para situar estes extremos, a melhor forma é adentrar no material.

2.3 Pré-história e memória

A Teoria Crítica de Frankfurt nasceu como uma teoria que busca elaborar uma crítica materialista da sociedade moderna enquanto crítica do conhecimento que esta mesma sociedade produz sobre si mesma. Ela busca evidenciar como esta sociedade espelha na formulação do conhecimento, na formulação de teorias científicas e filosóficas, as abstrações reais vividas, como ela abstrai do material, seja de forma inconsciente ou proposital. Neste sentido, é uma crítica aos ideais modernos, à ideologia. Não é apenas uma teoria filosófica, pois é crítica da própria filosofia. Não poupa uma crítica aos filósofos idealistas, mas ao mesmo tempo não abre mão de alguns momentos essenciais de sua compreensão sobre a formação da subjetividade moderna.

O inusitado da tese de TÜRCKE, quando lida pela primeira, é *chocante* ele mesmo. A duração do desenvolvimento e formação do sensório humano em sua forma atual se arrastou por milhares de milênios de anos. Todavia, a invasão, o esmerilhar do sensório humano pela constante exposição aos choques sensacionalistas provocados pela exposição massiva à irradiação das tecnologias audiovisuais da era microeletrônica pode estar começando a revolucionar as potências das conexões neurais mais elementares, que formam a base de toda cultura humana. Comparada com o tempo que foi necessário para produzi-lo, este processo de dessidementação está agindo rápido demais. Uma nova “revolução”, não mais nos moldes políticos modernos, se avizinha. Tudo isso faria, segundo argumenta o autor, parte do preço do espetáculo da sociedade moderna, que se formou como uma “massa de excitação”.

Na perspectiva da história humana, o argumento é que a modernidade retrocedeu aos tempos mais antigos, aos “remotos tempos cinzentos” (TÜRCKE, 2010a, p.12). O sensório especificamente humano se formou a partir de sensações primevas que penetraram na carne e no osso, do que provocava o choque, do que chamava categoricamente a atenção. Estas sensações violentas o autor *batiza-as* com um nome teológico: “epifania do sagrado”. Essa epifania teria se inflacionado e se multiplicado na modernidade até se tornar irreconhecível, ou seja, na forma de choques audiovisuais ministrados em conta-gotas, mas intermitentemente.

Estes choques tornariam o sistema nervoso viciado em sensações, de certa forma como fazem as drogas. Mas o vício, segundo o autor, deseja mais do que a substância viciante lhe oferece. Neste sentido, ele é interpretado como um refúgio da utopia (se for fisioteologicamente entendido).

Este é um resumo da tese exposta nas mais de trezentas páginas do livro *Sociedade excitada* – filosofia da sensação. Segundo o próprio autor o apresentou, por ocasião de seu lançamento no Brasil em 2010, ele trata de um pequeno detalhe semântico: as transformações do conceito de sensação, a ruptura de seu significado comum, banal, que era a percepção de qualquer coisa, até passar a significar o sensacional, o espetacular, o que chama a atenção incondicionalmente.

Para estabelecer a história deste duplo sentido, no entanto, ele remonta à proto-história fisiológica da sensação e a reconta até hoje, em que o aparato espetacular midiático tende a vulgarizar cada vez mais o poder social e transformar todo acontecimento numa inundação de estímulos excitantes e chamativos, por mais banais que sejam, como dignos de atenção. A propaganda chamativa, gritada nos intervalos dos programas de televisão, é um exemplo.

Assim, como falávamos acima, sua tese da *não naturalidade* do sensorio humano é deduzida de um acontecimento chocante: o susto, que interrompe qualquer prazer, e, se ele deve ser considerado a primeira sensação, o sentimento primeiro, deve ter sido também o que transformou o sensorio animal de uma determinada espécie de primatas no sensorio especificamente humano.

Apoiado em achados da paleontologia, ela mesma uma ciência que especula tempos remotos a partir de seus achados, considera que este percurso durou a maior parte do paleolítico, portanto, centenas de milênios de anos. E, como não há modo de verificar isso, Türcke convoca como testemunha de defesa à sua tese o conceito de Compulsão à Repetição Traumática, um fenômeno que Freud analisou no século XX em traumatizados da primeira guerra, que, em seus pesadelos, recorrentemente reviviam em sonho cenas traumáticas vivenciadas na guerra, desta vez rerepresentando-as a si mesmos como forma de assimilar o terror, como uma válvula de escape que, repetindo de forma alucinatória uma vez mais o susto vivido, tentavam com isso, em vão, contorná-lo.

A regra básica deste fenômeno aplicado aos tempos remotos é o que Türcke denomina de “fuga para a frente”, ou seja, numa situação de terror ou pavor inescapável, o susto é

repetido, re-apresentado, encenado, como tentativa de sua dissolução, para que tenha fim, para que cesse de atormentar. Assim, este fenômeno que Freud percebeu e tratou como caso patológico, Türcke estende-o aos primórdios da hominização, onde não havia nem psicólogos e nem psicanalistas, como já mencionei antes. Esta “fuga para a frente” do assustador, o “encarar” do susto ou do choque, e não a fuga para longe dele como faria qualquer outro animal aterrorizado ou amedrontado, foi a forma congenial compulsiva que estes primeiros hominídeos encontraram de tornar o insuportável suportável, o descomunal comum, o impalpável palpável, em suma, familiarizar-se com o estranho no mais alto grau.

Se isto for comprovado, então, o fundamento mais profundo da cultura humana foi um abalo desmedido. O argumento completo do professor Türcke articula a origem cultural da cultura a partir da natureza, cujo modelo exemplar de culto é o culto sacrificial; deduz o ritual do sacrifício humano da compulsão à repetição traumática como primeiro ato especificamente humano - que comete repetidamente o terrível para afastar o terrível -, e cria o primeiro espaço mental para a locação daqueles “deuses” que posteriormente exigiriam mais e mais sacrifícios dos homens, mas que estes aos poucos foram encontrando substitutos, primeiro animais já domesticados, depois partes de animais, plantas, tigelas, lanças sagradas, por fim metais, como moeda ou dinheiro, como seus substitutos representativos. Ou seja, a compulsão à repetição traumática que começou literalmente como um espelho da natureza, conseguiu criar uma linha de fuga à esfera imaginária ao *enformar* o espaço do ritual do sacrifício e atribuir-lhe um sentido, um para que, porque matança com sentido é mais tolerável, inventando, por fim, um sentido superior, o sagrado. Por fim, esse espaço que hoje chamamos espaço mental, mente ou espírito, um espaço imaginário, sem extensão, seria, na hipótese de Türcke, o resultado da fuga da compulsão à repetição traumática de si mesma.

Em outras palavras: ao longo da “autoanálise” da sensação humana por excelência do choque traumático causado pelo susto, involuntariamente o sensorio especificamente humano se formou. Ele não fez *Harvard*, nem nenhum curso superior. Foi cultivado aos poucos, invertido, deslocado, condensado, e de camada em camada, cada vez mais mitigado, resultou naquilo que hoje chamamos de capacidade de representação, abstração, generalização, em suma, a capacidade abrangente da razão, da consciência, que não passa de uma camada de verniz, um processo *enformado*, um espaço totalmente imaginário sobre o braseiro dos “instintos” relegados ao subsolo pela barreira do recalçamento.

Assim, o pensamento de Türcke em *Filosofia do sonho* encara uma a uma as questões que podem surgir quando nos perguntamos pelas origens da cultura humana: os primeiros

destinos das pulsões, as primeiras imagens, a pergunta sobre a origem da linguagem humana, a primeira palavra. O modo de apresentação destes temas segue o conteúdo imanente, a saber, é um trabalho que parte da fisiologia, vai da base das viabilizações das trilhas nervosas ao cérebro humano, analisa a formação do sonho como a “forma primitiva do pensamento” (Freud), explora a diferença entre alucinação e representação, o desenvolvimento do sentimento religioso a partir do espaço profano do sacrifício (*fisioteologia*), a concepção freudiana de “aparelho psíquico” e de suas “instâncias”, os conteúdos latentes e manifestos na narrativa dos sonhos, a formação dos ideais, o significado de ego, id e superego, a modelização e modulação da voz e a formação das primeiras palavras: a passagem de um modo exclamativo e imperativo da linguagem à formação tardia do modo de uso indicativo, entre outros temas que nos escapam no momento, pois esta não pretende ser uma apresentação exaustiva.

É só depois de muito trabalho de leitura e sacrifício dos nervos que as coisas começam a ficar menos confusas, pois o cenário primitivo produz vertigens e, o dito do autor de que o paleolítico está em nós, e que a alta tecnologia começa a revolvê-lo, aos poucos pode ser entendida, e ao mesmo tempo a tese da *Sociedade excitada*, que afirma que a “metralhadora” audiovisual pode estar começando a revolucionar as potências das conexões neurais mais elementares, que formam a base de toda cultura humana, de forma que o leitor aos poucos vai ganhando um pouco mais em compreensão do significado de se falar em toque dos extremos ou do significado de que estaríamos vivendo um “*retorno ao fundamento*”.

Assim, a sensação, considerada ao longo da história da filosofia ocidental como uma constante natural, ao passar por um tratamento genealógico e pré-histórico se revela tudo menos inequívoca. E o autor persegue estes equívocos nas palavras e expressões com o auxílio destes mesmos “passadores” de fronteira convocados por Freud para explicar o fenômeno do sonho, a saber, a condensação, o deslocamento e a inversão.

Com o nascimento da moderna sociedade capitalista, cuja base consiste num movimento ininterrupto de produção e circulação de mercadorias e de pessoas, a primeira impressão semântica da palavra sensação se inverte: seu significado de percepção comum, banal e *geral*, se desloca e se condensa num significado *particular* e excepcional, e passa a significar o sensacional, o que causa sensação, o espetacular, o chamativo em si. Neste deslocamento, Türcke vê a cifra de um retrocesso, ou seja, esta mudança semântica que parecia retratar o progresso social e econômico da Idade Moderna da Renascença até a revolução microeletrônica revela-se, à luz da história inicial do conceito de sensação, uma regressão, e não um avanço. Ou

também pode significar uma parada no desenvolvimento da sensibilidade, ou seja, um sinal de que não estamos nos tornando mais sensíveis.

A análise deste processo é documentada materialmente pelas transformações modernas da sensação que se iniciam com o surgimento das primeiras imagens técnicas (fotografia, cinema) até o regime da alta tecnologia, em telas e *displays* que povoam os ambientes de lazer e de trabalho, ocupando tanto o tempo livre quanto o não-livre. O ponto crucial, a seu ver, o momento “perigoso” do processo é que justamente o mais atual, o regime de atenção da alta tecnologia, nos faz regredir através da sistemática dos choques audiovisuais, porque cada um deles é chamativo, cada um reclama atenção incondicionada, mas, todos juntos, distraem e desfazem a atenção incontornavelmente.

Mas qual é a relação entre os violentos choques arcaicos e os suaves “choquinhos” eletrônicos atuais?

Em primeiro lugar, é plausível perguntar-se pela legitimidade desta passagem ou do toque dos extremos. Nós iremos reconstruí-la em detalhes, mas antes precisamos criar condições de possibilidade de acesso a ela, condições que a tornem pensável. Quando algo aparentemente paradoxal ou disparatado é apresentado reage-se comumente *ad hominem*: busca-se desqualificar o argumento atacando a pessoa que o formula. Em campos novos do conhecimento, que em muito ultrapassam a capacidade humana individual de assimilação, como as novas tecnologias, que são o resultado da soma conjunta de muitas especialidades, e não o resultado da cabeça de “gênios” como Bill Gates ou Stev Jobs – que melhor seriam denominados de *sintetizadores* -, a maioria reage como se o simples colocar em questão fosse uma tomada de posição tecnofóbica, ou simplesmente deduzem que, uma vez que não há meios empíricos de verificação *ad hoc* das conseqüências que elas podem acarretar – e ninguém gosta de ficar na ignorância de “bem” e “mal” –, quem tematiza isso estaria postulando uma visão nostálgica, como se o novo de hoje simplesmente tivesse prioridade ontológica existencial sobre o novo de ontem, ou seja, como se o colonizador tivesse o direito sobre o colonizado pelo fato de que chegou depois.

Talvez, pelo seu contexto de origem europeia, na esteira de uma tradição filosófica que remonta a Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Adorno e Horkheimer – sem falar de sua formação teológica - a teoria de Türcke possa ser acusada de padecer de um excesso de memória, e por isso exigir demais de um sujeito receptor já debilitado pela perda de memória, talvez um sujeito que já mesmo esqueceu que existe, ou que está muito cansado para pensar

nisso, e que luta com os restos do que dele sobrou e reclama com razão o direito de desfrutar, depois de um dia cansativo de trabalho em meio aos aparelhos de produção, umas alienantes novas horas frente aos aparelhos, esquecendo-se da sua própria miséria e da dos outros, ao vê-la transfigurada em imagens e sons.

Da mesma forma como foi demorado para que os mais inteligentes e os mais pacatos cidadãos alemães acordassem de seu sono diurno e percebessem que as cinzas das chaminés que sobre os ombros de seus casacos pousavam eram de semelhantes seus que acabavam de ser liquidados pelo fogo depois de asfixiados por gás, as sensações terríveis que os homínídeos devem ter sentido frente aos choques de uma natureza incompreendida devem ter sido o contrário da tranquilidade com que se assiste a qualquer programa de televisão ou se navega na internet, mesmo que o que esteja a se passar nas cenas não seja nada agradável de se ver, tal como se tornou a moda dominante hoje para chamar a atenção e concorrer com o outro canal ou site: assassinatos, execuções ao vivo, estupros, reféns com um revólver na cabeça, etc. Mesmo assim, foi esta repetição desprazerosa da cena do sacrifício que compôs o sensório humano ao longo do paleolítico. E, se isto for plausível, o “princípio do prazer” destacado por Freud como busca primeira do organismo humano deverá ser colocado em cheque, ou em estado de “choque”.

Ao contrário dos “choques epistêmicos”, cujas assinaturas mais famosas mais recentes podemos afirmar que saíram da pena de um Copérnico, um Darwin e do próprio Freud, um choque audiovisual isolado, aparentemente não causa nada. Pode causar uma primeira vez, mas, na segunda, já assimilamos. Ou melhor, como diz TÜRCKE, até proporciona um pequeno prazer. Todavia, assim como até hoje a humanidade ainda não se atualizou e nem está à altura destes profundos abalos epistêmicos em seu narcisismo, a ponto de ter que vivenciar novamente na carne e sofrer a revanche por parte de atentados de fundamentalistas islâmicos, que por sua vez são revidados em moedas semelhantes, embora travestidos de liberdade, invertida em democracia cristã; os bilhões de choques que a metralhadora audiovisual emite 24 horas por dia estaria, segundo TÜRCKE, distraindo sistematicamente a atenção, tendendo a decompor o estofo sedimentado do sensório humano e, conseqüentemente, afetando as estruturas das representações mentais.

Para dar conta deste fenômeno TÜRCKE criou o conceito de “distração concentrada”.¹⁴ O que podemos antecipar agora é que a distração em si é uma coisa boa, agradável, prazerosa, mas

¹⁴ O conceito é desenvolvido em detalhes no cap. 4 de *Sociedade excitada*, op. cit., p. 263-268. Uma pequena passagem: “Portanto, o fundamento dos choques fílmicos que distraem é a concentração. Por um lado, os mais

como distração “concentrada” (de novo um conceito freudiano aparece), ela é o resultado de um regime de atenção, uma cobrança do espetacular e do sensacional sobre o espectador. É o oposto de qualquer prazer e descanso, uma “*fábrica de infelicidade*” para quem obrigatoriamente a ela se expõe em seu trabalho e mesmo em sua diversão.

O sistema capitalista, ao contrário dos que há um século apostavam na sua destruição por leis internas à lógica do desenvolvimento econômico, tende a revolucionar todas as relações, e não para diante de nada se isso lhe proporciona lucro em seu processo expansionista.

A Indústria Cultural, conceituada por Adorno e Horkheimer na década de 40 do século passado, é uma nanica frente ao regime da “distração concentrada” que, aproveitando-se de todas as conquistas técnicas, se tornou ao longo do século XX uma das forças decisivas do processo social, ao ponto de concentrar hoje em terminais de computador em rede processos inteiros de produção e distribuição de bens e serviços, controle dos meios de transporte terrestres e aéreos, bem como espaço de fruição do tempo livre, que, sob o novo regime, passa por mudanças significativas, a tal ponto que, psiquicamente, não podemos, sem fazer algumas distinções precisas, separar tempo de trabalho e tempo de lazer.

Este regime, porém, não é novidade. Assim como no conceito de revolução burguesa teorizada por Marx, os proprietários capitalistas entravam com as máquinas e o proletariado com a força de trabalho; com as transformações midiáticas, separações e diferenças de classes não diminuem, pelo contrário, se acentuam. A nova classe dominante, outrora proprietária de meios de produção muito mais rudes e barulhentos como as máquinas a vapor ou os teares mecânicos, não deixou de cultivar, na era da microeletrônica, os meios como moeda do capital e escutar o *tlim tlim* na caixa registradora, ameaçando os que não têm acesso a eles com demissão ou desemprego ou, num novo sentido ontológico-existencial, fazendo com que vivam psiquicamente uma condição que assemelha-se a uma perda paulatina da identidade social, pois se você não tem *email*, *celular* e *website* – e isso vale tanto para empresas quanto para indivíduos – você praticamente se torna invisível socialmente. Se você tem, é uma benção. Se você não tem, você é um “ralado”: *Fuck monkey!*

Mas aqui um esclarecimento se faz necessário: para os que estão chegando agora, os novos meios são o que há de mais fascinante. Eles lutam mesmo por mais acesso, por espaços onde a conexão funcione sem entraves e de forma mais veloz. Por outro lado, para os que

diferentes produtos e programas de distração foram empacotados em *um* meio de comunicação de massa. Por outro lado, o tempo livre é incorporado ao sistema de trabalho de uma maneira jamais vista anteriormente.” (p. 264).

convivem há muito tempo com estes meios, cresce a vontade de espaços temporariamente livres de conexão, para que possam desfrutar das tradicionais formas de convívio. Assim, o que descrevemos, a partir de Türcke, é uma tendência de padronização transcultural global, mas não deve ser aplicada como uma realidade já realizada. Por isso, ao discorrer sobre o tema incorre-se no risco de que algumas avaliações possam ser incorretas ou disparatadas, uma vez que, mesmo que o crescimento e uso das forças técnicas seja globalmente combinado, ele pode ser desigual.

Portanto, enquanto tendência, a compulsão expansionista do capitalismo mostra-se de muitas maneiras no estágio histórico atual, mas ela não se esgotou: por um lado, ela pressiona o indivíduo a se expressar, a se fazer perceber (estar na “*linha*”) e perceber-se a si próprio (estar “*ligado*”). Nesta corrida, ai de quem não alcançar, ao mínimo, o *status* de ser imagem. O conceito criado por Türcke para dar conta desse fenômeno, que poderemos acompanhar em seus pormenores ao longo deste trabalho, é a “compulsão à emissão”.¹⁵ Ele responderia, como exemplo, ao sentimento de muitas pessoas não mais “sentirem” e “se sentirem”, porque ainda não estariam “conectadas”, porque ainda não acessaram seus *emails* ou ainda não estão navegando como sonâmbulos na internet respondendo como o cachorrinho de Pavlov aos diferentes estímulos irrefletidos, ou seja, ao não entrarem no circuito emissor-receptor, passam a sentir uma falta difusa, um vazio existencial de uma nova espécie ainda não catalogada, mas que tem futuro, mesmo que os usuários estejam fisicamente em ótima forma.

Por outro lado, depreende-se das formulações de Türcke um conjunto de reflexões de cunho teológico e psicanalítico sobre a mobilização levada a cabo por um capitalismo profano ressacralizado cujos fundamentos ele associa ao fundamentalismo e ao vício. Sobre esta homologia entre concentrados sintéticos, químicos e microeletrônicos, sobre estes fenômenos viciantes que são as drogas e os choques audiovisuais, sobre a forma da intuição da sensação que se tornou absoluta, talvez nós nunca fomos convidados a pensar em sua não-identidade na identidade, e nelas Türcke “destila” a cifra de uma utopia a ser decodificada. Ou seja, ele

¹⁵ Este conceito é trabalhado de forma ampla no cap. 1 de *Sociedade excitada*. Para uma compreensão aprofundada ver o tópico *Sensation seeking* (p.65-72), onde Türcke relata uma pesquisa que busca registrar determinadas disposições de comportamento por meio de questionários e exames neurológicos cujo objetivo é explicar a busca ou a evitação de estímulos e excitações: “Ela mede, por meio de uma escala, a necessidade de sensações novas, complexas e variadas. E a prontidão para levar em conta os riscos físicos e sociais para obter tais sensações” (p. 67, nota 74). Nesta escala são anotadas as mais distintas disposições de comportamento: “tendência para atividades arriscadas”, “tendência para novas experiências obtidas por meio de viagens, apreciação artística, novidades gastronômicas, pessoas”, “tendência para desinibição em situações sociais, por exemplo, em festas”, “tendência para evitar exposições interessantes (de filmes), atividades e pessoas monótonas e repetitivas”, etc. (ibidem). De acordo com a avaliação do autor, essa forma de pesquisa, quando mais detalha os perfis de sensação, mais “ignorante se torna diante da força niveladora da compulsão à emissão e sua forma de converter a *sensation seeking* em uma disposição de massa” (ibidem, p. 67, nota 74).

repensa o vício em sensações (drogas ou imagens) em categorias teológicas e filosóficas, e não apenas em categorias clínicas. E aponta para possíveis saídas da compulsão à repetição, que obviamente não depende da teoria, mas do percurso que um sujeito se dispõe a fazer, para só depois poder saber se conseguiu ou não transformar o círculo vicioso num círculo virtuoso.

Desta forma, o vício também seguiria uma dinâmica expansionista, tal como a economia capitalista. Ou seria o contrário? Teologicamente, em contraposição, Santo Agostinho fala em um “agora eterno”, como a sensação de prazer que aspira eternidade. A psicanálise freudiana também tem sua figura no “princípio do prazer”, no “princípio da constância”, do menor esforço, no fundo, da ausência de estímulos atormentadores. O que há de comum entre isto e o vício é que isto não existe, não há como ocupar estes lugares, são utópicos no sentido mais literal, não há como vivenciá-los sensivelmente. Não tem como vivenciar a completa ausência da vivência, do sentir. Então o vício teria uma estrutura que se repete em diferentes substâncias: a insaciabilidade, mas também a busca de uma anestesia, de uma suportabilidade do viver. Não importa diante do quê. Türcke separa de forma bem explícita pulsão e vício: “Pulsão deseja quietude, já o vício deseja cessar” (2010a, p. 318). E, ao seu modo de ver, o processo social global está cada vez mais viciado, ou seja, ele tem a mesma estrutura do vício que é o autorreforço de si mesmo cuja utopia secreta seria acabar consigo mesmo, ou seja, quebrar com este querer cada vez mais, por se estar cada vez mais insatisfeito.

Seria isso uma aposta no esgotamento? Ou estaria ele pensando na possibilidade de termos novamente a experiência de uma sensação tão profunda quanto o susto, que nos faria parar de correr atrás de *sensaçãoezinhas*, que em si mesmas não nos satisfazem e nem nos acalmam? Para saber mais sobre isso temos que aguardar os próximos capítulos. Todavia, hoje, o vício, tomado neste sentido amplo, é fato social indecível se os que dele padecem, econômica e organicamente, ou seja, se eles conseguirão sair da compulsão à repetição ou não, pois isto depende de cada indivíduo fazer sua análise, ou seja, se o vício terá fim ou se ele for deixado abandonado a si mesmo, e para isso precisamos tratar seriamente quem necessita de tratamento, mas não está em nossa simples posição de testemunha do sofrimento de uma *sociedade excitada* saber se ela ou nós sairemos desta repetição compulsiva ou continuaremos enredados nela. Manter uma postura ética e responsável em relação a isto, e não “enrolar” ou lucrar com os que sofrem é fundamental. De qualquer forma, penso que a estratégia de impedir moralmente que os indivíduos repitam suas experiências viciosas só produz mais culpa, e não responsabilização, mesmo que eles optem por sua própria autodestruição.

Resumindo: a compulsão à repetição traumática foi, segundo a hipótese de Türcke, a saída de emergência encontrada pelos homínídeos do paleolítico para fazer face ao susto, ao choque traumático da natureza que irrompia de fora estremecendo todo o seu organismo. Eles fugiram para “dentro” dele, começaram a regradar o sacrifício sangrento, o reinventaram e o contornaram, dando-lhe uma forma concentrada e, de certa forma, pacificada, onde ele poderia ser encenado e concentrado em um espaço adequado e que representasse a multiplicidade dos sustos dispersos. Estes lances são essenciais para entender a revolução microeletrônica, o encontro do paleolítico e da alta tecnologia, o retorno ao fundamento, o toque de extremos.

Contudo, esta tese de Türcke, por mais pessimista que possa parecer, se ela não for convincente, deve servir ao menos para exercitar o pessimismo e contribuir para os otimistas formularem sua crítica de forma consequente, pois ele põe as cartas à mesa; não esconde o jogo. Com base em fundamentos retirados de seus estudos de neurofisiologia e do estudo da história do cérebro humano, mas também com a construção de uma “*fisioteologia da sensação*”¹⁶, filosófica, teológica e psicanaliticamente fundamentada, ele afirma que a metralhadora audiovisual, ao invadir o sensorio humano, afeta a base neurofisiológica do ser humano formada no paleolítico e que esta seria a base de qualquer cultura, pois depois dela não se formou mais nenhuma.

Toda esta introdução foi apresentada de forma dogmática, induzindo a pensar que a hipótese de Türcke é correta. Lembro, porém, que a Teoria Crítica, enquanto não é uma teoria filosófica, começa com o pensamento filosófico, mas volta-o contra si mesmo para chegar a uma autorreflexão irrestrita, não se atendo às mesmas regras da Teoria Tradicional, fundamentadora do discurso e do jogo da ciência moderna. Ao mesmo tempo, ela se aproveita de todas as conquistas das ciências, pois como contestar algo sem ao menos o saber?

Tampouco uma psicanálise que se proibisse todo especular e divagar por entre os pensamentos para se tornar ciência rigorosa teria sucesso. Por isso, nós nos permitimos sonhar, embora o sonho apenas dê a entrada no processo primário do assim chamado “pensamento”. Os mecanismos psicossomáticos construtores do sonho, a condensação, o deslocamento, a inversão, formam cenários mais ou menos confusos e que somente temos acesso porque Freud trabalhou com o “conteúdo manifesto do sonho”. O que realmente ocorreu até que este cenário

¹⁶ Este é o cap. 3 do livro *Sociedade excitada*, a meu ver, o fundamental para entender o enredamento primitivo entre sensação profana e sensação sagrada, entre fisiologia e teologia, a dialética entre profano e sagrado. É ali que a suspeita de Türcke da compulsão à repetição traumática como criadora de cultura é apresentada (p.137-147). Posteriormente, em *Filosofia do sonho*, ele dá a esta hipótese argumentos muito mais elaborados e aprofundados, uma vez que esta obra trata justamente do desenvolvimento detalhado deste primeiro livro que ele considerou modestamente como um esboço.

de emoções em forma de imagens e representações de palavras se formasse foge ao nosso alcance. Contudo, segundo Türcke, não se entende a alucinação, a imaginação, o pensamento e a linguagem sem adentrar neste processo primário formador da cultura. E ele é o mesmo que está sendo ameaçado pela metralhadora audiovisual.

Assim, para dar um encaminhamento ao que virá, repetimos uma vez mais a hipótese presente nos livros do professor Türcke ora apresentados:

- a) O susto é o acontecimento, a sensação primeira por excelência;
- b) A virada do susto contra si mesmo, sua inversão, abre espaço para a formação do espaço mental, da imaginação, uma esfera profana tornada sagrada. O susto profano é sacralizado;
- c) Somente através da compulsão à repetição traumática, da “fuga para a frente”, da *inversão*, que foi uma saída de emergência, é que a humanidade conseguiu *deslocar* o excesso de estímulos torturantes e pôde “superar” o susto transmutando-o e *condensando-o* em sagrado;
- d) Esta “fuga para a frente”, esta virada, é literalmente reflexão, *reflectere*, que não significa ainda o pensar. Portanto, devagar com o andor, pois o santo é de barro.

Tomando como ponto de partida o pensamento psicanalítico de Freud, Türcke elabora uma história da pré-história dos processos de formação do pensamento humano. Mediante esta arqueologia mental, submete a teoria psicanalítica freudiana a um “retratamento”. Ele leva o pensamento de Freud *mais além* onde este o deixou, contribuindo com isso com elementos que, se forem levados em consideração, poderão renovar a própria teoria psicanalítica, embora sua práxis clínica possa continuar dando resultados sem este aprofundamento teórico.

Agora, faz-se necessário também esclarecer qual é o sentido deste movimento da Teoria Crítica em direção ao passado remoto da humanidade.

2.4 A Teoria Crítica e a pré-história

O primeiro momento que destacaremos é o de que, em termos políticos, a desejada revolução social profetizada por Marx e Engels fracassou, e a teoria filosófica teve sua parcela de responsabilidade em sua não-realização prática. Daí, Horkheimer e Adorno se colocaram a questão de saber porque as massas trabalhadoras perderam seu potencial crítico frente à miséria da realidade social e, ao invés de se rebelarem contra o sistema capitalista transformando-o, cada vez mais integravam-se a ele. Desta forma, não bastava somente que a crítica kantiana da

razão teórica fosse continuada pela “mediação” hegeliana e pela crítica da razão prática elaborada pelo marxismo, com seu desejo de passagem à revolução. Um retorno contrariado à reflexão teórica se fez novamente necessário para tentar entender como as luzes da razão puderam dar lugar à barbárie, já apontada pelos teóricos em vários aspectos nas práticas socialistas do leste europeu nos anos 30 do século passado, que tratavam a filosofia como um mero resíduo do pensamento burguês, e isso antes mesmo do astro, a saber, a razão, entrar em eclipse, e dar lugar a uma barbárie inigualável: a ascensão do regime nazista na Alemanha, que possibilitou uma Segunda Guerra Mundial, ou seja, um acontecimento por si mesmo injustificável pela razão, mas que deveria ser compreendido, para não se repetir.

Por que um fenômeno como o nazismo se tornou possível? Sob o efeito da Segunda Guerra, Horkheimer e Adorno queriam compreender a gênese que levou a este resultado. E, nesse sentido, o recuo à história do desenvolvimento da razão moderna não lhes pareceu suficiente. Lançando mão do dito de Marx de que a história humana antes da revolução continua na pré-história, pois embora feita por homens, não o é de forma soberana ou com liberdade, eles passam a uma acentuação da leitura da história neste sentido, e entenderam que a história da teoria moderna, da Teoria Tradicional, da ciência moderna, se impôs de certa forma pela tendência de destruição da memória, que se dá necessariamente ao considerar o funcionamento da razão como um mero instrumento, em outras palavras, como um instrumento que não mais se pergunta pelos seus fins, e neste sentido, eles “correm” soltos.

Esta lembrança pode hoje ser aplicada ao uso da linguagem falada, da palavra, que, em nossos regimes de marcas e patentes encontra-se desgastada, não passa de um instrumento de velho uso, pouco guardando da memória do que ela deve ter sido em sua origem sagrada: desejo não só de dizer as coisas, mas de que elas fossem tal como se dizia.

Lembremos que a Revolução Industrial obrigou a toda uma reeducação do corpo humano, que teve um eco tardio no famoso dito de Chaplin: “Não sois máquinas, homens é que sois”. A fisiologia do corpo humano teve que ser adaptada ao mecanismo das máquinas. Antes que pudessem “ajustar” suas emoções, os trabalhadores tiveram que ajustar-se ao automatismo maquinal. Por outro lado, como coloca René Dubos, acreditava-se, no final do século XIX, que o progresso e a rapidez dos automóveis eliminariam a maior parte do nervosismo, da distração e da tensão da vida metropolitana moderna (DUBOS *apud* DUARTE JUNIOR, 2001).¹⁷ Os novos

¹⁷ Conferir DUBOS, René Jules. *O despertar da razão*, São Paulo, Melhoramentos/USP, 1972. João Francisco DUARTE JUNIOR, em *O sentido dos sentidos*, Curitiba, Criar, 2001, cita Dubos: “no *Scientific American* de julho de 1899, há uma discussão dos prováveis efeitos que o carro a motor teria sobre a vida urbana quando a produção em massa lhe tivesse baixado o preço: “A melhoria das condições urbanas graças à adoção geral do carro a motor

meios de transporte apareciam como substitutos da *coisa* – aquela mesma que estava *trancada na garganta* ou *somatizada*, e que deu lugar a uma prática tal como a da psicanálise na Europa. Havia muita excitação com a modernidade tecnológica que crescia e se expandia de maneira veloz. Mas não dá para se livrar dos sentimentos de temor e angústia, das superstições, de forma puramente racional, por decretos ou *Manifestos*. E com a experiência de uma primeira guerra, o susto transferiu-se à percepção da capacidade destrutiva da tecnologia; os símbolos perderam sua moradia de costume. Como narra Benjamin: os soldados voltavam calados do *front*. Onde habitam os símbolos? Quem diz como é e como funciona o mundo real? Na crise, o utopismo romântico de uma razão pura virou um mercado ideológico da “raça ariana”.¹⁸ Mas não só na Alemanha se perseguia o melhoramento da “raça”, a fuga de uma imagem degradante do ser humano. A fabricação da ciência comparecia como o *dom* de não apenas mostrar a natureza como ela é microscopicamente, mas também como uma habilidade de intervir nela e ajustá-la da melhor forma.¹⁹

difícilmente pode ser subestimada. Ruas limpas, sem pó e sem mau cheiro, com veículos leves de roda de borracha a moverem-se com rapidez sem barulho pela sua lisa expansão, eliminariam a maior parte do nervosismo, da distração e da tensão da vida metropolitana moderna” (DUBOS *apud* DUARTE JUNIOR, 2001, p. 50).

¹⁸ Conferir Aníbal QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2003, p. 201-243. Neste texto Quijano argumenta que um dos eixos fundamentais de um novo padrão de poder mundial na globalização em curso “es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (ibidem, p. 201). A partir da leitura deste texto podemos concluir: a) a escravidão não acabou. Ela se expande. Há mais de 200 milhões de escravos no mundo. É o coração da economia informal; b) É um sistema de dominação muito complexo, fundamentado num produto mental inventado pelas ciências sociais chamado “raça”, que foi o elemento responsável por converter em natural as relações de dominação, desde a conquista da América; c) Não há, na América Latina, a sequência histórica evolucionista da escravidão ao capitalismo liberal: o que nós temos aqui é uma associação de todas as formas de dominação; d) As formas históricas de existência social vão se movendo de maneira desigual. As novas identidades – negro e índio - não existiam.

¹⁹ Há um excelente documentário de Peter COHEN, o mesmo diretor de *Arquitetura da destruição*, em que o fenômeno do nazismo é explorado em sua base estética espetacular, e que serviu de fundamento para as teses eugenistas positivas e às negativas: as teorias da limpeza racial que deram origem ao nacional socialismo. Trata-se do filme *Homo Sapiens 1900*, produção sueca de 1988. Cohen discute neste filme os conceitos das teses racistas e eugenistas como forma de aperfeiçoar a espécie humana e criar uma antropologia do novo homem, e sua tentativa de transformá-los em realidade tanto na Alemanha de Hitler, quanto na União Soviética e nos EUA, além de outros países. É uma peça preciosa para entendermos o ideal fascista da construção da imagem de um corpo social unificado do homem que eliminasse toda sua imperfeição, ou ao menos chegasse próximo a um “modelo” conceituado de imagem desejada, cujo arquétipo seria a arte, e para o qual os não adaptados deveriam ser eliminados. Ao contrário dos mendelistas, que acreditavam que as características herdadas seriam genéticas, os lamarkistas soviéticos atribuíam ao meio a capacidade de transmissão de características. Assim, se hoje convivêssemos com um Lênin, teríamos uma *cabeça* leninista. Como podemos perceber, o ideal de uma imagem perfeita, corporal e cerebral, não arrefeceu nem um pouco. Muitas vezes, colocadas em segundo lugar nos concursos de beleza americana, num ataque de fúria, roubam a coroa da rainha. Outros defendem uma aristocracia da inteligência.

Essa perda da memória da pré-história humana possibilitou o surgimento de novas formas de violência, uma nova barbárie, que pode ser entendida a partir do conceito freudiano de retorno do reprimido. Aliás, falar em retorno do reprimido é tautológico. Já o retorno à filosofia feita pelos filósofos de Frankfurt, quando se deram conta de que a práxis revolucionária do Leste europeu era uma regressão, auxilia a autorreflexão deste processo. A filosofia moderna compõe um dos momentos do processo de superação desta “menoridade”, da saída do estado de *infans* da humanidade, tal como colocado por Kant. Mas ela também é um meio, e não fim. O peso psíquico da Teoria Crítica da Sociedade, seu papel de crítica imanente às estruturas de dominação, a ponto de Adorno considerar a própria lógica da identidade do pensamento como ideológica, visa exercitar o pessimismo para formar uma crítica consequente, não para encerrar o potencial crítico nele mesmo anulando as possibilidades de mudança. E o peso psíquico desta teoria se faz sentir na ausência de receitas milagrosas. Sua utopia, em Adorno, é uma que se proíbe a imagem de um estado melhor, enquanto os obstáculos a este estado ainda estiverem atuando como resistência a uma práxis melhorada. Esta não é a visão de Tücker. Ele aposta mais na palavra do que persegue as imagens, como veremos.

Neste sentido, a Teoria Crítica da Sociedade não propõe uma nova gramática, novos conceitos ou mudança de paradigma. De certa forma, ela trabalha com a mesma lógica da Teoria Tradicional; aproveita-se das mais avançadas conquistas do conhecimento, das ciências, mas não abstrai do contexto social em que este conhecimento se encontra enredado e questiona os fins aos quais é produzido e quais são seus verdadeiros beneficiados. E nisso ela constata que as estruturas básicas do capitalismo não mudaram até hoje, que há uma permanência na mudança. Ou seja, as estruturas básicas de dominação do sistema capitalista são reforçadas, seus defeitos aperfeiçoados, renovados com novos conceitos maquiados que encobrem a continuidade nas mudanças.

2.5 A continuidade na mudança

Para enfrentar teoricamente esta continuidade na mudança, não basta o discurso de propaganda vociferado contra o sistema. Conforme coloca Tücker:

Tão certo se deve ter um conceito de capitalismo para conceituar suas mudanças, tampouco sua estetização espetacular é apenas uma nova roupagem que se precisa tirar para “desmascará-lo” como um velho conhecido. Esta estetização aderiu ao capitalismo, é a sua pele, e não seu envoltório – e urge, até mesmo os conceitos, os quais são conhecidos, pegá-lo de forma mais precisa, redefini-lo” (2010a, p.11-12).

Isto faz parte do próprio movimento deste sistema que, incapaz de resolver o menor de seus problemas, avança retrocedendo ou impedindo que o potencial emancipatório da razão

humana se realize na prática. Seu movimento perpétuo, sua contínua revolução, cuida de aperfeiçoar seus defeitos até o ponto de torná-los imperceptíveis, e parece que a estratégia atual do capitalismo é traduzida justamente em termos de “percepção”: “Esta estetização [...] é a sua pele, e não seu envoltório [...]” (ibidem, p. 11-12). Foca-se espetacularmente na percepção para que os problemas básicos não sejam percebidos, se tornem imperceptíveis. Convenhamos: há neste deslocamento muita astúcia por parte do sistema. Ele é extremamente dialético. Não é de todo correto, portanto, dizer que ele “naturaliza” os problemas, ao não ficar atento à gênese dos conceitos que utiliza. O capitalismo não se sustenta como um ritual religioso irrefletido, como uma religião puramente cultural. Os conceitos da teoria econômica e política foram construídos e discutidos desde o princípio desta sociedade pelos filósofos políticos e pelos economistas liberais. Na verdade, pode-se dizer tudo o que se quiser sobre o capitalismo: que explora, que é um ritual obsessivo ou perverso, um sistema de culto, um novo modo do sagrado, que torna a mercadoria um fetiche ao absolutizá-la no mercado enquanto instância de socialização salvadora, etc, mas não se pode dizer que ele é acéfalo.

2.6 Teologia, psicanálise e a *racionalização* moderna

Uma das renovações introduzidas por Türcke à Teoria Crítica é a não separação ou negação abstrata de problemas teológicos e filosóficos (metafísicos), ou, em todo caso, o não abandono de suas questões. Não que o autor acredite nas respostas que a teologia dá; ele não crê pelo absurdo, como Tertuliano. Mas considera o pensamento e as perguntas da teologia interessantes e instrutivas e, quando trabalhadas junto às questões psicanalíticas, resultam em esclarecimentos indispensáveis.

Por exemplo, Freud formulou uma teoria da religião em que ele a compara com os desejos infantis. A teologia pode ser comparada com esta fase que todos vivemos: a infância. A dimensão de nossos desejos infantis não deixa de ter uma dimensão teológica, mesmo para filhos de ateus. E, quando crescemos, sempre sobra um resto não realizado destes desejos; algo impossível de realização, mas que permanece como uma espécie de magia em que acreditamos. Esta é a esfera do não preenchido, do inacabado, do não finalizado: restos de impulsos e carências. Nosso pensamento surge deste fundo abissal. O pensamento tem um fundo somático, pulsional, desejoso, material, mesmo que seja abissal. Por isso, materialismo e teologia coincidiriam nesta interpretação.

Nesse sentido, Türcke não concorda com os que afirmam que vivemos numa época secularizada, em que a religião foi substituída pela ciência ou que o capitalismo é um sistema

religioso que ocupou o lugar da desaparecida religião. E nem vê necessidade e nem teme separar fisiologia de teologia por receio de que a biologia humana seja interpretada de modo espiritualista. Afinal, ele não afirma nem a origem sagrada e nem profana das sensações ou do espírito humano. E também não faz uma separação abstrata e nem deduz um espírito sem a natureza. E, neste aspecto, a atitude de Türcke frente à religião não é de indiferença. Ele não é um mero ateu. Ele não separa abstratamente profano e sagrado, não vê na profanação uma negação determinada do sagrado, mas uma resignificação.

Max Weber descreveu em sua sociologia os processos de vida apoiados pela técnica moderna e que levariam cada vez mais a um “desencantamento do mundo”, por se tornarem cada vez mais racionais. Este seria um lado dos movimentos do processo modernizador, um dos pilares que o discípulo de Adorno, Jürgen Habermas – a quem Türcke considera um teórico ingênuo - utiliza para sua proposta de uma *Teoria da Ação Comunicativa*, que contornaria supostos impasses aos quais a Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer havia chegado. É ocioso dizer aqui que Habermas fechou os olhos e os ouvidos para muita coisa da chamada crítica da razão instrumental, pois formulou uma ética do discurso isenta de violência, que foi apropriada principalmente por pedagogos, mas que mesmo o contexto escolar atual o desmente, em todos os mundos existentes. Quanto mais imaginar um novo contrato social sob estas bases, fundado no direito, na racionalidade do irracional, que padece de todos os defeitos da racionalização moderna enquanto pretexto, e que os próprios praticantes jurídicos consideram que não resolve os conflitos sociais com a lei.

Portanto, este tópico é fundamental para compreender os desenvolvimentos da Teoria Crítica de Türcke cujo foco no processo melhor seria descrito pela psicanálise através do mecanismo da racionalização. Este é um conceito importante para entender como a razão *delira*, sai dos próprios sulcos que vai cavando, perde-se de seus trilhos e deixa de se dedicar à saúde e passa a dedicar-se compulsoriamente em justificar o injustificável.

Enquanto este processo ocorre inconscientemente ou involuntariamente, seus praticantes não se dão conta, inventam pretextos que não sabem de suas pretensões encobridoras, não se conscientizam a si mesmos do fato de que os estão usando. Nietzsche já havia sentenciado, em uma de suas fórmulas que dividem o mundo ao meio, que a razão moderna vive do encobrimento de suas raízes dominadoras. Bem, aqui deve ficar claro, portanto, que o problema não é um excesso de razão, mas um *déficit*. Se a razão for deixada sozinha ela pode produzir monstros, ou seja, ela nem mais se preocupa na *demonstração* de seus movimentos. Criticar a

irracionalidade da razão não é irracionalismo. Isto deve servir para entender a relação que Türcke estabelece entre fundamentalismo e vício.

Todavia, hoje uma crítica ao imperialismo dos meios de comunicação de massa e do audiovisual – crítica no sentido kantiano, que não é mera denúncia de um estado de fato, mas o esclarecimento dos limites deste estado de fato, das antinomias e paralogismos da razão -, se apresenta a muitos intelectuais incrédulos como uma simples pergunta: por que se ocupar disso? E respondem que não veem nenhum problema com os meios de comunicação de massa ou as novas tecnologias, que o problema, no caso do nosso país, por exemplo, seria a pobreza e a corrupção, como se houvessem temas mais dignos e menos dignos de serem refletidos ou a pobreza, assim como a seca ou a corrupção em nosso país, fosse um dado de fato natural, e não produzido e mantido por discursos justificatórios que apelam quer seja à falta de vontade de trabalhar, ao clima desfavorável ou a um suposto mal radical existente numa suposta natureza humana.

Desta forma, o processo de racionalização pretextual moderno possui dois lados: (1º) em relação à ingenuidade infantil pessoal, ou seja, em relação às promessas miraculosas que se fazia e ainda se faz em nome da ciência e da tecnologia, em nome da política, tal como crianças até certa idade acreditam em Papai Noel e Coelhoinho da Páscoa; (2º) em relação a si mesma, ou seja, se a razão não se dá conta de si mesma enquanto ela também pode ser um pretexto, enquanto ela também pode ser uma *racionalização*, então ela é que se torna ingênua ou patológica. Aqui Freud trouxe sua contribuição decisiva e insuperável.

Esta dupla estrutura se manifesta na razão e na sociedade até hoje: avanço e declínio. Uma racionalidade que não reflete sua própria duplicidade enquanto progresso em termos racionais (avanço) e enquanto progride também em termos pretextuais (declínio) permanece, por sua vez, nos trilhos da ingenuidade. Haveria, então, ainda, uma infância da razão a ser ultrapassada, certa ingenuidade. Mas há também as imagens de desejo de infância que restam dela no adulto, que nunca são 100% ultrapassadas.

Esta camada de *sub-racionalidade* aponta a ingenuidade de se conceber o processo do conhecimento, o processo de esclarecimento, de uma forma não dialética e não hermenêutica: ele não se conscientiza dos problemas da racionalidade nestes dois significados de racionalização, e não os faz se comunicarem entre si e se interpretarem mutuamente. E este ato de encobrimento se vinga. Em outras palavras: enquanto somos seres pulsionais, enquanto esta camada de *sub-racionalidade* de desejos infantis continuar existindo, nunca vamos nos livrar de

um entre os vários estados da vida que é a ilusão, o sonho ou restos de desejos não realizados. Em termos teológicos: nunca vamos nos livrar das expectativas de “salvação”, mesmo que os deuses tenham fugido do mundo e só “salvemos” mesmo hoje é no computador.

Para iniciar o desdobramento deste processo no que ele possui de *racionalização*, abordaremos agora seu rosto mais evidente, sua forma mais aparente e detectável nas formações sociais contemporâneas, cujo fenômeno é descrito por Türcke como “compulsão à emissão”, mas que escolhi chamá-lo de “comercial ou propaganda de si”.

3 A “COMPULSÃO A EMITIR”, O COMERCIAL E A “PROPAGANDA DE SI”

Para iniciar a exposição sobre as transformações nas formas de subjetivação contemporâneas e da mudança do caráter do poder a partir da introdução de novas formas técnicas de comunicação social, vamos apresentar uma série de teorias pressupostas por TÜRCKE.

3.1 A Teoria da notícia

“*Evangelium*” era a palavra grega para mensagem, cujo objetivo era comunicar assuntos de importância para a *res publica*, em um sentido muito mais amplo e profundo do que possui hoje, significando aquilo que dizia respeito a todos os cidadãos (TÜRCKE, 2010a, p.15). TÜRCKE faz aqui referência à Roma Antiga, afirmando que a notícia que merecia ser dada deveria ser portadora de uma mensagem que dizia respeito a todos - *a res publica*. Essas coisas que eram reveladas a todos – que na verdade eram bem poucos, apenas os cidadãos –, a saber, a notícia, tende a ser cada vez mais ignorada. Se dermos um salto de mais de meio milênio perceberemos uma mudança significativa na estrutura da notícia, porque as notícias passam a ser mensagens comunicadas que têm a obrigação de sobressair sobre as demais e tem que ser *news*, novas. Por outro lado, os jornalistas têm a obrigação de torná-las compreensíveis para o público. Esta compreensibilidade, inteligibilidade fácil e acessibilidade estão a ponto de tornar-se uma coerção generalizada da percepção. Portanto, um nivelamento por baixo.

TÜRCKE torna este fato evidente ao mostrar a inversão lógica da notícia que se inicia com o surgimento da imprensa como um negócio empresarial. O enunciado: “A ser comunicado, porque é importante” é substituído pelo enunciado: “Importante, porque é comunicado”. Esta é uma comunicação importante para entender o que vem a seguir, porque no primeiro enunciado a conclusão é: “A ser comunicado”, ou seja, a notícia, em sua gênese, tal como tratada acima, só era notícia porque realmente o comunicado importava a todos os cidadãos. Na inversão proposta no segundo enunciado lemos como conclusão: “Importante”, ou seja, a comunicação da notícia passa a ser subordinada à capacidade de chamar a atenção, de causar impressão, sensação. Esta pequena inversão da lógica do enunciado coloca o que antes era a conclusão (em termos lógicos formais, o conseqüente, isto é, a razão de ser do comunicado) de cabeça para baixo, pois agora a razão de ser do comunicado se inverte. Não é o comunicado que se justifica por sua importância, mas a importância que decide se a notícia deve ser comunicada ou não. Obviamente que o conceito do que é “importante” muda de forma drástica, e ele só pode ser entendido corretamente dentro da estrutura concorrencial da moderna sociedade capitalista. A importância passa a ser a razão de ser que julga se uma notícia deve ser comunicada. E quem julga o que é importante? Ora, o que causa sensação. Esta inversão sensacionalista da lógica da

notícia não deve ser entendida como um subsistema à parte da sociedade, como se somente na esfera do jornalismo ela existisse. Trata-se mesmo de uma necessidade de sobrevivência dentro deste sistema. Desde os primórdios da imprensa, o sensacionalismo esteve presente. Todavia, a esfera da publicidade, da propaganda desenfreada ou do comercial é o protótipo de uma forma de comunicação e interação que atravessou toda esta sociedade, imprimindo na comunicação social o seu caráter. Desta forma, Türcke assevera que o comercial se transformou na ação comunicativa por excelência. Neste sentido, ele se transformou no modelo para a construção da notícia e dos programas de entretenimento. Fazer propaganda de si mesmo torna-se um imperativo de autoconservação; primeiro para as empresas e, paulatinamente, para os indivíduos. Isso deveria ser levado em consideração não apenas para introduzir o debate ético na esfera da comunicação, no jornalismo, na mídia, mas para o debate de toda a sociedade, de todas as suas estruturas culturais e institucionais, à medida que é um paradigma que atravessa toda existência social. Não é uma coisa nova, portanto. A ideia de que seria novo faz parte desta mesma sociedade da sensação, que se delicia em anunciar, a cada dia, novidades sensacionais.

As estruturas sensacionalistas são o resultado de transformações das estruturas básicas da sociedade capitalista, que ampliaram e deslocaram suas forças ao terreno do estético, ao campo da percepção, da sensação, da atenção. E, obviamente, a mídia, a publicidade refinada não são inocentes quanto a estes processos, pois exploram através do uso de meios eletrônicos o poder, a sujeição, a violência que está associada à vivência destas formas novas de sensação e percepção. A audiovisualidade determina cada vez mais a capacidade de perceber, de representar, de imaginar e de pensar. Isso seria uma das características específicas da produção moderna de sensações. No fundo trata-se de um processo de desapropriação das capacidades elementares básicas mentais das pessoas. Há uma domesticação do homem neste processo, uma imbecilização pelos meios.

Por outro lado, os impactos do audiovisual na cultura não são determinísticos. Dependendo das condições, eles podem servir como estímulos produtivos. O professor Türcke não nega a existência de obras de arte bem sucedidas, de filmes que são verdadeiras obras de arte. Não é este o problema.

O problema está na busca incessante por sensações que sejam dignas de menção, que sejam “importantes”, reeditando a inversão da lógica da notícia, porque a sensação, em sua face fundamentalista, a saber, o sensacionalismo, não se basta a si mesma, pois ele radica na constante necessidade de ultrapassar-se em todos os seus momentos e instantes. Logo, como veremos, a sociedade moderna mostraria a superfície da sensação, não penetrando em sua

história e muito menos em sua pré-história. Por isto, a repetição compulsiva de imagens que possuem esta lógica e esta superficialidade mostra-se não apenas como uma vulgarização dos sentidos humanos, mas como uma forma de não lidar com uma parte de sofrimento e dor, de enganar as pessoas atribuindo às suas sensações superficiais um poder que elas não têm – e isso as faria sofrerem ainda mais, pois são tratadas como indignas de saber a verdade, a sua verdade e a da sensação. Como mostraremos a partir de Türcke, com a vulgarização do poder social e a possibilidade de todo mundo aparecer em imagens, não há um aprofundamento do entendimento e nem da compreensão do significado da imagem e nem da investigação sobre a profundidade da sensação, uma que nos faria justiça, mesmo que sentida uma única vez.

Assim, voltando à lógica da notícia, ainda que ela tenha desde sempre sido construída, vale para ela o que Adorno chama de “primazia do objeto”: o primário é o objeto considerado digno de divulgação (ibidem, p.17). Desta forma, ocorre aquela inversão que acima descrevemos: de “comunicado, porque importante” a “importante, porque comunicado”.

Foi no século XVII que iniciou esta reviravolta significativa. Quando se torna questionável se os eventos correntes diziam respeito a todos, é necessário que se *faça* que o digam (ibidem, p.17). A confecção de notícias passa a representar um fazer explosivo dos acontecimentos.

Houve uma espécie de transferência, de deslocamento do fazer do jornalista, pressionado por novidades e pela necessidade de tornar o comunicado acessível e chamativo para o público em geral, ao público em geral. O meio audiovisual necessita mobilizar todas as forças específicas de seu gênero e ministrar a notícia com toda a violência de uma injeção muitissensorial, de forma que atinja o ponto que almeja: o aparato sensorial ultrassaturado dos contemporâneos, senão eles não prestam mais atenção (ibidem, p.19).

Conforme o parecer do autor, isto enfraquece o sentido teológico e político daquilo que “necessariamente nos atinge”, ou aquilo que, na palavra *Evangelium*, necessariamente “dizia respeito a todos” (ibidem, p.20) e o sentido fisiológico entra em cena de forma renovada: “O que atinge, toca, comove é aquilo que, enquanto injeção, foi agudizando o suficiente o sistema nervoso e, ainda que seja apenas por um instante, chama a atenção” (ibidem, p.20).

Ou seja: se tudo o que não está em condições de causar uma sensação tende a desaparecer, então apenas o que causa uma sensação é percebido. O caso extremo da sensação, o sensacionalismo, se torna sua instância normal.

Por outro lado, TÜRCKE insere sua teorização sobre os meios de comunicação social, em especial a publicidade, no contexto da “desregulamentação” econômica neoliberal, iniciada nos final dos anos 80 do século passado nos EUA e na Inglaterra. Não devemos esquecer que a expulsão de indivíduos há muito ativos até então para o desemprego de longa duração, a flexibilização nas relações trabalhistas, a terceirização, o tráfico de drogas e o aumento da criminalidade são umas, entre outras, de suas virtudes (ibidem, p.22). A elevação do poder da microeletrônica tem relação direta com derrota da economia estatal-socialista de comando. O que havia se consolidado na planificação socialista - por mais questionável que seja -, ao mesmo tempo restringia a avidez do sistema capitalista de mercado, ou seja, o pensamento de que “determinados empreendimentos estatais de base seriam direito de todos, merecendo assim, proteção contra as leis do mercado” (ibidem, p.23). Ora, este pensamento foi derrotado. Nada mais merece ser protegido, existir se não der lucro. Nada deve ser protegido do mercado.

Por outro lado, semanticamente, “rodar em torno de algo, ou cuidar de algo, procurar saber, lidar com algo ou com alguém, comerciar, negociar”, tudo isso tinha na Alta Idade Média, conforme nos conta TÜRCKE, uma gama de significados similarmente vasta que corresponde ao que se chama hoje de “ação comunicativa” (ibidem, p.24).

A partir do século XVII, a palavra foi restringida ao campo comercial: fazer as mercadorias *falarem* um “compre-me” irresistível. Esta se transformou na ação comunicativa por excelência. Em torno de tal “compre-me” toda uma nova cultura comunicativa foi formada (ibidem, p.24). A propaganda (*Werbung*) se tornou desenfreada. Sem freios, ela passa a funcionar como certeza de si, assume o papel de um *trend* para a ação comunicativa e para a expressão estética (ibidem, p.25).

Como síntese, TÜRCKE cita o uso de categorias retóricas ou discursivas na propaganda francesa, muito mais avançada do que a alemã:

O estilo, a gag, a agudeza, a ideia certa, o efeito, a novidade – todas elas categorias discursivas – caracterizam o comercial. E nada é mais excitante do que o Eros que aparece como infinitamente conjugável; cutânea e tecnologicamente, utopicamente em uma França *high-tech* e nas horas do amor na *douce France*, ubíqua-urbano-eletrizante, de forma que o olho fique sobrecarregado, e repentinamente em uma proximidade atemporal, na admiração de um detalhe: a eternidade de um instante, o sublime da paisagem de um corpo, a infinitude de um azul cambiante de um fechar de pálpebras. O comercial francês apresenta um número extremo de cortes [...] Aqui, joga-se com tudo o que é bom e caro: todas as técnicas combinadas de câmara, de som, de meios eletrônicos, todos os gêneros televisivos e de outras mídias, todas as artes e todas as formas de refinamento linguísticos são empregados para, através da respectiva melhor maneira de dizer, economizar tempo (TÜRCKE, 2010a, p.25-26).

A questão da interpelação do sujeito por parte da propaganda é para Türcke mais do que um mero “Compre-me”: “Anunciar um produto da melhor forma possível significa muito mais do que meramente preconizá-lo: ensaiar todas as formas de percepção na qual o preconizado tem seu lugar assegurado” (ibidem, p.26). As mercadorias passam a ter “certeza de si”, e o consumidor fica titubeante.

Um comercial está no ápice de seu meio quando preenche aquilo que em francês é chamado *nerveux* - quando excita o sistema nervoso como um todo, prazerosa e eletrizantemente, em uma estrutura sensorial na qual o produto em questão se encontra firmemente inserido (ibidem, p.27).

E aqui o autor já enuncia, pela primeira vez, uma de suas teses que abre uma polêmica sobre as mudanças estéticas no campo da publicidade: “Essa superoferta de refinamento estético não pareceria ao contrário corresponder a uma tentativa desesperada para combater uma perda crescente da capacidade de ter prazer?” (ibidem, p.27).

Türcke não o diz, mas há uma passagem teoricamente cortante:

Por isso é preciso maquiagem o mais precisamente possível quais imagens e sons são capazes de criar instantaneamente uma atmosfera de conforto, frêmito, ânsia ou inveja, quais signos e quais cortes intensificam, barram ou descarregam os afetos – em suma, a imensa pressão de custo e de tempo faz do comercial audiovisual um laboratório estético-psicológico-fisiológico para o teste das formas comunicacionais mais pregnantes (ibidem, p. 28).

3.2 A Teoria do sistema deficiente

Analisando a relação entre os sistemas da propaganda e da economia, o teórico dos sistemas N. Luhmann diz que a propaganda precisa submeter seus produtos à dinâmica própria do sistema social dos meios de comunicação de massas, e conclui que “[...] conseqüentemente, no campo da propaganda a economia é remetida ao sistema das mídias, assim como este a ela [...]” (ibidem, p.30). Türcke polemiza contra esta teoria de N. Luhmann. Em rápidas palavras: qual o sentido desta polêmica aberta por ele? Percebemos que Luhmann torna independente o sistema da publicidade do sistema econômico e o remete ao sistema das mídias.

O pensamento da teoria dos sistemas não pode pensar genealogicamente pontos decisivos. Aqui Türcke parece retomar algo do método de Adorno em sua forma de exposição na *Dialética negativa* (2009), ou seja, um procedimento que não se ocupa com o espírito do sistema, mas com o pensamento de suas inconsistências e incoerências, e o modo como uma metafísica se insinua para tapar as frestas do sistema, ou seja, suas contradições. Em linguagem

psicanalítica: sua idealização e racionalização tenta chegar a um posicionamento teórico isento de contradição. E esta não é uma mera questão metodológica ou de escolha terminológica. Também em termos hermenêuticos, o próprio desenvolvimento social impõe formas de interpretação cujas categorias são problemáticas.

Por isso, na visão de TÜRCKE, não são os meios de comunicação de massas ou o sistema das mídias que decide sobre o seu funcionamento autônomo. Ele se mantém funcionando enquanto for mantido funcionando – por pressão econômica e do sistema nervoso dos indivíduos. Em função disso, não é correta a tese de que o consumidor dos meios audiovisuais saberia diferenciar de forma clara, em sua consciência, propaganda, jornalismo e entretenimento. Para perceber isto basta assistir a um noticiário da TV brasileira, onde âncoras tratam-se e conversam descontraidamente entre si, fazem piadas, dão suas próprias opiniões sobre o comunicado, etc. Por outro lado, o cenário das telenovelas é cada vez mais recheado de produtos comerciais para a venda. E quanto à propaganda mais refinada, ela nem mais se dirige diretamente ao produto, mas o envolve e oferece uma verdadeira *weltanschauung* (visão de mundo).

A lógica intrínseca do sistema de comunicação de massas é também uma lógica extrínseca. Podemos colocar uma velha pergunta: Merecemos as informações que consumimos? De um lado, sim; sob outro, não. Um lado é real, necessitamos; do outro, mera aparência, porém não apenas como “mero engodo”, mas como fenômeno de algo que o meio mesmo não é, pois não é ele que decide; a própria comunicação social não visa diretamente à concorrência entre os indivíduos, mas nela vem à tona a forte pressão concorrencial econômica. Os próprios construtores de notícias, dos comerciais e de diversão não têm autonomia sobre este processo.

A dialética consegue mostrar o limite de uma compreensão sistêmica. Por exemplo, qualquer firma ou instituição social exige hoje uma imagem de aparência [*Erscheinungsbild*]. Este é o fenômeno, o que aparece. Mas é um fenômeno de quê? O fenômeno é fenômeno de um fenômeno. Dentro da palavra *fenômeno* há um nome oculto. As palavras *significam* algo. Já estão, por assim dizer, embrenhadas dialeticamente. Fazem às vezes de algo que elas mesmas ou os fenômenos que representam não são, ou seja, atuam como representantes de algo que no fenômeno está ao mesmo tempo presente e ausente. O “significado” nunca pode ser obtido imediatamente. “Não aparece nunca senão no “significante” – um conteúdo altamente dialético, sem que o “significado” teria, assim, que ser ligado a qualquer atributo mais elevado, como o ser-em-si ou a eternidade” (ibidem, p.31, nota 31).

A instituição do sistema, portanto, não é a única forma compreensível de constituição de uma realidade. Isso significa que a vontade de sistema não é condição suficiente de explicação da verdade do sistema; antes oculta do que revela a própria forma da constituição. Dizer, portanto, que o sistema funciona assim, não é dizer muito mais de que o sistema funciona assim. Ou seja, diz-se apenas que ele se realimenta e se autorreproduz a partir de si mesmo. Mas não explica sua gênese. Como brinca TÜRCKE: é como se perguntar se é o cachorro que dá voltas com o seu rabo, ou é o seu rabo que dá voltas com ele.

A conclusão da polêmica de TÜRCKE com N. LUHMANN: se a teoria dos sistemas explica o sentido do mundo, e se o sentido é sistêmico, então ele apreenderia nosso tempo em pensamento. Logo, não precisaríamos mais pensar, só determinar o indeterminável por redução de complexidade, ou seja, não admitir nada de exterior ao sentido senão o próprio sentido que se institui no instante mesmo em que vivemos.

Mas, uma mudança significativa se colocou, subordinando o jornalismo à publicidade, ou adotando aos poucos a sua linguagem. “Da mesma medida que a roupa faz o homem, o *outfit* faz os fatos, o comercial determina os parâmetros da informação” (ibidem, p. 34).

3.3 Transformações da Indústria cultural

A preconização de mercadorias tornou-se uma forma própria de comportamento comunicativo. E para provar isso, podemos fazer um teste, e ver se ele se confirma ou desmente na prática: se os comerciais realizassem aquilo que prometem, então a sociedade estaria vivendo um momento de plena felicidade, não apenas não estaria em crise econômica, mas nem mais precisaríamos fazer tanto comercial para impor esta visão. Como então explicar que a propaganda tenha invadido todos os espaços da cultura a ponto de ter se tornado uma ação compulsiva?

TÜRCKE aponta também para uma estética da desregulação, uma espécie de surrealismo desregulamentado, que não mais visa chocar culturalmente ao “deixar colidir duas representações díspares soltando uma multidão de faíscas e, assim, quebrando tabus” (ibidem, p.51). Ao contrário, a propaganda, na era da microeletrônica, desprovê o surrealismo de seu cerne moral e estético, associativamente desinibido e reduzido ao mero efeito sensacionalista.

Desta forma, o conceito de “compulsão a emitir” na globalização microeletrônica auxilia a entender a transformação do lugar do sujeito nesta sociedade, e toda a forma de luta que ele tem que aprender e empreender: a luta pelo “aí”, por se fazer perceber e ser percebido em meio

a múltiplas emissões em concorrência numa república que pouco guarda de seu sentido grego ou romano quanto à teoria da notícia.

Já a velha Indústria Cultural teve nos EUA um objetivo de “pôr na linha”, de “enquadrar”, pois trazia ao mundo artefatos de cultura concebidos desde o princípio como mercadorias de consumo de massa, isto é, uniformizados, confeccionados com clichês e frases feitas, que marcavam os produtos como aptos para o consumo ligeiro, como o mais antiartístico que há, e que impunham ao consumidor esquemas para a percepção e para o pensamento (ibidem, p.60).

Türcke faz um elogio a Foucault no tocante às suas pesquisas sobre as tecnologias sociais de exclusão. Mas seu objetivo é falar sobre o poder de inclusão do mercado como exclusivo. E, para tanto, os campos mais caros das ciências humanas não deixaram de contribuir para integrar aqueles que foram deixados de lado pelos mecanismos de seleção do mercado: “Como o poder de seleção de mercado não tem controle sobre si próprio, ele tem de ser traduzido no poder de definição da justiça, pedagogia, psiquiatria e medicina” (ibidem, p.62).

Contudo, a história da formação da razão moderna deve se abrir para o fato de que, se por um lado ela é uma história da exclusão, por outro ela é uma espécie de “integração de segundo grau”, como reação à coerção seletiva do mercado (ibidem, p.63).

A exclusão social representa, sem dúvida, uma adaptação elementar e violenta dos indivíduos a coerções sociais, mas a integração dos que estão aptos a serem “chamados” – o que não garante que sejam “escolhidos” – ao mercado, a obrigação de lá oferecer algo ou a si próprio, o seu próprio corpo como mercadoria, se tornou tão óbvia que nem mais é percebida, e suas ameaças violentas passam por “espontânea vontade”:

Da mesma forma que a força integradora do mercado nunca foi somente econômica, nunca decidindo apenas a respeito do trabalho ou desemprego, mas sempre também sobre uma aceitação ou rejeição, em certo sentido, sobre o ser ou não ser, assim também essa pressão ontológica sob condições de uma compulsão generalizada para a emissão adquiriu uma forma estética. Dito inversamente: a estética ganhou um peso ontológico como nunca tivera. Isso faz parte do *esse est percipi* (ibidem, p.65).

A compulsão generalizada a emitir responde, portanto, a uma necessidade de ser percebido e de certificação de que se percebe, pois ela intensifica a percepção, o objeto que chama a atenção, uma interpenetração e intensificação recíprocas do subjetivo e do objetivo (ibidem, p.77).

A relação estabelecida por Türcke entre o complexo da sensação, os dispositivos e o paradigma da sensação pode ser assim resumida enquanto suspeita:

Se é verdade que o mundo não possui um ponto central, nenhum ponto de apoio, nenhum “aí”, então todo e qualquer aqui e agora também estará desprovido de um “aí”. É uma consequência lógica irrefutável. Ela é monstruosa, porém inicialmente permanece como um mero pensamento abstrato. Foi necessário que muito acontecesse até que se tornasse “carne”, até que afetasse os conceitos, as visões e os sentidos de equilíbrio e orientação dos seres pensantes, fazendo-os cambalear e envolvendo-os em uma luta pelo “aí” (ibidem, p.83).

Esta seria uma tradução do abalo causado pela descoberta moderna da infinitude ou indeterminação do universo, ou seja, a descoberta de que o mundo não possui nenhum ponto central, nenhum “aí”, e conseqüentemente, todo e qualquer aqui e agora está também desprovido de um “aí”. Até que este fato se internalizasse, “até que afetasse os conceitos, as visões e os sentidos de equilíbrio e de orientação dos seres pensantes, fazendo-os cambalear e envolvendo-os em uma luta pelo “aí”, que finalmente se fisiologiza em uma luta pela mais elementar, orientadora e amparadora percepção” (ibidem, p.83). Esta seria uma forma de traduzir fisiologicamente o abalo cósmico descoberto pela física.

Apenas agora, argumenta Türcke, o paradigma copernicano começa a impor-se fisiológica e esteticamente (ibidem, p. 84). O descompasso se encontra no fato de que a capacidade humana de formar conceitos não está ligada a um aqui e agora, mas pode mover-se, como memória, para o passado, e como expectativa, para o futuro (Ibidem, p.84). Epicuro chamava os conceitos de *prolepsis*: antecipações (ibidem, p. 84).

De algo pensado para algo sentido, de uma visão de mundo teórica para uma sensação vital de mundo, demoram-se séculos (ibidem, p.85). O novo paradigma consolida-se como algo natural, acéfalo, por meio de forças não coordenadas de uma compulsão global à emissão, dando a ver que o novo paradigma corresponde ao velho póstumo (ibidem, p.85). Mais ainda: “A concepção de mundo copernicana se torna então, no sentido rigoroso do termo, uma *visão* de mundo” (ibidem, p.85).

Não são apenas as convicções científicas que estão sujeitas às mudanças históricas; todo o aparato de percepção, do qual emergem, se transforma - apenas bem mais devagar. Talvez tenha sido com os saltos técnicos dos séculos XIX e XX que a mudança atingiu pela primeira vez uma velocidade que lhe permitisse ser percebida. E, sem dúvida, sua aceleração só se fez aumentar a olhos vistos com a revolução microeletrônica. No entanto, em comparação com o

avassalador progresso científico-tecnológico, ainda se arrasta [o paradigma da sensação] em um ritmo muito lento (ibidem, p.86).²⁰

Seria, então, um corpo cosmicamente “desgovernado” quem agora entra em cena no lugar social antes ocupado por um sujeito mais ou menos centrado? Nada é tão simples para ser entendido. Fato é que, nas novas configurações de poder global, muitas “centralidades” foram perdidas. Em relação aos quatro elementos físicos colocados como princípios pelos filósofos pré-socráticos, o fogo talvez seja o último que ainda se “empresta”, que não tem dono. A terra, o ar e a água já não são mais domínios de “ninguém”, ou melhor, são completamente dominados pelo poder de empresas de capital internacional, não respeitando limites de fronteiras e nem de línguas. Em meio a isso, como fica nossa psique? Ora, ela também não responde mais apenas a um ambiente circundante onde nasceu e se criou em suas primeiras relações familiares e círculos de amizade. Hoje ela já nasce de certa forma *mundializada*, ou seja, como um “aí” que pode estar em toda parte, uma vez que o mundo não tem mais um ponto central, e o seu ambiente de criação, seu *habitat* de socialização primária, seu aqui e agora, também fica privado de um “aí” elementar, terreno, pois ele está aqui e agora, mas ao mesmo tempo anda por aí, na infovia, na infoesfera. A maioria hoje pode reencontrar seus amigos de infância por meio da internet. Não temos mais um *meio* ambiente, mas um *mundo* ambiente, que, através dos meios de comunicação, nos coloca em contato com os problemas globais antes mesmo de sabermos a especificidade dos nossos. O cenário que nos é oferecido é a mundialização da imagem da ação humana, onde a âncora é tirada de nosso rio provincial e lançada num oceano que não é coordenado por nenhuma instância em particular.

Disso não se tira nenhuma vantagem, nem em compreensão e, ao que parece, nem em prazer dos sentidos, mas se faz sentir profundas modificações no controle de nosso tempo e de nosso corpo, uma imensa produção de bens simbólicos que exercem uma sedução sobre nossos imaginários de consumidor.²¹

²⁰ Em nota, ibidem, nº 100: “A reestruturação do aparato sensorial, realizada pela compulsão microeletrônica à emissão, parece ser menosprezível em comparação às transformações, de tirar o fôlego, da natureza humana, que nos aguardam por meio da biotecnologia. No entanto, é uma aparência que engana. Ela surge quando se pensa na relação entre revoluções como uma mera sucessão ou simultaneidade: primeiro a microeletrônica, depois a biotecnológica; ou, aqui uma, lá outra. Porém, como já foi mostrado, as posteriores interferem, modificam, e especificam as precedentes”.

²¹ Santiago CASTRO-GÓMEZ fala de uma passagem do poder disciplinar ao poder libidinal. Segundo sua perspectiva: “O poder *libidinal* da pós-modernidade pretende modelar a totalidade da psicologia dos indivíduos, de tal maneira que cada qual possa construir reflexivamente sua própria subjetividade sem necessidade de opor-se ao sistema” (Cf. LANGER, Edgardo. *La colonialidad del saber*. Buenos Aires, CLACSO, 2003, p. 156. (tradução

Fala-se, em termos psicopatológicos, em um mal-estar na sociedade atual. Quando o sujeito chega à clínica para fazer análise ou terapia, é porque já não suporta mais os desajustes e as inabilidades de suas tentativas anteriores de chegar a certo equilíbrio, e continuar a viver, amar, trabalhar e conhecer. Ele demanda orientação, sente-se perdido. Fato é que a margem de percepção de algo como “si mesmo” há tempos passou por uma espécie de programação, que determina mesmo a hermenêutica de sua doença ou de suas queixas. Por isso, os atributos ou as capacidades de liberdade, autonomia e espontaneidade, que a filosofia idealista atribuiu ao sujeito moderno, um sujeito ele mesmo idealizado, devem ser postas entre parênteses, uma vez que elas também podem funcionar como pretextos. E mais: o sujeito contemporâneo, pensado em grande medida a partir das construções científicas que sobre ele são feitas - que suplantam em muito as concepções filosóficas -, é na verdade um *pré-texto*, e é por isso que é correto afirmar que grande parte de sua percepção de si e do mundo foi programada.²² Mas ocorre também o fato de que ele pode se relacionar muito bem com estas atividades programadas, ganhar muito com isso, mas ainda assim, sentir uma falta de sentido nisto, não conseguindo identificar sua fonte. É o caso daqueles indivíduos que realizaram todas as pautas programadas pela emissora capitalista, mas que demandam ser ainda mais bem sucedidos, ou não conseguem se enxergar ou dimensionar o que alcançaram e nem reconhecer o que conquistaram. Parece-lhes que “não é com eles”.

Penso que esta ambiguidade que beira o absurdo mostra, em sua forma aparente e generalizada, um significado muito mais específico e profundo da crise que afeta o corpo do sujeito que pode ser documentada com esta passagem da obra de Türcke:

Em suma, a essência ontológica de um emissor consiste na separação de seu “aí” em relação ao seu aqui e agora, e na transfiguração em um “aí” etéreo, receptível em todos os lugares, de um determinado campo de transmissão, mas em lugar algum palpável. Um “aí” sem um aqui e agora, e um aqui e agora sem um “aí” são quimeras. Mas são quimeras que existem (TÜRCKE, 2010a, p.45).²³

minha). Assim, a conclusão desta tese do autor é a de que o poder libidinal da pós-modernidade não recalca as diferenças, antes as estimula e produz.

²² Santiago CASTRO-GÓMEZ chama a atenção que Lyotard aponta a coexistência de diferentes “jogos de linguagem” como novo relato legitimador. Segundo ele, “Para Lyotard, na “*Condição pós-moderna*” são os jogadores mesmos quem constroem as regras do jogo que desejam jogar. Não existem regras definidas de antemão” (Cf. LANGER, Op. Cit., p. 156-157, tradução minha). No que se segue veremos que, embora deslocadas, ou talvez invisibilizadas, ou “desregulamentadas”, as regras existem sim. Aliás, a desregulamentação é boa para a economia neoliberal quando ela lucra com isso. Logo que o coração da economia financeirizada dá mostra de descompasso, ela recorre ao Estado para colocar um marca-passo e salvar seus bancos e empresas da bancarrota.

²³ Türcke detalha que quando o “aí” se separa do aqui e agora, tal como nesta passagem citada, ele separa-se e se desloca da interpretação elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo*. (Op. cit., p.45, nota 50).

Esta passagem contempla desde os primeiros meios técnicos de comunicação, como o telégrafo, o telefone, a televisão, até os mais avançados. Todavia, na visão de TÜRCKE, o ponto de cesura histórico-existencial se dá somente a partir da entrada em cena de novas formas de percepção social e de si que são geradas pela “alta pressão de notícias dos meios de comunicação de massa – e que gera uma compulsão em todos os indivíduos a emitir – que ela adquire o caráter de uma condição existencial” (ibidem, p.46). Aqui a realidade se duplica como podemos apreender por meio da palavra “realidade virtual”, uma contradição em termos, pois o virtual não significa uma realidade “segunda” ao lado de uma realidade “primeira”, mas ele existe de fato. Alguns preferem morar na realidade virtual; fazem dela o seu aqui e agora. Mas é preciso dizer que esta habitação é muito cara, pois há algo de uma redução drástica que afeta a auto-estima dos seus usuários: eles sempre estão aquém das imagens e das emissões com as quais se medem. A planetarização da indústria cultural pelas tecnologias da informação está questionando o lugar que os sujeitos ocupam. Nesta dupla realidade embutida ela questiona a perceptibilidade do próprio corpo, e a conquista do ciberespaço não se separa de um espaço de ampliação dos imperativos do mercado ou da mercantilização dos bens simbólicos de forma fetichista.

Por mais discreta que seja a presença corporal ela não pode não ser notada. Christoph TÜRCKE utiliza o vocabulário heideggeriano para dizer que pertence à existência individual uma irradiação inalienável. Ela está, por assim dizer, “inserida no “aí” de seu ‘ser’” (2010a, p.41). Ou seja, quem está presente com seu corpo não pode deixar de ser percebido. Não pode existir sem ruídos, sem determinada postura, gestos e expressões faciais, sem transpiração.

No entanto, desde a invenção do cinema esse “aí” passou por uma mudança de sentido decisiva, a partir do momento em que a presença corporal se eclipsa por trás da aparência midiática. Conhecemos as crises que atravessam os profissionais do cinema e televisão que fizeram da imagem sua profissão quando envelhecem ou se aposentam.²⁴

O que era uma excentricidade quase exclusiva de artistas penetrou a forma média e habitual de percepção de pessoas comuns no cotidiano dos países industrializados. A pressão pela concorrência de que padecia a empresa midiática, aos poucos passou a ser exercida, em escala menor, sobre o indivíduo. Assim, conforme pensa TÜRCKE, ele “entra em um estado de

²⁴TÜRCKE cita como exemplo as atrizes Marlene Dietrich e Greta Garbo que ao envelhcerem não mais se mostravam em público para não estragar a imagem de sua juventude. Seu “aí” estava na imagem cinematográfica.

pressão para emitir (*Sendedruck*), cujas consequências para sua individualidade ainda não são previsíveis” (ibidem, p. 42).²⁵ Emitindo, está “aí”; se não emitir, está “fora”.

Ao mapear o paradigma da sensação, TÜRCKE traz uma análise oferecida por Günther Anders em relação ao fenômeno do tempo livre norte-americano dos anos 50 em “*O homem tomando banho de sol, que bronzeia suas costas, enquanto seus olhos passeiam por uma revista ilustrada, seus ouvidos participam de uma partida esportiva, suas mandíbulas mascam uma goma*”:

Se fosse perguntado a esse homem tomando banho de sol, no que consistiria sua atividade “real”, [...] é claro que ele não poderia responder, pois a pergunta por algo de “real” já se baseia em uma falsa pressuposição, a saber, que *ele* seria o sujeito das atividades e do deter-se em algo. Se aqui ainda se pode falar de “sujeito” ou “sujeitos”, os termos têm que se referir aos seus órgãos: os olhos que estão com as fotografias da revista, os ouvidos que estão com a partida esportiva, as mandíbulas que estão com a goma (ANDERS *apud* TÜRCKE 2010a, p.43).

Anders responde que o que o leva a tal “atividade desorganizada” é o “*horror vacui*”. Seu trabalho acostumou-o a *ser* tão definitivamente ocupado, ou seja, a ser dependente, que quando o trabalho acaba, não consegue estar à altura de “ocupar-se de si próprio”. E desta forma,

[...]decompõe-se em funções separadas, já que ele mesmo não atua como elemento organizador. Mas naturalmente essas funções estão tão acostumadas quanto ele ao mero *ser*-ocupadas. Por isso agarram-se agora – cada uma delas -, no momento de seu “desemprego”, ao primeiro conteúdo apropriado, e qualquer conteúdo primeiro é justamente apropriado, por ser simplesmente um conteúdo, por simplesmente se apresentar como suporte ao qual a função pode agarrar-se (ibidem, p.43).

Anders chama este procedimento descritivo de “exagero no sentido da verdade”, uma vez que acentuava traços de um fenômeno que ameaçava adonar-se do futuro. Sua profecia parece ter se realizado. Por um lado, seu exemplo dá conta de um corpo individual fragmentado em funções separadas, mas sem sujeito unificador. Por outro, é admirável que este corpo consiga sintetizar tais funções separadas e mantê-las funcionando simultaneamente. Este malabarismo é interpretado por TÜRCKE como um sintoma de proteção, uma resistência do organismo “a seu estado de deriva diluidora”, em busca de um amortecimento fisiológico contra a dissociação mental (ibidem, p.43-44). Em resumo, o exposto em “*O homem tomando banho*

²⁵“E como cada instituição sofre a pressão para converter-se em uma verdadeira empresa, se quiser sobreviver economicamente, se quiser ser percebida, isso passa a acontecer, em escala menor, com cada indivíduo. Ele também não pode esquivar-se de administrar seus interesses como uma firma e de tirar partido de si próprio como uma emissora privada”. TÜRCKE cita como exemplo a fala dos jogadores de futebol que, ainda sem o fôlego refeito, após a vitória ou derrota em uma partida, dizem, como empresários de si próprios, que pretendem “trabalhar mais” ou “chegar mais à frente” (2010a, p.42).

de sol” manifestaria o padecimento crônico da “dissociação”. Lembremos de passagem que Birman atribuía a um “excesso de excitabilidade” uma perda que, segundo ele, faria com que os afetados vivessem uma permanente experiência de “*despossessão*” (2005, p.105), uma vez que o corpo não consegue dar conta deste excesso. No caso de Anders, o que se mostra é a exibição da economia na fisiologia, no comportamento do tempo livre, ou seja, o que o trabalho moderno pode fazer com alguém plenamente ocupado. Trata-se, portanto, de uma estratégia hermenêutica de profundidade que dificilmente é percebida por alguém que se atém a sistemas e subsistemas separados entre si, tal como o trabalho e o entretenimento, ou tempo livre e não-livre.

Em muitas regiões do mundo a fisiologia de “*O homem tomando banho de sol*” pode ainda não ter se insinuado. Mas, conforme Türcke, há tempo não resta a menor dúvida de que,

[...] nos últimos 50 anos, com o auxílio de aparelhos de som portáteis, telefones celulares e *laptops*, ela tem avançado por todo o globo, desenvolvendo novos padrões comportamentais híbridos como, por exemplo, simultaneamente assistir à televisão, mandar *e-mails*, telefonar, acariciar o cachorrinho ou o ser amado, uma virtuosidade própria, para não dizer novas qualidades administrativas, e com isso também novas cargas nervosas (ibidem, p.44).

Simultaneamente “acariciar o cachorrinho ou o ser amado”, parece, na citação, como se fosse a mesma coisa. Aliás, uma troca de carícias acentuadamente grande hoje em dia, mas que nos levaria a outra deriva. Não sei se a colocação de Türcke é jocosa ou irônica, mas ela tem uma pitada de ironia. Isso chama atenção à distração, como quando se propõe discutir sobre varizes de pernas de mesa e as pessoas não se dão por conta do completo absurdo proposto.

A perspectiva de Türcke é crítica à fragmentação do sujeito. Ele não segue o tabu de não mais nomear uma totalidade social (aqui, no caso, as técnicas do audiovisual) que atua sobre o indivíduo. E as passagens citadas de Günter Anders apontam para uma mudança do *agir* com um objetivo para um *fazer* puro e simples. E mostra isto pelo seu negativo, ou seja, o que o sujeito faz em suas horas de folga; não ocupado, mas desocupado.

A luta contra a desocupação, a compulsão difusa e generalizada para *fazer* algo, tem no computador o instrumento técnico universal por excelência, uma vez que ele tende a ser não apenas um instrumento de trabalho, mas sintetizar o entroncamento técnico, o “ponto de encontro social e o nevrálgico individual, em que o processamento e transmissão de dados, televisão e telecomunicações, trabalho e atividade de tempo livre, concentração e distração, ser “bacana” e “por fora”, observado e ignorado, se misturam até a indiferenciação” (ibidem, p.44). Ocupar-se compulsivamente especifica-se como emitir compulsivamente: baixar dados, enviá-

los, recebê-los passa a ser a atividade por excelência. E assim, conforme sugere o autor, a emissão transforma-se em uma forma vital de expressão: “Emitir quer dizer tornar-se percebido: ser. Não emitir é equivalente a não ser – não apenas sentir o *horror vacui* da ociosidade, mas ser tomado da sensação de simplesmente não existir. Não mais apenas: ‘há um vácuo em mim’, porém, ‘sou um vácuo’ – de forma alguma “aí” (ibidem, p.45).

Sem perdermo-nos, por hora, em considerações do quanto o “exagero no sentido da verdade” de Anders é verdadeiro, vamos direto à tese exposta por Türccke. Estamos no primeiro capítulo de *Sociedade excitada*, cujo título é *Paradigma da sensação*. Türccke introduz o que denomina de lei básica de uma nova ontologia: “quem não transmite não está “aí”. Não irradia nada” (ibidem, p.45). Isso não é pouca coisa, uma vez que a ontologia, o tratamento do ser enquanto ser é um dos primeiros paradigmas da história da filosofia ocidental, e isto significa que sua obra obriga a uma revisão, a partir da compulsão à emissão, de pontos tomados como fundamentais no discurso sobre o ser.

Como é próprio de muitos de seus movimentos de pensamento, o autor está ciente do fato de que, tomada imediatamente, sua tese pode ser falseada, uma vez que, em certo grau, corporalmente, todos possuem um “aí” e irradiam. No entanto, quando a tecnologia penetra tão profundamente no indivíduo que cada um não pode senão metamorfosear-se em um transmissor de si próprio, então seu *it* pessoal é abalado por uma irradiação etérea. O próprio fenômeno do “ser-aí” é abalado. A velha terminologia para isso é: sujeito. Não conseguimos ler o que vem abaixo sem sentir certa indisposição:

Ao “aí” do ser, pode-se dizer, pertenceria inalienavelmente, desde Platão a Heidegger, seu aqui e agora: seu ser presente físico em um determinado meio. Mas o que constitui o “aí” de um emissor? Sem dúvida, para emitir, ele deve estar situado em algum lugar, totalmente indiferente, contanto que funcione. Está “aí” na medida em que “esteja na linha”: no éter, nas frequências que permitem sua recepção. Em oposição a isso, o aqui e agora da estação transmissora corresponde àquilo que sobra, quando não mais está “aí”: seu resíduo físico. Um resíduo, por sinal, em um duplo sentido, pois sua presença aqui-e-agora encontra-se em irremediável atraso em relação à sua presença etérea. E se essa presença desaparece, adquire a aparência de resíduo no sentido de “resíduo alimentar”: uma sobra, detrito, cadáver ou lixo (ibidem, p.45).²⁶

²⁶ Conforme nos conta Umberto GALIMBERTI, G. Anders, filósofo alemão refugiado nos Estados Unidos, cunhou uma expressão em contraposição ao que aprendeu de Heidegger, que ensinou que o homem é “o pastor do ser”. Nos EUA ele aprendeu que o homem é “o pastor das máquinas”, pois estas expressam habilidade, precisão e inteligência superior a nossa (Op. cit., p.14). Conta Galimberti também que Anders escreveu uma carta de 60 páginas para o piloto americano que jogou a bomba sobre Hiroshima. Queria saber de onde este tirou força e motivação para matar pessoas que nem conhecia, num lugar que nunca tinha estado, e sabendo dos efeitos que produziria. O piloto nunca respondeu a Anders, mas tempo depois, numa entrevista a um jornal, afirmou que teria dito a Anders: “*Nothing, that was my job*” (Nada, era o meu trabalho). (ibidem, p.15).

Recolocando o argumento: a essência ontológica de um emissor consiste na separação de seu “aí” em relação a seu “aqui e agora”. O “aí” se transfigura em um “aí” etéreo, que pode ser captado em todos os lugares de um determinado campo de transmissão, mas em lugar algum pode ser palpável. Türccke considera isto um absurdo: “Um ‘aí’ sem aqui e agora, e um ‘aqui e agora’ sem um ‘aí’ são quimeras. Mas são quimeras que *existem*” (ibidem, p.45). Por causa disto, uma nova condição de possibilidade de ser ou de estar, que é uma *quimera*, adquire um caráter existencial e, desta maneira, ontológica.

Em minha Dissertação de Mestrado, intitulada “A *assunção do gozo cibernético na interação virtual*” (2002) ²⁷, aponte o equívoco em se tomar o termo “realidade virtual” como uma quimera. Ela existe de fato, uma vez que, o sentido da palavra virtual comporta o possível, categoria que logicamente faz parte da realidade, não se opondo ao real, mas ao atual. Türccke, por sua vez, relembra outra expressão cunhada por Anders há 50 anos: a “vergonha prometeica”: “O homem como criador de coisas [...] é de tal forma relegado à sombra por suas criações, que se envergonha e começa a assemelhar-se a seus produtos: viver de acordo com o relógio, trabalhar no ritmo das máquinas, ligar e desligar suas funções vitais” (2010a, p.45).

A compulsão à ocupação pertenceria também a este processo. É com pudor que se encobrem as vergonhas da ociosidade, do desemprego. E quem já ficou desempregado uma vez na vida, dependendo apenas de si próprio, viveu na carne este processo. Desta forma, uma incerteza subliminar a respeito da capacidade corpórea transforma-se gradualmente, segundo a opinião de nosso autor, em uma dúvida sobre a existência do corpo. Não no sentido da dúvida hiperbólica cartesiana, mas no de sentir “que no próprio corpo se insere um difuso sentimento de carência” (ibidem, p.47).

Assim como cada época produz seus “monstros” - de onde participa a palavra *demonstração* como forma de desfazê-los -, e as figuras que os “suavizam”, parece que Türccke destaca uma das ameaças de nosso tempo que exigiria pôr em constelação os conceitos psicanalíticos de privação, frustração e castração para dar conta deste “difuso sentimento de carência”. Para quem padece deste fantasma, o caso “ótimo” seria poder atravessá-lo em uma análise presencial bem sucedida através da desconstrução de seus elementos neuróticos, conseguindo quem sabe “*religar*” o seu “aí” com o seu “aqui e agora”. Todavia, o fantasma de ser amputado de uma parte significativa de si evoca a figura de uma subtração de ser petrificante, ameaçando com uma colossal despotencialização, uma vez que a maquinaria que o

²⁷Conferir WILLIGES, Flademir Roberto. A *Assunção do gozo cibernético na interação virtual*. Dissertação. [Http://hdl.handle.net/101883/3120](http://hdl.handle.net/101883/3120) . (LUME, Repositório Digital da UFRGS).

produz não para. Quando algo falta, é normal procurar substitutos. A psicanálise ensina que a falta sempre existe; não como ponto de chegada, mas como ponto de partida. Se o açúcar cristal falta ao café, procuramos um adoçante alternativo. Obviamente, o conceito de doçura se transformou muito hoje, num contexto em que a lei simbólica capenga, porque em determinados momentos ela não pode ser levada adiante sem *amarguras* (se é que ainda queremos tomar nas mãos a tarefa de cuidar da transmissão da herança cultural não consumível, em especial ao socializar as novas gerações). Ao longo das eras, para fazer face à falta, desenvolveram-se instrumentos técnicos, novos padrões culturais e melhoria nas condições sociais. Mas como mensurar esta difusa falta de “aí”? Ainda faltam as palavras para dizê-lo.

Todavia, mesmo que difuso esse sentimento gera um medo que não deve ser desconsiderado, uma vez que, não apenas nas sociedades compostas por “sócios”, limitadas ou anônimas, mas na sociedade que são os próprios indivíduos, em sua comunidade de eus, demonstra-se em grande escala uma corrida desenfreada por aparecer em emissões, exigir atenção, fazer sensação. Se poderia dizer que há uma compulsão à venda, embora a demanda possa frustrá-la. Ocorre, porém, que não estamos falando de falta de dinheiro para a compra e nem de laranjas que não são consumidas, mas de falta de “aí”, que sempre que o processo de emissão é barrado atinge o nervo vital existencial. Por isso sua desmedida. Ainda faltam as palavras para dizê-lo, mas ele sai da boca de muitos que se queixam que gostariam de ao menos por um momento na vida se sentirem existindo.

De que falta se trata aqui?

Duas pessoas conversam sobre algo. Alguém emite uma palavra inaudita. Não chegam a um acordo. No meio de suas especulações, soa um alarme: o outro violou um sistema de segurança! *Vou deletá-lo!* Você consegue sair da conversa, mas não consegue se livrar da violência da interpretação do resíduo que sobrou quanto ao desejo de ser bem sucedido em sua emissão. Você não quer ser banido do sistema de comunicação, não quer se sentir um “detrito”, “cadáver” ou “lixo”, então você emite mais sinais, mais sons, mais imagens, mais palavras e mais gestos em busca de resposta. Esta imagem de apagar os rastros para não notar que se “sobrou”, que ficamos de “fora”, mostra o quanto a busca foi frustrada e permaneceu na superfície da sensação. Não mostra, porém, as feridas profundas que podem ter sido abertas.

O desejo foi inflacionado pela propaganda. Desejo é um termo equívoco, e quem nele se mete sem se perguntar pelo modo como o seu próprio se construiu, pode se enredar em becos sem saída, como numa relação incestuosa. Que desejo me habita? Qual é meu sonho? Evocar

uma ciência para circunscrever respostas coloca-nos de saída no impasse dos muitos, do universal, do saber acabado, e a pergunta pela recombinação dos cacos, dos órgãos fragmentados, se impõe uma vez mais. Colocar o problema da verdade do sujeito do desejo singular implode posturas dogmáticas, absolutas, e também muitos relativismos, porque nem toda verdade é relativa, isto é, ela se objetiva em algum momento, mesmo que fugaz. Contudo, o que queremos preservar com esta fala de desejo, sujeito, subjetividade, singularidade, etc? Lembremos parte da supracitação de Anders nos anos 50 do século passado: “Se aqui ainda se pode falar de “sujeito” ou “sujeitos”, os termos têm que se referir aos seus órgãos: os olhos que estão com as fotografias da revista, os ouvidos que estão com a partida esportiva, as mandíbulas que estão com a goma” (*apud* TÜRCKE, 2010a, p.43).

A equação conectiva entre sentir-se “aqui e agora” e a percepção da mente como “aí”, porém, nem sempre é alcançada. Verdade é que o mundo deixou de ter um lugar central; o caso normal seria sentirmo-nos sempre deslocados. A mente, em relação ao que o corpo pode sentir, sempre quer ou estar além, ou a eternidade do momento. A insatisfação oriunda deste sentimento de inadequação pode se tornar crônica, principalmente para adolescentes, que veem partes de seu “aí” desnudo deslocado para vídeos compartilhados publicamente sem o seu consentimento. A “vergonha prometeica” ataca o “nervo vital”, ainda mais num contexto cultural em que o moralismo familiar e social anda de mãos dadas com a denúncia da pornografia (dos outros, é claro). Quando o “aqui e agora” virtualiza-se tecnologicamente, ou seja, se realiza sem a possibilidade de tirá-lo do ar, do éter, é o “aí” presencial do sujeito que padece, chegando às bordas do suicídio, quando não se jogando nele.

O problema para o sujeito submetido ao regime da “compulsão a emitir” é como ele pode, pelo seu dizer, produzir uma versão de si que seja condizente com algum ponto de intersecção na multiplicidade possível das ofertas comuns ao discurso social. Ou seja, em termos psicanalíticos: como se fazer representar àquele que constitui o discurso, o Outro, a Cultura, uma vez que o sujeito, não sendo um absoluto (nem todos são príncipes na vida), é pressionado a fazer “comercial de si”, com a grande diferença que as tomadas de câmera, as “medidas”, não vem dele, mas do resultado do funcionamento dos dispositivos técnicos e das expectativas sociais quanto à sua performance. A relação que ele estabelece não é uma relação com um lugar vazio, mas com um mercado inflacionado de sentido, mas isto não significa que ele não possa ser esvaziado de sentido. Este “sentido” do mercado não o desdenha, mas também quando o desenha faz sombra sobre ele. A capacidade de perceber esta sombra, este “escuro”, equivale a não deixar-se cegar pelo excesso das luzes do nosso século. Esta capacidade dos

contrastes, de perceber um “escuro especial” que não é separável das luzes, seria o oposto de uma passividade, como coloca Sonia Ogiba (2014) em sua leitura do Ensaio “*O que é contemporâneo?*” de Giorgio Agamben:

Quem consegue, portanto, entrever nessas luzes a parte da sombra, com a perspectiva de que essa sombra é a sua íntima obscuridade. Propõe, também, a partir dessa mesma associação, que o contemporâneo seja o que percebe o escuro do seu tempo e o percebe como algo que lhe concerne e que o interpela, é algo que se dirige singularmente a ele (ibidem, p.291).

Como não há proprietário dos significantes numa comunicação, a figura do Outro, deste mediador ou terceiro, não é pessoal. E justamente por isso é que ela pode cumprir uma função de neutralidade frente aos conflitos e impasses humanos, e o apelo do sujeito nem ser ouvido. Este terceiro pode ser Deus, a Lei, o Direito, a Justiça, a Natureza, a Cultura, o Espetáculo, que rege o trânsito humano e os ideais encarnados nas instituições. De certa forma, ele orienta, dá pistas, sinais, para onde o sujeito deve ir para se fazer valer, para que sua vida tenha um sentido. Dar pistas não significa que elas sejam verdadeiras, pois esse Outro também sofre modificações, assim como as palavras mudam de sentido na passagem de um tempo histórico para outro. Estes deslocamentos linguísticos ou semânticos, que podem parecer pequenos detalhes negligenciáveis, podem mudar a direção da busca do sentido, e o sentido buscado pelo sujeito, que não é inequívoco, distanciar-se da verdade de seu desejo. Se este for o caso, o escuro pode não mais ser percebido como íntimo e nem interpelador.

Hesitei até este momento em usar a palavra verdade. Ricardo Estacolchic (1997), psicanalista argentino, mostra num artigo intitulado “*Corrupção*” que o termo nem sempre foi associado às negociatas que assaltam cofres públicos dilapidando o bem comum. Entre outros significados do léxico podemos ler: “transtocar ou alterar a forma de uma coisa qualquer”, “seduzir uma mulher, pervertê-la”; “viciar” (ibidem, p.62). Até aqui tem relação com desejo e gozo. Mas também podia significar: “estragar, incomodar, estorvar, feder”. Segundo ele, na América Central, no México e Antilhas, guarda o significado de “facilitar as evacuações fecais mediante laxantes ou medicamentos” (ibidem, p.62). Por fim, para mostrar a redução do significado do *geral* para um *particular*, nós temos a nossa própria versão para a ação final do verbo corromper: “vai dar em merda”.

Isso cheira mal. Passado este momento escatológico nada agradável, ao qual peço desculpa, a questão da verdade é que nós nos perguntamos por ela em nossos menores atos: estamos fazendo certo ou errado? Estamos fazendo “cagadas”? Neste ato, estou sendo

verdadeiro ou falso? E o apelo à instância terceira por uma resposta que nos apoiaria depende muito da estruturação subjetiva de cada um, mas ela não se faz fora da sociedade ou da cultura dominante. Isto já coloca a corrupção como um *ethos* (morada) ou uma instância (lugar) virtual da verdade para a ação humana, pois se o Outro, o Terceiro, é representado por um Sindicato de Ladrões, seria falta de ética ou moral – aqui no sentido de um mau costume - não roubar. Seria uma traição ética com o grupo; seria não ser verdadeiro. Então, tal como faziam os primeiros sacerdotes com as oferendas que deveriam ser dadas aos deuses, “negocia-se pelas costas”.

Estacolchic, a quem peço socorro neste momento, coloca a incômoda pergunta:

Digamos que por razões de estrutura, o sujeito precisa receber do Outro algumas “chamarizes do ser”, como bússola com a qual orientar-se em sua “falta de ser”, sua angústia, desamparo, ou seja lá o que for que denominemos. E que acontece quando isso tudo que chamamos “chamarizes do ser” só indica a ganância; quando só chegam mensagens nos quais o mundo está dividido entre ganhadores e perdedores e é necessário a qualquer custo ético pertencer aos primeiros? Acontece nem mais nem menos que isso que aí está. Talvez seja lógico que aconteça (1997, p.68).

Em contraposição ao que pensa o autor, eu não entendo a ética como universalmente aplicável, mas historicamente situável. O que seria um “custo ético” poderia ser um tema para início de um debate. Em todo caso, o que interessa mesmo no artigo de Ricardo Estacolchic é que ele dá um nome inusitado à instância terceira, um nome para o Outro: “Mercado” (ibidem, p.68).

Assim como os deuses antigos mudavam de humor, o Mercado também muda. Aliás, hoje ele é praticamente como um ente que sofre de transtorno bipolar. Mas pode também ser nenhum ente verdadeiro, pois ele possui um corpo que é muito mais uma imagem. Por isso, suas mensagens não têm compromisso algum com a verdade. Veremos logo como Türcke trata deste lugar como “desvinculado” do lugar da verdade, como independente, Absoluto. E a publicidade parece condensar suas virtudes, pois, uma vez que, se é verdade que ela tornou-se o modelo de socialização e de ação comunicativa por excelência, ela pode ser ora uma coisa, ora outra, ou seja, o Mercado oscila, mas ele não vacila quanto à sua principal mensagem: o que importa é que se leve vantagem. A capacidade de “agência”, como os norte americanos chamam a tomada de atitudes, também tende ao “se” impessoal, ou ao “a gente”, como se costuma proferir: “como diz o Outro”.²⁸

²⁸ Esse Outro aqui é também representado pelo pequeno outro, o semelhante, que é convocado, em geral, quando eu quero “me fazer de leitão para mamar deitado”, ou seja, ocultar a verdade da minha própria enunciação, a saber, meu desejo não revelado. Já o Mercado como Outro, em sua versão neoliberal, recebe sua

Assim, a conclusão do artigo *Corrupção* dá a letra e toda uma sociedade parece entoar a canção:

Quer dizer que a subjetividade mais deslavada, para não dizer delirante, corrói o seio mesmo dessa instância que nos é apresentada como o exemplo da objetividade. Fazer de uma instância assim o alfa e ômega da verdade de nossa ação, revela que os raciocínios mais básicos estão afetados, corrompidos, degradados; ou melhor dizendo que tentar impor aquela lógica como boa é um movimento destinado a corromper a inteligência, o entendimento (ibidem, p.69).

E isso faz toda a diferença, uma vez que, se o Mercado se transformou em instância sagrada, decidindo sobre salvação ou perdição, como fazer para garantir que as enunciações do sujeito encontrem algum modo de representação de si neste Outro? Ele tem alguma chance de ser escutado a não ser através do código que o orienta?

Em todo caso, já que o termo corrupção também significou “transtocar ou alterar a forma de uma coisa qualquer”, para preservar nosso entendimento e não subestimar nossa inteligência guardemo-nos por um momento de considerar que o mercado é uma nova instância mítica do Destino. Ele é resultado da vontade humana, e se ela quiser, se ela tiver vontade, ainda pode “transtrocá-lo”.

A invenção de novos dispositivos tecnológicos, os chamados “aplicativos” (*Apps*), possibilitam novos gerenciamentos das disposições subjetivas, e com isso novas maneiras de se representar no discurso social, de “aí”. Porém, de uma forma bastante sutil, ao lado de sua virtude de facilitar as coisas agilizando o setor de serviços, existe uma função de vigilância, de controle das mentes e dos corpos. Eles funcionam como “corretivos” de rotas, como GPS, avisando quanto a certos “desvios” do que deveria ser o funcionamento “normal” do andamento das coisas. Um exemplo: existe um aplicativo que promete mudar a vida dos homens e pode ser *baixado* gratuitamente. Ele “avisa” quando a mulher está com TPM (tensão-pré-menstrual). E entende-se que ele pode ser aplicado de forma extensiva: às namoradas, chefes, amigas, colegas de trabalho, noivas, “ficantes” e, inclusive, esposas. As datas das variações de humor e seus diferentes estágios são calendarizados, em especial o dia da chegada do momento crítico. O problema, a meu ver, não está no *App*, mas na entrega da interpretação de um fenômeno que

própria emissão ou mensagem de forma invertida. Se quisesse abrir os olhos e os ouvidos para recebê-la tal como ela é, ela seria transparente, direta. Mas ele não pode reconhecê-la como decorrente de sua lógica, pois se a pronunciasse seu encanto se desfaria, ele se desmentiria, e assim ele se mantém tal como um desejo perverso que “não ousa dizer seu nome” (Lacan): em sua própria publicidade está a corrupção, mas ele não a reconhece, pois ele escuta no lugar da escravização a palavra liberdade. E, de fato, ele não obriga ninguém a consumir suas mercadorias. Ele seleciona antes quem pode e quem não pode adquiri-las.

ocorre desde os tempos do paleolítico, e que foi objeto de estudos, por exemplo, de Hipócrates e Aristóteles na Grécia Antiga, a um objeto inteligente que estupidifica os homens, que os transforma em ainda mais estúpidos do que são, uma vez que, em regra geral, quanto às “regras”, pouco sabem do significado regular que elas têm para uma mulher: ser um corpo que sangra todo mês, preferindo ainda, de forma machista, tratá-las como “rosas”. Eu digo mais estúpidos do que já são porque teriam uma oportunidade de discutir suas diferenças, e com isso se aproximar mais, se reconciliar de alguma forma com esta natureza ferida. Estes aplicativos são louvados como capazes de mudar a vida das pessoas. E não resta dúvida de que mudam: são facilitadores, modos de sobreviver nesta selva do comercial de si e que talvez provem, no caso deste *App* que alerta sobre TPM, que durante uns dias, melhor mesmo é fazer de conta que a mulher nem existe, pois parece que o comercial que os médicos fizeram e que as empresas copiaram para desenvolver o aplicativo ao descrever os sintomas de TPM tomam como base uma mulher universal abstrata, uma mulher construída como resultado de um discurso normalizador, o discurso da biologia aplicado à técnica médica, uma vez que nem todas as mulheres reagem da mesma maneira, e algumas podem nem apresentar os ditos sintomas, como no caso da amenorréia. Só que, como isso dá trabalho, exige atenção, do lado da mulher, há também toda uma linha de remédios para amenizar os efeitos da tensão. E neste caso, ambos saem perdendo. Mas aí de quem estiver perto e não se der conta. Para isso o aplicativo se “aplica”. Existe mesmo um processo de imbecilização crescente que vem na esteira destes novos *Apps*.

Em meu modo de ver, a verdade é a seguinte: Não se pode mais sofrer! Ter um transtorno ou uma experiência de perturbação no corpo - o corpo já sendo um perturbado - sem a ela associar um nome, que por sua vez esteja associado a uma marca, cujo referente é indicador de um valor comercial, é falta de inteligência. Assim, por exemplo, em minha área de atuação, diz-se que um professor não *deve* sentir angústia, insegurança, etc. Ele deve “deixar os problemas de fora” quando entrar na sala de aula, e se impor lá “dentro”. Ora, os alunos são os melhores “*aplicativos*” para trabalhar estas questões de angústia e insegurança, pois eles percebem isto de cara no comportamento do professor. Eles entendem os problemas humanos, porque também são humanos. E se a educação seguir esta linha de dessensibilização, porque assim seríamos professores mais objetivos, então ela poderia ser entregue aos aplicativos, pois eles “apitam” quando a perturbação chegar. Mas o sintoma não é este ou aquele. A própria vida já o é, em parte. Tomá-la como não sendo, ou como podendo ser livre de perturbações, é o errado. Socorro Schopenhauer!

Por outro lado, também nossos nomes, nesta selva dos comerciais e da propaganda de si, tendem a se tornar mais vazios do que já são. Para fazer sentido, eles precisam cada vez mais de uma *holding*: muitos japoneses, ao serem perguntados sobre quem são, respondem que são *Toyota* ou *Mitsubishi*. Nada errado com uma cultura em que a matriz empresarial é matriarcal. É bom ter uma mãe. Mas há algo errado quando os filhos da mãe se suicidam por não conseguirem desde a mais tenra idade estar à altura das exigências da medida destas *holdings*, que somente muitos anos depois teriam que encarar, se lhes deixassem ter infância, “ser aí”, ter um “ai” e um “aqui e agora”.

O esvaziamento do sujeito sob o regime da “compulsão a emitir” pode ser interpretado ainda de outra forma. Não é novidade que falar demais, ver demais, enfim, usar em demasia um sentido fisiológico sem comunicá-lo com os outros, cansa. No caso da fala, principalmente se ela é vazia. Não que haja uma fala plena, que só diga coisas substanciais ou verdades. Mas, como exemplo, numa pequena ficção de como transcorreria um percurso de análise idealmente continuado, aos poucos o paciente deveria deixar de tagarelar sobre uma infinidade de coisas e acontecimentos e pessoas que o aborrecem e que seriam as responsáveis por sua perturbação. Quando começa a falar de pai e mãe, já diminui um pouco o ritmo, pois é de lá que ele veio. Em todo caso, se a análise for adiante, percebe que também necessita falar de si, que tem que encarar sua própria vida, seus próprios impasses desejantes, ou seja, não pode vivê-los sob procuração. Ele tem que construir algum sentido, por mínimo que seja, senão a procura se torna infinita. Quando nem mais o sofrimento faz sentido, ele deveria mudar de analista.

Fiz esta pequena ficção de uma análise, cujo objetivo não é a dissolução pontual de um sintoma, pois que toca toda a sociedade, para chegar a dizer que, uma vez que a significação é infinita, variável e aberta, em determinado momento é necessário cortar a veia da língua (da “compulsão a emitir” em sua versão falada) e fazer um coágulo, ou mesmo fechar os olhos para ver (estancar a “compulsão a emitir”, em sua versão imagética), convocando para isso, com a ajuda de um ouvido e sem tela refletora do olhar, um dentre os infinitos termos ou imagens que lhe vem à cabeça, de preferência um equívoco, para que se torne inequívoco e provoque uma parada na torrente sanguínea da fala e da imagem, pois se a veia ficar aberta, ela vai se esvaziar, e significados abertos são vazios de significância, não atam nem um burro ao poste, e “este aí” talvez seja o significado do dito de Lacan de que o significante é besta. Ele precisa ser amarrado. Mas não há o que temer senão a própria coragem de dizer sem querer que o que queremos não tem um significado profundo, pois a busca do significado profundo pode se

tornar o problema, mais do que uma dissolução, uma vez que solução não há (ao menos para o ser).

A compulsão a emitir “toma” o sujeito ocupando-o e estimulando-o à produção de respostas que encontrem ressonâncias simbólicas no discurso social, o mesmo que o consitutiui. Por exemplo, encontrar o emprego almejado, e para isto ele tem que expor em público suas habilidades e competências. Assim, a possibilidade disso não se tornar um sintoma é mínima, uma vez que a possibilidade de diferenciação e singularização do que ele é encontra-se limitada por este discurso social da propaganda de si que se tornou uma espécie de necessidade natural de sobrevivência, ou nos termos de Türcke, uma condição existencial do ser de um emissor. Para a formação deste novo caráter o sujeito teve que se moldar de tal forma a este regime de enunciação de si que o seu imaginário se torna semelhante às formas de representação que o discurso social irradia.

Uma vez constituídos como seres de linguagem, uma maneira de nos fazer representar no discurso social é colocar um nome e, de certa forma, “fazê-lo” representante de algo. Sob este ponto de vista, também aqui atua a compulsão à propaganda de si, do comercial de si, na medida em que, mesmo nomes de pessoas, somente de repetição em repetição acabamos gravando. Aqui é um momento propício para uma primeira análise do conceito de repetição, porque ele é fundamental para todo e qualquer aprendizado elementar da cultura humana que possa oferecer alguma garantia e segurança ao sujeito. Mas existe repetição e repetição: a humana e a maquinal. A repetição que se faz com o contínuo uso dos novos meios audiovisuais não possui, porém, a característica das formas imaginárias internas de repetição, porque embora seja repetição, ela não é repetição do mesmo. Ela é, em certo sentido, repetição com os mesmos gestos, mas os conteúdos aos quais os sujeitos se expõem apresentam-se no ritmo da máquina, e talvez por esta ilusão de que são sempre “novos”, ou seja, não seguem circunscritos num tempo e espaço de conservação do anteriormente apresentado, mas aparecem com cortes abruptos, são por isso muito mais difíceis de serem elaborados (quando não escapam literalmente à capacidade de assimilação do sujeito). E mesmo o ato de memorizar algo simples como um nome, não é tão simples, porque num contexto onde todos são pressionados a sobressair frente aos demais, e o nome próprio - tal como chamamos na língua portuguesa - está ligado a uma pessoa, e a pessoa, frente às imagens que se reproduzem aos milhões a todo instante (e cada vez mais fascinantes), pode nem mais sentir o seu nome ou o seu ser interessante nem para si e nem para os outros. Ela inventa então um adjetivo para seu nome, inventa um *nickname* para chamar a atenção, constrói todo um perfil que a torna desejável, modifica mesmo sua imagem aparente, e torna-se mais excitante do que na verdade se sente a si própria, para atrair outro imaginário e

o Outro (o Mercado) para uma possível troca de ofertas e resposta às demandas. O desejo subjetivo não é, porém, simples resposta de demandas. Esse descompasso entre seu “aí” e seu “aqui e agora” é absurdo, mas é um absurdo que ganhou uma normatividade própria ao ser vivo sob a forte “compulsão a emitir” que a alta pressão de novidade (ser notícia, aparecer em emissões) lhe impõe.²⁹

3.4 Dizer o que se deixa dizer e o *tode ti* aristotélico: o susto constitutivo

Este tema do esvaziamento do sujeito e do significado substancial dos nomes e das palavras poderia ser contornado? Para isso temos uma pista. Há um encontro muito feliz entre a leitura que Türcke faz da teoria da nomeação de Aristóteles e a “pontuação”, o “corte” no discurso do paciente - com todo o risco que isso pode trazer - que a técnica da análise faz para que ele possa expressar e pensar sobre um significante inconsciente indeterminado, mas que pode ter sido determinante em sua história de vida, e assim, não ficar perdido na infinitude dos possíveis. E, tanto na psicanálise, quanto na teoria da nomeação aristotélica, o que se nomeia primeiramente não é um absoluto, mas um apoio, uma orientação, de certa forma um indeterminado, mas a partir do qual toda determinação se torna possível.

Trata-se da fórmula aristotélica para o primeiro ato de nomear: *tode ti*, que significa literalmente “este algo” (TÜRCKE, 2010a, p.157). Aristóteles nos diz que sem imaginar um “este algo”, um “este aí”, como “uma coisa indivisível e, pelo número, singular”, não se poderia nomear nada; a linguagem não teria um apoio firme em nada. O argumento de Aristóteles vai até aí. Türcke, por sua vez, interpreta o *tode ti* (“este algo”) como “uma abreviatura insuperável para o processo inteiro de formação da atenção” (ibidem, p.157). Para os nossos propósitos neste tópico vale o seguinte: assim como em uma sessão analítica, não é qualquer palavra que faz com que o sujeito desista de sua tentativa de se desviar de dizer o que lhe causa angústia ou mesmo fobia, pânico, medo, ou seja, de *dizer o que não se deixa dizer*; não seria um “este algo” qualquer que seria capaz de despertar a atenção. Se a angústia é um sinal de que estamos nas

²⁹ A *normatividade* técnica é diferente da *normalidade* própria ao ser vivo. Esta última noção mostra que não existe normal *em si* e nem patológico *em si*. Se num determinado contexto histórico todos os homens tivessem um olho só, isto seria considerado normal, pois isto não impediria a adaptação ao ambiente. Já o doente compulsivo por emissões poderia ser considerado “normal”, se em sua condição de existência as formas anteriores de comunicação social já tivessem sido ultrapassadas, desclassificadas. Sua condição de existência poderia ser dita “normal” se ela já fosse uma realidade que teria “superado” todas as formas anteriores de comunicação. Mas o que complica as coisas é que esta normalidade aparente de sua existência não é independente, mas dependente de uma atividade normal cujas razões são a não independência em relação às coerções impostas de forma massiva pelos meios de comunicação audiovisuais e a incapacidade de superar os bloqueios que estes meios produzem à expressão subjetiva. Neste caso, não é uma ofensa dizer que todos nós sofremos deste *phatos* compulsivo à emissão, uma vez que ele se tornou condição de existência social normal em nossa época.

proximidades da verdade de nosso desejo, o “este algo”, um “este aí” capaz de despertar a atenção não poderia, segundo Türcke, ser um “este algo” qualquer: “capaz disso só seria o “este algo” *par excellence*: o pavor” (ibidem, p.158). “Ele é o reivindicador de atenção por excelência: presença absoluta que faz com que tudo o mais empalideça. Em outras palavras: um “algo” categórico”.³⁰

Aristóteles é chamado para testemunhar os inícios do ato de nomear. O objetivo final da teoria de Türcke é mostrar que “a sensação profunda é viciada num *este aí*, que certamente satisfaz o sistema nervoso bem-aventurado de uma vez por todas, e que para com o inquietante e sem-fim autocontinuar de sensação para sensação” (2010a, p.318). A terapia psicanalítica pela palavra não está muito distante disto, embora a palavra esteja hoje longe de seus inícios, que devem ter sido muito mais árduos. Contudo, o primeiro ato de nomeação, em torno do qual se formou o sistema da linguagem humano, Aristóteles o formulou assim: “*tode ti*, literalmente, “este algo”. Estes “este algo” seriam como que partículas atômicas sob os quais o sistema de nomeação se apoia. Os exemplos de Aristóteles são simples: “este homem determinado ou este cavalo determinado” (*apud* TÜRCKE, 2010a, p.157). Aristóteles conclui que sem imaginar um “este algo” como “coisa indivisível e, pelo número, singular”, não se poderia nomear nada. Por isso, em meio à dispersão geral do ser, dos “*aí*”, Türcke assevera que “cada sensação superficial dissimula e explora o *este aí*” (ibidem, p.318). Mas como estar à altura deste “*este aí*”?

Agora vem o mais interessante. Türcke vê um subtexto no argumento de Aristóteles, uma sensibilidade arqueológica por parte do Estagirita, uma vez que sua fórmula *tode ti* (este aí) é uma abreviatura insuperável para o processo inteiro de formação da atenção. O cavalo ou o homem determinado são já exemplos de uma cultura que trabalhou o sistema de linguagem e onde a palavra é capaz de circundar o objeto, evento ou alguém que chama a atenção. Mas é praticamente um milagre imaginar como um conjunto de células num organismo – que de resto nada sabem umas das outras – tenham conseguido chegar a um nível pré-atentivo, e muito mais devem ter se “esforçado” para chegar ao domínio da atenção. O argumento completo, generosamente oferecido por Türcke, formula uma hipótese sobre a gênese filosófica da linguagem, até então inaudita para mim:

³⁰ Um “aí” categórico, tal como podemos ouvir escapar da boca da criança que está aprendendo a falar e que, na medida em que comunica excitada o objeto de seu espanto, talvez este já tenha passado, como um passarinho, ainda não foi desta vez que ele foi “fixado”, e ela continuamente treina para ser uma ontóloga da linguagem e, contanto que não tenha nenhum “purificador” da linguagem ao seu lado, nenhum filósofo analítico da linguagem, ela sente este momento como mágico.

Não é um “este algo” qualquer que seria capaz de despertar a atenção a tal ponto que o penoso trabalho de nomeação está intimamente ligado a ele; a formação tão longamente exercitada e repetida de uma determinada combinação de sons até que daí surgisse uma palavra fixa disponível, um nome próprio, não poderia ser um “este algo” qualquer; capaz disso só seria o “este algo” *par excellence*: o pavor (2010a, p.157).

A riqueza desta passagem mal se deixa entrever. Filosoficamente ela tem consequências que não serão o objeto de análise aqui, mas aponta para uma perspectiva renovadora da própria ontologia, uma vez que, no princípio, não é o *ser* que está sendo colocado como o acontecimento - e que pela visão heideggeriana da história da filosofia ocidental teria sido esquecido -, mas outro acontecimento mais prosaico, a saber, sem misticismo: o susto. Palavras posteriores, utilizadas por Platão e Aristóteles como o começo do filosofar tentarão dar conta disto, tais como espanto e admiração. De qualquer forma, antes que o homem soubesse como fazer uso disso, muito deve ter se passado. Logo, se isto for verdade, o que se buscou ao longo dos séculos, desde Parmênides até Heidegger, não foi senão acalmar um excesso de excitação causado pelo susto; e todo o palavreado metafísico foi manifestação da tentativa e busca de suprir uma carência no excesso, algo que finalmente nos fizesse repousar, aquietar (mas não espiritualmente, mas fisiologicamente). Já a palavra “choque” parece se afastar de “susto”, na medida em que choque lembra eletricidade, e de certa forma já temos um saber sobre sua possibilidade de acontecer. E coube justamente à psicanálise desmascarar a ilusão imaginária de realização completa do desejo humano, ou sua irrealizável completude, com sua crítica a este ideal, e abrir o caminho para a elaboração deste luto pela falta de um fundamento seguro onde o ser pudesse se ancorar: o fio terra. Quando a resistência do chuveiro queima, nem todos se sentem à vontade para trocá-la. Ou seja, a psicanálise, mesmo em suas derrapagens metapsicológicas idealistas, é uma crítica da metafísica e da filosofia, embora, em alguns aspectos, podemos encontrar mais verdade em Platão do que em Freud. A hipótese de Türcke e a hipótese da psicanálise trabalham para a desmistificação do ser como acontecimento primeiro, porque não postulam uma perda de algo que nunca houve. Formulando melhor: postulam algo que sempre houve, mas que tentamos encobrir. A diferença está na interpretação do que é ideal. Veremos adiante como Türcke a apresenta.

Como o pavor causado pelo susto não é nenhum objeto, mas um *acontecimento*, a palavra que o nomeia se mantém suspensa entre aquilo que o desencadeia e o sentimento que se tem dele, e a fórmula aristotélica “*todo ti*” (este algo, *este ai*) reproduz esta indiferenciação entre o objeto que o desencadeia e o sujeito que o sente. “Este algo” não nomeia um objeto, está aí para qualquer objeto; ele nomeia o ato de apontar para ele: “a concentração nervosa em

um estímulo que reivindica atenção” (ibidem, p.158). Os nomes, portanto, não se referem a algo geral, mas a algo singular, incomensurável. Conforme Türcke, “eles não tiveram como função, em sua gênese, expressar algo que é, mas “algo que subjuga” (ibidem, p.158). Ora, algo que subjuga melhor é mandá-lo embora, esconjurá-lo, bani-lo. Os nomes, para o autor, “não começaram como identificação de um objeto, e sim como defesa acústica contra o pavor” (ibidem, p.158). Que outras funções poderiam se conectar a esta, Türcke não tematiza neste momento de sua exposição, mas é inequívoco que esta função tiveram e tem: “colocar uma camada protetora em torno daquele feixe de nervos que só muito mais tarde se chamará *homines sapientes*” (ibidem, p.158). A linguagem nasceu codificada, cifrada. Ela fez pela voz o que o culto sacrificial fazia no conjunto: uma medida de defesa dupla. Por um lado, encobrir o pavor. Por outro, dar cobertura ao falante diante dele. No princípio era o grito, a interjeição de espanto. Não é verdade que ainda hoje, se quisermos parar um processo de comunicação que flui descontraidamente, um rotundo soco na mesa ou um grito alto, um feito “louco” alucinado, chama a atenção dos participantes?

Penso que este é um ponto fundamental. Ponto de parada! Pensar como nossas sensações são tijolinhos no muro usadas para preencher as lacunas do mercado. Mesmo a poesia não escapa disto, de ser um tijolinho no muro. Embora o fundamento da linguagem seja diferente para Lacan e Türcke – pois este se ocupa de sua origem, fato que Lacan, a partir de Saussure, achava ocioso pesquisar – não há nela nenhuma garantia de que tenha surgido como instrumento de comunicação ou de expressão subjetiva, mas surgiu como poder e impotência, uma tentativa de dominar algo insuportável.³¹ Conforme nosso autor, a magia do nome não começou com a expressão do ser “e sim com o banimento do não-ser, e o não-ser *par excellence*, o pavor, é o negativo a partir do qual são reveladas todas as concepções de um ser, de uma essência, um tipo, caráter, por-si, propriedade ou que outro nome a filosofia lhe dê. “Ser” é não ser banido” (ibidem, p.159).

Assim, a “compulsão a emitir”, lida pelo seu negativo, pode revelar uma busca de proteção *diante* de algo, mas também pode significar a proteção *para* algo. Proteção *diante* de algo pode ser interpretada como proteção diante de uma questão fundamental ao sentido da existência, tanto nos tempos arcaicos, quanto em nossos dias: como *me* fazer “valer” se só sou percebido, ou percebida, como função de uma operação de positivação em meio a uma

³¹ Na noite, o caminhante canta no escuro ou grita alto, para que os fantasmas não o atormentem. Estas são lembranças de minha infância, ao ter que voltar sozinho para casa à noite, após a missa no centro da vila, por entre estradas de chão habitadas por bosques onde árvores se roçavam umas nas outras e produziam ruídos, e mais ainda havia os animais do mato, num tempo em que ainda não havia iluminação pública.

sistemática infinita de emissões? Como continuar humano sem o direito de me equivocar nas emissões, pois isso implicaria minha “demissão” do ser, ou seja, meu banimento? Se neste conjunto não aparecer uma diferença, ou seja, algo que me proteja não apenas *diante* de algo, mas que me proteja também *para* algo, meu próprio sujeito corre o risco de nunca saber quem é, pois nossa origem não está dada de antemão e nem é encontrada na infinitude das emissões, mas precisa, ao emitir, empurrar para fora o pavor que a paralisa, mediante a criação de um estilo próprio de se equivocar.³² A criação de um estilo próprio de se equivocar é a singularidade. Até chegarmos a ela, nós “copiamos” os outros. E isso tudo, em nossa cultura, deveu-se ao longo trabalho de tratamento da compulsão à repetição traumática. O medo de sermos repetitivos está preso no equívoco imaginário de que somos sempre o mesmo; mas a verdade da repetição - tanto quanto a mentira da repetição - é que ela é uma função necessária para o aprendizado do reconhecimento de nossa diferença diante dos outros, na medida em que o que ela repete é o que nós repetimos, que é sempre o mesmo (nós nunca deixamos de ser o mesmo, ou seja, um outro), mas ela o repete e nós o repetimos numa posição diferente dos outros. E aí temos uma chance de nos singularizarmos.

O risco da positivação do discurso sobre o corpo, a sensação e a ação é que ele nos obrigue a correr atrás de um ideal de existência impossível. Paradoxalmente, tal como na fábula de Aquiles e a tartaruga, por mais que eu corra, não me aproximo da existência que almejo. Pelo contrário, no plural: nem nos afastamos; distanciamos-nos de uma distância que já é pré-existente, que é o marco zero de onde todos nós deveríamos partir. A desconsideração do marco zero da existência, o “cagaço original”, o susto, tem como efeito a “sensação” de dissolução do saber sobre quem somos e o que estamos dizendo, sentindo ou fazendo, uma vez que a lógica da identificação social baseada na troca de equivalentes, lógica da troca de signos-mercadorias, lógica da troca de emissões, leva-nos à crença na existência de um mundo onde todos poderiam ser idênticos a si mesmos, que já seríamos “um”, unidade, ou seja, uma crença em uma identidade na troca que se realizaria de forma justa, sem “sombra”, “detrito”, “cadáver” ou “lixo”, como se dois, um a cada lado, real ou virtualmente, superassem suas diferenças, e já fossem a limpa realização de uma unidade.

Na infeliz (ou feliz?) inexistência de uma identidade consigo mesmo e com o outro, o fato de sermos diferentes de nós mesmos e diferentes das diferenças dos outros, das suas próprias divisões, como que habitantes de dois mundos que podem se multiplicar para cada um

³² Acho esta passagem que escrevi muito bonita. Mas devo confessar que ela foge ao meu entendimento. Gostaria muito de uma visão de fora, de quem não está tão comprometido com o texto, e que me dissesse o que significa proteção “diante” de algo e proteção “para” algo.

- divididos enfim, não-idênticos nem conosco mesmos e nem com os outros -, qual é o *Eu* que sai perdendo neste compulsivo emitir?

Penso no sujeito do desejo, uma vez que o desejo do desejo é único, singular, irreduzível aos enunciados. Ele é íntimo. Seu liberalismo é precavido. Ele deve se proteger de forma narcísica: “o meu amor” é único: exala uma aura que só eu vejo ou sinto. Não me interessa se você não o vê e nem o sente, pois o amor é “cego, surdo e mudo”. Tudo o resto é “cópia”. Sem esta ilusão imaginária, poderíamos amar alguém ou algo e nos dedicarmos a ele como algo vivo?

Por outro lado, a inversão da lógica da “notícia” operou uma inversão e um deslocamento que tende a destruir este narcisismo primário por excesso de auto-importância (que descrevemos acima de forma romântica, para evidenciar que a singularidade do desejo não é a mesma do que pedir para o pai um tênis novo), uma vez que a sistemática que governa o sistema de mercado moderno desconsidera esta enunciação romântica objetiva (verdadeira, quem sabe, para a maioria, mas não confessada) em favor de um enunciado subjetivo (verdadeira para a empresa, ou para mim, ou para poucos, mas sempre confessada e defendida, porque “todos têm”, tal como o tênis).

Desta forma, as estratégias de abordagem deste problema existencial teriam que ser repensadas, porque se esse comportamento tende a se tornar compulsivo, o indivíduo acaba por se afastar ainda mais do que busca, uma vez que as questões existenciais não são resolvidas com uma mera ampliação da oferta de si ao campo das formas econômicas – que, conforme vimos acima na citação de Anders, são muito mais custosas e cobram muito mais de quem não se encontra ocupado, do que dos ocupados –, e, por outro lado, o entrelaçamento da mensagem econômica com a mensagem de cunho existencial nem mais é ouvida primordialmente como venda, mas é ouvida de forma “estética” (sensível) como um pedido de aceitação. No estado das *coisas* descritas por Türcke, é a mercadoria quem *fala*: “no preponderante ‘compre-me’, *ouve-se* a suave súplica do “receba-me, perceba-me, reconheça-me, para que possa simplesmente *ser*” (ibidem, p.39, grifo meu).

Um ser sem rumo certo (Ruben Dario), ansioso por não ser um não ser, por não ser deixado de lado, por não ser banido, e a constante necessidade de se fazer valer, cumpre todas as condições de possibilidade de uma existência cujo objetivo pode ser a de se jogar à frente de cada nova tentação do mercado, pelo medo de ficar para trás. Não seria isto que Birman viu nos

relatos dos psiquiatras e psicanalistas como causa do mal-estar que causa uma positivação do corpo, da ação, e do sentimento na contemporaneidade?

Modernamente, depois que se criou a separação entre as ciências formais, as empíricas e as demais que se fundaram na crise (as ditas ciências “humanas”, que até hoje gozam de um estatuto capenga, embora sejam muito apreciadas), cada área do saber fez seus recortes, criou fronteiras, delimitou o alcance de seus estudos em relação às demais áreas e no interior de si próprias. A história da ciência se desenvolveu assim: iluminação, cruzadas contra as sombras, luta por “território”, descrédito ou aniquilamento dos inimigos (o saber dos “práticos”), deixar a natureza falar e responder conforme as suas leis aos nossos inquéritos no lugar da aceitação de credices e mitos. Passado este período, já no contexto de produção do saber das ciências ditas “humanas” ou “sociais” - já cunhados os caminhos pelos pais fundadores e a descrição dos objetos dignos de serem explicados ou compreendidos pelos seus continuadores -, penso que os estudos históricos são paradigmáticos para entender, em nosso tempo atual, uma despedida precipitada, em meu modo conservador do pensar, de uma visada crítica da totalidade social, ao admitir que qualquer objeto é digno de estudo histórico, e, portanto, a fala: “do ponto de vista da história...”. Não, quem quer que diga que fala do ponto de vista de algo real, não fala de algo real, pois o real não fala. Falar do ponto de vista da história é falar do ponto de vista dos historiadores. A história não tem ponto de vista e nem sentido algum.

Esta retórica toda evidencia um fato básico de toda economia. O que subjaz a todos os pontos de vista é uma economia libidinal, economia de impulsos, de pulsões: desejo de um desenvolvimento livre de tensões, ou seja, de não ter que se impulsar de novo a cada momento. Se antes, para nos candidatarmos a um emprego, tínhamos que ter um *curriculum vitae*, hoje nós necessitamos não apenas deste, mas de cada vez mais conexão com dispositivos e aplicativos para que um gestor de recursos humanos simplesmente volte seus olhos ou ouvidos para nós, comparando-nos com outros candidatos: *email*, *website*, *Webcan*, *Facebook*, *Messenger*, celular, *Whats App*, *You Tube*, etc. E isso sem que o acesso a todos estes meios impliquem em um aumento nos postos de trabalho, uma vez que estes mesmos dispositivos continuam a ocupar espaços antes reservados às pessoas. Sim, qualquer objeto é digno de estudo histórico, mas em que parte entra a consideração do espírito do sistema e a totalidade social crítica nas descrições, uma vez que esta tende a transformar pessoas em coisas, em confundir coisas com pessoas, pessoas com coisas?

3.5 Dois corpos: um “aí” etéreo e um “aqui-agora” fungível

Recordemos uma vez mais um dos elementos destacados por Birman em seu breve diagnóstico: uma ênfase positivada sobre o corpo, que se encontra sempre aquém da forma ideal.

Para fins didáticos e de forma ensaística, começaremos distinguindo dois corpos: um corpo empírico, palpável, capaz de sensações reais, e um “corpo” enquanto objeto elaborado e transformado em um conjunto de informações ou de conhecimento. Este é o corpo “do ponto de vista” da ciência. Esse segundo corpo, em geral, já havia sido “espiritualizado” pela filosofia através de sua tradução para as teorias do conhecimento, como por exemplo, o chamado “sujeito lógico-transcendental” em Kant, ou mesmo a teoria fenomenológica posterior a Kant que coloca a *intuição* como forma primeira de contato com a realidade, aparentemente uma relação direta, mas que também foi “espiritualizada”. Ora, como já o disse, esse corpo empírico capaz de sensações, corpo palpável, pode muito bem ter sido programado e ter adquirido uma “segunda” natureza numa primeira modernidade; agora podemos dizer também que, numa segunda modernidade, ele está sendo *reprogramado*, ou seja, acostumado a desistir de sua própria memória, tão ocupado se encontra dando respostas às emissões.³³

Os movimentos filosóficos também não escapam aos modismos. As categorias de “sujeito” e “objeto” foram criticadas, dissolvidas, e mesmo apresentadas como falsas em muitas formas das abordagens fenomenológicas sobre a relação de conhecimento que o sujeito estabelece com a realidade. Para os fins de nossa reflexão vou mantê-las, pois é condição de possibilidade para que eu seja reconhecido, e prefiro ocupar o lado de alguém que se responsabiliza por este ato de escrita. A linguagem psicanalítica também não abandonou a categoria de sujeito. Ela considera que a crise que leva alguém empacado para a clínica é do sujeito. O indivíduo, em sua aparição social, “positivo e operante”, e sempre na escuta de todas as emissões do “comandante”, pode estar se dando muito bem. Não é ele que vai à clínica, mas o “seu” sujeito – como diz Adorno, “*subjectum*”, *hipokeimenon*, assujeitado. Desta forma, seguindo-o, a consideração do não-espiritual (do objeto) na reflexão sobre o sujeito (espírito) “torna-se matéria” (ADORNO, 2009, p.165).

Eis aqui uma passagem abrupta: marco de ruptura de Adorno com a dialética idealista de Hegel, que é seguida por Türcke como passagem ao materialismo. Mas, atenção, isso não significa que ao enxergarmos os defeitos ou limitações do saber em dar conta das perturbações subjetivas o caminho para sua “superação” seja a despedida do sujeito, a despedida da razão ou

³³ Para mim não existem duas modernidades. É apenas um modo metafórico de falar.

do “espírito”, e a busca deve ser de um fundamento numa fonte superior como a matéria, a intuição, a experiência, a fé, a técnica, a tecnologia, etc. Este superior pode ser pensado também numa suposta “profundidade” do inconsciente, tal como os arquétipos “incriados” de Jung. Tanto faz. Não existe matéria em si e nem o seu oposto, um puro espírito. O humano tem um pé na física e outro na metafísica, sendo que ele não se tornaria humano com um só pé (Zeus não o quis Saci), e a união de dois se deu por divisão, tal como podemos ler no *Simpósio* ou *Banquete* de Platão (1987, p.22).³⁴ A reflexão sempre deve se dar num contexto real, não separada da realidade exterior, porque se pressupomos uma instância superior mental, ou um espírito autocontente, tal como a certeza da fé, é impossível pressupor algo fora. Da mesma forma, o apelo à intuição, à paixão ou à razão pura ou à matéria. Com isso se desconsideraria o quanto já somos “reformados” pela sociedade em que nascemos. O desejo de que as coisas funcionem já é parte do sintoma. Toda espera comporta uma expectativa. Portanto, a autorreflexão dos defeitos da razão humana em suas objetivações sociais e políticas, as patologias da comunicação, seu fracasso em instaurar um convívio humano racional não tem chance nenhuma se tomar como ponto de partida um ponto de vista fora da história heterônoma e pretender colocar a verdade de um ponto de vista transcendente, pois ao se pretender uma nova divindade, seja ela agora chamada de comunicação ou novas tecnologias, acaba-se por erigir outro absoluto, um ser em si desligado do próprio enredamento social em que os indivíduos se encontram. Isso seria mistificar a realidade e desprezar outras formas de laço social que não partem destes mesmos pressupostos.

O ponto de fuga do amor é reestabelecer algo que ele não consegue, pois a divisão do homem o torna símbolo, que no grego é “juntar, fazer conjunto” (PLATÃO, 1987, p.24, nota 70 do tradutor). E a simbologia do *symbolon*, conforme Platão, é muito sugestiva: é um caco, um fragmento, algo como um osso ou cubo ou argila que se repartia entre dois hóspedes em sua contrapartida, da qual foram partidos. Ou seja, na hora de se despedirem. Ser *symbolon* significa ser homem. Nas palavras de Türcke: “uma unidade integral que esse ser não alcança” (2010b, p.190).

E aqui é preciso ajustar contas também com uma dialética filosófica que não consegue sair de um modo de pensamento binário, que não suporta aquilo mesmo que seu nome diz, dois, claro e escuro, dia e noite, que perdeu a esperança na possibilidade dos cacos serem juntados

³⁴ Aristófanes, o poeta comediante, conta no *Banquete* que os homens não perceberam o poder do amor, que ele “é o deus mais amigo do homem, protetor e médico [...]”. Bem atualizado com os movimentos de gênero de hoje, Aristófanes diz: “Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade e não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino [...] (PLATÃO, *O Banquete*, 189c).

num futuro encontro, pois por mais que ela promova o diálogo, sempre haveria uma palavra de autoridade que “unificaria”. Para esta dialética, as coisas e as pessoas dispersas deveriam estar “dispostas” a se unirem conforme seu chamado. Mas como ouvir o outro, sujeito ou objeto, como dialogar, se esta teoria dialética só ouve a si mesma? É por isso que a dialética para Adorno e para Türcke é negativa: ela não crê em síntese última, embora, às vezes, haja.

Sidi Askofaré, em artigo denominado *Sintoma social* (1997, p.164-189) traz uma contribuição do Seminário nº 17 de Jacques Lacan, *O avesso da psicanálise*, que oferece cores para jogar no quadro da denúncia da escravização moderna do sujeito. Segundo Lacan, a pretensa libertação do escravo não é apenas progressiva: “Ela é progressiva à custa de um despojamento” (*apud* ASKOFARÉ, 1997, p.180). Askofaré destaca do *Seminário 17* de Lacan não apenas o dito de que o proletariado entrou como destituído de saber no processo de produção capitalista, como simples força de trabalho, cabendo aos engenheiros, gerentes, e outros agentes de enquadramento e concepção suportar a função do saber. Se tomarmos Hegel como referência, o saber estaria do lado do escravo. Estar do lado, por sua vez, assim como podemos ter ao nosso lado a enciclopédia *Barsa Universal*, não significa que temos o saber. O que Lacan está pensando é na transformação desta função do saber, e na diferença entre o discurso do mestre moderno e o discurso do mestre antigo. Askofaré considera central em sua exposição neste artigo a ideia de Lacan de que o que faz a condição de todo indivíduo - ele não diz sujeito -, é de ser um proletário, quer dizer ser “desprovido de tudo” (1997, p.180-181). Lacan já havia introduzido a ideia de *segregação* como fundamento da fraternidade (no sentido mais genérico do que faz “laço social”). Desta forma, o *despojamento*, o *isolamento* e a *segregação* mostrariam, segundo Lacan, que há fraternidade “por estarmos isolados juntos, isolados do resto. Trata-se de captar esta função, e de saber por que é assim” (LACAN *apud* ASKOFARÉ, p.181). E Askofaré conclui que “parece que é esse “déficit social” que resulta da solidão imanente ao gozo, que no ensino de Lacan toma o nome de sintoma social: no singular, irredutivelmente” (1997, p.181).

A perspectiva de Lacan neste Seminário não é nada animadora. Iremos nos concentrar no item do despojamento do saber do sujeito em sua passagem à modernidade, pois ele se coaduna com a leitura de Marx, cuja crítica por parte de Türcke será apresentada no capítulo final, nas considerações sobre a sensação fetiche.

De tudo isto o que quero destacar é que o surgimento de novas funções, novas atribuições, que são suportes de saber, são saberes materializados, mas que quem as operacionaliza, seus “funcionários”, são indivíduos a elas subordinados.

Como não existe uma transparência entre sujeito e objeto, a identidade entre a teoria e a prática da comunicação, quer seja individual ou coletiva, deveria levar em conta a utopia presente na teoria enquanto esta deseja uma coincidência e coerência feliz entre pensar e agir, e não dar à teoria a última palavra. Todavia, o critério não é meramente o ser, ou o dizer, mas o que de fato estamos fazendo em contraste com o que dizemos que estamos dizendo e fazendo. Significa que não temos mais como identificar este poder da “compulsão à emissão” desde um fora/dentro, no lugar onde ele está espacialmente localizado e que acreditamos que ele de fato ocupa. É como imaginar que quem está dentro do governo no poder hoje no Brasil é a esquerda, só porque a direita está fora. Quando falamos de “dentro” e “fora” falamos em categorias lógicas, temporais, simbólicas, e não apenas espaciais. Mas teremos que analisar com mais atenção o que significa “fora” e “dentro”, “aí” e “fora”, porque a matriz de simbolização freudiana, apresentada no jogo do carretel de seu neto, do “fora” e “aí” parece ter se invertido pelo jogo de um “aí” e “fora” binarizado, absoluto, positivo. Recordando o dito por Birman: “Nós vivemos em uma espécie de eterno instante” (2005, p.106). Se esta descrição tem um momento de verdade, então tudo o que não está “aí”, ou seja, tudo o que está simplesmente “fora”, o que está ausente, simplesmente não está mais “aí”, não mais existe? É como se a representação do objeto ausente fosse apagada. Isso significa uma redução drástica nos processos de simbolização humana, um golpe na cultura dado pela própria cultura, pois um ser ou um ente que depende exclusivamente da presença, do “aí”, é um animal. O próprio do humano é rebuscar o ausente, o “fora”; é por isso que ele está sempre se perguntando pelas origens, e é por isso que é gostoso recordar como as coisas aconteceram um dia, no passado: “o que foi mesmo que tu percebeste em mim?” No binarismo, aparentemente ambos os lados se proíbem pensar um no outro como tendo algo a dizer, ou seja, eles lutam para se perpetuar e, com isso, impedem de pensar alternativas e trânsitos, uma vez que o elemento no qual o pensamento se desenvolve não deveria ser apenas o poder, mas também a liberdade para estar “fora” e “aí”.

Começamos distinguindo um *in/out*. Falamos em um “dentro” e um “fora”. Em “aí” e “fora”. Em presença e ausência. Em um “aqui e agora” e um “longe”. Um “Fort” e um “Da”. E o ser? Paradoxo: a “presença” se torna insuportável (como um aluno que não consegue assistir à aula e tem que sair da sala). “Longe” da sala de aula, ele também não suporta a ausência: inventa meios de negar sua falta, como se houvesse um “toque de recolher” constante. Quando tanto a presença quanto a ausência se tornam insuportáveis, o jogo de carretel se torna uma disputa em que só se pode ganhar. Pensa-se a partir disso que o apego à imagem pode safar o sujeito de qualquer situação, mas a vida não é espelho. A vida é real. Logo, os professores que

melhor controlam a situação são os que submetem os alunos a uma violência simbólica velada: eles os controlam pelo conceito, pela nota, pelo princípio do desempenho. Por isso, deve-se desconfiar deste modelo de educação e nestes tipos racionais de educadores. Eles não educam para a liberdade, mas para a contenção. Mas aqui temos que novamente fazer uma dialética. Pois contenção e liberdade mudam dependendo do contexto. Educar para um conceito que não é senão um princípio ideal que só depois de muita educação e castração se tem a dimensão do que significa.

Portanto, despojamento do saber, isolamento e segregação não acaba simplesmente por haver mais e mais formas de comunicação e mais formas de se fazer imagem; assim como não se acaba com a fome construindo mais supermercados. Pelo contrário, temos que refletir como o poder que estas categorias possuem age no interior do sujeito individual submetido à “compulsão a emitir”.

Em todo caso, não vou utilizar o conceito de sintoma social no singular, como gozo incomunicável do sujeito. Manterei a terminologia de sintoma social para me referir aos processos de mal-estar na modernidade no plural, mesmo que com isso minha reflexão perca em precisão, pois é inegável que há um gozo incomunicável do sujeito.

É uma ingenuidade supor que uma identidade, de que tipo for, poderia ser dada a priori, antes mesmo de vivenciá-la ou praticá-la. Na lógica da “compulsão a emitir”, a dúvida que poderia fazer com que percebêssemos a insuficiência da razão comunicativa, ou melhor, que permitiria que percebêssemos que seus conceitos e suas categorias são insuficientes para dar conta da dinâmica paradoxal e contraditória da realidade, tem poucas chances de aparecer, porque há uma estrutura impulsiva subjacente a ela, e isso leva à reprodução de um esquema arcaico que reflete a forma como os homens desenvolviam suas relações, a saber, um estado em que o sacrifício e a vingança intermitente impediam que se reconcilhassem entre si e com a natureza.

A produção de uma equivalência nas trocas sociais, da igualação do não-igual, da equivalência entre diferentes – em meio a esta contradição o “valor simbólico” deve ter surgido – nunca vai existir como medida que possa ser objetivada matematicamente. Não há como indenizar uma vida sacrificada. Pagar pensão alimentícia não substitui a falta da presença do pai ou mãe (embora muitos pais presentes sejam ausentes). Hoje, nos perdemos já no nível das escolhas mais elementares. Perdemos-nos não por desejo próprio, mas porque nós fomos programados e não temos acesso a esta programação, porque somos há décadas, quiçá mais de

um século, imbecilizados pela indústria cultural. O saber deve estar em algum lugar, mas o que sabemos é muito pouco, porque o que mais aprendemos nos últimos tempos é desaprender a pensar, tal a automatização da vida.

Como se conforma então a ilusão apresentada hoje pelo poder e pelas estratégias de dominação midiáticas? Enquanto expressam o coração das emoções e das sensações que o sistema de mercadorias tem para nos oferecer, esgotam o tempo de se pensar em qualquer unidade, igualdade, ou diferença fora dele, ou a utopia de “uma unidade integral que esse ser não alcança” (TÜRCKE, 2010b, p.190). Assim como um sujeito perverso pode se fixar num objeto inanimado que substitui e representa o objeto de seu desejo, à vista do qual ou só com o qual ele consegue gozar, o pensamento identificatório apriorístico da propaganda joga os sentimentos mais agressivos do sujeito contra ele mesmo. Um exemplo simples é dizer e mostrar que alguém tem tal coisa, e se quem ouve e vê não tem tal coisa, ele a oferece. Ao mesmo tempo, algo mais lhe é insuflado: fórmulas de identidade e de felicidade. Mas contra os que um dia riram de nós, por não termos certas coisas, não basta amontoar coisas e mostrar como nós nos “fizemos” iguais àquela imagem. Objetivamente, neste sistema, poucos indivíduos têm tempo para pensar além da mera sobrevivência. Quando eles a conseguem, riem. Mas chegam, na maior parte dos casos, sozinhos a isto, e sabem que tiveram que deixar muitos semelhantes para trás. Eu sinto que eles precisariam desenvolver formas de poder pensar no interior das formas que ocupam para ganhar a própria sobrevivência, pois a probabilidade de que possam pensar em seu tempo livre foi reduzida drasticamente. E mais: cada vez trabalhamos mais – o que não vejo como um mal, contanto que sintamos prazer no que fazemos. Penso que foi para isto que se desenvolveram técnicas e máquinas, desde os primórdios: como auxiliares na execução das tarefas humanas e alívio de seu peso. Mas o fogo prometeico parece ter incendiado o próprio destinatário: “Sendo apenas domado e controlado, o fogo permanece estranho” (BLOCH, 2006, p.247). Prometeu foi acorrentado. Por isto, o tema do esgotamento das energias utópicas é um tema de uma época depressiva, em crise, e que também não encontra tempo lógico para entender o duplo vínculo da mensagem: “economizar tempo”. Nós estamos acorrentados a um tipo de tempo.

Se a cultura realmente existente e os indivíduos que ela produz desejassem passar por uma autoanálise crítica e irrestrita (que significa uma crítica de nós mesmos), ela se depararia com resíduos de desejos infantis que sabemos que ela não irá realizar, pois ela mesma cresceu para além de si; ela se superestima, e, neste sentido, o momento ilusório em que ela acreditava em um poder superior protetor continua existindo.

Desta forma, podemos considerar toda patologia social uma violência infringida contra o próprio indivíduo inefável, inclusive aqueles que não se regem por nossa lógica neurótica. Isso é o resultado de uma violência identitária forçada, uma generalização que impede a consideração da singularidade única, posto que ao identificar subsumimos o não-igual ao igual. Desta forma, o elemento incontornável de todo pensamento é fruto de um desejo, com toda a materialidade que ele comporta. Adorno e Türcke veem nisso um momento teológico que se impõe de modo imanente, porque se quisermos afirmar um estado isento de violência, não adianta apelar para o direito, para a comunicação, para a medicalização da sociedade, porque o próprio conjunto da violência impõe uma saída que não vem de fora. Como sabemos, a violência é também simbólica. Por isso, todos os conceitos jurídicos são também cúmplices dela, pois erguem limites arbitrários à sua isenção. E tapar a boca do sujeito com remédios também impede que ele expresse sua dor para fora. Ele a acomoda, amordaçando-a.

Por fim, o decisivo: a consciência humana, não sendo senão uma superfície – o que não quer dizer que seja insignificante – poderia se dar conta do quanto é ilógica e injusta ao constatar que o princípio identificatório do pensamento, o pensamento de uma identidade, não escapa de seu lado violento, e que ele participa de algumas das coações e violências próprias aos processos naturais? Se ele se desse conta disso conseguiria reabilitar um conceito de indivíduo que não recalcesse as coisas das quais não fala, ir além da “compulsão à emissão” que ao identificar iguala, e com isso pretende poder dizer o todo?

3.6 “Dizer o que não se deixa dizer” e a não-identidade

Como crítica à comunicação social, com seu desejo de tudo comunicar, e com isso tornar banal mesmo o mais importante, há um conceito de *expressão* em Adorno que é útil: *dizer o que não se deixa dizer*. Ora, esse conceito está além da alcançabilidade humana. Mas como ponto ômega do pensamento serviria para amenizar a violência da “programação”.

A Teoria Crítica da Sociedade que defendo não quer eliminar os equívocos dos pensadores. Os conceitos têm defeitos. Contudo, seguindo Adorno - que aponta a reprodução de certa necessidade natural na lógica, na razão, na sociedade moderna -, não significa com isso que se trata de uma necessidade da natureza. Isso se explica pelo sacrifício cultural: sempre que identificamos algo ou alguém e lhe atribuímos certas propriedades, também excluimos, desrespeitamos, humilhamos, tanto quanto uma força da natureza pode nos inferiorizar se não estamos ao abrigo dela. A problemática de fundo é a da substituíbilidade e insubstituíbilidade.

Por outro lado, em Adorno, a lógica está vinculada à categoria da vingança: a causalidade. A Lei de Talião: “olho por olho, dente por dente”. Isso participa do princípio de identificação do pensamento, de suas origens. Poderíamos dizer que este é um de seus dois defeitos: ele não nasceu lógico, e também não nasceu justo. Todavia, a consciência é capaz de perceber isso e tratar este defeito? Há um lado de promessa em dizer que sim.

Por sua vez, no pensamento de Türcke, a insuficiência do pensamento lógico não tem implicações apenas lógicas, mas também sociais e políticas. Por exemplo, no “ativismo” midiático das redes sociais – em que muitos só refletem *a posteriori* suas próprias emissões -, a declaração da “interatividade” como exemplo de atividade pressupõe uma identidade entre a teoria e a prática, e com isso a diferença é oprimida, como se o mundo todo estivesse conectado e identificado com os mesmos problemas. Há um momento de não-identidade entre o que as teorias da mídia dizem que elas proporcionam e o que elas realmente fazem que deveria ser preservado. Este momento é o de suas mentiras. Ou, na linguagem de Baudrillard, elas tornam a comunicação impossível. Para que as redes sociais realmente tenham uma maior eficácia social e política, eficácia simbólica e não apenas imaginária, teríamos que insistir em não subordinar a expressão individual e o desdobramento do indivíduo inefável à compulsão prática de emitir, que, ao ser estimulada e estipulada como agir verdadeiro, atividade livre isenta de condicionamentos, favorece um estado de sacrifício do próprio pensamento e cria situações de vingança racista. A razão comunicativa é insuficiente para a reconciliação entre os homens, ou para a criação de um horizonte holístico de paz e solidariedade. A autocrítica do que acontece nas redes sociais contribuiria para um estado em que a vingança e o sacrifício diminuíssem.

Às vezes, assistindo televisão, podemos sentir o quanto a objetivação do meio reproduz uma estrutura violenta da razão que possui um lado político e social bem definido pelos programadores, que não apenas seguiria a lógica própria do meio. Ocorre que muita gente, frente às imagens apresentadas e as mensagens emitidas, se sente verdadeiramente infeliz, entra em depressão, pois não há o menor espaço ou distanciamento para uma crítica – ao menos durante a transmissão, que é ininterrupta. Por isso, criticar a ideologia dos meios de comunicação social não significa criticar a existência das mídias, mas apontar para o fato de que elas não operam em favor do indivíduo, uma vez que elas coagem o livre desenvolvimento e desdobramento de seu potencial criativo. O modo como definimos o negativo, portanto, se dá pela maneira da objeção, ou seja, não somos capazes de “reciclar” todo o lixo cultural que é oferecido; não dá para fazer como alunos que ingenuamente reagem à crítica feita pelos professores à televisão dizendo que eles separam o lado bom do lado ruim. E isto não é porque

os alunos ou outros indivíduos quaisquer seriam fracos demais e os programas muito fortes. Há toda uma mediação que construiu este sistema de comunicação que nos proíbe uma interpretação unívoca. É só ouvir a mesma notícia em duas emissoras de rádio diferentes para nos convenceremos disto. Não tem como separar verdade de mentira quando a mentira se tornou sistemática pelo estreitamento que o canal lhe impõe. Uma crítica direta não funciona. A realidade dos meios impede que a crítica tenha êxito. Por isso, as experiências de fracasso e de êxito são educativas. E os conteúdos sempre devem ser analisados pelo modo como se apresentam. Não existe o positivo e o negativo em si. Podemos tirar lições educativas de programas péssimos, bem como o contrário: reforçar uma visão unidimensional a partir de programas altamente elaborados. E há mesmo pessoas que não assistem televisão e nem navegam na internet, sem com isso deixarem de ser interessantes.

3.7 Sensação e momento somático

A maciez de palavras como “sensível”, “sensorial”, e mesmo “sensação” revela o quão pouco o estado de coisas por elas designados é transparente, pois elas bem podem ser palavras de poder, e não apenas representar o conteúdo sensível do corpo, da arte ou do conhecimento. Deve ficar claro, que mesmo as sensações, não são algo primeiro, dados originários, isentos de uma história e pré-história. Por outro lado, o recalçamento primitivo que amainou a virulência das sensações não é mais o fundamento calmo de todo o pensamento humano. Nossos sentimentos são bisnetos de tataravós. Mesmo a produção do inconsciente parece ter se reduzido hoje. Nossos sonhos são habitados por imagens de mercadorias. A arqueologia mental é revirada pela tecnologia social, pelo biopoder. Mas o biopoder é também potência.

Portanto, pensar além de um conjunto aparentemente dado de oposições, além do binarismo que comanda a programação tecnológica de nossa época, expõe-nos a uma construção frágil e muitas vezes abstrata. Uma forma de exposição destas oposições pode ser narrada como a que se coloca entre sujeito e objeto, ou na relação entre pensamento e realidade, matéria e espírito (corpo e alma, intuição e pensamento, homem e máquina).

Ir além disso significa não hipostasiar nenhuma das figuras, mas reconhecer que a própria distinção só é válida de um ponto de vista restrito e em contextos bem determinados. Isso significa que nem a experiência do sujeito, nem a resistência que lhe faz o objeto - que por sua vez pode ser o próprio sujeito -, devem ser tomadas como instâncias superiores. Uma tarefa assim ainda era defendida na época dos filósofos românticos. Fichte, por exemplo, defendia que as ciências isoladas tratariam dos objetos, enquanto a filosofia analisaria o próprio saber. Como

saber, as teorias articulariam fins com os meios necessários à realização destes. Para ele, o que a filosofia deveria esclarecer é a experiência, ou seja, a ideia que fazemos da coisa. A representação que fazemos da coisa poderia derivar num sensualismo ou num materialismo, e isto para ele era um dogmatismo. A alternativa então era derivar a coisa da representação. Eis seu caminho. Fichte rejeita a concepção de Kant de que a coisa-em-si atua sobre nossas sensações. A experiência se originaria de um Eu que se autopõe. A produção original a partir de um “estranho”, do que é externo, do “não-eu” não seria um produzir consciente, mas um procedimento inconsciente, ou melhor, como coloca Störig “entre consciente e inconsciente, livre e sem fundamento” (2008, p. 386). Desse modo, o eu produziria um não-eu, um estranho em si mesmo. Temos aqui uma filosofia de princípios, onde a natureza seria um produto do espírito.

Schelling inverte esta relação (STÖRIG, 2008, p.392). O espírito, para ele, seria um produto da natureza. Com isso, a relação entre o sujeito e o objeto muda. A pergunta que deveria ser respondida é: como é possível que com base na natureza seja possível o Eu ou o espírito? (ibidem, p.392). Este idealismo romântico de Fichte e Schelling foi denominado ou “transcendental” ou “subjetivo” ou “absoluto” (ABBAGNANO, 1962, p.498-499).

Nietzsche, por sua vez, mostra em vários momentos de sua obra fragmentária o horror que a mente humana sente frente ao caos, o medo da intuição direta e suas tentativas de simplificar o mundo, reduzindo o diverso ao idêntico. Este processo simplificador de ordenar mediante conceitos identificatórios processos e coisas díspares não se daria apenas por simples necessidade de segurança cognitiva, mas estaria a serviço da própria sobrevivência da espécie. Mas ele também adverte, antes mesmo de Freud, que dificilmente aguentaríamos olharmo-nos nus, como que espreitando-nos por um buraco da fechadura.

Por sua vez, Adorno, leitor de Nietzsche, Marx e Freud, descreve uma história oculta da subjetividade ou do Eu anterior à formação do indivíduo moderno. Ele se pergunta por que a moderna formação do indivíduo levou-o a uma perda da espontaneidade? Por que sua identidade necessitou ser mantida coercitivamente em oposição às tendências da pulsão?

Em sua obra *Dialética Negativa* (2009) ele parte da desilusão frente ao fracasso da realização prática da razão, ou seja, por motivos políticos a querida transformação do mundo preconizada por Marx não ocorreu. Ao mesmo tempo, nesta obra, ele atribui ao sofrimento um papel fundamental no processo da individuação ao longo da história ocidental. Isto pode ser

constatado no “Excurso I - Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, na obra escrita em conjunto com Max Horkheimer intitulada *Dialética do Esclarecimento* (1985).³⁵

Um dos momentos essenciais do pensamento de Adorno aponta que o sujeito só consegue ocultar a dor como princípio da individuação enredando-se em contradições lógicas, ou seja, doloroso é que, para se tornar um “moderno” indivíduo autônomo, tivemos que abstrair do somático e assumir compulsoriamente uma identidade como se fosse uma estrutura *a priori* da razão. Os impulsos críticos da psicanálise freudiana, que descrevem um mundo não de coisas, nem do ser, mas do sujeito desejante, se perderiam se adotássemos uma perspectiva teórica do senso comum que não distingue entre conteúdos latentes e manifestos. Ou seja, a consideração de que existe um latente é mais essencial do que a consideração do manifesto. Contudo, também o desejar é aprendido culturalmente. O desejo é mais um campo de forças do que uma entidade autônoma; e isso se explica pela existência, por exemplo, de um desejo fascista, tendo como um de seus princípios fundamentais ou motores a existência de algo originalmente recalcado. E não há recalque sem retorno. Ou, numa formulação mais apurada, compulsão à repetição. Assim como existe compulsão à repetição individual há compulsões repetitivas da história. Em todo caso, Adorno e Horkheimer não aceitam a separação ente indivíduo e sociedade. Não sei se a Teoria Crítica a “supera”, mas com certeza a “relativiza”, ou seja, relativizar é não postular um inderivável, um absoluto. Em outras palavras: a filosofia não promete “salvação” individual, muito menos da alma.

Resumindo: não é o princípio da identidade que estrutura um sujeito, senão que há uma estrutura de contradição que ao mesmo tempo o divide e o constitui. Para Adorno, assim como os psicanalistas e analistas da cultura Freud e Lacan, o sujeito é sensível a esta estrutura e a vivência como repressão à sua natureza íntima. Esta renúncia torna-a exigente. Adorno, por sua vez, na *Dialética negativa* (2009), distanciando-se nisso quem sabe da psicanálise, porque ele faz filosofia, insiste que o sujeito deve lutar com suas próprias forças contra esta subjetividade aprisionadora. “Com suas próprias forças”, isto é, com suas representações e seus representantes, uma vez que parece tratar-se de um sintoma do eu evitar acolher a força dos juízos (reais ou virtuais) das pulsões. Se tudo passasse à consciência, não haveria contradição subjetiva. A pergunta, portanto, perseguida por Adorno, não é como se tornar um sujeito autônomo, mas como articular a heteronomia radical descoberta por Freud a partir da hipótese do inconsciente com restos de autonomia que não sejam fórmulas ocas vociferadas pela retórica do *self made man* ou de um “*nós*” coletivizado à força. Neste sentido, mesmo escrevendo num

³⁵ “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia” (ADORNO/HORKHEIMER, 1985, p.61).

tempo em que o capitalismo ainda não estava desregulamentado como na era neoliberal, parece que sua mensagem era endereçada à nossa época. Nem neoliberalismo e nem socialismo autoritário.

Portanto, metodologicamente, ir além de um conjunto de oposições dadas é sensibilizar-se à divisão do sujeito, de que a clivagem entre os fatos - o positivamente dado e a ordenação teórica conceitual -, implica uma experiência contraditória, que ninguém alcança libertar-se dela plenamente. Somos seres ilógicos e injustos, já dizia Nietzsche. Em sua paixão pela razão, pensou que seríamos capazes de saber disso. Ao mesmo tempo, ele nos lembrou de que o mundo não é lógico, mas nem por isso ilógico. Ir além da clivagem implica experimentar a contradição que essa própria divisão implica, inclusive no pensamento, que, por sua função identificatória contém um germe de ideologia, pois pretende um encaixotamento liso de suas categorias lógicas à realidade. Quem sabe o enfrentamento desta contradição vivida sensivelmente (seus fracassos amorosos) e a paixão à razão dividiu-o tanto que ele não teve outra saída senão sucumbir a uma outra versão lógica e sensível da realidade que chamamos loucura. Como sismógrafo da modernidade, porém, ele não deve ser subestimado.

Em outras palavras, implica em compreender que os aspectos alternativos da realidade ou das vivências só são experimentados autenticamente quando são compreendidos como limitados, não absolutos, ou somente quando a identidade não é total.³⁶ Por outro lado, para Adorno, um pouco de ordem é necessária para que o objeto a ser compreendido possa ser compreendido. Um puro caos seria para ele tão produto do espírito ou uma projeção da razão pura quanto o cosmos que o espírito tenta instaurar como objeto de reverência. Algo de estável é necessário; do contrário, o sujeito seria sempre desmentido. Mas o parafuso da razão está atarraxado na linguagem e, como um ventilador de teto, ele pode se desprender e tudo voar pelos ares, a cabeça do sujeito inclusive.

Este tema do princípio identificador do pensamento explorado por Adorno é retomado por Türcke e traduzido em termos freudianos como “adaptação de um *Eu* a um estranho” (2010b, p.304). Freud também se referia à “identificação com o agressor”, ou seja, “a identificação, então, sempre é extensiva a uma instância superior, que tem ou pode algo que mesmo falta a alguém” (ibidem, p.304). Um dos pontos de partida de Türcke é a crítica

³⁶Parece que quem se sente absolutamente diferente ou segue diferentes orientações no pensamento e em suas práticas de vida, ou mesmo nos movimentos sociais e políticos, suspeita de que não é absolutamente diferente. Do contrário, porque entraria em movimento, ergueria escolas e bandeiras para ser reconhecido? Penso que este é um ponto de inflexão, uma dobra entre a dialética negativa e a filosofia da diferença. Quem fala em “dobra” deveria ficar atento à derivação “inflexível”.

nietzschiana-freudiana da consciência. Porém, TÜRCKE volta-a contra si mesma, ressaltando o que existe de superficial numa crítica meramente naturalista da consciência, aportando para isso todo um arsenal de conceitos retirados da teologia e da filosofia.

Com isso já antecipamos um movimento que queremos anunciar acerca de um processo que TÜRCKE chama de “dessedimentação” e “desritualização” que estaria sendo promovido pela dinâmica da repetição maquinal das imagens técnicas. Estaríamos expostos a ela por ocasião da identificação da “pálida imaginação humana com a vigorosa imaginação técnica e a retroação da técnica sobre a humana” (ibidem, p.313). Segundo seu pensamento, com a marcha triunfal da imaginação técnica sobreveio à humanidade um novo tipo de compulsão à repetição:

A maquinaria da imagem, constantemente acompanhada de som e ocasionalmente de tarecos hápticos ou olfativos a fim de sugerir vivência total, funciona o tempo todo e a todo vapor, repete incessantemente a irradiação de seus impulsos exigentes de atenção, mas ela não repete mais aquele tipo de coordenações motoras que se sedimentaram em rituais e costumes. O fato de que *designs* dispendiosos precisem ser projetados para imediatamente pôr em evidência certas emissões sempre recorrentes, como notícias e séries, dentre a massa amorfa de emissões, mostra que a dinâmica da repetição maquinal vai em direção contrária (2010b, p.313-314).

“*Designs* dispendiosos” também evidenciados em *A cultura do dinheiro*, de Fredric Jameson (2001). Mudaram os rituais e os costumes. Sim, hoje compõe-se música num teclado de computador. *Bate-se numa criança* virtual. A produção de mercadorias é agora um fenômeno cultural, no qual se compram os produtos tanto por sua imagem quanto por seu uso imediato. Surgiu toda uma indústria para planejar a imagem das mercadorias e as estratégias de venda: “a propaganda tornou-se uma mediação fundamental entre a cultura e a economia” (ibidem, p.22). Neste sentido, se poderia falar em uma “estética da mercadoria”, o investimento em sua forma de aparência. Aqui a estética assume o lugar da forma aparente, da “beleza americana”. É um uso diferente do conceito de TÜRCKE e Benjamin, uma vez que, se a propaganda é “mediação fundamental” entre a cultura e a economia, o que parece que Jameson quer demonstrar é uma indiferenciação entre cultura e economia, ou seja, a publicidade, a mercadoria e a pornografia exploram a mesma libido, uma vez que sustentamos que toda economia é economia libidinal, ou talvez mais, toda economia é economia da pulsão.

Estes cenários arranjados para a venda, fazendo da exposição um *happening*, que logo são desmontados, nos remetem também a um novo tipo de “*amigos*” que substituem a crítica pela promoção comercial. A bibliografia é abundante, como escrevem Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* (1992): “O marketing reteve a ideia de uma certa relação entre o *conceito* e o *acontecimento*; mas eis que o conceito se tornou o conjunto das apresentações de um produto

[...] Os únicos acontecimentos são as exposições, e os únicos conceitos, produtos que se pode vender” (ibidem, p.19). Esta “montagem”, *make up*, já havia sido percebida, não sem uma pitada de ironia por parte de Adorno, ao criticar a “beleza hollywoodiana”, aludindo ao fato de que as mulheres que apareciam nos filmes, em momentos íntimos, cuidavam mais de conservar o penteado e a maquiagem do que a situação à qual o penteado e a maquiagem se destinavam. Curto circuito do prazer no pré-prazer?

Não é a própria finitude vivida como a “dor” fundamental? Teríamos como não “repetir”? Nesta “compulsão à repetição técnica”, pelo fato de que ela decorre mecanicamente, não haveria dor, nem cansaço, nem desejo, nem meta? A tese de Türrcke acima referida quanto à compulsão à emissão remete a um “a” sem um “aqui e agora”. Logo após ele apresenta também um “aqui e agora” sem um “a”. Neste caso, parece evidente que há um descompasso incompassável entre espaço e tempo, ou seja, um conflito ou discórdia no próprio ser. A recusa de uma finalidade e a ideia de uma pulsão vivida de intensidades efêmeras em que nenhum momento seria pelo bem do outro parece configurar este processo. Peter Dews (1996) argumenta sobre isso: “Mas se cada momento é valorizado puramente por sua singularidade, sem referência a um propósito ou a um sentido, a um antes ou um depois, sem referência a nada que vá além dele, o que se desfruta a cada momento torna-se paradoxal e monotonamente igual” (ibidem, p.61).

Por isso, é importante não abandonar o trabalho do conceito, mas sim criticar a *primazia* do conceito. São duas coisas diferentes. Não é o pensamento conceitual que cria problemas na relação entre o conhecimento e o devir, que impediria os “fluxos” ou os “devires”, mas a suposição de que a mente está além do processo total em que se encontra com o momento somático. Ao inverso, poderíamos dizer também que a pressuposição de que o corpo está além do processo total em que se encontra no momento mental, por mais “expressivo” que ele se mostre em suas performances, é uma ideia absurda. Ao criticar a primazia do conceito na filosofia, Adorno pensava no recalçamento do aconceitual, da *mimesis*. Quando Birman fala em positivação do corpo e negativização do pensamento - não sei o quanto ele é versado em dialética -, talvez estivesse pensando nisso mesmo. Para o materialista vulgar, só há a matéria – neste caso, o corpo. Para a dialética idealista, o espírito está em tudo – neste caso, o sujeito é o universal, a ideia. Foi uma reação à abstração do indivíduo empírico, concreto, teorizado por Hegel como descartável da necessidade histórica da realização do espírito que levou Kierkegaard a postular a existência individual contingente como digna, dando origem ao que mais tarde se denominou de existencialismo, em suas mais diferentes vertentes. Foi nesta esteira

de pensamento que o conceito angústia entrou na filosofia – e com isso ela deixou de se ocupar apenas com coisas supostamente superiores e elevadas, e passou a considerar o ser mundano como existente.

O que conquistamos historicamente até aqui deveu-se a uma série de subjugações e de desvios de impulsos animais. Jamais subjugaremos totalmente em nós o animal que um dia fomos/somos. A formação do ideal não pode esquecer que ideal é sempre ideal. Não somos campeões em tudo. Humanizamos nossos impulsos mais repulsivos porque entramos num beco sem saída. Nosso eu tornou-se dominador por uma terrível espécie de isolamento do resto da natureza, necessário em certa época. Agora que não é mais necessário, ele continua. Mas apenas nossa espécie se considera em tão alta-estima. É terrível isolar-se, individualizar-se em meio à massa, perder as identificações, ser segregado, banido. Por outro lado, também é horrível sentir-se substituível, preterido. Acomodamos o animal em imagens técnicas; trancamos nossos reflexos no fundo dos espelhos; até a fala se tornou mais técnica: num sentido bem determinado, calcula-se onde se quer chegar com as palavras, como se fôssemos donos delas. Uma vez que o Outro não se compraz em ser objeto de nossas projeções, e não queremos ser banidos ou sacrificados, perdemos a espontaneidade. Por outro lado, é razoável perguntar: alguém ainda estaria a fim de sacrificar o momento presente em nome do futuro, a fim de se libertar dos restos de submissão à natureza? Quando a compreensão da técnica se torna algo natural, não há mais natureza, quando o alarme não soa mais de vez em quando, mas o tempo todo, quando até coçar o nariz pode ser captado por câmeras, que espontaneidade ainda resta?

Outra forma de narrar isso seria contar uma história de como de um ser potente produz-se um impotente. A interação virtual tecnológica entre indivíduos comporta uma fantasia de onipotência, uma vez que nela podemos manipular a passagem à imagem, e sem deixar pistas. Aliás, ela é palco para todo tipo de fantasia, menos a presencial. Mas o verdadeiro teste de nossa potência ou impotência se dá na capacidade de encontro com o real e em sua simbolização (a coitada carece de ser visível). Imaginariamente podemos tudo: ser a melhor amante, fazer a melhor tese de doutorado, sentir os sentidos mais intensos, ser o melhor educador, ser o melhor pai ou mãe, escrever a melhor poesia, ter mais boniteza, ser o amigo mais fiel, conhecer o mundo inteiro, etc. A impotência, porém, pode ser programada, se a confirmação de nossa própria imagem ficar na dependência estrita do exterior, ou seja, de uma imagem alugada, da qual nunca seremos proprietários (*pret à porter?*). Podemos romper com este círculo vicioso e suportar a tensão gerada pela própria solidão que resulta do fato de que não há uma identidade *a priori* concedida por uma transcendência, e nem uma unidade que a

mera imagem possa sustentar? Hipostasiar um “em cima” ou um “embaixo” tanto faz, pois o narcisismo gruda no lugar onde nos colocamos enquanto imagem, quer seja divina, natural, técnica (ou deus, ou homem, ou máquina, ou animal). Qualquer que seja o “acima” ou “abaixo” que inventemos, tanto faz, porque o imperativo é fazer-se imagem, espetáculo. Nós devemos ter algo de profundamente recalçado e dolorido, uma doença contida na passagem entre o animal e o humano que se cristalizou na imagem, uma vez que animal nenhum e máquina nenhuma faz escândalo, do tipo a histérica que se esconde porque quer ser encontrada, e, além do pavor de poder ser achada, quando o é sai da cena e não suporta a montagem do próprio espetáculo e indaga fazendo outra cena: *“Ai, o que que tu viu em mim?”* Com certeza eu não vi um animal, pois animal não faz cena.

Os donos do poder sabem como esses processos de subjugação ocorrem, ou seja, eles incitam e excitam as massas a serem e viverem como meros reflexos da propaganda e “liberarem” seus impulsos animais, ou seja, o lado escuro, escondido, inconfesso, que está ali mesmo na passagem. Para “pôr na linha” o indivíduo temos a coerção direta da Lei; mas há também as “artes mágicas” que a imperatriz publicidade edita no Império Audiovisual, que enfeitiça os impulsos da passagem do animal ao humano. Há o golpe físico direto, e o feitiço, intangível, mas não menos operativo. Ainda não atravessamos esta fronteira. O animal vive no seu meio ambiente, aberto. O humano é patético, porque carece de ser próprio, é o animal ainda não catalogado, como se expressou Nietzsche. Como o boi acostumado pelo dono a comer sal, ele o busca, mas o dono mudou a gamela de lugar, e ele não foi avisado. A maioria, frente à indefinição, deseja mesmo ser domesticada, diminuída, e por isso, qualquer poderzinho que sentir, qualquer vulgaridade (do tipo fazer um empréstimo bancário) que lhe permita aparecer na cena do social, fazer-se imagem, teatralizar uma vez mais a passagem entre o animal que foi e o homem que ainda não sabe o que é, a satisfaz. Assim, qualquer imagem que vele o lado obscuro “tá valendo”.

Há, porém, em meio a toda a constelação moderna de natureza e tecnologia, algo de instigante beleza que escapa ao nosso alcance. Algo belo que nos ameaça porque é incontrollável, e necessitamos controlá-lo. Temos medo da intuição direta, porque sabemos, ou suspeitamos que ela é imediatamente mediada. Não conseguimos mais “sentir distraídos”, como queria Pessoa.

Por isso, todos os universais, em especial os que mais fazem sensação midiática, devem ser postos em dúvida. Afinal, eles não duram tanto assim. Para compreender um tempo histórico, nosso tempo, seria preciso ir além da mera facticidade e desacostumar-se da

subjetivação das coisas para encarar a objetividade das experiências reais. De qualquer forma, deveríamos ser subjetivos para com os aspectos do sistema que nos escravizam, e objetivos para conosco mesmos e com os semelhantes. Abandonar-se ao dado significa não ir além dos fatos e esquecer o que eles têm de construído. O problema é que a constelação entre subjetivo e objetivo inverteu-se. No regime da “compulsão a emitir” qualquer bobagem dita e compreendida por todos é tida como objetiva. E aquilo que o sujeito tem de mais objetivo, ou seja, a tentativa de “*dizer o que não se deixa dizer*”, a materialidade e os impasses de seu desejo, é considerada “*muito*” subjetiva. Logo, perder o costume da irreflexão significa desconfiar que os nomes que damos às coisas são inequívocos. São equívocos que guardam abismos e desertos, tal como podemos ver nesta pequena inversão de objetivo e subjetivo.

O que importa para a visão neo-positiva que domina o mundo de hoje é que os indivíduos reais se conectem entre si e funcionem. Subentende-se com isso, ainda à moda hegeliana, que haveria um espírito do mundo, algo racional coordenando seus movimentos, mesmo que o curso do mundo seja irracional. Para Hegel, o racional era real, e o real racional. Portanto, a conexão funcional dos sujeitos individuais reais seria o substrato da ordem. Perseguir fins globais é tudo o que se almeja e os homens entre si fornecem-se como instrumentos, ou como meios, meras contingências, já que o curso do mundo não deve parar. Tal possibilidade foi evocada pelo próprio criador da cibernética, Norbert Wiener. Fornecendo-nos como meios, não somos inteiros. Com isso, toda contingência individual pode também ser jogada para baixo do tapete da história - não apenas como um louco varrido para baixo do tapete do hospício - uma vez que seu curso dispensa os sujeitos reais. Eles devem executar um plano inconsciente, antes que este seja elevado ao plano conceitual. Seríamos uma peça na engrenagem capitalista se não fosse a resistência em dizer que há espontaneidade e pensamento.

Retornemos com o termo “redes sociais” e o princípio da identificação com o estranho, o agressor. Grupos se formam molecularmente, e se tornam hoje atores políticos. Isto, porém, não significa que suas decisões são autônomas em relação à totalidade social. A configuração de mundos pelo virtual é, sem dúvida, melhor que um arranjo previamente estipulado através de meios em que apenas podemos reagir e não “interagir”. Já aqui nos encontramos em meio a uma pletera de equívocos semânticos. No entanto, isso não significa que decisões não sejam tomadas de modo autônomo, seja por parte de indivíduos ou de grupos. Mas o que quero apontar é que existe um conjunto social que configura conteúdos valorizáveis num determinado momento e que dá certa forma às decisões. O próprio meio é um filtro: nem tudo passa. Os movimentos refletem isso a contragosto, e o jornalismo publicitário faz apologia das

possibilidades abertas pelos novos meios de comunicação como se já representassem por si sós um paraíso holístico (que historicamente nunca foi constatado). Não devemos esquecer também que quem movimenta o motor nem sempre se move junto. Há algo de essencial no desejo de mudança, de estar em movimento, de se fazer notar na cena da cidade. O paraíso, ou um estado melhor que o existente, poderia bem ser construído aqui e agora. Para isso não faltariam os meios técnicos. Contudo, a ação imediata muitas vezes esquece simplesmente o quanto ela é mediada e o quanto as supostas tomadas de decisão “autônomas” são meros reflexos de uma agenda de instâncias de poder que já calcularam de antemão o resultado da ação. Neste contexto, querer passar por inteligente é estúpido. A violência do universal ou da totalidade social sobre as cabeças individuais mostra uma continuidade de sofrimento em meio às mudanças, e o fato da memória ter nascido para esquecermos deve nos alertar sobre o quão pouco a violência se alterou na história, e sobre o quanto, por mais históricos e cheios de memórias somos, ainda continuamos reproduzindo sacrifícios arcaicos. Conforme Adorno diz em sua soberba filosófica, inúmeras vezes “mesmo os homens conscientes e capazes de uma crítica do universal são impelidos por motivos incontornáveis da autoconservação a ações e atitudes que ajudam o universal a se afirmar de maneira cega, por mais que por sua consciência eles se oponham a ele” (2009, p.259).

Adorno devia estar pensando no sacrifício arcaico, quando alguns indivíduos, tal como ocorre hoje, recuam de suas posições para não serem mortos pela violência do poder consensual da “tribo”. Para o materialista Adorno não existe nenhuma sensação sem um momento somático. Com isso, ele não apenas estava polemizando com as teorias filosóficas do conhecimento que abstraíam a sensação para torná-la um dado isolado da consciência. Temos nesta colocação mais uma via de acesso à crítica de Tüercke à denominada “sociedade da sensação”.

Toda sensação é também sentimento do corpo. Nem seria correto, segundo Adorno, dizer que esse sentimento “acompanha” a sensação, pois esse acompanhamento pressuporia uma separação da sensação em relação ao elemento corporal (2009, p.165). E isso implica que as sensações não são o que a filosofia tradicional fez delas, ou seja, algo outro do espírito ou do intelecto. Se assim fosse, o espírito se tornaria outro em relação ao corpo, contrapondo-se aquilo que nele se revela somático. Logo, não dá para imaginar uma “saída” da *sociedade excitada* – em que o “fazer sensação” ou a busca em se “fazer imagem” tende a se tornar a tônica dominante – por meio do espírito ou da teoria, porque isso espiritualizaria uma vez mais a sensação. Não se deve fazer como uma velha professora rabugenta que ao ver os alunos se

divertindo jogando truco no intervalo da aula ordenou: Parem com isso, peguem um livro e vão ler! O antagonismo criado em nossa cultura entre o corpo e o espírito, ou entre prazer imediato e prazer mediado, não pode ser superado com um simples posicionamento ou reposicionamento de “sujeito” e “objeto”, uma vez que a interpretação de um ou outro como fenômeno ou estado de coisas originário não dá conta da configuração original do mundo humano, da indeterminação entre fora e dentro. O conceito de transferência da psicanálise pode nos ajudar a entender esta indeterminação, uma vez que o analista escuta a história da relação que o sujeito que lhe fala tem com o mundo como um ignorante. Ao contrário do que muitos pensam, a resistência está do lado do analista da cultura, ou seja, a resistência está do lado do mais instituído e montado, e não do instituinte (do paciente neurótico, perverso ou psicótico) que está buscando um determinado lugar para sua indeterminação (excetuando talvez o louco aqui, pois ele parece bem “determinado”). Para quem só sabe jogar cartas, deve ser muito desprazeroso ter que ler um livro. Mas não adianta substituir o *Eros* pelo *Logos*, pois ambos desejam ter poder um sobre o outro. Para entender a revanche da sensação, o retorno do recalcado, depois de séculos de pensamento e de filosofia, temos que entender o que se passou com o somático. Minha suspeita é que Türcke concebe a modernidade como perversa, não no sentido moral ou patológico, mas numa fronteira muito tênue entre estes dois sentidos, uma vez que a tendência dominante do sistema de relações humanas em que vivemos é transformar o outro em um mero meio para o nosso gozo ou a continuidade do gozo do sofrimento.

Se é correto afirmar que não há nenhuma sensação humana sem o momento somático, que toda sensação é também sentimento do corpo, então também a sensação não é primeira ou estágio originário de coisa nenhuma. Significa que também ela veio a ser, que foi *informada* culturalmente? Isso é o que Türcke quer provar: ela não é natural, por isto está sujeita à corrosão do tempo, conforme seu uso.

Cabe à filosofia pensar aquilo que é diverso, aquilo que poderia ser diferente do que é. Não é por pura diversão que se fazem perguntas. Contrapor argumentos àquilo que é imediatamente dado é mais do que uma ginástica mental. Os amantes da intuição direta criticam a dialética materialista por causa do uso que ela faz da categoria hegeliana da mediação, contrapondo-lhes o que é imediatamente dado. Os idealistas, por sua vez, perguntam com que direito se derivaria o mundo do espírito de complexos processos cerebrais? Ora, isso é um mistério, e o fato de que não sabemos de todos os microprocessos que formam as sinapses cerebrais não está à altura de ser um argumento consistente e logicamente irrefutável para a afirmação de que há um momento somático no espírito, ou mais enfaticamente ainda, que o

espírito é o resultado de um afrouxamento pulsional. Já no nível mais elementar dos organismos há transferência de substâncias: algumas são assimiladas, outras são rejeitadas. Já ali há “escolha”.

E é justamente este tipo diverso de questão que Türccke coloca em suas obras: qual a origem da mente humana? Qual é a origem da lógica? Como um conjunto natural de neurônios, que nada sabem uns dos outros, se reuniriam de uma forma tão harmônica a ponto de criarem a sensibilidade, a cultura humana? Reduzir tudo à consciência é ficar na superfície; é não querer tocar nas coisas. Por isso, uma filosofia que se vale da psicanálise, a partir das pesquisas neurológicas iniciais de Freud, não quer apenas incrementar a bagagem dos conhecimentos imprescindíveis para entender o nosso tempo, mas ir às questões fundamentais. Nunca se trata, portanto, da redução a processos que possam ser inteiramente documentados ou comprovados, tal como no ideal positivista do conhecimento científico, pois a verificação não é sem máculas, a validade não é sacrossanta, e os critérios de validade dos juízos não devem ser ontologizados objetivamente como um estado de coisas que seriam idênticos aos que estão na cabeça dos cientistas.

Depois que Deus perdeu as prerrogativas de fundamentação objetiva do mundo, com o desmoronamento da ordem medieval tomista, da ontoteologia, a subjetividade científica, em face talvez da mera opinião ou do “senso comum”, do medo do colapso da objetividade do mundo, assumiu o lugar do valor maior, atribuindo a seu órgão, a razão, uma autoconfiança e dimensão desmesurada, bem maior do que de fato tinha, como quem mente a respeito do tamanho de seu *falo*, ou seja, do seu “valor”. Neste contexto histórico, fala Adorno: “Era possível resolver a contradição, deixando-se atrair por uma *ratio* que reinterpretava a objetividade e a transformava em constituinte a partir do instrumento [...]” (2009, p.167).

O meio, o instrumento, cresceu além de si, subiu à cabeça. Deste modo, dá para entender porque até hoje o meio, o instrumento, sobe à cabeça dos homens, tais como aqueles que consideram que uma notícia é verdadeira porque a viram na televisão ou a leram no jornal. Quem transmite a mensagem se torna mais verdadeiro que a própria verdade ou não da mensagem. O instrumento mediador, o órgão subjetivador, se torna intérprete da objetividade, podendo chegar a substituí-la. Isso impede a consciência de se dar conta de que os fatos não são puros produtos dela mesma, e que tomando-os como se fossem, ela perpetua sua ilusão de ser primeira e absoluta. Todavia, se pensarmos que nossos juízos já se iniciam em reações impulsivas - outros preferem falar em emoção -, então podemos compreender que nenhum

sujeito daquilo que é imediatamente dado, nenhum eu, é possível sem o não-eu (ou sem os *nós* com os quais se tecem as *redes*).

Conforme Adorno: “Aquele para o qual algo é dado pertence *a priori* à esfera daquilo que lhe é dado. Isso condena a tese do *a priori* subjetivo” (2009, p.168). Querer construir uma esfera em que nos veríamos livres da sensação seria o mesmo que querer salvar uma cisão absoluta entre corpo e espírito; o que significa tomar partido ao lado do espírito. O que se pode fazer, segundo Adorno, é investigar como ambos entraram em oposição histórica dando lugar ao desenvolvimento da racionalidade e do princípio do eu, da razão subjetiva, mas não opondo um ao outro. Este pensamento já aponta uma saída para o binarismo.

Portanto, a média estatística dos modos de reação dos indivíduos não alcança a compreensão da sociedade. O trabalho do entendimento depende do entendimento que se tem do trabalho do entendimento. Estudar envolve o corpo. E este não é espiritual, somente. Hegel, no capítulo da dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do espírito*, busca a gênese da autoconsciência no processo real da vida, nas leis da sobrevivência da espécie. Adorno torna isso preciso: “só muito dificilmente se consegue dissimular a origem do eu no não-eu” (2009, p.169-170). O eu necessita do que ele não é.

Assim, Adorno considera o espiritual como “impulso corporal modificado” (2009, p.172). Neste sentido, a natureza impetuosamente busca apropriar-se e elevar-se sobre ela mesma. Assim, algo corporal é investido na consciência, algo da dimensão do prazer e do desprazer. “Toda dor e toda negatividade [...] se mostram como a figura multiplamente mediatizada, e por vezes irreconhecível, do elemento físico, assim como toda felicidade visa ao preenchimento sensível e conquista neste preenchimento sua objetividade” (ibidem, p.173). A consciência da infelicidade é, segundo Adorno, inerente ao espírito, “a única dignidade autêntica que ele recebeu na separação do corpo vivo” (ibidem, p.173). Parafrazeando Benjamin, que afirma que “enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito”, conclui afirmando que “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. “A dor diz: pereça” (ibidem, p.173). Esta última frase que o autor cita, mas não diz, é de Nietzsche. O sofrimento que pode ser interpretado como doação de sentido, contanto que tenha um porquê, inverte a perspectiva: até mesmo o sofrer é inconscientemente uma ação defensiva contra o sofrimento, pois toda dor diz: “pereça”.

Agora, o sofrimento não é causado apenas pela incapacidade da humanidade de usar a própria razão, por ainda estarmos na “menoridade”, como diagnosticou Kant no final do século

XVIII. Existe uma *fábrica da infelicidade* - para usar o título de um livro de Franco Berardi. A menoridade sempre foi produzida e planejada pelos detentores do poder. E neste ponto podemos afirmar sem sombra de dúvida que estamos em condições bem piores do que à época de Kant, em que pelo menos se assumia a “menoridade” como um sintoma que deveria ser modificado por uma transformação cultural de longo alcance, e não por uma revolução repentina, ou pela introdução de computadores em sala de aula.³⁷

Se, à época de Adorno, foi importante a crítica mundial abrir-se ao fato de que os marxistas que galgaram o poder político no Leste Europeu aplicaram receitas semelhantes às ditaduras, hoje o estado cultural se tornou muito mais difuso, quer dizer, os detentores do poder continuam acorrentando seus súditos a seus interesses mais imediatos e os agenciam com objetivos bem delimitados, como a expansão da indústria cultural a todo vapor, espetacularizando a cultura. Só que há uma diferença significativa quando sabemos ao que e a quem fazer oposição política e por que. Hoje as coisas se esfumaram, estamos em meio à névoa, porque na medida em que cresce a “vulgarização do poder social” que dá a tudo um ar de semelhança, a fala das mercadorias pela adesão ou adoção imediata, aliada à luta do sujeito pelo seu “aí”, por estar virtualmente presente, mediante a propaganda e o comercial de si, tornou-se uma condição existencial de ser, e tende a recrudescer sempre que a concorrência aumenta.

O que se poderia apontar de regressivo na sociedade atual é uma revolta a elementos do pensamento mitológico. Sabemos que o pensamento não é um reflexo das coisas, tal como no animismo. Mas a quase ausência de exemplos e da tematização sobre imagens mundiais diferenciadas do mundo em que vivemos, e que suscitem discussão e debates cotidianos - fora das instâncias governamentais cuja finalidade é tornar a destruição capitalista “sustentável” -, nos mantém numa pobreza de experiência colossal. Não é porque não estamos em um regime autoritário como a ditadura que não temos mais horizontes alternativos: há uma perseguição e proibição implícita de pensar imagens alternativas, imagens críticas; ou seja, este caráter sem o qual a consciência utópica se torna estéril, está sendo sistematicamente eliminado. É verdade que a destruição ressuscita criação. Mas a tendência é que aquilo que não se vincula imediatamente a uma imagem submetida à lógica da produtividade é capturado como desperdício humano. Aquilo que não se veicula à continuação da produção da mesma imagem

³⁷ Não há como desconsiderar o nosso tempo e a cultura técnica em que vivemos. Mas categorizar as crianças de hoje como “nativos digitais” mostra, uma vez mais - já que o problema é limitar o uso de internet e jogos eletrônicos tanto na escola como em casa -, uma semântica altamente sugestiva: toda uma nova “domesticação” de pequenos índios indomáveis (também chamado de “pequenos hypies”) está sendo iniciada, agora em sua fase *high-tech*. Só que agora a selva é *highligh*t, iluminada microeletronicamente.

sempre - e com a qual se gastam milhões em recursos financeiros que poderiam ser utilizados para acabar com a fome sobre o planeta -, é louvado como “avanço”, “descoberta”, “invenção”, “criação”, “inovação”, em resumo, como gesto em favor da paz, da harmonia e da felicidade mundial.

Apesar disso, temos que insistir: o sujeito não é um mero reflexo do objeto. Uma coisa é pensar a subjetividade enquanto limitada, ou seja, que o pensamento subjetivo nunca chega às coisas mesmas. Outra coisa é derivar disso que vamos ficar sempre perdidos entre as mercadorias ou suas imagens ou fazendo cena. É um momento feliz de se ouvir quando, acerca de várias competições de música clássica que havia vencido, o personagem de David Helfgott, interpretado por Geoffrey Rush, mentalmente perturbado por um pai opressor que o pressionava compulsoriamente à vitória em suas emissões musicais, dizer, lucidamente, no filme *Shine – Brilhante*³⁸: “Vence-se umas, perde-se outras. Não se pode perder sempre”.³⁹

Diz Adorno: “Se o sujeito é reduzido a um espelhamento obtuso do objeto que sempre perde necessariamente o objeto que só se abre ao excedente subjetivo no pensamento, então resulta a calma intelectual inquieta de uma administração integral” (ibidem, p.175). Embora a primeira parte da citação seja barroca, ou seja, ele deve querer dizer que o espelhamento não devolve a imagem própria que faria justiça ao que o objeto tem de subjetivo nele, ela espelha uma crítica à teoria do reflexo. E o filme *Shine* é um exemplo de que mesmo um objeto artístico, talvez o mais sublime que há - no caso a música -, pode levar, quando colocado acima das capacidades de assimilação emocional de um sujeito, a uma administração total de sua mente, ou seja, à loucura. Adorno não deixou escapar o paradoxo: “[...] a calma intelectual inquieta de uma administração integral” (ibidem, p.175) Nunca saberemos que estrutura impulsiva fez com que um pensamento de outro surgiu ou surgiu de outro se este não está mais aqui. Adorno pode estar aludindo ao extermínio. Prefiro pensar que com isso quer dizer que, se o pensamento quer esgotar tudo sobre o que se debruça, acaba esgotando o próprio momento somático ao qual ele pertence, e com isso acaba esgotando-se a si mesmo. Em outras palavras, o corpo entra em estado de choque, entra em pânico, catatoniza. Isso é tão dogmático quanto expor fotografias e dizer que a realidade é assim como elas mostram, ou seja, como se a mobilidade e objetividade das coisas estivessem presentes na imagem.

Uma imagem não catalogada da realidade pode imergir dentre aquilo que, em sua catalogação compulsiva, é deixado de fora. O amor de uma mulher devolveu a David Helfgott,

³⁸ Scott Hicks. *Shine - Brilhante* (1996).

³⁹ “Oh, win some, lose some. You cant’ lose them all”.

desta vez sem a “ajuda de Deus” e liberto de um pai que dizia que sabia o que era melhor para ele, aquele excedente subjetivo que os médicos proibiram de utilizar: sua própria música, pois segundo eles, tinha sido ela a responsável pela sua perturbação. E esse amor fez com que ele recobrasse sua própria vida, sua própria finitude, compartilhando com sua amada e amigos uma segunda viagem não para sempre.

Na realização de um desejo sobra sempre um resto. Assim, a teoria pode se tornar potência de verdade ou manifestação de poder *sobre* o objeto ou sobre os sujeitos. Neste último caso, reduzindo-os a ser o que não são: sombras, não entes. Porém, como podemos constatar em muitos retornos fundamentalistas teóricos e práticos do mundo de hoje, aquilo que foi criticado, mas não tocado ou penetrado suficientemente pelo pensamento, como no caso da sociedade que decretou o fim da religião e profetizou um estado laico, permanece latente, e enquanto algo não absolutamente tocado retorna alterada em outras constelações de poder – o que prova como a crítica ateia foi ignorante em seu tempo, porque não se mata uma crença secular por secularização ou por teorias.

Afirmar que na era da microeletrônica não se precise mais de uma crítica aos sentidos, porque afinal de contas vivemos numa sociedade da sensação, ou que o que vivemos seria uma reedição da alegoria da caverna de Platão, etc, não conscientiza nem um pouco sobre o fato de que o critério da sensação não pode ser aplicado para compreender a sociedade, pois a sociedade, especialmente a atual, assim como a forma da intuição que ela tem da sensação, é o que temos de mais mediado no mundo. Os sentidos são apenas uma fachada. Os sentidos humanos não se movimentam sem que haja uma pulsão, um motor, um *algo* de onde derivam, ou seja, um momento somático profundo. Não existe significação sem excitação; ao lado de um significado sempre há uma excitação; uma excitação, um significado, quer seja inquieto ou calmo. Contudo, os sentidos, quando tomados como moeda corrente, por seu uso demasiado e por sua imensa produção, circulação, exploração e expropriação por parte da publicidade, perdem sua figura original, sua efígie é ofuscada. Eles nem chegam a ser o que são, porque são amputados de seu ser verdadeiro, e são curtocircuitados por uma sociedade que perverte o desejo.

Não somos a imagem e a semelhança desta sociedade. Isso seria dar muito crédito ao reflexo. Por isso, também em termos epistemológicos, é importante separar o que é da ordem da imagem empírica e o que é da ordem da imaginação. Ou seja: quanto mais inflacionamos um crítica descritiva ou fenomenológica do sujeito como constituído por momentos alienados e capturados *pela* imagem, menos lhe atribuímos participação na constituição de momentos

críticos à imagem. O que visamos aqui não é negar que o momento crítico, no sentido alienante, está em tomar a imagem como realidade e não discernir os seus poderes reais, objetivos, mas no preço que temos que pagar por certas descrições fenomenológicas da sociedade como composta por indivíduos narcisistas, individualistas, consumistas, que embora sejam corretas pensando na universalidade do conceito, apresentadas de forma positivista, enquanto totalidade social não crítica, ou seja, quando colocadas, por exemplo, de forma psicologizante, tendem a oferecer aos indivíduos uma imagem deles mesmos à qual eles aderem como marca identificatória irrefletida deste universal e se colam a ela na forma de um fetiche, no qual eles acabam se espelhando, porque melhor que não fazer imagem alguma, melhor que nenhuma, é fazer alguma. Descrições prévias ou a afirmação de que existem métodos verdadeiros de se chegar ao ser, “às próprias coisas”, tal como a fenomenologia, elidem o fato de que a constituição do diagnóstico de um sujeito, ou o processo de conhecimento de sua perturbação, patológica ou não, tem um momento transferencial inescapável.

E, uma vez que, chegar à imagem de si mesmo é semelhante em termos de conhecimento a chegar às coisas mesmas, ao seu fundamento, ou seja, a um lugar onde nunca se chega, este fundamento deve ser imaginado inicialmente como um sem fundo seguro, um sem sentido algum, um escuro, e como isso não é nada fácil de suportar, melhor é adotar uma imagem já reconhecível e deixar a vida nos levar. Como nos fala Ricardo Goldenberg: “Praticar o Cinismo – ser um cachorro -, passou a significar viver de acordo com as circunstâncias que nos tocam viver” (1997, p. 249). O moderno discurso do cínico, ao contrário do discurso de Diógenes, o filósofo que vivia num barril, é que ele “se caracteriza precisamente por neutralizar a incidência do desejo dos que entram em seu aparato” (ibidem, p.262). Temos que ousar dizer o nome da perversão que captura o doente imaginário? Ou vamos continuar sempre passando a mão na sua cabecinha e dando colinho?

Resumindo: os sentidos não estão acima refletindo soberanamente a realidade da sociedade. Seria uma estupidez “devolver na mesma moeda” aquilo que séculos de história da filosofia ocidental tentou inferiorizar, só que agora com a outra face: no lugar do pensamento, os sentidos. Isso seria negar todo o conhecimento objetivo alcançado até hoje pelas ciências.

Há, de qualquer maneira, um corpo implicado, mesmo que calado, mudo. Contudo, não creio que signifique que temos corpo demais, senão de menos. Em meio a toda conexão virtual deseja-se o toque primário, corporal, sensível, tátil, palpável, mas não deveríamos subestimar as intervenções no corpo como *piercing* e tatuagens, como se fossem modas passageiras. Elas marcam uma tendência estética, uma forma de conexão tendencialmente global como

contraponto à suavidade dos anos 60 do século passado, da geração *hipie* e seu lema de paz e amor e de contracultura.

Tudo parece *como se* a questão do declínio do “sujeito” – sujeito que sempre se deve pensar a partir de referenciais teóricos determinados – daria lugar a uma dimensão outra do corpo que viria agora a ocupar a cena espetacularmente. Daí se deduziria um reino da estética, da sedução impositiva dos modelos midiáticos dominando nossos desejos de melhoria ou correção cirúrgica da imagem de um corpo que, convenhamos, por natureza, não tem lá muitos atrativos exteriores – ao menos, eles não se sustentam depois de certa idade. Isto é facilitar demais as coisas. É ainda permanecer no manifesto, e não adentrar nos abismos da história da formação da sensação humana.

Conforme Rodrigo Duarte, nas primeiras décadas do século XX a coerção à liberdade de expressão no pensamento “tende a se internalizar, como uma espécie de autopunição imposta a si mesmo pelo sujeito – outrora pretendidamente autônomo – da filosofia” (2008, p.64). Pensando fora do âmbito estrito da filosofia acadêmica, no âmbito social, há um agente impessoal que atua às expensas dos indivíduos; não um político tirânico ou um autoritário líder religioso. Ninguém está impondo algo de forma autoritária ou tirânica. E são estes comandos impessoais que de certa forma se tornaram autônomos que são vivenciados sobretudo de forma estética e como “compulsão à emissão”. E, frente a esta compulsão por emitir palavras e imagens de sonho acordado conforme modelos preestabelecidos cresce a sensação do inalcançável. O sujeito se esgota. Cansa-se de ter que ser conforme ao modelo, já que as modas são passageiras. E com isso *procurações* – modos de se encontrar? - são emitidas aos saberes competentes, quando não aos seus derivados, as tecnologias materiais que incidem diretamente sobre o corpo.

Não há receita imediata para a saída deste estado de coisas. Num contexto em que o poder se vulgarizou, em que o relativo se tornou absoluto, somos convidados a refletir sobre a sugestão de revisar a própria história da natureza humana como *degeneração* - no sentido de que convive e vivencia um estado de coisas que aparentemente precisaria ser “corrigido”. Assim busca-se uma reforma estrutural da base física do corpo, que se for verdade que segue tendências da sociedade da sensação, que tem como modelo a espetacularização midiática, tende ao ilimitado, uma vez que sempre haverá alguma imperfeição numa “máquina” como a humana, que por estruturação é imperfeita. Num contexto em que não mais existem limites e interditos, mas como nos diz Berardi, uma “pulsão de expressar, a obrigação expressiva generalizada” (2007, p.217) a “compulsão a emitir” esvazia o desejo de criar algo novo, pois

criar é eminentemente resistir e re-existir. E falta sobretudo solidariedade com o sofrimento alheio. Ele é lido como um sinal de fracasso. Na modernidade contemporânea, no contexto ideológico da desregulamentação neoliberal, o mundo é dividido em vencedores e vencidos.

Neste contexto, o fundamentalismo estético encontra um campo fértil para crescer. Ele “masca” o tempo e o cospe como um chiclete. Seu movimento atua muito mais sobre o corpo físico do que sobre o psíquico. Mas como não há separação nítida entre o efeito da dor de um trauma físico e de um trauma psíquico, é o corpo que sai perdendo.

Como isto se apresenta?

“O homem, o animal mais valoroso e mais acostumado a sofrer, não nega em si o sofrimento: o *quer*, o busca inclusive, contanto que se mostre a ele um *sentido* do mesmo, um porquê do sofrimento” (NIETZSCHE, 2001, p.204). Penso nas dores objetivas que as cirurgias plásticas corretivas das linhas mal traçadas do corpo produzem em milhões de indivíduos que se submetem a estas invasões. Mas como Nietzsche pondera: “contanto que se mostre a ele um *sentido* do mesmo”, vale o bisturi, já que tudo vale a pena, quando a alma é pequena. A “alma” pode não ser pequena, mas será que o corpo destas pessoas que o submetem a torturas que duram meses após a intervenção, é ainda “consultado”? Ou é a imagem idealizada que o persegue que é “consultada”?

Este dito de Nietzsche pode ser interpretado como um alerta cultural. Uma cultura não consiste apenas no desdobramento de suas virtualidades. Deve também levar em conta a finitude de suas realizações. Formas simbólicas são manipuladas através da comunicação social, não apenas como argumento de venda, mas como uma “voz” em uníssono, que tenta unificar fragmentos de um universo que perdeu em seu trajeto qualquer outro referente, que se tornou infinito ou indeterminado. Apenas agora estamos nos dando conta do significado real da revolução científica moderna. A solidão do ser é apenas um de seus efeitos, mas ela não pode ser “costurada” de fora. São problemas da imanência comunicativa, de uma compulsão da imagem: enquanto *medium* socializador, tornou-se um certificado de existência social, isto é, ontológica, vital, e salvadora (como sombra). Todavia, ela simula e cria ao mesmo tempo uma crise estética; depois explora esta crise, mas do que pretende superá-la. E com isso os homens são acostumados ao masoquismo: gostar de coisas que não gostam, por exemplo, sofrer, porque o sacrifício dá sentido. Logo depois eles mudam de ideia, e procuram sofrer de formas diferentes.

O declínio de um contexto referencial normativo que regularia de forma legítima as interações sociais multiplica os conflitos psíquicos. Todavia, a comunicação não é uma mecânica; ela tem uma dimensão compreensiva, assim como as normas vão sendo interpretadas de forma diferenciada. Eu diria que a comunicação não tem um estatuto ôntico e nem ontológico, pois ela está sempre se fazendo. Ela não tem um ser, mas também não é um não-ser. Ela não exclui o vir a ser, o que a engaja numa dimensão da ética, do bem dizer. Assim como os símbolos que fazem parte da linguagem, que só significam quando são investidos e excitados, ela emerge em momentos de ruptura, de separação, de dissenso, e deles e neles produz o seu húmus. Ora, como bem coloca Habermas, uma comunicação coordenada apenas ao sucesso, sob o primado da racionalidade estratégica-instrumental, não consegue assegurar a transmissão de valores, um horizonte ético. Mas tampouco o faz o que ele propõe como sua contraparte emancipatória, uma racionalidade comunicativa idealmente orientada ao entendimento, pois não há como filtrar os traços de violência da língua.

Por isso, é necessário inventariar as transformações da indústria cultural. E, para isso, há uma passagem central que abre o entendimento do que mudou. E esta virada é como que pega pela orelha por Türccke, porque no momento em que o mercado deixou de ser meramente um lugar para a troca de bens, “para tornar-se a instância central da socialização, sob a qual as relações inter-humanas e o trato pessoal começam a ser regulados, então é apenas uma questão de tempo para que a preconização das mercadorias se autonomize em uma forma própria de comportamento comunicativo” (2010a, p.34).

Assim, a chamada indústria cultural, na qual bens culturais são produzidos em massa tais como pãezinhos, afeta a economia das pulsões, a sensação, a percepção e as formas de pensamento e da interação humana.

A propaganda foi uma das grandes responsáveis por esta transformação. A indústria cultural está indissociavelmente ligada a ela. Ela tem o poder de configurar uma determinada forma de sociedade. Assim, Türccke pode reafirmar o que Horkheimer e Adorno compreenderam já nos anos 40 do século passado, ou seja, “a propaganda como protótipo de uma forma de comunicação e de interação, que atravessa toda a sociedade” (ibidem, p.36).

Contudo, o prognóstico de uma “reificação absoluta” elaborada teoricamente por Adorno – que ele aplicava desde o capitalismo ocidental do pós-guerra – seria uma espécie de fim da publicidade com o objetivo de venda, pois num mundo totalmente administrado por

monopólios, ela só teria como função exibir a “pura representação do poderio social” (Adorno *apud* TÜRCKE, 2010a, p.36).

E aqui é o momento de identificar uma mudança substancial do alcance da propaganda. Adorno se equivocou - quem sabe alarmado pelas notícias dos horrores nazistas e por sua experiência de exilado nos EUA. Ela continua com sua função de venda: os comerciais não perderam sua função econômica imediata. Mesmo quando os comerciais são autorreferenciais, ou seja, fazem propaganda de si mesmos, eles não deixam de ser comerciais *de algo*. Türke esclarece: “na medida em que a propaganda se torna a ação comunicativa por excelência, supera sua finalidade de venda, à qual exclusivamente serve, tornando-se autorreferencial” (2010a, p.37). E isso se estende muito além do mero fato econômico, ou da autoironia com que os anúncios tratam-se como que “piscando os olhos a si próprios”. A autorreferência aludida é muito mais básica, verdadeiramente um “existencial”:

Quando o comercial se transforma na ação comunicativa por excelência, ele passa a ser equivalente da presença social. Quem não faz propaganda não comunica; é como uma emissora que não emite: praticamente, não está *aí*. Fazer propaganda de si próprio passa a ser um imperativo de autoconservação. Não apenas no nível das firmas, em que ninguém, mesmo que no momento não tenha nada de excitante a oferecer, pode dar-se ao luxo de sair do concerto dos comerciais porque assim se retiraria da percepção do público. Mesmo em todas as formas de interação humana vale o seguinte: quem não chama a atenção constantemente para si, quem não causa uma sensação corre o risco de não ser percebido (*ibidem*, p.37).

Não bastassem todos os encargos que recaem sobre os indivíduos que trabalham e lutam pela reprodução da mera existência física, eles tiveram que desenvolver novas competências comunicativas como conteúdo existencial: fazer propaganda de si, comercial de si. É verdade, Freud o constatou: nosso ego é frágil, e, sem idealizá-lo, dificilmente chegaríamos a um amor próprio “sustentável”. Todavia, o deslocamento do que antes se fazia nas agências de propaganda e nos escritórios das altas administrações de empresas que concorriam entre si, para a conduta de qualquer um, significa uma modificação profunda na própria sensação que se passa a ter de si e do poder social. Há aí uma “democratização” da propaganda num comportamento de massa. Türke não aborda diretamente o fenômeno da opinião pública, que poderia ser listado como um sintoma desta vulgarização do poderio social, mas questiona este desejo de aparecer, na medida em que somos compelidos a ter opiniões sobre tudo e, ao mesmo tempo, muitos desejam ardentemente ter um microfone de uma emissora diante de sua boca, ou almejam aparecer na televisão. Uma crítica à expressão subjetiva também se faria necessária neste contexto, uma vez que ela se envolve em confusões quando pretende definir por si mesma aquilo que a diferenciaria da esfera da representação, ao pretender se entender a si própria como pura subjetividade ou pura singularidade. Justamente por isso é que as intenções e os interesses

subjetivos ou individuais são passíveis de interpretação e mediação social, de discussão e de mudança. Mas isso hoje soa para muitos como um sinal de invasão na esfera privada. Há aqui outro sinal do empobrecimento da linguagem e do pensamento, tal como apontado por Birman. Muito se fala sobre o *voyerismo* e exibicionismo midiático, dos *brothers* que se confinam em casas e se isolam do convívio social. Pude ouvir, na última edição global, uma das finalistas deste “jogo” afirmar que ela experimentou uma vida de verdade dentro da casa, de que aquilo sim é que era real. E mais: que ela só sairia da casa porque tinha saudade da família e dos amigos, senão permaneceria por mais tempo confinada, principalmente porque nunca viu tanta comida em sua frente. Embora isso irrite alguns, publicamente é tolerado. E os *Reality Shows* do tipo *Big Brother*, cujos modelos brasileiros foram importados do primeiro mundo, são laboratórios que espelham o que ocorre fora deles. Ainda quero crer que a vida de verdade não acontece lá dentro, principalmente porque aqui fora não tem tanta comida. E aqui fora, por outro lado, o questionamento de interesses e intenções subjetivas – o que não é visível - é vivido por muitos quase como um sinal de estupro mental, e muitas relações pessoais, próximas, presenciais, são destruídas por causa desta dimensão da comunicação que deveria ser comum e aceitável numa sociedade que se autodenomina “democrática”. Mas isso não é tolerado da mesma forma que a invasão do exterior, por aparelhos. E se faz sentir e acaba interferindo de forma irritante inclusive nos espaços que foram construídos, adequados e pacificados para isto: nas salas de aula e em espaços de formação, de transmissão da cultura.

Mas o que ocorre quando o poder cunha os corpos de forma rasa, quando ele se vulgariza?

Segundo Türcke,

quanto mais ele for interiorizado pela coletividade como um todo, em vez de ser meramente imposto externamente como um jugo, tanto mais sai vencedor. Mas se a vitória for tão longe, a ponto de fazer a sociedade inteira tendencialmente se conformar, então não se está chegando a um ponto final, mas ao começo de um novo capítulo. O poder muda de caráter. Sofre uma mutação, convertendo-se em uma compulsão social generalizada. [...] O ponto mais alto do poder social corresponde a seu ponto de virada; quando se vulgariza por completo, começa ao mesmo tempo a neutralizar-se em uma condição de vida, um tipo de necessidade natural do homem (ibidem, p.38).

O conformismo individual é cômodo, como a própria palavra o denota. Mas socialmente ele produz seus revezes. E isso chega ao ponto de que podemos afirmar que não é tão simples assim para o conformista aceitar o seu conformismo. É possível indicar alguns pontos em que o indivíduo não se satisfaz a si mesmo nesta condição. Há um ponto de fuga presente no

conformismo que não devemos deixar de levar em consideração em nossa mirada. Nem sempre a patafísica lei de Murphy funciona, uma vez que, de onde menos se espera, às vezes algo novo acontece. Acontece de muitas pessoas saírem por aí se explodindo e explodindo outros.

Por outro lado, pode-se depreender da passagem acima que, à medida que o poder converteu-se em uma “compulsão social generalizada”, e o domínio e a coação se “vulgarizou” e se “neutralizou” em uma condição de vida, se tornaria cada vez mais necessário recorrer ao que os praticantes da indústria das relações públicas de todo o século passado perceberam muito bem: encontrar meios de dominar a mente pública.⁴⁰ Contudo, na citação de Türcke este estado de coisas aparece como já realizado. A submissão implícita à compulsão social generalizada nem mais precisa fazer com que as pessoas renunciem aos seus sentimentos e às suas paixões e passem a adotar os de seus *superiores*. Elas próprias reproduziriam esta mudança do domínio do poder em suas opiniões e atitudes.⁴¹ Tudo se passa como se elas adotassem livremente novas opiniões e valores. Para tal estado de coisas, a exploração pela publicidade do conhecimento psicanalítico foi um achado, um presente para ela, pois a psicanálise descobriu ou desvendou sentimentos profundos, revolveu camadas profundas da mente humana que despertam emoções e levam à ação, que mobilizam o coração e a mente, sem que seus motivos sejam reconhecidos de forma consciente. Embora Türcke cite elogiosamente Michel Foucault, e considere as práticas de pesquisa do trabalho deste arquivista como superiores a muitos textos teóricos filosóficos modernos de referência cuja temática é a crítica do poder, ele não usa explicitamente o conceito de biopoder no livro *Sociedade excitada*. Mas podemos entrever, na citação acima, uma alusão aquilo que o filósofo francês Gilles Deleuze denominou como passagem às sociedades de controle, que Türcke descreve como “capitalismo estético”, e que consiste, no entendimento de Bernard Stiegler (2007) “em captar os tempos individuais de vida para os

⁴⁰ “Entre 1917 e 1929, Edwards Bernays, sobrinho do sobrinho de Freud, inventou nos Estados Unidos as “relações públicas”, que se tornaram rapidamente o marketing. Isso utilizando as descobertas de seu tio: o controle do inconsciente e do corpo pela manipulação de fantasmas para suscitar desejos; a captação lógica e sistemática da libido por objetos fetichizados. Uma das realizações mais célebres é ter feito as mulheres fumarem – por conta de Phillip Morris, fazendo do cigarro o símbolo da “falta fálica” (STIEGLER, 2007, p. 33-34).

⁴¹ Cabe aqui uma autocrítica aos nossos círculos: muitas vezes, é muito mais fácil conversar com pessoas que tiveram uma pequena ou nenhuma formação formal do que com aquelas que ascenderam na escala educacional, porque, se para as primeiras falta referências à qual nossa intrincada linguagem faz referência, sugerimos a elas que questionem sobre a referência que eles ou elas aceitam e sugerimos alternativas que podem ser examinadas por elas numa linguagem clara. Já no caso das segundas, no nosso caso, a doutrinação foi muito mais profunda, e a disposição para a obediência é o preço que pagamos por uma boa parte da educação que nos favoreceu. Assim, seria importante distinguir o ceticismo das pessoas não instruídas formalmente da pseudo-formação ou a formação rápida para o mercado, que hoje se tornou dominante. Aqueles esquemas mentais teóricos e práticos que foram conseguidos com muito custo e sacrifício, e que de certa forma se tornaram fixações valorativas internamente medusadas, são difíceis de desconstruir, porque psicologicamente são crenças que agem como balizas quase absolutas na vida de muitas pessoas instruídas. É por isto que o “espírito” do sistema é uma desonestidade intelectual, porque ele não admite rupturas ou mesmo revisão.

massificar, o que induz inevitavelmente a uma desindividuação e uma dessingularização dos indivíduos, que vão cada vez mais para a pocilga” (ibidem, p.31).

Sem entrar na complexidade teórica foucaultiana da passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle, penso que um dos elementos determinantes é a “internalização” do mando, do poder, embora escape aos indivíduos o modo de seu exercício, e o quanto este se torna uma forma de vida, uma vez que ele é vivenciado como uma camisa de força que deixa livre os movimentos de braços e mãos – e com isso se antevê de que tipo de liberdade estamos falando numa das faces repressivas do biopoder -, ou seja, o controle que se exerce por meio de dispositivos eletrônicos que permitem liberdade de movimento, mas até certo limite, sem que o guarda precise estar presente para “enquadrar” o indivíduo, como as coleiras eletrônicas dos presidiários, ou cartões de crédito e suas senhas que, se não conseguimos lembrar, limitam o acesso ao que é nosso de direito - como passar um fim de semana sem poder retirar o próprio dinheiro da própria conta do banco -, ou mesmo o aparelho celular que a empresa “vulgariza”, ou seja, “dá” sem cobrar aos seus funcionários, para que continuem trabalhando *full time*, mesmo que não recebam horas extras.

Mas o que mais chama a atenção na passagem acima citada de Türcke é como uma lógica que é social, lógica construída por homens, que depende de regras contratuais mais ou menos explícitas – o que significa um avanço colossal em termos da emancipação das coerções da natureza – se transforma, nesta conversão do poder social, “em uma condição de vida, um tipo de necessidade natural do homem” (2010a, p.38).

Antes de adentrarmos nesta difícil (e talvez infinita discussão) sobre a existência ou não de uma natureza humana e da separação entre natureza e cultura, na questão de como uma necessidade social pode se tornar uma necessidade natural, gostaríamos de destacar alguns dos efeitos mais superficiais que podemos perceber nesta vulgarização do poder.

Em primeiro lugar, em nosso ver, ela tende a causar um enorme sofrimento e opressão a uma grande parcela de indivíduos que a toma justamente como “natural”, uma vez que ela impede que estes simplesmente possam viver sem constantemente “venderem-se” a si próprios, sendo que, em meio a todo um discurso sobre os direitos universais do homem e de sua liberdade, esta liberdade e estes direitos são reduzidos à escolha entre se vender a *A* ou *B*. Pouco importa a que deus eu me sacrifico; fato é que os homens primitivos prestavam sacrifícios. E isso não se mostra hoje apenas no aspecto econômico, na reprodução da vida laboral, mas se insinua em contextos estéticos, sensíveis, a princípio, aparentemente tão avessos

à ação da esfera da mercadoria. Já podemos entrever aqui o quanto a moderna mercadoria é “sensível suprassensível”, no sentido da crítica de Marx ao seu caráter fetichista, ou melhor, ao mecanismo da inversão e projeção que confunde qualidade da coisa e qualidade humana, que opera quando ambas entram na esfera do mercado. O legado, o dote mais triste herdado nisso, é que o custo psíquico publicitário da “propaganda de si” não garante o efeito desejado, nem a felicidade prometida, uma vez que nem toda propaganda atinge seu objetivo, e isso pela razão de que a gente nunca sabe se o outro deseja em nós aquilo que imaginamos que ele deseja. Às vezes, pouca propaganda tem um resultado máximo. Às vezes, muita propaganda torna o “produto” suspeito, não mais confiável. Muitas vezes, o compramos porque ele foi bem pintado, como compramos impulsivamente um CD ou DVD, por exemplo, pela capa. Outras vezes lançamos mão de pretextos, de racionalizações, quando seu conteúdo não condiz com o desejado. Assim, de um filme ruim, ou mesmo de uma escolha amorosa precipitada, diz-se que a fotografia é bonita ou que há simpatia na pessoa ou que ela não é tão “chata” quanto parece. Mas em todo caso, outro dote triste que vem com a “noiva”, mas que o véu esconde, é a constatação de que aqui, uma segunda vez – porque parece que nunca nos convencemos de que o engano, como resultado da “compulsão social generalizada”, opera a mesma lógica da venda de mercadorias, uma estética da mercadoria, da aparência, da imagem mesmo: não importa o interior, o conteúdo, o objetivo é tirá-la do lugar onde ela se encontra e deslocá-la para outro. E isso onera mais as coisas, aumenta o dote pago, porque no contexto barateado do “democratismo” do poderio social, em que hierarquias e autoridades legítimas se desfazem em nome de uma razão comunicativa despolitizada e estendida - na qual todo mundo tem o direito de “fazer-se” representar por imagens e opiniões -, cresce a desorientação, e com isso o sofrimento, mesmo que silenciado, porque uma coisa a qual todos têm acesso a todo o momento, e sem ter que fazer esforço para conquistá-la, vale o quê? E isso não apenas porque fica mais fácil a quem verdadeiramente detém o poder manipular, mas também porque, na competição para fazer sensação, para chamar a atenção, todos querem manipular, fazer uso deste poder, à esquerda e à direita, em cima e embaixo. E, fora do âmbito da ocupação territorial dos espaços - por mais desqualificados e feios que sejam vivenciados concretamente nas nossas cidades -; na limpeza dos espaços digitais microeletrônicos, o tempo e o ritmo capaz de subtrair esta “compulsão a emitir”, esta necessidade intermitente de fazer *propaganda de si* e construir um espaço interior que torne pensável um cuidado de si, uma ecologia do espírito e uma relação prazerosa e não forçada com o corpo, não mais encontra nem um tempo e nem um ritmo que não sejam enfermos e molestados de alguma maneira. Há uma grande carência por espaços interiores habitáveis e “sustentáveis”, tanto quanto existe ainda a demanda de

espaços exteriores habitáveis pelas populações que vivem nas favelas em meio ao esgoto a céu aberto.

Em outras palavras, a desorientação reinante ocorre por um excesso de oferta de chamadas, um excesso de canais de escoamento de estímulos que impedem a colocação de questões fundamentais a qualquer tomada de decisão e, por sua vez, também incapacita identificar a fonte a partir da qual o conhecimento ou informação está sendo gerado – ou melhor, “construído” -, e a chamada identificada. Se o poder social se vulgariza por completo e se torna um tipo de necessidade natural do homem, quem diz o que a quem, através de que meio e com que efeito - sendo que nesta selva dos comerciais se sabe que o “quem” é múltiplo e impessoal, e que o “que” equivale ao “quem” -, nem mais se identifica. Neste contexto, alimentado pela alta tecnologia, fica difícil decidir se a gênese do chamamento é mágica, mítica, religiosa, filosófica ou artística, pois a epifania tecno-científica obscurece com seu excesso de luz a “chamada”.

Por sua vez, a propaganda como uma forma de transformação radical da natureza humana pouco foi explorada até hoje. Ao converter-se em um “comportamento comunicativo generalizado”, porém, mostra o alto preço que a socialização capitalista cobra dos trabalhadores – sem que os capitalistas estejam isentos desta pressão, que a repassam para seus subordinados.

Türcke não acha expressão feliz e adequada falar em “segunda natureza” (ibidem, p.38, nota 39), pois desconfia de começos absolutos: “Todo fenômeno natural novo principiou como algo fugidio e instável, “segundo”, antes de tornar-se um fato natural sólido, “primeiro”, como por exemplo, a matéria orgânica em seu meio inorgânico” (ibidem, p.38). E ele cita Nietzsche que nos esclarece sobre este ponto: “que mesmo a primeira natureza em algum ponto do passado foi segunda, e que toda natureza vitoriosa se torna uma primeira” (ibidem, p.38). A natureza da espécie humana é plasticidade, tanto de si quanto de seu ambiente, de suas próprias condições de vida. O que entra em causa aqui é uma vontade primeira que de certo modo rompe consigo mesma. Mas até que ponto ela quer romper consigo mesma, não está em nossa posição ditar. Constato que alguns aceitam a cultura que vivem como algo natural e a aceitam como ela é. Fazem algo, e pronto. Um psicanalista famoso, com quem aprendi muito, chamado Contardo Calligaris, parece pensar assim. Ele nasceu no mesmo ano que Türcke. Ambos devem ter brincado, em suas infâncias europeias, sobre os escombros da segunda guerra. Mas eu não penso assim, porque tudo o que conquistei devo-o principalmente à cultura que aprendi nos livros, na igreja, na televisão, nas revistas, na universidade. Vejo-me falando mal disso tudo que me constituiu, mas é porque o que me constituiu está sendo menosprezado e mal falado. Por

que, então, se incomodar com uma dialética negativa entre cultura e natureza ao invés de só afirmar e aceitar positivamente a cultura existente? Só pelo prazer de perturbar?

Uma das características do pensamento de Christoph Türcke pode ser retirada de sua radicalização das lições do pensamento freudiano: “Deve-se ser capaz de voltar a olhar para o passado extremo, para que se possa medir a dimensão da transformação agora em curso” (ibidem, p.38, nota 39). Se considerarmos o modo como o adiamento da realização dos impulsos, o desenvolvimento do sonho humano, a mímica, a gesticulação, a fabricação de ferramentas, o trabalho, a linguagem, a fala, foram formas que outrora transformaram intensivamente a natureza humana, ou seja, como refrearam e temperaram as pulsões, a propaganda, enquanto uma forma de transformação da natureza humana parece de intensidade menor. Todavia, segundo pensa nosso autor, é profunda e vale a comparação com as formas anteriores.

Vamos fazer uma pequena digressão para pôr em causa algumas coisas que ficaram como restos não superados na passagem de uma lógica natural para uma lógica social.

3.8 A lógica natural e a lógica social – a continuidade do sacrifício e da vingança

Destacamos acima o aspecto da coação abstrata do mando exercido nas sociedades de controle, ou seja, o modo como ela se objetiva no corpo e na mente dos indivíduos, ou seja, na existência dos indivíduos, sem que haja um comando central identificável de onde emana o biopoder. O que não significa o fim do Estado, coisa que mesmo Foucault jamais disse. Antes mesmo de reprimir as diferenças, como fazia o poder disciplinar da modernidade, neste novo contexto histórico trata-se de estimulá-las. A sensação como um paradigma da sociedade excitada tem todas as razões para fazer crer ao indivíduo que ele é o sujeito soberano de suas escolhas, assim como se fala do entretenimento. Porém, esta apresentação fragmentada do sistema, que de certa forma invisibiliza seu poder por sua vulgarização, é o que deve ser desmascarado como uma representação teatral sua, cujo palco não é o da arte cênica, mas o mundo real em que vivemos. Ele faz de nós aquilo que o ator faz antes de sua performance: *laboratório*. Na linguagem da ciência química: *tubos de ensaio*.

Por outro lado, Türcke oferece, ao meu ver, nesta *mônada*⁴² repleta de janelas abertas para o todo, mas enclausuradas em si mesmas, a saber, o comercial ou a propaganda de si, um diagnóstico exemplar da sociedade contemporânea, por meio dos conceitos e categorias da teoria crítica, enfatizando uma forma de filosofia que se dedica a pensar - tal como Benjamin o fazia - nos fatos e temas considerados menores, numa micrologia que pode espelhar o todo. Para uma filosofia ocupada com os “grandes temas”, como o ser, a essência, etc, isto seria indigno, porque os fatos do cotidiano, fatos empíricos, não são dignos de uma crítica conceitual. E, neste parêntese, é digno de nota que o autor, quando busca explicar seu ponto de vista sobre quem somos e o que estamos fazendo neste mundo, não condena a chamada Indústria Cultural – tal como um Adorno o fez, e com razão em sua época -, mas explica quem somos e o que estamos fazendo no mundo com um “*another brick in the wall*” (Pink Floyd): apenas um tijolinho no muro. Questão de significado? O que ele quer dizer com isso? Que nós queremos tapar com pequenas sensações o desejo de uma sensação profunda, de algo enquanto algo, um *este aí* final, mas não conseguindo isto, acabamos colocando mais um tijolinho no muro do mercado.

Esta prática o coloca ao lado dos médicos e filósofos das escolas menores da antiguidade, chineses ou gregos, em que os meios para a terapia – aqui no caso em questão, a sociedade – são muito mais mentais que físicos, ou seja, resgata uma dimensão da filosofia enquanto *clínica*, ou, no título do livro de Deleuze dedicado à filosofia e às artes (literatura incluída): *Crítica e clínica* (1997). A filosofia de Deleuze também não é afetada pela demanda de dar receitas. A Teoria Crítica da Sociedade praticada por Türcke também não. Ele constata as coisas e as descreve. E aponta para algumas possíveis saídas, embora o resultado seja uma advertência capital para o trabalhador intelectual: o que se exige hoje da filosofia e da crítica da sociedade, tanto quanto da psicanálise ou da crítica literária, é uma obrigação de dar receitas para a cura das doenças culturais diagnosticadas. Mas elas não têm os meios terapêuticos para a

⁴² Giordano Bruno empregou o termo *mônada* como o “*minimum*”, isto é, unidade indivisível que constitui o elemento de todas as coisas. H. Moore elaborou o conceito de “*mônada físicas*”, inextensas, portanto espirituais, como componente da natureza. Leibniz se valeu do termo para designar a substância espiritual enquanto componente simples do universo. A *mônada* é segundo Leibniz um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e de extensão, portanto indivisível e eterna, criada por Deus. Toda *mônada* é diferente da outra porque não existe na natureza dois seres perfeitamente iguais. Toda *mônada* constitui um ponto de vista sobre o mundo e é, portanto, todo mundo sob um determinado ponto de vista. Suas atividades principais são a percepção e o desejo. As providas de memória constituem as almas dos animais e as providas de razão constituem os espíritos humanos. A totalidade das *mônadas* é o universo (ABBAGNANO, 1962, p.651). Já de acordo com a interpretação de Leibniz por parte do pai da Cibernética, Norbert Wiener (1970), a atividade destes seres chamados *mônadas* seria a percepção um dos outros e a interação entre eles era concebida principalmente “em termos óticos”. As *mônadas* não tinham “janelas”, “de modo que, na concepção leibniziana, toda interação mecânica se torna nada mais nada menos que uma sutil consequência de uma interação ótica”. (ibidem, p. 18).

cura. Existe *crítica e clínica*. Mas, assim como na medicina, em que não se deve atacar um médico por causa de um diagnóstico de câncer, poucas pessoas levam em conta a analogia entre a diagnose teórico-filosófica ou crítico-social e a médica. O que Türcke diagnostica não são doenças que têm a mesma chance de cura do que na medicina, mas há certa analogia. A grande diferença é que a crítica social depende muito mais da consciência e do comportamento dos integrantes, dos implicados. Há muito mais proximidade, uma vez que, ao contrário da medicina, a terapia social não se afasta do diagnóstico, mesmo se ele for considerado em termos psicanalíticos, caso em que muitos pensam erroneamente que, pelo fato de que a maioria dos sintomas são inconscientes, a saída não dependeria da mudança da forma de agir do sujeito. Os que pensam assim são bons clientes, porque para eles a análise se torna realmente infinita. Ao contrário, há algo que Lacan enfatizava em algum lugar: de nossa posição de sujeitos, mesmo que inconscientes, somos responsáveis, mesmo que nos recusemos, nos defendemos, acusemos o esquecimento, etc. Há uma divisão do trabalho a ser feito. Os movimentos sociais são parceiros da teoria crítica, e ela precisa deles e de sua companhia, mas eles também devem procurar se informar sobre o diagnóstico cultural, para saber como encaminhar a terapia. E já deve ter ficado claro que a transformação do *agir* em mero *fazer*, da *práxis* em *techné*, ou o abandono da teoria para ir “à prática”, não adianta as coisas como muitos imaginam.

Uma vez que muitos dos conceitos que utilizamos para a crítica social são problemáticos, contraditórios, incoerentes, paradoxais, faz uma diferença grande identificar onde nossa energia é colocada: se em sua correção, ou em sua utopia, ou seja, sua pretensão de mudança. Significa que em sociedades diferentes eles também seriam diferentes. Eis tudo. Mas como isso não aconteceu ainda, por enquanto abandonar a crítica à sociedade realmente existente não parece o melhor caminho. E a escolha está dada: utopia ou ilusão. Enquanto um novo estado de coisas não existir, vamos em frente aperfeiçoando o entendimento dos obstáculos, porque, embora nada saibamos de como vai ser tocada a música do amanhã, temos que resistir à ideia ilusória de que a compulsão social generalizada de poder, que tem nas redes sociais um tipo exemplar, criará uma política revolucionária, pois por enquanto, em termos de mobilização, tem mostrado uma fraqueza final diretamente proporcional a sua força e empolgação inicial. Não devemos fazer terra arrasada, porém. Em muitos países, tal como na China, a resistência social ao regime tem no virtual tecnológico uma de suas armas. Mas não creio que seja o momento de dispensar velhos meios.

Por isso, colocar as coisas em termos duais, sujeito e objeto como categorias lógicas acabadas, desconsiderando o enredamento, a constelação ou conjunto no qual se apresentaram e

se constituíram historicamente um mediado pelo outro, deslocados, condensados um pelo outro, é um equívoco, da mesma forma que concluir que a técnica inverteu o domínio que o homem tinha sobre ela e passou a dominá-lo absolutamente. O conhecimento sobre sujeito e objeto são atos intelectuais, físicos e psíquicos que podem se voltar até mesmo contra si mesmos, e não apenas conceitos lógicos que colocamos em gavetas analíticas. Por isso é importante destacar o peso psíquico que consiste em poder voltar o pensamento contra ele mesmo e não se conformar com a vulgaridade do poder social. Não se trata apenas de apontar contradições lógicas no processo, pois o que se deve levar em consideração é que sujeito e objeto são resultados de um processo histórico de longo curso, ou seja, de decifrar as próprias categorias lógicas como resultantes de um desenvolvimento histórico que remonta aos tempos em que ainda nem se tinha desenvolvido a memória humana. Creio que com isto posso encerrar o comentário sobre de que tipo de necessidade natural do homem Türcke se referiu ao postular a vulgarização completa do poder social e sua neutralização em uma condição de vida.

Não é coerente quem quer. Não temos como separar uma lógica consciente de uma lógica do inconsciente; por isso, pensar não é meramente lógico (no sentido filosófico), pois pensar implica pensar contra o próprio modo habitual do pensamento pensar, que é identificar, e, na maior parte dos casos em que o pensar ocorre, o que é raro, significa que ele está pensando contra ele mesmo ou está deslocado de si mesmo. Na linguagem psicanalítica, isto significa dizer que somos divididos. E, segundo meu modo de interpretar, é um convite ao deciframento do que Türcke coloca sobre “o ponto mais alto do poder social corresponde a seu ponto de virada; quando se vulgariza por completo, começa ao mesmo tempo a neutralizar-se em uma condição de vida, um tipo de necessidade natural do homem” (TÜRCKE, 2010a, p. 38). Se a compulsão social generalizada do poder social se tornar um tipo de necessidade natural do homem, uma condição de vida, a divisão subjetiva se esboroa. Logo, o que aparentemente é uma crítica ao poder da publicidade, aos meios de comunicação social, à mídia e a consequente compulsão dos indivíduos a emitir, é no fundo um diagnóstico de elisão da divisão subjetiva. A parte que está sendo derrotada depende do modo como pensamos e encaramos a parte “vitoriosa”.

Podemos retornar agora à questão do contexto natural/social e da dita “segunda natureza”. A violência ao homem, o poderio social, a dominação, forma uma continuação do impulso violento natural, mesmo que o poder tenha se vulgarizado. Do mesmo modo que não se pode dizer de nenhum desejo humano que ele seja inteiramente satisfeito, muito menos se pode dizer que os impulsos animais humanos foram recalcados de uma vez por todas, por mais que a

palavra “pulsão” seja traduzida como uma interpretação cultural para instinto, como uma “segunda natureza”, cultura. Existe uma diferença enorme entre a dominação natural e a social. Ocorre, porém, que mesmo a sociedade logicamente organizada, mesmo que diferente da organização da dominação sob o poder natural, irrefletido, reproduz de uma certa forma as coações a que o homem estava entregue na dita natureza “primeira”. Ou seja, conforme o autor que inspirou todo o desenvolvimento deste parágrafo, Adorno, a sociedade sofre de um enredamento exacerbado, demasiado, das coações da natureza primeira e que se estende até as regras lógicas, ou seja, à chamada “segunda natureza”, social. Neste aspecto, a comunicação social segue regras lógicas, até mesmo porque ela busca inteligibilidade. Contudo, ela não é um contexto isento de influências da lógica natural, e mais cedo ou mais tarde elas se mostram, como no uso das redes sociais para fomentar diferentes tipos de ódio, preconceito e vingança - que eu colocaria sob o conceito genérico de “racismo”, uma vez que o conceito de “raça” não existe na natureza: foi uma invenção mental para a dominação por parte de alguns homens (em geral brancos) à maioria dos homens, e em particular as mulheres -, e tentar dar conta do princípio identificatório violento presente na própria lógica do pensamento, como sua protoideologia agressiva.

Às vezes não é simples se desvencilhar de um simples telefonema, pois muitos operadores de *telemarketing* são treinados para rebater cada negativa que vem do outro lado da linha. Enquanto meio de comunicação, ele pode ser mais difícil de lidar do que com um espelho, que desde que foi descoberto, sempre devolveu o mesmo, ou seja, ele não mente. Por isso, o argumento, o raciocínio lógico exposto, a fala, não é um espelho da natureza. Ela não espelha a natureza; por isso possibilitou fazer distinções, ou seja, construir condições de possibilidade de existência de uma outra história diferente da história natural. Desde que aprendemos que existe causa e efeito fomos capazes de crescer além do mero espelhamento da natureza. Mas isso é só um dos modos de quebrar o espelho, pois embora consigamos quebrar o *feitiço* da natureza, e o poder de suas coações, ainda assim temos que obedecer às regras lógicas, simbólicas, que muitas vezes na sociedade se reproduzem de um modo bruto, fatal e seco.

Adorno enfatiza a razão dialética como um modo de procedimento filosófico que “segue o impulso de transcender a conexão natural e sua ofuscação que prossegue na compulsão subjetiva das regras lógicas, sem lhe impor sua dominação: sem vítima ou vingança” (2009, p.124). E mais: “o ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina” (ibidem, p.125).

Adorno se refere ao fato de que aquilo que não tolera nada que não seja como ele mesmo, sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. Transpondo este modelo de pensamento a conteúdos concretos, temos que pensar não apenas as oposições e os antagonismos presentes na realidade de grupos que disputam ideologicamente, em âmbitos diferenciados de atuação, o poder social, bem como as antinomias da razão, no sentido de uma situação em que ambas as partes tem razão em suas defesas, sem que se chegue a um acordo. Em muitos aspectos a nossa sociedade é antagônica, mas ela também vive antinomias. Algumas ela resolve, outras não. E, pensando as oposições no plano político partidário, temos um cenário social em que praticamente não há mais oposição, senão que a única política praticada hoje é a neoliberal, uma vez que quando a oposição chega ao poder do Estado, pratica a mesma política que a maioria. Ou seja, ao subordinar a política à economia decreta o fim do pensamento político, pois se não há possibilidade de ruptura, não há lugar para o pensamento. O que opera é uma lógica policial.

Esta “compulsão subjetiva das regras sociais” que Adorno pretendia ver superada tem tão poucos limites na sociedade desregulamentada quanto o sofrimento, que, embora comporte graus de diferença, é próprio do desenvolvimento expansivo da lógica social tornada “natural” na sociedade capitalista. No fundo, todos sofrem, mesmo os seres não-rationais. É por isso que Adorno se recusou a erigir duas lógicas, uma intrassocial e outra extrínseca, porque isso ilude quanto ao fato “de que na história heterônoma é a cegueira natural que se perpetua” (ibidem, p.125).

À medida que condescendemos com a subordinação da teoria à prática, ela se torna aconceitual, ou seja, trabalha a favor de uma política em relação à qual gostaríamos que ela se afastasse; ela trabalha para a “vulgarização do poder social”. E como há retorno, o banimento e a interdição do pensamento se vingam, porque aquilo que foi proscrito pode retornar sobre forças e formas mais violentas ainda do que as formas e forças necessárias no momento do seu banimento. Com efeito, segundo Adorno, quem se defende contra o sacrifício requerido da liberdade da consciência outrora conquistada, não deve se colocar a favor de uma reconciliação apenas histórico-espiritual. “Com muita frequência, aquilo que é eliminado sem ter sido teoricamente absorvido só libera mais tarde o seu conteúdo veritativo. Esse conteúdo torna-se a fraqueza da saúde dominante; aquilo que nos conduz sempre uma vez mais a isso em situações modificadas” (ibidem, p.126).

Com isso, segundo o entendo, na primeira frase, Adorno não quer simplesmente dizer que é saudável retomar a leitura de certos textos da tradição, ou fazer leituras que tenham

conteúdo, sentido, mas também quer dizer para não deixarmos que o pensamento atual se curve uma vez mais irracionalmente ao primado da prática. Dizer: “isso não é real” pode significar: “não imagine um mundo diferente”, senão você acaba com o meu dogmatismo, e eu é que sou o verdadeiro crítico, você só tá “imaginando”. Ora, o “conteúdo veritativo” da verdade é fraco. Em termos físicos, muito. Em termos sociais, bastante. Mas frente ao poder, ela tem suas chances. E, para os apressados do espírito, é bom lembrar que, embora sintamos por momentos a imagem racionalmente construída de nossa sociedade em vias de desagregação, ou melhor, sintamos uma desagregação da figura objetivada nos conceitos que construímos de início sobre nós mesmos dentro desta formação social histórica, pode ser que aquilo que poderia ser diferente, o não-idêntico, ainda nem começou. Por isso, o processo de desmitologização e de desmistificação das redes sociais, aliado à desconstrução da esfera do encantamento idealista ingênuo, não pode ser pensado como um novo começo absoluto. Quer dizer: nós já somos suficientemente diferentes de nós mesmos para podermos identificar que a identidade da razão é uma autoimposição. Que ela nunca foi pura. Ou nas palavras de Adorno: “o sujeito deve propiciar uma reparação ao não-idêntico por aquilo que perpetrou nele. Justamente por meio daí ele se liberta da aparência de seu ser-por-si absoluto” (ibidem, p.127). Esta poderia ser uma maneira de mitigar os efeitos corrosivos das formas da “propaganda de si” ou do “comercial de si”.

3.9 Teoria da troca – troca e a possibilidade de uma troca justa nas redes sociais

Türcke fala na introdução à *Sociedade excitada* que “fetichismo não é mais aquilo que foi quando insiste na fixação do sensório humano no espetacular” (2010a, p.12). O fetiche é o mesmo que Freud descreveu ao delimitar seus “pressupostos lógicos”.⁴³

⁴³ Cf. DA ROSA JUNIOR, Norton Cesar Dal Follo. *Perversão e filiação*: o desejo do analista em questão. (Tese de doutorado defendida no PPG Psicologia Social e Institucional da UFRGS, 2013). A tese pode ser consultada na biblioteca digital da UFRGS. Sobre o item tratado conferir a p.49. No capítulo nº 2 da tese Norton Cesar Dall Follo da Rosa Junior apresenta as relações possíveis entre fetichismo e perversão, onde discorre sobre as concepções de Freud e suas mudanças de ponto de vista ao longo dos anos em que praticou e teorizou sobre sua invenção. Apesar de sua modéstia na apresentação – ou prudência – há muito ali que Norton coloca que pode ser útil a uma leitura e contribuir para uma teoria crítica da sociedade. Primeiro, no que tange à nova modalidade de socialização, ou seja, à incipiente formação de uma nova sociedade (“moderna”, no sentido cartesiano, ou seja, que teve que “descartar” boa parte de sua tradição, seus costumes, ritos, comemorações, memórias, suas crenças e mitologia); uma sociedade que produz de forma diferente, ou seja, não mais coisas, mas mercadorias. De produtora de coisas para usar conforme a necessidade passa a produzir para trocar num espaço disputado por estranhos, o mercado moderno. As coisas no mercado são mercadorias. Ser mercadoria é uma coisa diferente de ser coisa ou de ser objeto, porque ela já nasce tendo uma causa final específica, outra natureza ou razão de ser. Desta forma, pode-se afirmar que a perversão já está presente no nível mais elementar da sociedade capitalista produtora de mercadorias, porque quem produz também é considerada mercadoria: a força de trabalho humana. A nova sociedade envolve-se – como quem se percebe gostando de alguém -, com objetos que já são feitos para serem vendidos. A perversão, se retirarmos dela o caráter moral ao qual se grudou como um carrapato ao boi, e a

descrevermos como uma tendência de curto-circuitar os fins e tomá-los pelos meios, ou seja, de um trabalhador que sofreu os primeiros abalos e sentiu nele próprio os fundamentos das mudanças da sensação na entrada da modernidade, tal como nos fala Türcke, não como mera contingência ou escolha individual em deixar o meio rural para gozar das “luzes” da cidade, seduzido, mas “arrancado” de seu território de nascimento. Há nisso certo tipo de “castração”, que deve ter sido temida. Expulsos de seu torrão natal – tal como fazem as empresas de energia quando expulsam famílias centenárias de suas terras, com objetivo de construir usinas hidrelétricas -, foram obrigados a passar de uma condição humana cuja vivência do tempo ainda era circular e regulada pelos ciclos da natureza, e o espaço ainda era territorial, ou seja, passível de ser pisado, tocado, cheirado, usufruído como “em si” - mesmo que ao custo da vulgaridade -, à adoção forçada de um caráter (em grego, algo impresso, cunhado) que dispunha suas energias (cérebro e nervos e músculos) à nervosa *máquina* moderna (“instrumental”, “inanimada”). Perversa seria então a ruptura ou passagem forçada de uma condição orgânica e mental que o indivíduo entretinha com seu espaço e seu tempo (e com as sensações que dele eram oriundas e vivenciadas, como o corpo dos parentes no cotidiano de trabalho e aprendizado artesanal, as brincadeiras e orações) que paulatinamente se esgotaram ao ter que entrar forçosamente num mercado que, aos solavancos, como regra para os mais desafortunados, não apenas os separou de mãe e pai, mas também os privou de toda uma constelação de relações secularmente estabelecidas que poderíamos chamar com Lacan de um Grande Outro (neste período a cultura era dominada pela religião, ou melhor, o poder superior era uma Igreja que cobrava um “dízimo” do todo que os servos produziam), que dava à vida deles algum sentido - mesmo que em condições repressivas em função da manipulação dos “fracos” pelos sacerdotes (conforme a ética aristocrática de Nietzsche que denuncia a moralidade cristã como forma travestida da Igreja Católica renunciar ao poder temporal para governar a alma e, com isso, ter mais poder temporal, ou seja, transvalorar sua renúncia ao poder temporal em mais poder). O mercado capitalista aprendeu sua lição: herdou esta vontade de poder, que nunca foi puramente sagrada, mas nasceu profana. Ele se tornou absoluto. E, neste sentido, uma “reparação” poderia ser feita às considerações de Norton da Rosa Junior (que são muito precisas no tocante ao quadro da perversão e à clínica ao admitir a existência de tratamento para indivíduos cuja paixão (*pathos*) é predominantemente instrumental). O estabelecimento de uma relação subjetiva em que se considera o outro como objeto ou instrumento de gozo mostra a lógica social do amo e do servo. Mas quem é senhor e quem é servo nesta relação? Algo deve se manifestar nesta forma de relação do sujeito perverso com o seu objeto de amor que contenha um momento de verdade sobre a forma como a sociedade trata os seus “sócios”. Contudo, estas categorias filosóficas ou metafísicas (como ser e verdade) não são mais valores substanciais na modernidade capitalista, pois carecem de uma comunidade que as compartilhe em comum como valores válidos. São válidos, mas são relativos; são meios, porque nas relações de produção capitalistas, onde a lei passa a ser não necessária, ali se instrumentaliza o outro por “liberdade”, sempre que ele possa ser avaliado, valorizado, vetorizado como causa da maximização (imaginária ou real) de um gozo (revertido em lucro, em *mais-de-gozar*, a mais-valia marxiana). Ali ele é que é o instrumento, pois é ele que se apresenta neste lugar para ser usado, e não apenas em suas escolhas de objeto sexual. Mas se estes valores passaram a depender da sensação, que é empírica e evidente, que até um cego consegue senti-la, podemos rir dos que perderam o ser e a verdade, mas eles estão lá, em suas naus viajando pelo oceano ou se fartando de comida no Vaticano. Podemos rir e reclamar do gozo deles, mas eles riem primeiro. Este sentido deve ser retido antes de entrarmos em consideração quanto ao outro, que não comparece na relação senão como meio de cálculo, e não como sujeito, parceiro, mas como uma espécie de buraco a ser tapado para que a perversão capitalista não seja desmentida por ela mesma, porque os objetos inanimados gozam mais no capitalismo do que muitas pessoas, que eles empregam como meios para fazê-lo funcionar, antes mesmo que as pessoas gozem com seres animados. Qual é a mágica que transforma pessoas que seriam, como Kant fala, “fins em si”, em meios? Uma resposta pode ser a realização de uma ética utilitária, onde não há nem mandamento e nem consciência ou intencionalidade subjetiva, mas apenas a busca da maximização de prazer e gozo (lucro), sendo que o equívoco em sua verdade é tomar um sujeito perverso assumido quando vai se tratar na clínica (e que jamais se reconhece “faltante”) como causa da perversão, quando na verdade ele é um efeito deste marco de relações sociais. Faltaria à leitura psicanalítica das estruturas subjetivas perversas uma leitura das mudanças históricas introduzidas pela socialização pela mercadoria, ou faltaria à leitura dos historiadores desta passagem uma leitura das mudanças estruturais apontadas pela psicanálise? Num mercado que se tornou absoluto é em relação à captura por este discurso que nada falta. O sujeito é capturado no discurso da adequação, ou seja, ele acredita que ao realizar todas as “pautas” que o sistema “agendou” para ele, nada lhe faltará. Não é o véu fetichista que encobre a falta: ele a produz permanentemente, só que não é obra de um sujeito perverso, mas de todo um sistema. A leitura de Türcke me influenciou a pensar que o sujeito moderno – “perverso” porque curto-circuita a realização efetiva de seu prazer pelos meios tradicionais e busca “substitutos” -, é capturado por um mau infinito do desejo, na crença de que os meios que o sistema tem a lhe oferecer são infinitos porque são mercadorias inanimadas.

Neste momento entramos na dialética do particular e do universal desenvolvida por Adorno em sua *Dialética Negativa*. As particularidades filosóficas não serão abordadas em detalhes e nem comparadas com outras visões. Não está em questão se Adorno está certo ou errado, mas aquilo que de seu pensamento podemos retirar para iluminar a teoria de Türcke sobre as trocas, que pretendemos expor como fundamento teórico para a interpretação filosófica do que pode estar se passando nas trocas por meio das redes sociais, e ao mesmo tempo destilar uma utopia possível para elas. Ou seja: que relação o indivíduo estabelece com o “social” nestas redes? Será que o fato de se chamar de “social” não encobre o quanto estas redes têm de particular, de individual, de narcísico?

Comparada à prepotência do pensamento do sistema das mídias dominantes, o pensamento da “saúde dominante”, com seus traços de fascismo cotidiano, a Teoria Crítica é tão fraca que diríamos que ela está em uma unidade de tratamento intensivo.

Adorno elabora uma crítica ao princípio de identidade, ou melhor, ao que denomina de “pensamento identificador” (2009, p.128). Veremos que este tópico reaparece nas reflexões de Türcke sob o conceito freudiano de “identificação com o agressor”, sendo este pensado como o meio técnico que nos sobrepuja em muito, mas que por vergonha inconfessa, não o reconhecemos e até o amamos.

Para Adorno, a troca é o modelo social do princípio de identificação. O ponto de identidade entre a identidade lógica e a troca social é o igualar do não-igual. O pensamento identificador dá a tudo um ar de semelhança. Na *Dialética negativa*, o papel chave da troca se manifesta no sacrifício aos deuses. A troca de coisas que são equivalentes não acontece se não houver exploração. Nos primórdios, em nome do princípio da equivalência, acontecia o oposto. Ao sacrificar algo aos deuses os homens esperavam tirar vantagens e receber mais do que os outros. Uma promessa “alcançada” parece guardar algo deste segredo, assim como temos no espanhol o “lograr”, alcançar, que em nossa língua é traduzido como sinônimo para “passar para trás”, explorar. Por isso, através da troca, o princípio da equivalência está evocado, mas não realizado. O deciframento da troca nos rituais arcaicos deve-se sobretudo ao pensamento de Nietzsche. Ele trata os restos arcaicos da antiguidade no pensamento da Idade Moderna. É um pensamento comercial, quase mercantil, enquanto integrante desta crença arcaica, pois na realidade moderna de troca e equivalência, a troca equivalente não tem lugar. Se tivesse, não haveria exploração. Como diria Nietzsche: vocês me entendem?

A utopia de uma troca livre e justa é mantida por Marx, Adorno e Türcke. Ela respeitaria o indivíduo como tal. Este respeito, porém, não tem lugar na igualação violenta. A troca tem uma estrutura contraditória. Por um lado, ela iguala o não-igual. Por outro lado, ela também contém uma promessa: que a realização da troca igual acabaria com a troca enquanto igualação violenta. Uma vez mais, seguindo o pensamento de Nietzsche, Marx e Freud, Türcke aponta para a estrutura impulsiva presente nos próprios conceitos. Ao decifrar esta estrutura ficamos menos ingênuos, ou seja, não precisamos buscar tantos pretextos para encobrir a realidade da exploração na troca dita igual. O lado da promessa colocado por Adorno: no dia em que homens forem considerados singularidades únicas, será alcançada a igualdade enquanto singularidade incomparável. A identidade racional se realizaria em contraposição ao pensamento identificador. Esta esperança, porém, não é separável do aspecto violento. Só se supera a falsidade, a coação, a mentira, a hipocrisia social e cultural, a exploração e a expropriação na medida em que as aceitarmos como restos arcaicos no próprio pensamento que identifica o desigual como o igual.

Este seria, em Adorno, um dos pontos mais graves e mais difíceis de ser superado no pensamento: o próprio pensamento conteria um germe de ideologia em sua forma originária, porque ele nasceu igualando o não-igual e o não-conceitual por conceitos. Penso que aqui podemos falar em “racismo” do pensamento, não aplicado apenas às pessoas, mas às coisas também. Por um lado, a adequação do intelecto às coisas é uma opressão feita pelo sujeito, um ato violento de identificação. Por outro lado, é o ato de igualação do sujeito ao seu próprio objeto produzido, já violentado. Ao igualar-se a este resultado, ao identificar-se com ele, o sujeito repete em si mesmo a opressão que jogou contra a realidade exterior. Ou seja, o sujeito subjuga a realidade exterior ao conceito (universal) e ao mesmo tempo se subjuga a si mesmo enquanto singularidade.

Este processo de desenvolvimento do pensamento descrito por Adorno é o resultado de sua leitura da pré-história da ideologia: um processo inconsciente de justificação daquela realidade arcaica como se ela fosse racional.

Hoje, a ideologia no sentido estrito e moderno se sofisticou, se tornou imanente. Talvez o discurso do “fim da ideologia” seja ele mesmo um discurso ideológico, ou seja, ela não mais recorre a uma autoridade transcendente, como o sistema, em relação ao qual deveríamos nos opor, mas afirma que a realidade social como tal é autorregulada, ou seja, teria suas próprias leis e mecanismos de funcionamento imanentes: oferta e procura. Cada um construiria o seu “*Selbst*” (si mesmo) de acordo com escolhas contingentes.

Mas o que acontece neste modelo? As pessoas buscam entender a si mesmas, sua condição e as diferentes formas de vida na realidade moderna e contemporânea, e acabam encaixando-a e encaixotando-se nas categorias do seu intelecto, e ao encaixotá-las, consideram sua construção como racional. Deste modo, a tentativa legítima de compreensão da sociedade e de si próprias acaba em justificativa, em *racionalização*, não em compreensão racional. Assim, a violência real, social, política, acaba por se retratar, mais cedo ou mais tarde, simbolicamente, por causa da ideologia do pensamento, nas cabeças dos indivíduos, porque eles consideram racional uma realidade de injustiça, exploração, expropriação, desigualdade social, miséria, fome, etc.

Assim como bater demais numa panela de alumínio a amassa, esta forma de argumentação acaba, por fim, por sua insuficiência, violentando o próprio argumentador. Logo, a inconsciência da realidade nega o pensamento, e o pensamento inconsciente de si nega esta realidade. Neste contexto moderno e contemporâneo, sempre que se quer apresentar esta realidade como se ela fosse um fato racional, a razão é deficitária, é insuficiente. Não sei explicar por que razão a maioria das pessoas consideram que agora, com as redes sociais, a realidade se tornou mais transparente e democrática, se os esquemas básicos do pensamento identificatório, que recalcam o não-idêntico não mudaram? E ainda mais: se for verdade que a “metralhadora audiovisual” começa a revolver as estruturas elementares básicas das conexões mentais, se ela atua diretamente na consciência da atenção, deveríamos esperar mais humildade por parte dos participantes, e não mais euforia.

A crítica recíproca ao universal e ao particular, os atos identificadores que julgam se o conceito faz justiça àquilo que é apreendido da realidade e se o particular também preenche o seu conceito é o meio do “pensamento da não-identidade entre o particular e seu conceito” (2009, p.128). Uma das figuras do não-idêntico é o indivíduo inefável. Isso lembra a crítica de Adorno à última proposição do grande *Tractatus* do primeiro Wittgenstein: “daquilo que não se pode falar, deve-se calar” (1964, p.82) Contra ela, a tarefa primordial da filosofia seria “dizer o que não se deixa dizer” (ADORNO *apud* DUARTE, 2008, p.73). O esforço de dizer daquilo que não se pode falar – uma definição que creio ser uma das portas de entrada à análise psicanalítica, sendo que este “daquilo” que não se pode falar é o que mais dói de ser tocado -, ajuda a trazer, conforme Adorno, o não-idêntico, o diferente, à expressão. De certa forma as supostas irracionalidades e incoerências dos artistas contemporâneos são exemplos sensíveis deste tipo de expressão, pois eles tentam subtrair-se às coações das leis lógicas, suspendendo-as temporariamente, como numa intervenção que para o trânsito por um tempo maior do que o

sinal vermelho permitiria, para chamar a atenção a algo que poderia passar completamente despercebido do público que dirige seus automóveis: o que está acontecendo com a nossa sensibilidade no momento em que ela não suporta mais o verde, quando ela é obrigada a amadurecer à força.

E o que precisa continuar sendo chamado à *expressão* hoje não difere muito da época de Adorno: a) um conhecimento humano altamente desenvolvido científica e tecnologicamente, que tem respaldado e “justificado” genocídios e massacres; b) a extrema banalização do uso da linguagem atacada pelos meios de comunicação social de massa que dificultam a manifestação do inaudito, até porque estimulam o público a ser complacente com a mediocridade e, c) uma cultura que, enquanto poderia ser uma casa pacificada para as múltiplas versões de convívio humano na terra, continua indiferente ao fato de que milhões de pessoas morrem de fome ou são exterminadas em guerras civis, em barcos clandestinos de imigrantes, na violência cotidiana das nossas casas e cidades, na guerra do tráfico, em balas perdidas, nos campos de refugiados, etc., e) do ponto de vista ecológico, uma terra que, como aludiu Walter Benjamin, se pudesse expressar o que fazemos com ela, sairia gritando.

O conteúdo específico da *expressão* para Adorno liga-se à situação da pré-história experienciada pela humanidade: “o radical sofrimento humano, conteúdo propriamente dito da expressão” (DUARTE, 2008, p.75). Onde o pensamento segue o impulso à expressão do sujeito, a necessidade de deixar o sofrimento ser pronunciado é condição de toda verdade, uma vez que, para ele, o sofrimento é objetivo – uma objetividade que pesa sobre o sujeito. Portanto, o que o sujeito experimenta como mais subjetivo – sua expressão – é mediado objetivamente.

Ora, aqui está um ponto delicado: como pensar esta passagem da expressão subjetiva a uma expressão objetivamente mediada? É óbvio que as redes sociais e a internet são meios preciosos para esta passagem. Há mesmo muitas propostas de uma “democracia digital”, em que a representação política já desacreditada poderia ganhar um novo fôlego, por parte do engajamento da sociedade civil, de pessoas comuns, que não estão filiadas a partidos em busca de cargos ou de poder. Todavia, na perspectiva de Adorno – que neste sentido permanecia um iluminista empedernido, um universalista e elitista -, a necessária objetividade da expressão deveria dar conta do sofrimento humano como um todo, do contrário ela não se realizaria. E uma das formas que Adorno encontrou, filosoficamente, para expressar a não exterioridade entre o conteúdo e a forma de sua apresentação é o ensaio. O ensaio não cria sistema, mas tenta deixar o pensamento seguir a sua dinâmica, sem responder a esquemas pré-estabelecidos.

Rodrigo Duarte (2008) resume a forma do pensamento maduro de Adorno sobre a expressão: “a grande liberdade da filosofia, num contexto histórico muito distante de ser livre, é exatamente poder conceder voz à resistência contra as coações que o constituem” (ibidem, p.76). Para seres como nós, não tão privilegiados pela deusa Fortuna como Adorno, talvez isso signifique que não precisamos nos expressar de forma tão elitista como o seu pensamento. Porém, o fato dele ter resistido a produzir textos de fácil entendimento, de não ter sido seduzido pela compreensão rápida e infantilizadora dos meios de comunicação de massa, como por exemplo, ao escrever: “Verdadeiros são apenas os pensamentos que não se entendem a si mesmos” (ibidem, p.77), mostra porque ainda faz sentido lê-lo: sua incompreensão causa vertigens, choca, assusta e, com isso, produz algo novo. E, ao espantarmos-nos com o desconhecido, ao nos angustiarmos-nos em doses suportáveis, temos boas chances de continuar a reflexão por nossa própria conta, e não, como outros o fazem, decretar que sua forma de escrita é defeituosa e irracional, e por isso ele, o escritor, estaria fora da lógica. Há mesmo celebrações ao redor do mundo para comemorar os anos de morte de pensadores, como tentativa de enterrar de vez seu pensamento crítico, tal como fizeram recentemente na França com Foucault. Fatos paradoxais: quando mais os enterram, mais vivos ficam. Prova de que o pensamento não cabe em caixões da realidade, e nem a realidade em caixões do pensamento.

O próprio “Eu” é uma forma identificatória para “algo” que a princípio é pensado além de si, como se outros pudessem estar ali presentes, em todos os momentos, para satisfazer nossos ideais. Se há uma invasão geral sobre os sentidos humanos por parte da “metralhadora audiovisual”, melhor formulando, se há uma invasão geral sobre a forma como os sentidos humanos sentem, então estamos face a um poder brutal.⁴⁴

⁴⁴ Agradeço a Fabiano Tieppo por esta formulação brusca, que melhor vai ao ponto, pois se trata mesmo de uma invasão que se estende à própria constituição da consciência sensível. A possibilidade de quebrar o ciclo das ilusões com a afirmação holística de uma nova era espiritual da humanidade, ou a afirmação de que não sabemos o que vai prevalecer no futuro, não nos deveria colocar, no presente, numa posição de espera passiva, pois vale repetir o dito por Adorno, embora ele hoje deveria ser um comportamento crítico amplo, e não restrito à filosofia: “a grande liberdade da filosofia, num contexto histórico muito distante de ser livre, é exatamente poder conceder voz à resistência contra as coações que o constituem” (*Apud* Rodrigo Duarte, 2008, p.76). Ninguém entra em sociedade de modo espontâneo e suave, mas a base de tombos e gaguejos, e não faltam socos, pontapés e palmadas. Sócrates, muito antes de Cristo, ensinava que, frente ao argumento de um pai que para educar e por querer o bem de seu filho batia nele, o argumento poderia ser reversivo, ou seja, os filhos também poderiam bater em seus pais, pois igualmente queriam o bem deles e os amavam. O mesmo Sócrates testemunhou com sua vida o quão curta pode ser a vida de um *logos* que ousa, a princípio, expressar publicamente o que pensa. Por isso, uma leitura inteligente do contexto histórico é importante de ser feita, pois num contexto em que até a morte é comercializada, o idealismo de um Sócrates pode nem trazer a redenção trágica esperada. Em resumo: ninguém mais pode se dar ao luxo de ser historicamente inocente “num contexto histórico muito distante de ser livre” (DUARTE, 2008, p.76).

Mas voltemos ao princípio da troca. Conforme o pensamento de Adorno, o princípio da identificação tem na troca social o seu modelo, e a troca não existiria sem este princípio: “por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idêntico a ele” (2009, p.128). Essa medida do desempenho, se nossa interpretação estiver correta, ele a pensa a partir de Marx, da redução do trabalho humano ao conceito de tempo médio de trabalho. Vamos reter de Adorno os seguintes postulados:

1. “A crítica ao princípio da troca social enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até nossos dias não foi senão mero pretexto” (ibidem, p.28);
2. “Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso” (ibidem, p. 28).

A lição disso é que é preciso se opor a um pensamento totalitário global acrítico que afirma a liberdade por meio da comunicação mediada pelos meios, pelas redes sociais, porque esta liberdade, por mais que se afirme, é um princípio abstrato, um princípio do pensamento, uma vez que é comum a recusa do não-idêntico, do diferente, a formação de comunidades que inventam os seus “judeus”, tal como os nazistas o fizeram. E já foi mostrado que os “racismos” são manipulações conceituais da revolta da natureza recalcada pelos ideais racionais desde os tempos imemoriais, e modernamente aqueles que têm o poder de conceituar se põem a salvo e são ativos, enquanto os que são subsumidos a estes conceitos encontram-se indefesamente entregues a poderes que os levam ao declínio ou à morte passiva, ou sucumbem à própria doença civilizatória em nome de poderes superiores. A liberdade só se tornará racional quanto mais ela fugir de um retorno à natureza. Mas para isso, ela precisa reconhecer que compartilha de elementos de coação natural, sem os quais não existiria a chamada civilização ou cultura. E a forma como os grupos se formam nas redes sociais não leva em consideração o tempo, as etapas, o modo como as coisas ocorrem na realidade e na natureza, e nem o contexto de origem de onde surgem. O meio não permite isso, pois ele atua como filtro e, por sua linguagem específica, não pode tudo comunicar. E essa pressa em tudo comunicar, essa “compulsão a emitir” impede algo muito importante: saber qual é o tempo para as coisas amadurecerem, o tempo adequado para elas serem tocadas, sentidas, amadas, odiadas ou temidas.

Não se trata de demonizar a democracia, mas de identificar os traços de violência num contexto de desregulamentação da economia global e da continuidade por outros meios do sacrifício dos tempos primordiais, de um certo cenário de retorno à barbárie numa cultura *high-tech* e *soft* que parece carregar poucos traços de violência, que se apresenta de forma alegre e como um *lifestyle*, que deixa transparecer na forma dos comerciais e da propaganda de si a marca ou a forma do produto como que por acaso, um pedaço de cueca ou de calcinha que pulsa livre de qualquer regulamentação, na medida em que sugere que não se trata mais de venda, mas de “estética”.

Temos então aqui que recordar o diagnóstico de Joel Birman (2005) sobre o mal-estar na contemporaneidade: um “excesso de excitabilidade” que, combinado à carência de simbolização, levaria a uma experiência permanente de “perda do domínio de si”, uma vez que o corpo não consegue dar conta deste excesso. A queixa centra-se sobre o corpo, a ação e as sensações. Por outro lado, como contraparte do diagnóstico, estaria ocorrendo uma falência na ordem do pensamento que levaria a um empobrecimento da linguagem. Birman resume assim: na ênfase positivada do corpo (sempre aquém da forma ideal), da ação (que compulsoriamente é repetida sem alcançar o objetivo; daí a compulsão obsessiva) e da sensação ou o sentimento (explosão sem conseguir pensar ou falar), o pensamento e a linguagem empobrecem.

E isso nos coloca novamente frente a uma pergunta: como pacientes produziram tais patologias, por exemplo, não conseguem pensar ou falar, se expressar, se Türcke, Berardi e Stiegler falam, embora com termos diferentes, numa “compulsão a emitir”?

Penso que numa cultura dominada pelo audiovisual não é propriamente o corpo que é positivado, mas sim a sua imagem. Penso que Birman sabe disso, e que esta não é uma questão para divergir ou polemizar. Mas quem sabe eu consiga colocar algo novo, uma pequena discrepância. Sei que é uma questão complexa, todavia, penso que isso é um efeito do pouco comparecimento do corpo pulsional na cena social, um comparecimento de menos, porque a “compulsão a emitir” não se restringe às mensagens, mas principalmente à imagem, que acompanha toda mensagem, mesmo a inexpressiva. E se imaginariamente o sentimento de potência pode ser absoluto, pois ele pode prescindir do teste da realidade e do “dizer o que não se deixa dizer”, o mesmo não se passa na simbolização da singularidade, com toda a fragilidade que ela pode comportar.

Isto teria como desdobramento falar que a hipersexualização da sociedade contemporânea encobre o pulsional ou o sexual? Em parte eu penso que sim, porque há um

medo do fracasso e uma demanda de desempenho que se coloca cada vez mais cedo, e a colocação de que “os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idêntico a ele” (ADORNO, 2009, p.128) pode ser observado, fora do contexto de trabalho, no contexto do prazer, na auto-obrigação de jovens que fazem uso de estimulantes sexuais receitados para quem tem problemas de ereção, como o famoso viagra, para ter certeza de que sua performance no ato estará assegurada ou intensificada. Pesquisas estão sendo feitas para um similar feminino. Ora, muitas pessoas necessitam de tratamento e medicamentos devem ser utilizados. Este não é o problema. Por sua vez, teria razão Berardi ao afirmar que estamos às voltas com uma patologia da hiperexpressão, que o excesso de emissões levaria a uma incapacidade de demonstrar afeto? Penso que sim, porque em meio a todas as novíssimas formas de conexão tecnologicamente disponíveis o corpo ainda deseja fruir de algo tradicional, “conservador”: o toque sensível não mediado, tátil, o beijo no rosto ou na boca, uma suave voz humana ao ouvido, de preferência ao vivo. Mas isso é uma suspeita. Não sei se estou certo.

Abre-se aqui mais um abismo em forma de pergunta: se há nesta passagem a um novo regime de atenção uma discrepância entre um corpo programado e que aos poucos estaria se habituando a novas formas de conexão neuronais matematicamente elaboradas, resultado da transformação de textos científicos, e um corpo que foi vivenciado empiricamente, para onde vão suas memórias sensíveis, por exemplo, a transformação do uso da mão apenas para toques finos e suaves sobre a superfície de um teclado ou o arrastar de um *mouse*?⁴⁵

3.10 Problemas categoriais e de “enquadramento”

Portanto, também aqui, nada de moralização, senão que seria interessante justamente acompanhar esse deslocamento de um *ethos* moral para um *ethos* cuja esfera tornou-se predominantemente estética: interessante mesmo é saber o que resta da autonomia aos sujeitos – já que liberdade parece que eles têm toda -, ou seja, “*quem*” é que responde aos apelos sociais,

⁴⁵ No debate que se seguiu à apresentação de Pedro Heliodoro Tavares: Freud e Schnitzler: a densa escritura do sonho, In: PEREIRA, Lúcia Serrano. *A ficção na psicanálise*. Porto Alegre, APPOA/Instituto APPOA, 2014, p. 20-59 (conversa no dia 13 de março de 2010), Kathrin Rosenfield aponta certa ambiguidade na leitura psicanalítica de Freud sobre o deslocamento do corpo para a linguagem, na medida em que ela vê em Freud uma construção do inconsciente que não é apenas uma construção discursiva ao nível da linguagem verbal. Com isso ela abriu toda uma polêmica que pode ser acompanhada na continuidade do debate. O que queria destacar do que ela falou é algo sobre o trabalho de Gisela Pankow, que diz que “[...] temos que abrir uma porta para o processo primário para entender muito mais o conceito de linguagem e ver a que ponto a linguagem corporal é importante para um trabalho psicanalítico com certos pacientes” (p. 46). Türcke também aponta para o fato de que a perda da experiência da palpabilidade “será tão mais difusa, quanto mais aquilo que se perde não forem objetos determinados, mas a própria objetivação” (2010a, p.77). Ele está tentando entender atos violentos de jovens que não conseguem parar de bater senão quando o objeto das pancadas não mais ofereça resistência: “celebra-se o triunfo do pegar, festas de certificação de si. Por ao menos um instante, sair da insensível cela de paredes forradas: *sentio, ergo sum*” (ibidem, p.77).

pois a máquina produtora de sensações sensacionalistas continuará funcionando e não vai parar. Mesmo que não saibamos o que está se passando de fato com os indivíduos, um conhecimento objetivo e verdadeiro não pode mais apelar e defender as mesmas razões que se impõem na “vulgarização do poder social”. Isto significaria diluir a subjetividade demais nas coisas, porque é evidente que a mudança de ética do poder, sua mudança de caráter para uma esfera predominantemente estética, explorando o poder da percepção e da sensação, não deixa de ser uma das maneiras dele se impor e se perpetuar frente aos diferentes *ethos* morais. A reação fundamentalista religiosa está inscrita nisso, na medida em que também os atentados têm como objetivo causar uma sensação.

Contudo, estas novas formas de percepção que estão sendo criadas também podem ser belas, e não temos como percebê-las se elas não se mostrarem de alguma forma, ou seja, não se fizerem imagens, por mais horrível que pareçam quando elas tomam uma pregnância tal que desloca nossas expectativas de mudança social e não podem mais ser *deletadas*, porque elas se tornaram parte da pele da nossa cultura. Portanto, há algo além da mera espetacularização em questão.

Birman (2005) deduz do “excesso de excitabilidade” uma carência de simbolização. Türcke, por sua vez, deduz uma sociedade excitada a partir de uma “uma torrente de estímulos dos meios de comunicação de massa que competem para fazer parte dessas sensações” (as sensações em seu significado atual, as que chamam a atenção, o sensacional) e, conclui que teria chegado o momento de se falar de uma “*sociedade da sensação*” (2010a, p.10).

Todavia, como um *experimentus mentis* vamos formular uma questão extrema: o que seria necessário para que a subjetividade desaparecesse? Podemos observar que, apesar de toda a euforia com o desenvolvimento científico e tecnológico do século XX, as formas como os discursos filosóficos, psicológicos, psicanalíticos e psiquiátricos se referem aos sujeitos contemporâneos – e nem todos os catálogos são clínicos e nem todos os profissionais são cínicos – não são nada elogiosos, antes são termos que os descrevem com prefixos depreciativos: “*desorientados*”, “*despossuídos de si*”, “*depressivos*”, “*vazios*”, “*viciados*”, “*toxicômanos*”, “*decadentes*”, “*panicados*”, “*compulsivos*”, “*falidos existencialmente*”, “*pobres em linguagem e pensamento*”, “*fracassados*”, “*excitáveis em excesso*”, “*sem domínio de si*”, “*débeis mentais*”, etc, etc. Todas palavras de poder. E se utilizássemos um discurso alternativo, dizendo que o sujeito se transformou no último século a um tal ponto que seu caráter foi totalmente moldado e sua percepção foi esquematizada pelas formas de uma intuição da sensação que vem do exterior – pelas forças de uma imaginação técnica que oferece prontos de

fora os esquemas e as imagens embrionárias à sua percepção? A pergunta que insiste: com isso, eliminar-se-ia toda reflexividade, toda autorreferencialidade dos seus projetos de vida, de pensamento e de linguagem sobre o mundo? As representações oferecidas pelos meios de comunicação de massa teriam todo esse poder?

A hipótese de um mimetismo social, de uma adaptação conformista à realidade social, em que os valores seriam automaticamente internalizados pelo indivíduo sem questionamento é descrita por Erich Fromm (1984) em sua obra *O medo à liberdade*: “[...] o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como esperam que ele seja” (ibidem, p.150). O problema nesta descrição, além de ser difícil identificar quando e por que cargas d’água o indivíduo de Fromm deixou de ser ele mesmo - pois teríamos que pressupor que tinha uma essência anterior e que foi criado à margem de sua cultura -, bem como as patologias típicas acima que figuram como exemplos de categorias fixas - que com certeza enquanto pensamento identificatório tranquilizam muitos profissionais -, é que elas operam, na descrição de Birman (não foi ele que inventou, ele resumiu leituras), como dados antropológicos enfatizados positivamente. A descrição de uma adaptação conformista à realidade como a oferecida por Fromm e a descrição das psicopatologias que procurei apontar até este momento são reais.

Numa abordagem dialética, que deseja ir além do binarismo, o positivo, num determinado contexto, pode ser negativo. E o negativo, em determinado contexto, pode ser afirmativo. Claro que isso nem sempre funciona. Não depende apenas do pensar, mas da realidade vivida e pensada. Quase todos concordam que as definições de saúde e doença são problemáticas em nossa cultura. Não por elas existirem, mas porque elas podem ser “fabricadas”. Talvez fosse mais adequado não enquadrar pessoas, mas se isso é necessário para o tratamento de suas perturbações, o que se poderia fazer para mitigar esta situação, também do ponto de vista do “enquadramento” clínico, seria tratar esses “quadros” clínicos como marcas identificatórias, como categorias contraditórias, e percebê-las como possíveis de desmoronamento (o que não significa curá-las) frente a uma abordagem diferenciada, uma vez que o procedimento de trabalhar com definições mais cria tabus do que os desfaz, já que a antecipação de definições em busca de uma coerência diagnóstica é muitas vezes um não querer desdobrar os equívocos a que o pensamento nos conduz quando defrontado com realidades complexas.

Ora, mostrou-se até aqui, como uma experiência mental, um caso extremo em que não estaria em causa o empobrecimento do pensamento e da linguagem, mas uma ficção do que poderia acontecer se não houvesse qualquer sujeito, ou seja, se o “interno” fosse moldado totalmente de “fora”. E a conclusão que podemos chegar é que, embora ele possa ser um “troço” decaído em meio à natureza social, um junco que se dobra sob a ação do mais fraco vento, ele ainda resiste e teria mais chances de superar a compulsão à repetição que sua doença lhe impõe se lhe fosse permitido se expressar mesmo não podendo falar ou dizer. Como? Novamente, isto está além da alcançabilidade humana. Mas o postulado desta possibilidade mudaria a forma de descrever realidades, pois não obturaria o lado de uma utopia de mudança.

Não é nada agradável, mas temos que admitir: não se trata mais do mesmo sujeito. Trata-se de um sujeito “recombinante”, um sujeito de passagem.

Para recomeçar, velhas teorias. Um sujeito nunca captura de si, em seu querer, senão um “outro” de si mesmo. Neste sentido, sempre estaríamos em trânsito. E a queixa da positivação do corpo, da ação e dos sentidos, e o declínio de pensamento e linguagem está correta, porque o corpo deveria poder de alguma maneira acompanhar as representações que o sujeito faz dele próprio e do mundo, mas parece que ele não consegue mais realizar estas tarefas. Ela está esgotado. Mas é possível que este tipo de sujeito não seja aquele com o que teremos que lidar daqui prá frente. E isto causa vertigens, pois não é nada alentador tratar do estranho, do que nos assusta, do novo, das novas gerações que não serão mais as mesmas que nós fomos um dia, e que ainda somos hoje.

O corpo funciona como um critério distintivo entre sonho e realidade. Num sonho, muito pouco conseguimos diferenciar da realidade, porque ele é tomado como a própria realidade. Compreende-se que, se subtrairmos do conhecimento a sensação interior que temos dele, o mundo perderia seu fundamento. Em outras palavras, se retirarmos da imaginação o solo concreto do corpo empírico, o momento somático, seu “aí” e seu “aqui e agora”, ele sonha ou delira sem saber.

Este novo sujeito com o qual começamos a lidar parece não distinguir muito bem entre alucinação e representação. Já o próprio discurso superficial da consciência, que fala em liberdade, do tipo “eu posso viver muito bem e feliz sozinho (a)”, denuncia isso. Por isso, o declínio do pensamento e da linguagem leva-nos a postular outra forma de relação com o pensamento e a linguagem. Ora, quando muda o eixo da linguagem, quando muda a relação do sujeito com o que até então a cultura considerava significante, a história começa a mudar de

curso (infelizmente ela não vai fazer filosofia e nem psicanálise). A tecnologia não é a única responsável por isso, mas ela instaura novos códigos que determinam uma relação diferenciada com o significante. E um dos problemas é que estes novos códigos estão se apresentando como absolutos: sim e não, sem negociação, sendo que a “presença” no “aí” do espaço digital, na infoesfera, se torna absoluta, e ao nos desconectarmos, ficamos absolutamente “ausentes”, “fora”. Quando falta energia elétrica sentimos o grau de dependência desta presença, e isto pode gerar em algumas pessoas verdadeiras síndromes de abstinência. Isto significa uma transformação na forma como o homem se representa no discurso social. Talvez esta seja uma das razões inconscientes da compulsão a fazer propaganda de si: dar-se um lugar, pois hoje ele está menos garantido. Não há vazio no binarismo. Ou você está dentro, ou você está fora. Ou você conta, ou não conta. O temor maior para muitos é que a namorada pegue o celular e veja o que está “dentro” dele. Bem, o que está dentro de meu celular de certa forma está dentro de mim também. Mas eu não vou contar para vocês. A verdade só se revela aos poucos, mas ela está tanto dentro como fora.

Para Kant, o tempo é a condição imediata da percepção do nosso interior (nosso eu) e condição mediata de perceber o que aparece do exterior, de fora. Assim, é como se tivéssemos dois corpos: um corpo-objeto que é identificado ao sentido externo (espacial); e um corpo identificado ao sentido interno (temporal). Ele ainda separava a forma do conteúdo.

Relembremos um aspecto que o diagnóstico de Birman detecta no mal-estar na contemporaneidade: “uma inversão das relações entre tempo e espaço, isto é, o espaço aparece cada vez mais como categoria da subjetividade, no lugar da categoria de tempo, que demarcaria uma subjetividade anterior” (2005, p.102). Uma nítida inversão dos tempos kantianos. Portanto, não podemos mais pressupor que a configuração subjetiva continue a mesma. Na falta de maiores elementos para dissertar sobre isso, abrimos uma dimensão imediata de indeterminação no corpo: o *apeíron* de Anaxágoras.

Penso que Kant tem razão em afirmar que nossas percepções ordenadas em tempo e espaço obedecem à lei de causalidade, ou seja, ao entendimento que unifica estas formas a priori da sensibilidade através da lei causal. Porém, com a fragmentação espacial do corpo, não haveria mais esta unidade causal. Haveria, no entanto, dentre as nossas percepções algo que estaria isento tanto da determinação espacial quanto daquela da causalidade temporal? Se existisse esse algo anterior a toda atividade do entendimento, deveria ser uma sensação pura. Mas como coloca Türcke, a sensação não é pura e nem natural. Ela é uma conquista cultural, e sofre mudanças históricas. E o seu conteúdo mais profundo não é apenas o sentimento de

prazer, mas uma tentativa de evitar o desprazer advindo do excesso de estímulos que age sobre um sistema nervoso que clama por saída. Desta forma, o que nos chega à consciência como um conhecer sensível imediato que temos de nós mesmos e do mundo exterior é um produto que foi altamente elaborado. O que aconteceria se o reduzíssemos ao prazer imediato, à sensação pura, sem mediação da cultura, do Outro? Um devir animal?

Na percepção interna que temos de nós mesmos (enquanto nos espreitamos nos atos de nosso querer), caímos, por assim dizer, em uma apreensão tão indeterminada, que na verdade nem se pode sequer mais pensar em “representação”. Trata-se aí do puro sentimento, que se nos dá no pulsar de algo irrepresentável, porque não acessível ao trabalho do entendimento. Isto que aí sentimos jamais nos chega à presença objetivamente, ligando-se apenas de modo muito nebuloso à sucessão temporal.

Isso nos remete a diferença entre um eu do conhecer e um eu do querer. E nos dá também um cenário da dificuldade de formular uma ética das relações humanas num contexto onde o desejo esteja implicado em seu sentido epistemofílico e erótico. Trata-se, no autotratamento, ou no autoconhecimento, de uma relação de identidade entre o real do querer e o ideal do conhecer, sendo que entre ambos permanece existindo - na própria identidade do eu que se forma a partir da imagem - uma diferença abissal e um profundo desconhecimento. O caminho à diminuição da infelicidade não consiste em abdicar do ideal. Isso gera tédio. De fato, aquilo que o eu do conhecer descobre para si como o seu “si mesmo”, não é mais do que o seu “outro” radical: o eu do seu querer, que não pensa, é opaco, e só é percebido quando ao atuar já sempre se percebe como um corpo em cada um de seus atos. Este é o mundo do sujeito do querer: o mundo das sensações empíricas em sua nebulosidade. Mas mesmo elas têm um ideal: serem reais. Elas não desejam um “aí” etéreo. Elas querem o toque.

A importância deste discurso sobre o corpo para minha leitura de Türccke pode ser colocada finalmente: no universo virtual, no mundo da representação de si, mundo controlado pelo eu do conhecer, e não pelo eu do querer, como as qualidades da matéria e do corpo são volatilizadas nesta passagem? Será que o corpo esquece assim “no mais”, de bom grado, do mundo de suas sensações empíricas, de seu querer, mesmo que ele se apresente de forma nebulosa ou indeterminada?

O que significa concretamente a mudança no sentido do conceito de sensação teorizado por Türccke?

Penso que um encaminhamento de resposta à pergunta pode ser colocado nos seguintes termos: o que há de fato hoje é uma atenção demasiada ao sujeito lógico, sujeito da representação, ao corpo da imagem, e nem tanto à imagem do corpo, que é sujeita à imagem não determinada. O que falta ou o que está deficitário é a atenção à intuição empírica, que não se forma sem que o sujeito dê uma especial atenção ao corpo do querer, corpo desejante, momento somático, pulsional, à imagem deste seu corpo que é singular, mas que é opaco, escuro, nebuloso. Essa atenção a si é difícil; é mais fácil focar na imagem de fora, no corpo da imagem, que é mais nítida. É mais fácil enxergar o outro do que a si próprio, até porque o eu do sentido interno é desconhecido, ou podemos chegar a ele até certo limite, ou seja, o limite das nossas próprias representações ou imagens que dele fazemos. Em outras palavras, o limite de nossa fantasia. Não há entre o eu e o tu uma comunicação direta, transparente, mas uma mediação terceira que podemos chamar de “ele” ou neutro, e que comparece na língua como o eu do querer, ou seja, *Unbewust*, inconscientizado. Não há observação sem teoria, ou seja, nós somente vemos aquilo que temos coragem para ver.⁴⁶ Quer dizer, é a partir deste elemento terceiro - que fura o código -, que se constituiria a relação do sujeito tanto com o discurso gramatical quanto com o discurso psíquico.

A mudez do opaco torna-se expressão de uma gramática perdida em nossa consciência, quando a reflexão se ilumina dos archotes de uma razão que não quer dominar, mas compreender e aceitar o que não é ela: seu braseiro de excitação. Aí a própria inexpressividade, nos seus lúgubres tons baixos toca, exprime-se, é palpável.

Outra vertente do corpo aponta para a irritabilidade – que é o que sentimos ao ter que fazer todo um contorno de algo que se apresenta de uma forma tão evidente, que se tornou invisível. Ela seria uma manifestação direta da vontade. O pensamento filosófico, cansado da razão, se revestiu de sonho e desejo. Atravessou-os com o olhar desiludido; teve que conceder um tempo para compreender o que significa que o irracional é o senhor do mundo. Ainda assim, nesta denúncia sem precedentes do que seria na vontade cósmica em geral o sentido sem sentido da existência humana, aponta o caminho para o qual ainda que por impossibilidade acende uma estranha promessa que se pode ler nas entrelinhas e que se dá a decifrar no corpo individual de cada um de nós: um corpo entre os parentes, entre os próximos, um corpo que se compõe e se recompõe de nós, de *Eros* e de *Logos* em equilíbrio de poder.

A imagem do mundo se transformou. Aquilo que simbolizava para nós “conhecimento”, ou o que chamávamos de experiência de conhecimento, e que outrora foi algo elevado, que para

⁴⁶ Agradeço em especial a Rosa Fraga por ter me ajudado quanto à escolha destas palavras simples.

os religiosos estava próximo da experiência divina, nas transformações que a experiência passou na sociedade moderna foi roubado em medida crescente, uma vez mais pelo cientista e pelo técnico. Sob essa nova constelação não subsistiu mais nenhum interesse genuíno na necessidade do mundo; todo o interesse se concentrou na consideração da contingência de ser, posto que se conjugou com a descoberta de sua infinitude ou indeterminação. Moderno é quem “se faz”. O resultado da mudança da imagem do mundo foi esplêndido. Quanto mais seguro o triunfo formal, quanto mais imperceptível sob que bases o edifício civilizatório estava sendo construído, como estava fugindo das sombras recalcando-as de sua memória, mais intransigentes se tornavam os meios, os recursos sutis desse processo de substituição do real pelo ideal, do fugaz pelo intemporal numérico, do finito pelo infinito. Se há algo que a modernidade renunciou foi em reconhecer o sacrifício e a ascese necessária para a busca do seu ideal, e o quanto sua novidade era recalque e esquecimento de suas origens arcaicas. Aos poucos saltou-lhe aos olhos que ela expulsou justamente aquilo que Kant considerava o mais importante para o sentido interno, “o tempo”, ou seja, a dimensão temporal inseparável de toda experiência sensível. Nossas enfermidades são enfermidades de um tempo que caiu doente, que perdeu a memória interna, um tempo que se especializou. Não andamos mais; nós corremos. Se é um tempo doente, porque não dizê-lo, por que a insistência em agarra-se às certezas sistêmicas? Será que estamos à altura do dito de Paul Valery: “*Nous autres, les civilizations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*” (apud TOLENTINO, 2002, p.28).⁴⁷ Acho que não apreendemos ainda a morrer.

Vamos então nos conectar com a solidão da perda de deus e do mundo fechado pela qual a modernidade teve que passar. Vamos entrar num novo capítulo.

⁴⁷ Tolentino, Bruno. *O mundo como ideia*. São Paulo, Globo, 2002, p. 28. Ele nos dá a sua versão do Mito de Prometeu: “a absurda vontade do homem enfermo de orgulho, a sede de um “saber” que desminta ou, melhor ainda, substitua a divina sabedoria” (ibidem, p.45). A frase de Valery pode ser traduzida por “Nós, as civilizações, sabemos agora que somos mortais”.

4 A SOLIDÃO CONECTADA

Seria possível ainda sonhar os próprios sonhos em um contexto em que a intransigência ao desejo individual e aos ideais utópicos passaram a valer menos do que a administração e a colonização da coletividade por dispositivos de controle interno de um sistema econômico em que tendencialmente a produção e o consumo são mediados por signos sem óbvia referência a uma realidade confiável?

Entre os inúmeros aportes que Freud trouxe à interpretação dos sonhos há um princípio bem básico que passa, às vezes, despercebido. É o sentido do sonho que, segundo ele, existe, e por isso sonhos podem ser interpretados. Assim como é difícil se ter certeza de uma única interpretação correta de um único sonho de outrem, mais ainda o é o sonho próprio, pois ele envolve pensamentos que não estão prontos e acabados, uma vez que um pensamento pronto e acabado sequer sonharia, pois ele já se saberia como tal. Logo, é difícil estabelecer as condições de passagem ao que faz o sentido ser sentido, uma vez que o apelo à própria singularidade do sonhador não é redutível a nossa e tampouco gera um padrão irreduzível à crítica de que poderia ser diferente. Tanto mais difícil, então, é pensar num imaginário utópico humano num tempo em que tendencialmente o próprio futuro não é mais sonhado por homens, mas por uma maquinaria de sensações que seduz até a ponta dos cabelos.

Poderíamos descrever aqui diferentes formas de sociabilidade ensaiadas ao longo da história e fazer um contraste com o momento atual. Conforme algumas descrições, estaríamos vivendo numa era democrática. Todos teriam direito a opinar e propor sonhos aos demais. Não conheço cláusula constitucional para isso, até porque o contrato social não é uma formulação anárquica, mas configurado na realidade sob a noção restrita da liberdade negativa, de limites. O medo da morte pela mão do outro fundou-o em nome de uma segurança precária, posto que não deu fim à guerra de todos contra todos. De fato, o tempo do sonho é escasso neste contexto. A alteridade - mais do que encontrada e respeitada em si mesma - é muitas vezes tolerada de forma traumática, pois basta que ela se expresse um pouquinho, que ela se “saliente”, para que seja novamente reconduzida a supostos paradigmas superiores - mesmo que hoje natureza, Deus ou razão não contem mais como instâncias transcendentais. O problema na relação com o outro, com a *alteridade*, pode ser expresso de forma simples, gerar menos confusão e não precisaria de tanto discussão filosófica e antropologia cultural se entendêssemos o seguinte: ele é outro.

O resultado disso é que não há mais univocidade na concepção de sujeito, e por isso, embora o conceito possa ser mantido na linguagem, na relação que ele mantém com seus

“objetos” (coisas e pessoas, mas cada vez mais *mercadorias*) que lhe são significativamente apresentadas em sua imersão no mundo, o modo como ele se constitui neste encontro deve ser lido de um modo tal que não evite a polêmica da maçã do conto de madrasta de Branca de Neve, uma vez que este encontro pode estar “envenenado”.⁴⁸ O mito, porém, não se desfaz pela repetição de sua narrativa. É o modo mesmo como narramos nossos encontros com os outros que se tornou problemático. Ou seja, não sabemos com o que lidamos quando encontramos o outro. Logo, deveríamos parar com essa ideia de querer compreender tudo dele, pois ele simplesmente pode ser um que não tá nem “aí”: não somente para nós, mas para si mesmo. Por outro lado, seu aqui e agora pode não estar circunscrito ao nosso.

Todavia, como trabalho de psicologia social, o foco está em descrever em que sentido sua dinâmica traz complicações e perturba as relações interpessoais. Um indivíduo pode muito bem se sentir bem neste sistema. Mas nós questionamos as formas de subjetivação, e não os indivíduos. Como mortais, cada um se vira como pode. Se esta formação histórica não produzisse tantos sintomas sociais - e podemos ver isso na ampliação das questões até ao reino animal, ao ponto de se esboçar uma ética para o trato com os animais -, então, mesmo satisfeito, este indivíduo vai entrar inevitavelmente em contato com uma insatisfação – difusa para ele – que acabará incidindo sobre sua inocência civilizatória. Por isso, o lugar desde onde falamos e escrevemos é inequívoco: somos seres sociais antes de nos individualizarmos, e não há nenhum sentido em separar indivíduo e sociedade, uma vez que tudo o que descrevo para mim – mesmo a satisfação – é vetorializada e relativa ao outro. Satisfação absoluta ou insatisfação absoluta não há senão na morte. Mas a morte é o não-ser. Ninguém suporta felicidade sem comunicar ao outro. Por isso, estes que se bastam a si mesmos e se dizem sozinhos felizes, uma pequena pergunta poderia lhes ser feita: por que comunica isto? Os intelectuais que hoje criticam a sisudez da cultura, e que entendem de forma correta que qualquer um tem direito a gostar de trivialidades, foram eles mesmos educados no mais alto rigor de leituras de livros e obras de arte. O problema é que não dá para abreviar este caminho. Quem vai direto à trivialidade, não deixa de ser parte dela.

Exatamente é esta ignorância e insensibilidade frente à existência da alteridade, este “encontro envenenado” no dizer do professor Ricardo Timm - deste outro que é desconstituído ao mesmo tempo em que é constituído -, que muitos contemporâneos não entendem. Eles necessitam afirmar-se, mas para isso dizem que não necessitam de ninguém. O que perturba e dificulta o entendimento desta retórica *self made man*, do engendrar-se a si mesmo, é porque ela

⁴⁸ Ricardo Timm de Souza apontou esta possibilidade na qualificação deste trabalho.

se tornou tão necessária num momento em que cada vez mais as pessoas se conectam umas as outras (mas narram suas existências como amebas que copulam em seus próprios anéis, como se não devessem nada a ninguém, nem à causalidade sexual de seus pais). Entre as condições de possibilidade da atenção encontra-se necessariamente a percepção do corpo do outro como extensão do meu, corpo que demanda algo, mesmo que emprestado. Mas, no atual regime de atenção, é suficiente situá-las no organismo? Atenção e a desatenção se dão nas relações. São transferenciais. O que o étimo “interação” adiantou na extensão do velho conceito de “relação”?

É verdade que percebemos mais as coisas pelo fato de que recebemos e temos mais informações sobre elas e que podemos intervir “interativamente” nelas? Um dos sintomas de senilidade auto-atribuída, antes do tempo da velhice chegar, é o cansaço, a desistência da dúvida, a insuportabilidade da solidão, como se o ciclo vital das ilusões estivesse encerrado. Há verdadeiras festas de “certificação de si”, como por exemplo, pessoas que postam suas próprias fotos no *facebook* e “curtem” a si mesmas. Por quê? Para se sentirem, obviamente, interessantes frente aos olhos dos outros, que logo percebem que isto é um truque furado, e passam a ver esta pessoa como desinteressante. Mas este não é um sentimento novo. É tão oco quanto quem endereçava e enviava, *antigamente*, uma carta de si para si mesmo, e mostrava o envelope para os amigos, para com isso angariar a “dignidade” de ser ao menos um destinatário, com o que se revela que o outro é fundamental em qualquer relação que seja: ele é um mediador.

A idade não é o maior sintoma da velhice, mas o encerramento do ciclo das ilusões necessárias à vida sim. A gaia apologia capitalista da cultura jovem digital impede a percepção do descompasso entre uma forma de vida aberta em qualquer idade e o fechamento de perspectivas de vida para todas as idades, principalmente aqueles de quem já sugou o sangue na produção. Por isso, o turismo para a “terceira idade” prospera. O gaio saber apologético confisca a percepção da dor provocada pela necessidade de produzir sempre novas disposições de ânimo, de constantemente emitir para afirmar-se, tirar fotos, mostrar lugares onde se foi, para não ficar de fora, para fazer parte do extrato fabricado pelos monopólios dos meios de comunicação e da publicidade.

A consequência provocada pelo deslocamento das condições de possibilidade de pensar-se a si próprio em seu próprio tempo e lugar, pensar junto seu “aí” e seu “aqui e agora” antes de experienciar um universo etéreo da infoesfera, nos faz esquecer que somos no tempo, mas que o tempo também é em nós. Desta forma, a necessidade de sempre inventar novas disposições, o “correr atrás da máquina”, tanto disfarça quanto humilha a repetição, essencial para que uma

cultura humana se mantenha. Um reino pós-humano poderá advir, e ser bem recebido, mas ele não poderá ser sem uma imagem humana.

Em um de meus primeiros acessos à leitura filosófica e à escrita dei-me conta de que havia uma margem de liberdade infinita. Mas dei de cara com uma provocante questão sartreana sobre a diferença entre simular um sentimento e realmente senti-lo. Em tempos anteriores um colega de aula já havia se indisposto comigo porque não aceitei sua definição de poesia como técnica de colocar uma palavra ao lado da outra e, portanto, segundo ele, todos que conhecessem os signos da língua poderiam ser poetas. Algo disso pode ser transposto para entender a repetição maquinal, como testemunho da “fraude” possibilitada pelos novos meios, que, por mais ingênuo que pareça, ainda temos que alertar: o fazer poético testemunha uma existência não fraudulenta, que deve ser distinguida de uma produção maquinal (não só na arte da poesia, mas na música, na pintura, na arte de educar). Portanto, é importante separar a tensão produtiva do conhecimento e da arte de uma mera comunicação de informações, para preservar o esforço de uma comunicação humana que tenha como escopo um esforço de ir além da narrativa das próprias vivências, em geral enfadonhas, e para as quais existem fóruns privilegiados para isso.

A frustração é tolerável até certo grau. Abaixo dela está a violência. Pensemos numa interação por computador. Quem “vive” uma realidade simulada na tela, quando vier frustração, poderá acolhê-la e fazer uma pausa para pensar, ou, ao contrário, desligar o aparelho, apagar o computador, *deletar* o anteriormente vivido como trauma, e reiniciar tudo de novo, preservando as suas velhas percepções, o seu “velho eu” intacto, mas com alta dose de recalque ou raiva. Contudo, o que na realidade não aconteceu, o que foi simulado, não pode ser reapresentado de novo como acontecido. Não dá para revivenciar o sentimento de falta como plenitude de vivência. Encontrar-se com esta falta é encontrar-se com a dor. E esta dor, por mais que doa, não deveria ser recalçada, mas ser “reparada”.

O que faltou na realidade pode ser re-apresentado, mas o conteúdo passado só com muita insistência se deixa elaborar. A economia libidinal tem suas “leis”, e uma delas é o narcisismo ferido, a frustração. A capacidade de distorcer o vivido pode ir longe, mas ela encontra limites. O que foi vivido, não pode, por representação, ser tornado diferente. O que se pode é inventar *sobre* a falta ou *apesar* da falta. Mas isto só se faz por ela ter existido; do contrário ela nem seria tematizada, e nem teríamos necessidade de fazer esta análise. Alguém pode se perguntar de que falta estou falando aqui: se é a estrutural ou a falta de coisas? Eu respondo que o que estou falando é da falta de “aí”, como se não existisse o “fora”, que pode

ser simulado no computador como inexistente, assim como numa conversa presencial, em que a palavra entra por uma orelha e sai pela outra.

Figurar imagens e palavras simulando sentimentos inexistentes é possível. Na tela. Não no real (“real” aqui não é o real da realidade social, mas o real do desejo, tal como referido pela psicanálise lacaniana). Outros modos de subjetivação estão sendo configurados na passagem pelas novas tecnologias da comunicação onde o virtual é tudo menos o irreal, onde as possibilidades de simulação do usuário aumentam em grau, sem que sua natureza tenha mudado substancialmente. Moralista é quem quer fazer passar o que é, ou seja, o fato de que no espaço virtual realmente se fazem experiências, realmente se toma a simulação por verdade, pelo que deveria ser, ou seja, o fato de que estas experiências são simulações de uma experiência diferente da que se deseja, posto que feitas através de uma aparelhagem de sons e imagens técnicas: são ternuras, *emotions* (sensações) sinalizadas ao menor clique do dedo, na pressa de se expressar. Mesmo que não se trace linhas determinísticas de ausências reais dos pais na primeira infância, e mesmo sabendo que o virtual tecnológico comporta alta dose de realidade, se houve ausência, se foi real, é tudo o que houve. Não dá para esquecer aqui tudo o que o aparelho filtra diante do seu usuário. A mediação da imagem técnica propicia outro tipo de experiência do que a apreensão da realidade não mediada por ela.

No tocante à linguagem, podemos afirmar que a língua materna molda em grande medida a representação da realidade. Os elementos simbólicos da palavra são contextualizados pelo seu uso enquanto somos seres falantes, e nem todos mastigaram as palavras do mesmo jeito, mas de acordo com o modo como elas foram apresentadas como mediadoras do sabor e do saber das coisas. A comida preparada pela mãe talvez seja o melhor exemplo. As diferentes linguagens faladas representam diferentes formas culturais de adaptar-se à natureza e de adaptar a natureza às formas humanas, de amaciar o alimento, quando os dentes ainda não estão aptos para a resistência que o objeto oferece à sua assimilação. Por exemplo, um dos últimos gritos da gestão de recursos humanos é medir o clima nas relações interpessoais em determinados setores ou departamentos de uma empresa mediante a aplicação de questionários, cujo objetivo é evidenciar a capacidade de resposta dos “colaboradores” aos padrões desejados pela gestão. Todavia, uma língua não diz tudo, e nem tudo o que ela diz pode ser convertido na linguagem da “gestão”. Saber responder ao que é solicitado, *output*, não é o traço que marca o funcionamento do pensamento humano. E mesmo uma empresa, se ela dependesse de respostas padronizadas em estatísticas, não funcionaria, pois os gestores concebem os processos - conforme Charles Taylor fala na Administração Científica do Trabalho, em sua visão da divisão

técnica do trabalho -, mas quem os executa - o que fica a cargo dos trabalhadores que foram “desapropriados” do saber -, não encontra uma realidade que se apresenta tal como a pensada. Os que concebem as coisas na administração científica do trabalho tendem a não pensar na falta de luz, de gás, de água, de transporte, do empregado no trabalho, etc. E o trabalhador é antes de tudo um tipo de falha na programação. Por um lado, um desvio em meio ao resto da ordem natural. Por outro lado, isto lhe garante um mínimo de liberdade para que seu organismo ou sistema vivo não seja enquadrado como uma máquina, uma vez que nem sempre o que sai dele é o que é solicitado. Por isso se exige hoje cada vez mais do trabalhador uma qualidade que o próprio processo de trabalho capitalista está liquidando: capacidade de improviso, criação, espontaneidade, atenção.

Os modos de percepção do mundo são articulados, ativados e modificados pelo presente das nossas próprias circunstâncias vividas, que são contingentes, e que dão acesso àquilo que é chamado de realidade objetiva. Existe diferença entre o acesso a emoções, a afetos, a signos, a representações, a significados subjetivos, objetivos e sociais, resumindo, ao mundo objetivo, subjetivo (expressivo) e social. Nem tudo é igualmente possível de ser feito da mesma forma e no mesmo ritmo. Por isso, os defeitos e os traumas, dependendo do dispositivo de percepção que usamos, podem nem ser abarcados pela realidade que está sendo observada. Um carvalho ou um pinheiro é diferente para a visão de um poeta e de um marceneiro. As patologias têm uma relação direta com o fracasso do pensamento e da linguagem em dar conta de determinadas realidades que não se inscrevem no mesmo registro de percepção e representação subjetiva que se tem em sua atualidade. Pensando bem, a própria linguagem já é um sintoma, pois ela jamais será capaz de sintetizar as partes, os *tomos* do livro chamado vida. Por isso é impossível diagnosticar determinados sintomas sem fazer uma diagnose cultural e linguística. Existem níveis de diferenciação entre linguagens interpretantes: uma máquina jamais será capaz de interpretar a linguagem de nossos sonhos. E nós só sonhamos porque temos linguagem. E a linguagem, por sua vez, também sonha, delira, alucina, pois ela também foi sonhada.

Problematizar a linguagem simbólica só é possível pela linguagem. Se a linguagem que problematiza as patologias que se formam pelo empobrecimento dela própria (ou seja, o enfraquecimento de seu poder de simbolização) é desconstruída instrumentalmente, gramaticalmente, se é transformada e transfigurada em imagem, ou então em uma linguagem técnica desconectada dos contextos afetivos e das memórias da formação do sujeito, então se cria outra forma de simbolização e outra forma de relação neuronal com a realidade, com o real. A “conversão” da realidade simbólica – com todos seus traços afetivos, emocionais e de contato

palatável com a mãe-língua -, em operações mediadas por aparelhos técnicos, transforma esse simbólico em uma existência que passa a ser tributária de uma representação mediada pelo próprio aparelho.

A imagem emitida pelos aparelhos cria modos de percepção e modos de representação da realidade através da sua linguagem específica, ou seja, instrumental. Cria outras formas de subjetivação. Outras formas de linguagem. Outras formas de simbolização. Então é razoável se perguntar: as patologias vão surgir pelos aparelhos? A imagem técnica com a qual se percebe e que representa uma realidade será mais real que a palavra que a simboliza? O que acontece com a imaginação humana se o padrão de percepção e representação das realidades for estabelecida pelas imagens que chamam e proclamam das telas?

O princípio do pensamento identificatório, sua igualação do não-igual, seu poder de submeter e dominar, sua “identificação com o agressor”, está supervalorizado nas trocas das redes sociais. Ele diminui as formas de percepção da diferença da parte pulsional do sujeito, do que para ele é não-idêntico, escuro, sombreado, indeterminado, ou seja, tende a menosprezar o aspecto somático da sensibilidade que pode ocorrer no mundo real. Ele não se assusta mais porque, confortavelmente instalado em sua cadeira, conectado com um universo infinito de usuários, mas com nenhum corpo concreto ao seu lado, goza de uma presença etérea, que Kant chamaria de um “prazer negativo” (Kant *apud* TÜRCKE, 2010a, p.53).⁴⁹ Ao privilegiar a mediação imagética e as ternuras tecnicamente sinalizadas, as *emotions* (sensações) do dedo clique, ele realmente está no “domínio”, mas a tela se torna como uma reedição do complexo edípico para a criança: a mãe é desejada, mas não pode ser tocada. A mãe tela representa o sublime, mas é uma unidade que divide o mundo do sujeito espectador em dois: ele participa dele consumindo suas imagens, mas não pode tocá-las. E quando a mãe tela se torna a síntese global que une toda uma geração ao redor de si, mesmo sem o fogo e o calor, passa a determinar formas de percepção e de representação que melhor poderiam ser designadas como um prazer pré-prazeroso.

Mesmo que a tela não substitua esteticamente a verdade por uma imagem - o que seria um abuso -, ela pode e estabelece critérios de valor para a verdade. Contanto que usem os produtos que as fazem ser, as mães da publicidade sempre são perfeitas. Simbolicamente a mãe-tela transforma-se numa casa de câmbio, que converte moedas (os valores) da realidade. O

⁴⁹ Este prazer negativo é como se caracteriza o “sentimento do sublime”: um prazer “que surge apenas indiretamente”, “na medida em que a alma não é apenas atraída pelos objetos, mas alternadamente sempre de novo repelida” (TÜRCKE, 2010a, p.53, nota 58).

conversor é importante, porque a versão da realidade anterior é obscurecida em seus dados que dão acesso à realidade do outro.

Alheio ao olhar e à presença do outro posso controlar o que vou simbolizar para ele através de emissões de imagens, mensagens escritas, sons musicais, envolvendo-o numa atmosfera que, dependendo de seu grau de “alfabetização” digital para a leitura dos novos meios, me dá um maior ou menor poder sobre ele. A recíproca é verdadeira. O que muda é que agora o engodo é muito mais fácil de ser feito, mas também muito mais difícil de ser percebido, pois existem modos de percepção e representações que ao passarem pelo filtro medial não mais podemos controlar. No ambiente virtual a realidade é configurada e demanda modos específicos de percepção. Nem tudo é percebido, mas a margem de ocultamento é maior do que ao vivo, porque os cinco sentidos não são sinais que podemos controlar. O sentimento do sublime - que podemos sentir quando um semelhante apresenta ou evoca uma versão inédita e invejável das capacidades humanas de superação de obstáculos - não é um sentimento sentido em nossa relação direta com o real. Mas para sentir não há como abstrair o “aí” de seu “aqui e agora”. Na *Net*, enquanto estou “aí”, na rede, o fascínio é controlar as emissões da melhor forma possível. Idealizo e pseudo-simbolizo minha identidade, meu lado “fora”, não aí. Posso mentir constantemente a respeito de meus defeitos, de minha débil idade, porque “controlo” pela tela a percepção que o outro tem de mim. Mas nesta ação, neste fazer, o “eu” que ali se relaciona já amputou partes consideráveis de si mesmo. O outro não é contagiado pelos meus traumas, nem pode “percebê-los”. Eu estou protegido, “vacinado”. Mas que “eu” é esse?

Por isso, as redes sociais, por mais metamorfoses que elas possam passar, têm um futuro promissor: novas modalidades de emissão e de idealização da imagem, novas formas que contarão a história de acordo com as modalidades estruturais das novas subjetividades que estão se formando. O sintoma, como o conhecemos, passará a falar uma linguagem estranha para muitos que não acompanharão estas metamorfoses.

4.1 Passagem à imagem

Toda imagem pode ser considerada um primeiro conteúdo para o pensamento, e um operador de metamorfoses no sujeito, desde os primeiros traços que o homem fez até as imagens técnicas e digitais, ou seja, a chamada “realidade virtual”. Frente à multiplicidade das imagens podemos tomar várias posições. Alguns se engajam numa tradição que já vem de muito longe que é a iconoclastia. Esta tradição é a que nos ensinou a desconfiar das imagens. Mas ela não iniciou destruindo imagens ou ídolos, nem reivindicando menos imagens, mas

interpretava a imagem no sentido de que ela guardaria alguma substância do seu modelo e, por isso, ela estaria carregada da presença e dos poderes de quem representava. Justamente por isso, os ícones carregavam para os iconoclastas um risco idolátrico maior, pois podiam estar para o original.

Outros propõem uma interpretação da imagem que interroga seu surgimento e as relações que estabelecemos com elas, sem crer em poderes mágicos. Tal é o caminho de Türcke. Mas ele também está ocupado com o modo como as imagens são apresentadas, e o poder que elas têm de distrair a atenção, por sua capacidade de “distração concentrada” (TÜRCKE, 2010a, *passim*).

A publicidade nos revelou a relação estreita entre imagem e desejo, ou seja, os poderes retóricos que a imagem têm e o quanto podem afetar o modo de pensar nossa identidade (nossa própria vida psíquica) e pensar os outros. Com o permanente avanço da tecnologia do audiovisual, o universo das imagens penetra diuturnamente em nossas vidas e uma reflexão sobre elas merece ter lugar, pois a mais evidente pode obscurecer nossa relação com elas. Poderíamos dizer que toda imagem tem uma organização que dá a ela um valor de uso e um valor de troca? A imagem é sempre um conjunto de relações – e neste sentido, intersubjetivamente toda imagem é política – ou um nó de ilusões compartilhadas – e neste sentido toda imagem é formadora e transformadora, ou seja, ela envolve uma esfera da produção, da circulação, de trocas, e o valor que ela tem não se dá senão nesta relação.

Para Tisseron (1997) “um elemento essencial da imagem reside em seu impacto sensorial e afetivo” (ibidem, p.20, tradução nossa). A imagem tem potencialidades e limites. As abordagens sobre ela podem ser distinguidas a partir do acento que se dá ora a uma, ora a outra. Conforme nos diz este autor: “o próprio da imagem é dar a todo momento a ilusão de poder conter por sua vez a experiência total do mundo, o objeto da percepção e seus espectadores” (ibidem, p.31). Esta singularidade da imagem explicaria a natureza e o grau dos investimentos psíquicos a ela ligados. A imagem é um espaço a habitar, e eventualmente habitar com os outros.

4.2 A capacidade da imaginação para Kant

O problema da relação entre a sensibilidade e o entendimento é central na *Crítica da razão pura* de Kant (1983, Edição B). Em outros termos, o problema da passagem da sensibilidade à inteligibilidade dos fenômenos. Para que a síntese do conhecimento ocorra, Kant supõe que deve haver um terceiro elemento que seja homogêneo à categoria, de um lado e, de

outro, ao fenômeno, tornando possível aplicar a primeira ao segundo. Essa representação mediadora deve ter um lado intelectual e outro sensível. “Tal representação é o esquema transcendental” (1983, p.104, B177). “Transcendental” para Kant é algo diferente de metafísico. As categorias não são coisas em si, tal como pretendia a metafísica dogmática, que deduzia logicamente existência a partir de conceitos, como a famosa prova ontológica da existência de Deus. Elas não estariam [as categorias] *aquém* do borbulhante mundo dos sentidos, tranquilas, mas seriam um conjunto de regras cuja função é formar conceitos. Os conceitos seriam impossíveis e não teriam nenhuma significação se algo não fosse dado a eles como um objeto de experiência possível; além disso, a “modificação da nossa sensibilidade é o único modo pelo qual objetos nos são dados” (ibidem, p.104, B178). Por fim, os conceitos puros a priori precisam conter a priori as condições formais da sensibilidade que contêm a condição sob a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto qualquer. “Queremos denominar essa condição formal e pura da sensibilidade, ao qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, o *esquema* desse conceito do entendimento, e o procedimento do entendimento com estes esquemas, *esquematismo* do entendimento puro” (ibidem, p.104, B179).

Para Kant, a força da imaginação pertence às forças elementares do pensamento. Porém, pensar não é conhecer. Conhecer é construir esquemas que tentam corresponder à experiência sensível, para entendê-la, compreendê-la ou modificá-la. O que não se deve esquecer aqui é que o imaginar para Kant não é devanear, mas seguiria certo caminho, por mais enigmático que possa ser sua origem. A imaginação produziria esquemas. “O esquema é em si mesmo sempre só um produto da capacidade da imaginação” (ibidem, B174). O esquema distingue-se da imagem. Assim, conforme Kant, “se ponho cinco pontos um após o outro , isto é uma imagem do número cinco. Ao contrário, se apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, então esse pensamento é mais a representação de um método de representar uma quantidade numa imagem [...]” (ibidem, B174). Tal representação da capacidade universal da imaginação, a saber, “o de proporcionar a um conceito sua imagem”, Kant denomina o esquema deste conceito (ibidem, B174). Kant fornece o conceito de um cão como exemplo. O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha imaginação subsume universalmente a figura de um quadrúpede, sem ficar restringido a uma figura particular que a experiência me oferece ou a qualquer imagem possível que eu possa representar *in concreto*. Como isso é possível? Para Kant é um mistério: “No tocante aos fenômenos e à sua mera forma, este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos um dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu” (ibidem, B180). E ele continua,

[...] a *Imagem* é um produto da faculdade empírica da capacidade produtiva da imaginação; o *esquema* dos conceitos sensíveis (como figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da capacidade pura a priori da imaginação pelo qual e segundo o qual as imagens tornam-se primeiramente possíveis, mas as quais têm sempre de ser conectadas ao conceito somente mediante o esquema que elas designam, e em si não são plenamente congruentes com o conceito (ibidem, *B181*).

A imaginação é para Kant intermediária indispensável porque ele a supõe “entre a síntese sensível dos objetos da percepção e a síntese intelectual pelo conceito” (TISSERON, 1997, p.56). A imaginação é a intermediária indispensável entre a experiência sensível que impõe sensações fragmentadas e a razão que regula os conceitos. O esquema de um conceito é a representação de um procedimento geral da imaginação que serve para procurar sua imagem. Uma vez formado, ele torna-se um plano para a interpretação da experiência futura. Por esta abordagem, Kant produz uma nova distinção entre dois tipos de imagem, as imagens dos objetos singulares e as imagens de esquemas que são totalmente distintas. Nota-se assim a importância da imaginação para o futuro das experiências, para a interpretação da experiência futura.

Os esquemas implicam o espaço, que por sua vez já está presente na sensação e em toda imagem. Mas, para Kant, sua diferença maior com a imagem é que eles implicam o *tempo*. Com efeito, Kant insiste sobre o fato de que a representação de uma ação se desenrola no tempo. “Não é o tempo que passa, mas nele passa a existência do mutável” (1983, p. 106, *B183*).

Para Tisseron, a introdução da temporalidade introduz também o pensamento do movimento, a motricidade. Fazendo assim dos esquemas uma forma de “presença do gesto no espírito”, segundo a expressão de Jean Lacroix, Kant parece pressentir aquilo que Henri Walton desenvolverá mais tarde sobre o nome de “pensamento sensório-motor” (1997, p.57). Com efeito, a noção de esquema faz resultar todo conhecimento de uma interação entre o objeto, dada por intermédio dos sentidos, e o sujeito. Os esquemas são os instrumentos de síntese a todo instante se manifestando e que impõem sua forma às diferentes experiências do mundo, eventualmente sem a consciência clara do sujeito.

Assim, Kant tenta demarcar os *esquemas* das *imagens*. Para ele, como indicado mais acima, os esquemas fazem intervir o *tempo*, sem a presença da imagem criada sobre a influência dos sentidos. Mas, sobretudo, conforme Tisseron, as imagens são passivas ao passo que os esquemas são ativos. Ao passo que as imagens que emanam do corpo por sensações diversas (tanto de origem externa como de origem interna) invadem o espírito, o esquema é um instrumento ativo de ligação entre as experiências e sua organização em conceitos. Não há

tradução do esquema em imagem sem que a atividade do espírito seja aplicada à organização da sensação.

Afirmando que o esquema é a “representação de um procedimento geral da *imaginação*” Tisseron mostra interesse pelos *esquemas* como “modelos iniciais e organizacionais das imagens psíquicas” (ibidem, p. 57).

O contraponto perspicaz elaborado por Türcke a este tópico central do pensamento kantiano pretende expurgar as formas de pensamento “transcendentais” de Kant de seu resto metafísico, a saber, algo incriado e indeduzível como sua substância, e para tal ele lança outra hipótese sobre o surgimento dos esquemas mentais que não seriam “puros”, isto é, eternos, ou seja, não são livres de toda inconstância empírica.

Com efeito, segundo Türcke, neste tópico, a moderna neurofisiologia não se encontra nem um passo além de Kant. Obviamente que ela pode demonstrar que os esquemas mentais que nós, como seres humanos trazemos conosco, “quando nos pomos a estruturar a variedade das excitações que agem sobre nós em uma experiência ordenada, não se encontram a priori em nós, como Kant sugeriu” (2010a, p.130). Conforme Türcke, “eles são todos produtos de um sem-número de repetições pouco a pouco concentradas em ligações nervosas” (ibidem, p. 130). Mesmo o apelo de Kant a uma “unidade da apercepção” representaria para Türcke mais uma crise de explicação que uma explicação efetiva.⁵⁰

Mas aqui Tisseron e Türcke – embora a partir de referenciais heterogêneos – se encontram na avaliação da relação da imagem com o conceito. O conceito é uma “materialidade refinada”, nos diz Türcke

Assim como nenhuma pintura pode ser tão abstrata, a ponto de não mais conter vestígios do concreto do qual ela se abstrai, da mesma forma nenhum conceito pode existir sem o seu fundo imagético. Com o objetivo de significar tal fundo, Kant procurou palavras quando conjecturou que “nossos conceitos sensoriais puros não se fundamentam nas imagens dos objetos, mas sim nos esquemas da razão”, portanto, uma mediação que é mais desfigurada que a imagem concreta, mas, ao mesmo tempo, um tipo de forma preliminar imagética e o abrir caminho do conceito (2010a, p.238).

⁵⁰ E as consequências póstumas são colocadas quanto a esta “unidade da apercepção” ou “percepção original”, que seria um concentrar-se elementar: “[...] como eixo de toda percepção e pensamento, eixo este que é incondicionado, inatingível, e que transcende a toda transformação histórica -, há muito foi minado e se apresenta atualmente apenas por meio da luz dos choques audiovisuais. A grande conquista cultural do concentrar-se, do ater-se em algo, do, por assim dizer, tornar sedentários os sentimentos, as representações, e os pensamentos, desde o início dos tempos modernos superou-se a si própria de uma maneira singular” (Türcke, 2010a, p. 275).

Assim, em contraposição a Tisseron que segue Kant sem o questionar, Türcke acha que este último exagerou ao querer definir os esquemas por inteiro. Por sua volatilidade, ele considera mais adequado qualificar as imagens mentais como Nietzsche as chamou: “imagens não determinadas”, preservando o duplo sentido do não fixado e do não constatado, que Nietzsche utilizou para denominar o ser humano como o “animal não determinado” (*apud* TÜRCKE, 2010a, p.283).

As imagens mentais para Türcke são “excitação em estado conjunto” e, desta forma, afirma que seriam relativamente “consistentes”. Entretanto, enquanto massa de excitação viva elas são “tanto inconsistentes quanto desfocadas” (*ibidem*, p.283). Uma sinfonia e uma pintura nasceriam de uma imagem mental observada e, então, exteriorizada na tela ou no papel. A transformação do interior é sua gradativa “observação”, ou seja, segundo Türcke “é um processo complexo que inclui uma reação à resistência do material exterior e aos próprios impulsos. Um complexo semelhante, e imagetivamente excitado, é o da formação do conceito” (*ibidem*, p.283) Conforme já havia dito Artistóteles: “Sem o perceber, não se aprende nem se compreende nada, e aquilo que é sempre pensado, o é necessariamente em conjunto com sua representação mental” (*apud* TÜRCKE, 2010a, p.283). Mesmo o mais abstrato não pode ser pensado sem algo da experiência da proteção simbólica da imagem: “As abstrações mentais não poderiam conservar-se, caso não fossem forradas e revestidas dessa massa de imaginação imagética” (TÜRCKE, 2010a, p.283).

4.3 A mudança surgida com a fotografia

A partir da fotografia, o regime das imagens experimentou, segundo Türcke, uma abreviação técnica inaudita. Já com o filme, uma câmera filmadora capta tantas imagens por segundo que o olho humano deve acreditar que elas se movimentam. Estas imagens são ajustadas num duplo sentido: primeiro, para triturar grãos, *pixels*. No outro sentido, são ajustadas como projéteis apontando para o observador. A consequência disso para Türcke é que, com a violência usada para prepará-las elas ajustam novamente o sistema nervoso humano, como se elas desejassem vingar-se do que ele lhes fizera:

A violência da abstração, que penetrou e dissolveu a sensualidade da imagem técnica na forma da ciência decomposta, mas que exatamente graças a ela se faz consistente – feita aparentemente de forma concreta e violenta –, contra-ataca o seu autor, o sistema nervoso vivo, pois lhe é retirada sua própria capacidade de abstração, por meio das abstrações reais altamente técnicas com que ele se adaptou (TÜRCKE, 2010a, p.284).

Assim, as imagens internas tornam-se finalmente pálidas e débeis, tornam-se tão abstratas, que elas não mais conseguem conservarem-se e necessitam de imagens externas como apoio. Isso porque as imagens internas não são observáveis e são fugazes; são também sobrepostas e penetradas pelas imagens externas, observáveis, bem contornadas e chamativas (ibidem, p.284). Então, conclui o autor, há uma espécie de inversão, pois “as imagens externas formam as imagens internas, assim como os seres humanos se fizeram imagem e semelhança do Deus do Antigo Testamento” (ibidem, p.284). E os conceitos, por sua vez, o produto máximo da abstração, aquilo que é mais desprovido de imagem no sistema nervoso se transformam naquilo que mais precisa de imagens. Por isto, a enorme dificuldade de quem se habituou ao regime de atenção às imagens em ler um texto sem figurinhas.

Quando o fundo imagético interior do qual os conceitos se elevam é destruído, eles se tornam algo sem chão, sem referência, frios, “absolutos”, tal como se eles fossem apenas a escrita invertida de cada uma das fórmulas matemáticas, as quais transformam as imagens externas em abstrações reais. Eles não encontram mais onde se agarrar. Voam para o poder da imagem, assim como a mariposa ao encontro da lâmpada. Aquilo que lhe arranca o apoio se transforma no próprio apoio, não menos diferente, assim se expressa o autor, “do que fazem a aguardente e a heroína” (ibidem, p.284).

Do que se trata aqui? Türcke (2010a) sai na defensiva perguntando se sua visão é pessimista. E trata da relação imagem e escrita considerando o ler e o escrever como ainda pertencentes às técnicas culturais elementares. Todavia, chama a atenção para a correlação de forças da letra em relação ao choque imagético. A letra também empalidece a cada choque. Ler é um movimento diferente do assistir televisão, por exemplo.

É preciso inclinar-se sobre aquilo que está escrito e decifrar suas linhas publicadas em série, sendo que se consegue isso apenas por meio de uma prática contínua e evidente, ao passo que, quando os choques imagéticos se transformam em seus vizinhos, isso se torna tão fatigante quanto o passeio de domingo para o motorista habitual (ibidem, p.285).

O mercado editorial há tempos já trata disso, ou seja, faz um cerco violento aos olhos, imitando a técnica do choque imagético. Mas não apenas os jornais sensacionalistas, mas também outras edições, mais conceituadas, passam a fazer isso. Também os olhos acadêmicos se tornam cada vez mais dependentes de um *layout* ou o que muitos chamam de “aula-parede” (*Data Show*). Na verdade, muitos professores não têm mais paciência e persistência ou não conseguem mais ler um livro ou mesmo um texto do início ao fim, linha por linha. Türcke fala que o procedimento de leitura, não só o de folhear uma revista, mas também o científico, tornou-se semelhante ao *zapping*, que se tornou normal defronte à tela. Assim, mesmo que ele

“exagere no sentido da verdade” (Anders), a relação entre a imagem e a escrita fornece os indícios “que comprovam o quanto a abstração mental impulsiona para a imagem externa, uma vez que lhe foi destruído seu fundo imagético, e a salvação se encontra apenas no apoio de seu destruidor” (ibidem, p.286). Uma estratégia de reparação destes danos seria dosar a exposição às imagens, uma estratégia semelhante a da “redução de danos” em relação aos dependentes químicos.

Teríamos aqui uma vez mais um caso típico de síndrome de abstinência? Ou trata-se de outra coisa? É um sintoma de nostalgia por parte do autor ou trata-se de uma mudança real?

Para responder tais perguntas devemos envolver-nos com a exposição do que há de mais avançado em relação às imagens técnicas, a realidade virtual. Mas antes disso, vamos repassar o que vimos acima para alcançar a tese central do pensamento de Türcke.

Para o autor, as primeiras abstrações mentais devem ter sido deduzidas *de algo*. Elas devem ter se concretizado de modo pavoroso: “por meio das repetições compulsivas dos choques traumáticos que, no âmbito de todo o seu horror, não foram mais o próprio susto original, mas apenas o seu eco, sua apresentação ou representação gradativamente ritualizada” (ibidem, p.282). Para a espécie humana, as representações mentais já são representações de segundo grau, ou seja, são abstrações de representações ritualisticamente teatralizadas. Por meio da repetição, aquilo que traumatiza é reprimido e canalizado em redes neurais, de modo que não deve ser mais apresentado, custe o que custar. Ele é recalcado, diria Freud. Türcke afirma que ele pode ser “insinuado, significado ou imaginado”. O teatro (*theatro*) exterior, a performance de gestos, movimentos e gritos, se interioriza em imagens, em representações mentais. Elas se compõem de ligações neurais relativamente consistentes, produto de incontáveis repetições. Assim, na história da espécie humana, logo que o organismo desenvolveu rotinas satisfatórias a ponto de equilibrar tais ligações, ele aprendeu a catexizar em imagens mentais tudo que lhe impressionara, e não apenas aquilo que o traumatizara.

Mas o que significa aqui “imagem”? – pergunta o autor. Aristóteles se manifestou: “imagens mentais são (*phantasmata*) como imagens decorrentes da percepção (*aisthemata*), apenas não possuem matéria” (*apud TÜRCKE*, 2010a, p.282). As imagens que percebemos são desmaterializadas, tal se pode ler na mensagem de Aristóteles. É claro, pois não podemos ter a própria coisa percebida na cabeça, mas podemos sim ter as impressões dos sentidos:

visualidade, audição, tato, paladar, cheiro. A imagem mental é desprendida destas impressões físicas. Ela é uma imagem deduzida destas formas que impressionam os sentidos.⁵¹

Quando o conceito de abstração é voltado para a dimensão estética ele ganha muito em concretude. O que fascina nas imagens *high-tech* é que elas despertam a aparência de maior concretude e de maior presença. TÜRCKE se manifesta a este respeito: “sua percepção sugere que aquilo que elas representam é algo real” (2010a, p.280). Disso se abstrai que nós não teríamos nenhuma imagem dessas imagens sem a forma reduzida do pensar moderno, cujo conceito de natureza é natureza decomposta, que sente sua ausência e a reduz a processos mecânicos e eletromagnéticos.

Todas as qualidades de cor e forma, as quais, formalmente, passam para as fotos, filmes e monitores de computador, são reduzidas a números e fórmulas, são pulverizadas em minúsculos grãos, dados ou impulsos, sendo reunidas numa densidade e numa velocidade imperceptíveis pelos órgãos humanos, de tal modo que se produz o seguinte: concentrados da dispersão extrema. As imagens que os engendram representam, como de costume, acontecimentos reais ou fictícios. Mas a sua estupenda aproximação da vida é simulada; sua sensualidade consiste na sua resolução, de tal modo que quanto maior a resolução, mais ela manifesta maior concretude (ibidem, p. 280).

Vilém Flusser, citado por TÜRCKE, observa isso da seguinte forma:

A imagem técnica é uma imagem produzida por aparelhos. Nessas condições, os aparelhos são, por sua vez, produtos de textos cientificamente utilizados, trata-se de produtos indiretos de textos científicos no âmbito das imagens técnicas. Quem desconsidera tal fato toma as imagens como o real, pois o caráter aparentemente não simbólico e objetivo das imagens técnicas conduz o espectador a observá-las não como imagens, mas sim como janelas. Ele confia nas imagens do mesmo modo como confia nos seus olhos. Elas não são como todas as imagens simbólicas, mas sim representam complexos simbólicos ainda mais abstratos do que as imagens tradicionais. Elas são metacódigos dos textos, as quais não significam o mundo exterior, mas sim são “textos”, sendo que, desta forma, enganam e produzem conclusões equivocadas. Como se os meios de representação fossem também e necessariamente os objetos da representação, ou seja, como se as imagens, transformadas por meio de um aparelho abstrato, concebido conceitual e textualmente, também nada representassem e significassem à revelia do aparelho. Isso seria como se os pintores tradicionais tivessem representado sempre, e apenas, o seu pincel (*apud* TÜRCKE, 2010a, p. 281, nota 69).

4.4 Consequências da forma de perceber o mundo por imagens

⁵¹ Em relação a isso, TÜRCKE afirma que Saussure engendrou o conceito de “imagem ruidosa”. Também não se aprende a linguagem sem deduzi-la de suas representações ruidosas, as quais devem, num sentido de transferência, significar imagens. Em todo caso, o discurso é o significado posterior às imagens olfativas, táteis. Os significados óticos, para as imagens mentais, e para a exposição que vem a seguir é o significado hegemônico. (ibidem, p. 282, nota 71).

A fala da globalização em países em desenvolvimento como o Brasil é de preparar o caminho para as novas tecnologias, a geração de renda, a nova economia. O discurso é da inovação. Neste sentido, alguns conceitos deixam de existir no capitalismo *high-tech*, tais como exploração, expropriação, luta de classes, etc. A estetização das relações impede que se perceba a forma sutil que a socialização de mercado intervém nos sistemas nervosos individuais, ao mesmo tempo em que desenvolve, cuida e desgasta as capacidades destes mesmos indivíduos.

Neste sentido, Türcke afirma que “a constelação básica da exploração continua sendo a física” (2010a, p.274). O quanto a própria situação da exploração foi transformada no capitalismo *high-tech* no seu estado estético pode-se constatar pelo seguinte: com o expulsar das capacidades humanas de seu contexto de desenvolvimento e adequação para a realização de atividades de trabalho isoladas, pôs-se em movimento uma conversão técnica do organismo como um todo. Todavia, “o desmonte do processo de trabalho em atividades isoladas, e do indivíduo em funções separadas, penetrou violenta e profundamente em todo o movimento e, gradativamente, em todas as sequências de pensamento e percepção” (ibidem, p. 274). A exploração deslocou-se para a exploração da concentração.

Com isso ocorre algo novo nesse tipo de exploração: uma exploração de todos sem que haja um beneficiário identificável, tal como ocorria com o abuso primitivo de seres humanos pelo coletivo que o aplicava em si próprio para acalmar os deuses e não tinha beneficiário reconhecível, e que desperdiçou forças humanas preciosas com o único objetivo de poder suportar, neurologicamente, o próprio abandono na natureza. (ibidem, p.279).

Essa exploração se eleva do sacrifício de vidas humanas. A racionalização da exploração ao longo das eras foi humanização: escravos no lugar de vítimas de sacrifício, servos no lugar de escravos e, na modernidade, trabalhadores assalariados no lugar de servos. E, neste sentido, a ideia de vencedores, o ápice da modernidade, que impôs um modo de produção capitalista não deixa de manifestar este “retorno ao fundamento” (ibidem, p.280).⁵²

Türcke afirma que quanto mais a imposição se “refina audiovisualmente, mais ela aproxima a exploração de sua forma original sacra, ou seja, a exploração com a qual alguém se beneficia se torna exploração *sans phrase* (ibidem, p.280). Ele argumenta que este modo de falar nada tem de metafísico, quando os choques audiovisuais são qualificados como “forma *high-tech* do sagrado” (ibidem, p. 280), nem se trata de fantasias místicas que se tornam reais por meio da alta tecnologia.

⁵² A figura do retorno ao fundamento significa uma regressão ao começo dos tempos da hominização.

O que aqui se objetiva tecnicamente não é a forma de um Moloch devorador com pele e cabelo, mas sim a forma de um vampiro que crava seus dentes na vítima que está à sua mercê, de modo que a vítima a ele se vicia e se adapta. Os refinados vampiros audiovisuais não sugam sangue, mas sim, para usar uma forma de expressão marxiana, nervo e cérebro. Eles absorvem uma enorme quantidade de excitação quando injetam, incessantemente, seu “ser notado”, sendo que eles próprios não conseguem reter nada disso, pois não se saciam em nenhum momento e sempre sugam mais (ibidem, p.280).

Por sua vez, este vampirismo audiovisual midiático funciona em doses homeopáticas, de tal forma que cada choque singular é inócuo, não conta muito. Quando há uma grande quantidade, porém, conforme pensa Türccke, o caso é outro: “são gotas contínuas que penetram na pedra e, há muito, se reproduziram na forma de uma torrente de estímulos” (ibidem, p.280). Assim, a exploração estético-nervosa nunca é identificada no caso isolado. Como uma enxurrada de estímulos, dificilmente também é identificada, porque é opulentemente ofertada. É o caso que Türccke denomina de penúria por abundância, pobreza por excesso – tal como Marx falaria da superprodução numa sociedade produtora de mercadorias, em que os trabalhadores produziram a riqueza social junto com a sua miséria.

Desde tempos imemoriais existe exploração e expropriação nos processos de socialização, sendo que os frutos do trabalho de determinados grupos apenas em parte lhes eram devolvidos. Agora, no atual contexto da Globalização as coisas se tornam novamente intransparentes, pois se fala em modernização, onde as oportunidades estariam abertas a todos os que se apresentam para vender sua força de trabalho no mercado. Como o mercado já “subiu” à cabeça dos indivíduos como instância de salvação, é difícil identificar onde está a exploração, pois os trabalhadores não são constrangidos a trabalhar sob a coação física do chicote ou presos a grilhões. Türccke se pergunta: onde está a exploração?

Talvez a resposta não seja tão fácil. Talvez se trate de uma questão mortal, uma vez que, ao produzir, mesmo que voluntariamente e com prazer, o trabalhador consome suas forças na produção, uma vez que ele é a única mercadoria que não é, segundo Marx, apenas “valor”, mas também produz “valor” (ibidem, p.269). Ora, o autor expõe toda a teoria da mais-valia de Marx para mostrar suas inconsistências – ao menos em relação à medida proposta por ele. Se por um lado existe a não restauração das próprias forças que foram extraídas no processo de trabalho, e que se revela-se o fundamento físico da autoexploração, por outro existe o “autodesperdício” (ibidem, p.272).

Pois bem, e nas imagens técnicas, onde está a exploração e a expropriação?

4.5 As novas imagens

O problema inicial é identificar a constelação onde o choque imagético do computador se apresenta e o modo como ele faz isso.

Lembremos a intensa carreira que o choque imagético percorreu nos breves últimos 150 anos. Conforme a teoria crítica da sociedade desenvolvida por TÜRCKE, ele foi, na forma da fotografia, “o símbolo monádico” da Revolução Industrial; na condição de imagem fílmica, o choque foi “a forma da aparência da subsunção real do tempo livre à produção capitalista”. E, finalmente, na imagem do computador, o choque,

enquanto forma de aparência se metamorfoseou na própria coisa, ou seja, transformou-se no motor do processo de produção, [...] transformou-se no ponto de identidade e de reciprocidade do trabalho e do tempo livre, no ponto de coesão social, num poder de concentração global sem precedentes – e faz isso em todos os lugares onde ele se apresenta, como nenhum outro meio, de forma fugaz, difundida e difusa (2010a, p.268).

Com as imagens numéricas, a existência do virtual muda de dimensão. Pela primeira vez, a existência conceitual de uma imagem – sob a forma de programação de computador – precede sua existência sensível. Por isso, coloca-se a questão de saber se a virtualização pelas técnicas de síntese merecem o nome de “imagens” (TISSERON, 1997, p.183-188). No momento em que a imagem se define como representação de um referente ausente, o referente da imagem de síntese não existe independentemente de sua imagem. Este problema sobre a possibilidade de designar pelo nome “imagem” uma “realidade virtual” recorta exatamente um outro, que concerne à sua relação com as imagens psíquicas (ibidem, p.184).⁵³

Para Tisseron (1997), no caso da fotografia, para alguns ela é impressão de luz sobre uma placa sensível, um puro reflexo do real (ibidem, p.185). Desta forma ela não seria uma imagem de pleno direito. Para outros, ao contrário, ela seria uma forma de representação do real e não somente um registro, quer dizer, ela seria uma imagem de pleno direito. Para o psicanalista francês, estas concepções são complementares. A primeira concerne à fabricação da imagem, sua técnica específica consistindo de fato em impressionar uma placa sensível depositada diante de um objeto iluminado. A segunda privilegia a relação que o espectador da imagem fotográfica, uma vez constituída, entretém com ela. Tisseron considera que esta mesma forma de ver se apresenta no caso das “imagens virtuais”. A questão se coloca em termos totalmente diferentes segundo visamos o modo de produção das imagens, sua técnica, ou bem a relação que o espectador entretém com elas (ibidem, p.185). Do ponto de vista da técnica, as

⁵³ A sugestão de comparar os dois tipos de imagem, a saber, as imagens que Tisseron chama de materiais – as imagens tradicionais, exteriorizadas num dispositivo -, e as chamadas imagens psíquicas não é seguida por TÜRCKE. Todavia, mesmo sem nomeá-las, ele tira consequências para esta relação. O que passa a ser exposto é o dispositivo tecnológico chamado de Realidade Virtual.

novas imagens, também chamadas de “imagens de síntese” são constituídas a partir de fórmulas matemáticas e podemos lhe recusar o qualificativo de imagens. Mas, vistas do ponto de vista da relação que o espectador/consumidor entretém com elas, nós veremos que elas realizam em um grau elevado a característica de toda imagem, que não é somente de representar um objeto, mas também envolver e transformar os espectadores (ibidem, p.185). O quanto estas imagens conseguem envolver e transformar o espectador veremos logo. A forma como elas representam o objeto que o constitui a partir de fórmulas matemáticas não interessa a Tisseron, uma vez que ele quer mostrar outros poderes da imagem.

A novidade foi durante muito tempo considerada como um critério de valor. Conforme Türcke, após o surgimento das imagens técnicas, o “choque de imagem exerce fascinação estética; constantemente ele promete novas imagens ainda não vistas” (2010b, p.398). Para Tisseron, a atualidade, em sua aparente novidade, nada mais faria do que reproduzir eternos mecanismos da história. Pois bem, esta não é a tese de Türcke. A humanidade não só repete, ela também regride.

O *cyberspace*, também chamado de “realidade Virtual” é um universo possível de acessar por meio de uma aparelhagem constituída por um capacete tridimensional e uma luva de toque (ou mesmo de uma combinação inteira envolvendo o corpo todo). O capacete é equipado por duas telas, uma para cada olho, que proporcionam uma visão em relevo. Já a luva de toque (“*gant de toucher*”), equipadas com uma aparelhagem eletrônica sofisticada, permite à mão equipada - em alguns casos, em combinação com o corpo inteiro – “sentir” a consistência, o peso e o conjunto das características sensoriais ligadas aos objetos com os quais o sujeito se vê em contato através do capacete tridimensional. Enfim, toda esta aparelhagem (capacete e luva – ou a combinação – de toque) se “comunicam”, são ligados a um computador de tal modo que os movimentos do sujeito no espaço têm influência, em tempo real, quer dizer, exatamente como no mundo da realidade, sobre suas percepções visuais e táteis.⁵⁴

⁵⁴ Esta apresentação do *cyberspace* é uma tradução mais ou menos fiel à descrição de Tisseron (1997, p.184). Porém é importante destacar aqui que o modo de apresentação de Türcke sobre o mesmo experimento (2010a, p.286) já vem acompanhado da crítica; portanto, isso faz parte do método de exposição da Teoria Crítica, uma vez que esta considera, ao contrário da Teoria Tradicional do Conhecimento (Ciência Moderna), que a forma como narramos um objeto, um processo ou acontecimento torna-se parte constitutiva do próprio. Esse método evita não apenas a separação positivista entre fatos e valores, entre descrição e prescrição, entre ser e dever ser, mas considera outra perspectiva, a partir da descoberta nietzschiana da existência em toda síntese de conhecimento de uma vontade de poder, ou melhor, uma vontade de vontade, ou seja, mesmo nas descrições mais anódinas de nosso cotidiano opera na cópula descritiva de fatos, conhecimentos objetivos e acontecimentos uma vontade de que o narrado seja tal como narrado. Este é o significado profundo em falar em uma ética do pensamento, ou seja, as questões polêmicas do conhecimento encobrem questões morais. Não se deve confundir, mas também não separar uma razão pura e uma razão pura prática, tal como Kant o fez. Devem-se

Ora, nestes universos virtuais é possível produzir e sugerir uma vivência total das sensações do corpo, ou seja, não somente sensações visuais, mas também sensações auditivas, cinestésicas, táteis, térmicas etc. Mas uma coisa é a produção; outra a vivência. A simulação sugerida neste espaço é um embuste, um engodo, do qual é bom que o usuário não se dê conta, pois a experiência custa muito caro. A nova vivência é especialmente sugerida para tentar dar nova vida a sentidos já esgotados pelo hábito de serem explorados em sua capacidade de dar respostas a estímulos, em particular da publicidade, que precisa sempre se refinar para tirar o telespectador de sua poltrona ou cadeira. No entanto, coloca TÜRCKE, “pode-se controlar apenas aquilo que é concedido pelo programa de computador, e o vigor, que cabe aos sentidos, não é o próprio vigor, mas sim algo que lhes é posto do exterior e, portanto, aquilo que fora mais selecionado” (2010a, p.286). Obviamente que isso seria apenas um estágio mais avançado da tendência socializadora do mercado à exclusão, à vigilância e ao controle - que tem na seleção das forças armadas seu modelo -, uma vez que estas tecnologias foram e são produzidas e utilizadas principalmente com objetivos bélicos, para o aperfeiçoamento, por exemplo, das capacidades reativas dos olhos de forma isolada dos demais sentidos. Esta vivência, que tem o olho como o *portal* de entrada, torna-se a medida, mas reduz-se a um deslizar ótico sobre superfícies. Parece trivial lembrar, mas, conforme TÜRCKE, “falta aquilo que todo organismo deveria fazer e sentir em conjunto, no caso de ser autêntica essa sensação – por exemplo, formigar, correr, balançar, transpirar e nadar -, da mesma forma que falta o desgaste geral do “cérebro, nervo, músculo e dos sentidos” e do dinheiro que custa para essa exótica viagem [...]” (ibidem, p.286).

Este ensaio tecnicamente sinalizado de conjugar num conjunto todos os sentidos humanos para proporcionar uma nova “vivência” é possível do ponto de vista da produção. Tisseron afirma que as imagens virtuais impõem uma evidência que nós esquecemos, a saber, “a imagem está no cruzamento de um *intersensorialidade*” (1997, p.186). Do ponto de vista do consumo, porém, não o é, nem estética nem neurologicamente, pois cada um dos sentidos é tratado por si só. Desta forma, quando as sensações particulares se reunirem em uma vivência

distinguir os juízos, até certo limite possível, mas por outro lado não devem ser separados em todos os casos. Se opino que: “o prédio onde escrevo agora tem três andares”, isto não é problemático, mesmo que meu juízo seja equivocado, e ele tenha quatro andares. Porém, se opino que “os moradores são vagabundos, porque não trabalham” meu juízo já trata de outra coisa (envolve toda uma consideração social, uma visão do valor do trabalho e de quem não trabalha) e, mesmo que se pretenda neutro, é um juízo moral. E isso significa: desejo que assim seja; logo, que é bom para mim que assim seja; logo, os juízos não devem ser separados como coelhos e lebres. Em outras palavras, o procedimento e o modelo de prova do que se utiliza na Teoria Crítica da Sociedade não é o da teoria tradicional do conhecimento, que primeiro expõe de forma “neutra” os fatos e, após, se sobrar tempo, faz a crítica. Ocioso dizer, portanto, que TÜRCKE assume no próprio discurso um ponto de vista antitético à forma como a Teoria Tradicional expõe seus conteúdos de conhecimento.

total global, na imagem de síntese, elas nem chegam a ser o que são. E neste sentido não é correto falar de um *intersensorialidade*, pois falta o elo comum que as faria integrarem-se, que no meu modo de ver a ciência moderna recalca: a história da sensação. Para começar, o olho é o *coiote*⁵⁵ (passador de fronteiras), mas caso a torrente de impressões dele se isolar, nem mais será capturada, perde o prazo de validade. Segundo TÜRCKE, acontece o contrário de uma vivência total, ou seja, desenvolve-se uma forma vulgar:

Aquilo que os neurologistas fazem em seus experimentos, quando estimulam as células nervosas de forma isolada ou mesmo um grupo de células. O estímulo vem, o neurônio “comemora”, mas a intensidade da sensação consiste num tipo de ação reflexa, tal como quando os sentidos se tornam “fogosos”, na ocasião de seus bombardeios multimidiáticos simultâneos. O “fogo”, que tal bombardeio acende, é fogo de palha. Ele arde enquanto o estímulo dura, mas se apaga assim que o estímulo cessa de existir (TÜRCKE, 2010a, p.287).

Esteticamente, o prejuízo é muito grande, pois a tendência é que os sentidos retrocedam à forma reflexiva, ou seja, a um tempo em que o trabalho da cultura ainda não os havia retirado da natureza e unificado, acostumando-os mediante repetição a reunir as sensações para que elas pudessem ser conservadas em imagens mentais internas, para que pudessem se afetar mutuamente. “Porém é tal relação mútua dos sentidos que possibilita o estimular e o representar, a ponto de se poderem experimentar os sons aveludados, as cores estridentes e os olhares que produzem ecos” (ibidem, p.287). Reduzida a um mero reflexo condicionado, a uma sensação esporádica e pontualmente dirigida, a percepção sensorial “torna-se sem apoio e abstrata”, tal como ocorre com um conceito sem intuição, pulsão ou excitação, ou seja, separado de seu fundo imagético.

Uma vez mais TÜRCKE afirma que nos encontramos com a figura hegeliana do “retorno ao fundamento”. Resumindo: o acontecimento primitivo do surgimento da cultura se explica por meio da compulsão à repetição que, gradativamente, e sem teleologia, formou uma camada protetora cultural ao redor das fraturas pulsionais traumáticas, na qual a sensação se cristalizou, se soldou e se teceu como um fundo de experiência. Filosoficamente, Kant se refere a isso no que chama de *esquematismo* de nosso entendimento, a saber, “uma arte oculta nas profundezas da alma humana” (1983, p.105, *B181*) – que talvez TÜRCKE tenha arrebatado da natureza através de sua hipótese explicativa da elaboração de uma compulsão à repetição traumática como formadora involuntária da cultura. Pois bem, continuando o desdobramento histórico, o autor chega a seguinte constatação:

⁵⁵ O indivíduo que, na fronteira do México com os EUA introduz imigrantes ilegais nos EUA.

[...] por meio de minúsculos choques de uma aparelhagem ajustada, sendo que cada choque se encontra abaixo do limite da dor, a compulsão à repetição começa, em longo prazo, a anular esse processo de tessitura e cicatrização. [...] A sensação, que se encontra e se isola em si mesma, se faz tão intensa no momento do estímulo que ela não tem mais onde criar raízes, adquirir significado, se aprofundar na forma da paixão, pois, se isso ocorresse, ela poderia, juntamente com outras sensações, ligar-se em experiências mais duradouras. Mas ela se deflagra, de forma tão difusa, na excitação que se dissemina, de modo que a percepção não mais se distingue da excitação concentrada (2010a, p.287).

A compulsão à repetição em destaque acima é repetição técnica, não orgânica. A assunção de coordenações de percepções por parte das máquinas (primeiro a fotografia, e depois o cinema) possibilitou novas formas de percepção e de expressão. Sem dúvida! Mas há uma diferença muito grande entre a repetição mecânica e a humana. A nova qualidade da repetição é sua programação. Ela é feita por cérebros humanos. Todavia, suas capacidades, habilidades e competências são sobre-humanas, “vergonhas prometeicas”.⁵⁶ A compulsão à repetição traumática significa, para nosso autor, o buraco de agulha filogenético, que destinou os primeiros homínídeos a *essa* forma de vida que é nossa cultura. Deu nisso, mas poderia ter dado em algo diferente.

Geralmente nós associamos volume às formas exteriores visíveis. Mas o espaço sensorial interno também possui densidade, certa forma de estabilidade, ainda que flutuante e indeterminada. A novidade trazida por Türcke à psicologia e à psicanálise é a quebra do paradigma que considerava a sensação como imutável. O processo que afeta a coordenação motora muscular corporal, que produz sintomas irreversíveis como a lesão por esforço repetitivo (LER), desloca-se e reorienta-se à coordenação sensorial interna “que se havia sedimentado numa rede de viabilização de fuga de estímulos” (2010b, p.313). Para tornar viável estas viabilizações, o *Homo sapiens* usou a maior parte de sua pré-história utilizando os mecanismos inconscientes do deslocamento, da condensação e da inversão em inúmeras repetições pulsionais a fim de enformar o susto traumático e, finalmente amortecer a sua imagem difusa e desenvolvê-la em um mundo de representação interna. Aí veio a força da imaginação técnica – que por sua vez nada sabe das forças desconhecidas do deslocamento,

⁵⁶ ANDERS, Günther. *A antiguidade dos homens*, München, G.H. Beck, 1956, p. 21 *et seq.* Tomo 1, *apud* TÜRCKE, 2010b, p.304: “O homem como “Prometeu”, autor do mundo das máquinas, estaria metido na situação desagradável de se sentir inferior ao fabricado – de se envergonhar diante dele”. “O disfarce ou a supressão desta vergonha exige esforço, e esse esforço é o estresse subcutâneo, sublime, difícil de captar e difícil de negar, o qual dá a primeira demão à relação humana com o mundo maquinal – o preço do alívio que as máquinas oferecem” (ibidem, 304-305). Para mim este sentimento inconfesso mistura-se como um narcismo ferido com o sentimento de ser subestimado pelas pessoas ao deixarem de conversar comigo sem se desculparem e atender o telefone ou ficarem vendo o *facebook*. Como “vingança prometeica”, passo, quando tenho os recursos, a fazer o mesmo.

condensação e inversão – e desempenhou tudo isso num golpe de vista ou de mão, e além disso conseguiu exteriorizar as imagens surgidas em seu interior de forma a se tornar fascinantes para o público, e não como as imagens internas dos homens, que existem de forma difusa, pálida e fechada no espaço interior mental.

Não resta a menor dúvida que a oferta das possibilidades de gozo aumentou com a oferta de novos cenários sexuais, um segmento de mercado altamente lucrativo. Mas os negócios podem ir à bancarrota quando o produto que se oferece é prejudicial ou está aquém do propagandeado. Em relação aos sentidos, eles se tornam mais “exigentes”, e para que um “clima” promissor se estabeleça, a indústria deve fazer uso de ofertas cada vez mais refinadas. Mas, como vimos na citação acima, se a sensação desejada é ligada e disseminada por meio de impulsos, mas se encontra isolada e sem comunicação com as demais, ela é percebida como uma “excitação concentrada”. A sensação é desejada, mas ela não chega a se realizar, assim que os impulsos que a excitam de fora desaparecem. Ocorre aqui uma espécie de inversão, um curto-circuito, pois o estímulo inicial passa a ser vivenciado em si mesmo, não mais se aprofundando na forma de uma experiência prazerosa e duradoura, que pode ser promissora, mas permanece no estágio de gozo precoce, não amadurecido. Vejamos como se dá está “masturbação” digital, este limite tênue, mas comprometedor.

4.6 O prazer virtual como pré-prazer

Se é verdade que toda imagem tem poder de transformação sobre o sujeito, então temos que pensar no modo como entramos e saímos nos universos virtuais que ora se apresentam. Temos que aprender que as novas imagens, as realidades virtuais, que são o resultado de enquadramentos simbólicos, passam a fazer parte do símbolo elas mesmas. Temos que aprender a pensar estas imagens cada vez mais como reais. Então é preciso criticar - no sentido de apontar limites - os poderes destas novas imagens e, para tal, temos que constituir um quadro psíquico capaz de pensar estes mundos como virtuais e não como reais. A multisensorialidade da imagem não é mais a garantia da realidade. A dificuldade que se apresenta aqui é que, se a realidade virtual é um espaço dirigido, como poderemos nos dar o quadro psíquico necessário para recepcionar estas imagens?

A possibilidade de manipular a imagem em tempo real significa que o espectador não mais está diante de uma imagem, mas dentro da imagem. Estar na imagem não faz mais referência à semelhança com a imagem, mas à interação do corpo inteiro, por intermédio dos diferentes capturadores sensíveis, em um espaço construído virtualmente. Em contrapartida, o

que jamais é virtual, é a duração. As diferentes interações permitidas pelas interfaces podem nos projetar em espaços que não existem e nos dar uma aparência que nós não teremos jamais, mas elas jamais poderão modificar a relação que nós temos com o tempo. Assim, a grande novidade pode ser o deslocamento das marcas de orientação de nossa identidade. Estamos habituados a identificar nossa identidade com nossa imagem, por mais que seja constituída de forma alienante. Mesmo que nossa imagem esteja “arranhada”, ou saímos “mal na foto” como nas tomadas em cabines automáticas, que não nos satisfaça, não confundimos nossa identidade com outra. Ao contrário, pensa Tisseron, “com a manipulação das imagens virtuais em tempo real e graças às novas interfaces permitidas pelo computador, nossa identidade se impõe finalmente por estar ligada não a uma imagem de nós mesmos, mas a uma percepção de nossa própria duração subjetiva” (TISSERON, 1997, p.188). As manipulações da imagem do corpo permitidas por estas novas técnicas tornam aleatória toda representação estável e confiável da imagem de si. Mesmo nossa aparência geral pode evocar uma mudança de identidade sexual. Estas distorções, estas perturbações das bases visuais da identidade fazem passar ao primeiro plano, nas imagens virtuais, a percepção de sua própria continuidade na duração como traço essencial do sentido de si.

Assim, o desenvolvimento das “novas imagens” constitui a colocação em cena tecnológica da ilusão fundamental que preside, desde o princípio, as origens da imagem, e que a toma como o que contém o mundo, o objeto da percepção e seu sujeito bem mais do que o que está contido nele.

Esta é a visão de Tisseron.

Türcke ocupa-se em poucas páginas de forma explícita sobre a internet. Reconhece as inúmeras virtudes deste meio, mas considera que “a proximidade obtida permanece ainda na condição de sucedâneo” (2010a, p.290). Se por um lado ele considera que a internet não pode ser subestimada na condição de um “confessionário moderno” e lugar de um cuidado recíproco e informal, por outro lado “é fatídico querer passar a necessidade como uma virtude, ou seja, as estações psíquicas iniciais como se fossem fóruns de comunicação bem sucedida” (ibidem, p.291). O caráter de “sucedâneo” acima evocado refere-se ao fato de que toda comunicação por meios técnicos, da carta até a internet, tem caráter secundário. Nasceram como um recurso para a superação da ausência e do isolamento. E para que sejam bem sucedidas, o cultivo de tais expedientes, as mais detalhadas formas de arte e de expressão, devem partilhar algo da privação da qual nasceram.

Na obra *Filosofia do sonho* (2010b) o filósofo manifesta uma preocupação com as novas gerações. No novo regime de atenção demandado pelas imagens, “as relações interpessoais primárias não adquirem mais tanta firmeza plástica para que lhes pudessem oferecer uma medida elementar de segurança e orientação” (ibidem, p.311).

Russell Jacoby (2007) rebusca o quadro da literatura sobre o “declínio da infância” que surgiu apontando para uma “diminuição do espaço emocional e psíquico que envolvia a criança em fase de crescimento” (ibidem, p.56). A onipresença do mercado tomou as crianças como alvo. Elas se tornaram um “segmento” valioso. O pavor dos espaços públicos confinou-as em seus quartos. E lá muitos aparelhos se fazem presente, especialmente a televisão e os computadores. Jacoby torna mais claro para nós o alcance do conceito de “distração concentrada” de Christoph Türcke. Por meio de exemplos buscados na literatura sobre o tema, ele mostra que o fenômeno inicia muito cedo. A observação de Neil Postman em *O desaparecimento da infância* refere-se a uma profusão de jogos com os quais as crianças brincam sozinhas: “À exceção da cidade do interior, onde os jogos ainda estão sob o controle dos jovens que os jogam, os jogos da juventude norte-americana se tornaram cada vez mais oficiais, quase profissionais e extremamente sérios” (apud JACOBY, 2007, p.57).⁵⁷ Esta “seriedade”, no conceito de “distração concentrada” de Türcke, aponta justamente o entrelaçamento entre trabalho e entretenimento.

Em contraposição, no estágio pré-moderno, ao longo do dia de trabalho artesanal, o lazer e diversão se misturavam às atividades laborais com as crianças e com o seu aprendizado. Posteriormente, passaram a se expressar no “bater papão” (TÜRCKE, 2010a, p.265). Mas, sob a forma da socialização capitalista, a “subsunção real do trabalho ao capital”, em oposição à mera “subsunção formal” (Marx)⁵⁸, desloca-se para a esfera do lazer e da diversão. Gradativamente passa para o fim do dia de trabalho e se isola de seu processo. Deste modo, segundo conta Türcke, duas esferas separadas são estabelecidas: “na fábrica, na loja ou no escritório nada mais se faz do que trabalhar, com o mínimo de pausas. Mas, quando se deixa o posto de trabalho,

⁵⁷ Também o brincar de boneca é algo “sério” para a menininha e ela pode ficar ocupada horas cuidando suas “filhinas”. Porém, trata-se de uma seriedade em que ela tem o controle, em que brinca de mãe, em que sua imaginação está ativa, em que ela dá vida e atenção ao objeto como lhe dão ou gostaria que lhe dessem, e por isso é tão irritante para muitas pequeninas terem que deixar de brincar e ir dormir. O sono, o ter que dormir é algo que para elas significa perda de vida e mundo.

⁵⁸ Este processo descrito por Marx tem sua história quando a Revolução Industrial concentrou massas humanas sem recursos nas grandes fábricas, e as obrigou a ganhar seu sustento, por meio de gestos mecânicos e sempre idênticos no manuseio das grandes máquinas. Com isso, a relação de produção capitalista conseguiu os meios e a força de trabalho adequada. Este seria o processo descrito como “subsunção real”. Em contrapartida, a “subsunção formal” se refere a um tempo anterior em que o trabalhador assalariado moderno ainda fazia uso dos instrumentos de trabalho e de técnicas artesanais pré-modernas (TÜRCKE, 2010a, p.364).

abre-se um vácuo tão inorgânico quanto a atividade cansativa do serviço, atividade esta que é substituída pelo seu equivalente exato: o tempo livre. Ele é mesmo um produto do modo de produção capitalista” (2010a, p.265).

Jacoby (2007) reproduz exemplos de crianças norte-americanas e disserta sobre as cifras do orçamento publicitário para a televisão que excederia, segundo ele, um bilhão de dólares. Quanto aos efeitos que isso tem na subjetivação todos devem estar alertas, embora sabemos o significado compensatório para muitos pais das carícias eletrônicas oferecidas aos filhos e o drama que se tornou para muitas crianças não estarem usando um produto que está na moda, não terem um *iphone*, por exemplo. Talvez mais do que os adultos, em que sua imagem já se encontra de certa forma acomodada (o que não quer dizer que não incomoda mais), as crianças sofrem da “obsolescência perceptiva”, ao passo que os brinquedos padecem de “obsolescência planejada”, assim como muitos aparelhos eletrônicos.⁵⁹

Jacoby fala que o tédio pode ser abreviado por uma troca de canais de televisão ou por jogos de computador. Mas o que é “tédio”? Um bom exemplo pode ser o seguinte: não há nada mais tedioso do que escrever sobre o tédio. O escritor romeno Emil Cioran (2011), tornou-se um especialista no assunto aos 22 anos, mas o fez para não se suicidar, pois ele sofria de insônia crônica: “Nos cumes do desespero, ninguém tem ou pode ter o direito ao sono. Por isso, nenhum desesperado autêntico pode se esquecer de sua própria tragédia, mantendo na consciência a dolorosa atualidade de sua miséria subjetiva para além de qualquer limite” (ibidem, p.52). O tédio flerta com a morte. Tem cheiro de morte. Penso que mesmo crianças tem esta sensação. Mas pode ser também que o efeito extremo deste sentimento, em que uma vontade de nada vem nos visitar, possa ser um passo para que uma vida de sentido possa começar.

Conta Jacoby que somos testemunhas de algo novo. As antigas brincadeiras de casinha e de se esconder sucumbem a jogos padronizados pelos super-heróis da televisão. Agora as

⁵⁹ Isso pode ser visto num pequeno vídeo chamado *A história das coisas* (The Story of Stuff – www.storyofstuff.com). Produzido pela Free Range Studios. Trata-se de um material sobre produção e consumo sustentável. O vídeo mostra que a “obsolescência planejada”, outra forma de dizer, criar para ir para o lixo, faz com que uma nova geração de computadores, por exemplo, tenha como inovação apenas uma pequenina peça, mas que não se encaixa na versão anterior, de forma que o aparelho tenha que ser descartado como um todo e um novo adquirido. Quanto à “obsolescência perceptiva” nos convence a jogar fora coisas que ainda são perfeitamente úteis. Ela retrata fenômenos típicos da ditadura da moda, quando alguém, em seu local de trabalho, na escola, na rua, etc, usa, por exemplo, um calçado, roupa ou aparelho eletrônico cuja aparência é de uma moda ou de uma estação anterior: ele ou ela é visto como um “dinossauro”. Em outras palavras, a “obsolescência perceptiva” nos torna infelizes com o que temos. Por outro lado, o “valor” de um indivíduo parece ter migrado da apreciação de sua conduta moral – cujos juízos versam sobre valores ideais – para juízos estéticos, ou seja, o critério de valor se deslocou para a aparência objetiva, visível do indivíduo, e para as coisas que o rodeiam.

crianças “tem pronta a maior parte de seus sonhos” (JACOBY, 2007, p.61). Isso se coaduna com as pesquisas atuais de TÜRCKE sobre a cultura da hiperatividade, resultante deste novo regime de atenção disputado pelos meios audiovisuais, cuja desescalada muitos pais e professores deveriam exercer se soubessem em que tradição de resistência estariam se engajando.

A relação com o tempo é consecutiva de uma ruptura que o homem civilizado sinalizou reunindo a façanha de romper não somente com a intimidade das coisas, mas com a própria superfície delas.⁶⁰ Nem as aparências se salvam, pois elas invertem-se, travestem-se, transformam-se em outras, podendo manifestar inclusive o mais profundo ser. Dissociado do mundo e de si, o homem foge para o futuro, prisioneiro da aceleração vertiginosa do tempo que caracteriza a civilização moderna. No fundo não sabemos o que será importante amanhã, mas talvez a “inutilidade” e *inatualidade* da interrogação tenha sua importância: para onde nos leva toda esta mobilização e necessidade de inventar sempre novos dispositivos que por sua vez demandam sempre novas disposições anímicas? Quanto aos fantasmas que animam a sua produção, podemos formar uma ideia aproximada. Mas conseguem mais do que fazer remendos no incurável? Sabemos onde tudo isso vai dar, mas não podemos andar senão com o velho sistema que faz as pernas movimentarem-se. Fugimos à frente. Nossas mandíbulas se entretêm com a goma de mascar tempo, fazendo de conta que não estamos entediados. Esse entretenimento é uma das nossas ideologias, não uma consciência necessariamente falsa, mas uma consciência dividida, odiosa, porque reproduz as inquietações do indivíduo e o submete à necessidade vital de acreditar e muitas vezes gostar daquilo que não gosta só porque está na moda. Por isso, ora ele inventa um paraíso ficcional situado nas origens, ora no futuro, mas não se sente em casa nem no passado e nem no futuro. E o presente também lhe é insuportável. Daí que toda ideia de melhoramento humano faz recrudescer o fanatismo e o fundamentalismo. A civilização começa antes do mito, mas não vive sem mitologizar-se a si própria. Por isso, ela termina duvidando de seus próprios começos. Como bem coloca TÜRCKE: “Experiência própria começa como experiência de nulidade” (2010b, p.203). O exercício de ser nada, a conquista de uma segunda inocência – já que não há primeira – não passa pela afirmação do ego, não é uma identidade de percepção do tipo que se autoriza a si mesma; mas é um estranhamento, um

⁶⁰ Este parágrafo é inspirado em algumas das reflexões de Cioran apresenta em seu livro *Nos cumes do desespero*, São Paulo, Hedra, 2011. Madrugadas a fio vagando por ruas desertas ou assombradas por seus habitantes profissionais, ele compreendeu a inutilidade da filosofia: “As horas de vigília constituem, no fundo, uma rejeição contínua do pensamento pelo pensamento, a consciência exasperada por ela mesma, uma declaração de guerra, um ultimato infernal do espírito contra si próprio” (ibidem, p. 16).

desautorizar-se de muitos atos até a irritação, o desprazer, o desgosto de nós mesmos. Não há primeira satisfação senão a partir do ideal de fuga da insatisfação.

Em múltiplas relações mediadas pela internet observa-se não apenas a ausência de reflexão – no sentido filosófico, uma vez que reflexão também é um fenômeno da física - sobre as condições da existência concreta do outro, que é facilitada pela distância e pelo controle da visibilidade, e exigida pela própria forma dos aparelhos depurarem o tempo de seus conteúdos indesejáveis, pela pressa e pelo encurralamento cibernético – que é um circuito fechado -, mas observa-se também a ausência da dúvida, essa espécie de distância crítica que estabelecemos conosco mesmos. Assim, a grandeza trágica da vida se esvai pela entrada num tempo e espaço depurado de suas imperfeições, da mesma forma que essa vida eletronicamente sinalizada - e todas as ternuras que podem ser “descarregadas” nela - esmorece com a queda da luz, ou melhor, da corrente elétrica (ou quando a bateria descarrega). De qualquer forma, as trevas sucumbem a este regime vigilante da certeza iluminada. Muita luz, muita consciência, muita proximidade da fonte, do farol, confunde o navegador e podem levá-lo ao naufrágio, ou o marujo “tomar o caminho errado de marear por uma estrela” (Velimir Khlébnikov). Os adultos que se aniquilam pelo “excesso de luz”⁶¹ ou destroem suas amizades não deveriam ser inocentados pelo uso que fazem do tempo. O espírito do nosso tempo detesta a inocência e as ilusões, mas esquece de bom grado que todos nós nascemos no escuro e que um dia fomos pequenos. *Psique* aproxima-se de *Eros*, de nossas histórias manifestas e da *nossa* história subcutânea às apalpadelas, tateando no escuro, imiscuída com a noite. Os vivos têm um tempo para serem tocados. Não se trata de opor claro e escuro como propunha no século III o profeta Mani. Os componentes econômicos de uma relação dependem da quantidade e da qualidade de investimento libidinal colocados em jogo. Essa quantidade pode ser adequada, demasiada ou deficitária. Como cada relação com o outro é relação com um continente desconhecido, a qualidade do tempo das esperas não pode ser definido *a priori*. Por isso, mesmo que em toda

⁶¹ Cf.: *Cioran* - entrevistas com Sylvie Jaudeau, Porto Alegre, Sulina, 2001, p. 60. O livro de Cioran que Sylvie comenta é *Despedaçamento* (1979). Composto de aforismos, Cioran medita sobre a pós-história: “O ser humano, despedaçado entre vida e conhecimento, está condenado, para sobreviver, a “falsas verdades”, que dão sentido à história e inspiram confiança no progresso” (p.58). Outro escritor que desesperou no fim, mas viveu cheio de esperanças messiânicas e revolucionárias, critica o conformismo do simples devir da temporalidade vazia da ideologia do progresso moderno. Contrapondo-se ao que Löwy chama de “fatalismo otimista” da esquerda de sua época, Walter Benjamin define, num artigo de 1929 sobre o surrealismo, o espírito revolucionário como “organização do pessimismo”: “Pessimismo em toda linha. Sim, sem dúvida e totalmente. Desconfiança em relação ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança em relação ao destino do homem europeu, e sobretudo uma tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos”. (*Apud* Löwy, Michael. *Messianismo e revolução*. In: Novaes, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo, Minc/Funarte/Companhia das Letras, 1996, p.398). Organizar o pessimismo é fora de dúvida uma das formas de interpelar o caráter das exigências dirigidas ao presente. Isso porque, como Zigmund Bauman diz em algum lugar, estamos tateando no escuro.

relação exista um componente de crueldade e até de violência, isto não significa que devemos nos resignar e passivamente esperar que a história marche para um final feliz, pois desta forma ela continuará sendo o espaço privilegiado da violência. Não se trata propriamente de trocar verdades, mas, em meio à correlação das forças e à vontade de poder, trata-se da potência da sua devolução, ou seja, não é uma questão de transmissão automática do conhecimento ou da informação, mas transmissão de uma memória dos fracassos históricos, para que eles não se repitam como profecias ou um destino autoatribuído. Por outro lado, também há maneiras de se ensinar às crianças uma cultura da paz.

4.7 A função de transformação da imagem e seus devires

A imagem pode indicar uma direção a seguir, a sensação e o sentido de um movimento, uma evolução necessária. Tal é o caso daquelas plaquinhas com desenhos de homenzinhos que indicam “banheiro”, “bagagens”, etc. No caso do banheiro, em especial quando se está “apurado”, o desejo não é de formar uma imagem do lugar ao qual se vai, mas do desejo que lá se vai realizar, ou seja, entrar nele e fazer o que chamamos de “necessidades”.

Neste ponto, antes mesmo de continuar expondo os poderes de transformação da imagem, duas direções podem ser evocadas. Consoante uma, o saber sobre o sintoma é não só desejável como é buscado sofregamente. Conforme a outra, o desejo é de que o sintoma vá embora, e para isso o saber sobre ele não nos ajuda muito, uma vez que se trata justamente de desfazer a sua forma aparente, e não acrescentar um conteúdo simbólico de conhecimento sobre ele. Um exemplo bem simples é a dor de dente. Enquanto o dentista está lá em sua práxis revolvendo substâncias invasoras e que causam a dor, ele explica o processo de constituição da moléstia, ou seja, produz representações sobre o dente doente. Mas ao paciente, sentado em sua cadeira, pouco lhe ajuda isso senão que ele quer que a dor vá embora. Bem entendido, saber mais sobre o sintoma não prejudica o paciente, assim como pensar não atrapalha os negócios. Mas o que está em causa é a possibilidade das imagens dissolverem um estado indesejável num outro menos indesejável, e não se fixarem no sujeito como sintomas, como fetiches. Penso que o que estamos fazendo aqui é tratar a imagem como sintoma, como uma forma de relação fetichista, na mediada em que ela encobre aspectos significativos do real, do vivo, do pulsional.

Assim, o poder das imagens de transformar não é equivalente às representações do objeto que elas evocam, mas das coordenações de ação que elas representam. Se está ocorrendo um “arrastão”, ou seja, uma “coleta” de bens alheios por parte de um grupo de pessoas, o poder da imagem mais apropriada ao momento é a de se distanciar do raio de ação deles, e não ficar

fazendo representações sobre a conjuntura social que produz a violência ou debater, mesmo que interiormente, as ideias de Hobbes e Rousseau sobre a antropologia humana e a formação da sociedade. Em outros casos, como num pictograma que indica uma sala de estudos, eu não me represento uma sala de estudos, mas eu me oriento em direção a ela para procurar uma cadeira para ler, e oriento meu caminho com o objetivo de conseguir alcançar este fim.

É neste contexto da descoberta dos poderes de transformação da imagem que o tema da *ilusão* ganha sentido e pode ser utilizado de forma mais circunscrita. Laymert Garcia dos Santos (1996, p.165-171) discute em um breve artigo intitulado *A televisão e a guerra do Golfo*, a não cobertura jornalística desta Guerra tornada possível pela hegemonia da transmissão de imagens selecionadas pelos militares norte-americanos e veiculadas pela rede de televisão CNN. Seu objetivo é mostrar os poderes da imagem e como esta transmissão significou uma ruptura decisiva. Com o desenvolvimento das tecnologias eletrônicas, o poder ilusionista da imagem passa a tomar uma consideração importante. A Guerra do Golfo ocorreu há mais de duas décadas. A televisão descobriu o poder das imagens que há muito tempo já existiam, mas levou-o a uma situação-limite, ou seja, a realidade passou a ser a realidade das imagens que desfilavam na televisão: a guerra é sem cadáveres, sem sofrimento, sem sangue, mas com muita sensação, com muita emoção, como num videogame. O depoimento do jornalista francês Jacques Merlino que fazia a cobertura no campo do conflito é muito esclarecedor e estarrecedor:

Briefing de Schwarzkopf. Olho meus colegas. Têm um telefone sobre os joelhos. Na orelha esquerda, a ligação com o estúdio de sua estação; na orelha direita o pequeno fone de uma rádio de ondas curtas. Na cintura, um *walkie-talkie*. Na mão esquerda, o microfone do gravador. Estão assim e eu estou como eles. Somos zumbis ligados com fios por todos os lados. No punho esquerdo um relógio para a hora local. No punho direito para a hora de Paris. *O olho vai de um ao outro enquanto os ouvidos se concentraram num ou noutro som.* Schwarzkopf, ou a rádio, ou o *walkie-talkie*, ou o telefone” (MERLINO *apud* GARCIA DOS SANTOS, 1996, p.160).

Esta descrição em nada deixa a desejar em relação àquela do *Homem tomando banho de sol* de Günter Anders (*apud* Türcke, 2010a, p.43). A diferença é que o jornalista francês narra o que faz um homem ocupado. O extremo aqui exposto, um caso excepcional, tende a tornar-se, e em praticamente todo o mundo modernizado já se tornou, o padrão médio de um comportamento de nosso dia-a-dia, uma vez que estamos cada vez mais plugados a aparelhos e direcionados por imagens e sons, imergindo neles ou tentando nos desviar, no ambiente de trabalho ou fora dele. Se à época da Guerra do Golfo o poder militar encontrou um meio de atualizar sua potência simbolicamente, isto é, através de imagens produzidas por *softwares* que mantinham sempre a mesma guerra no ar e “*ao vivo*”, o espectador por sua vez atuava em

“interatividade” com ela, pois o que o observador vê é inseparável dele mesmo. Trata-se de tiros-informação, conclui Leymert com a citação do historiador Marc Ferro: “pois quem chega por último é muito mais importante do que o que foi dado dois minutos antes. Apagando-o, evidentemente de nossa memória” (FERRO *apud* GARCIA DOS SANTOS, 1996, p.161).

4.8 Uma esperança: a imagem como inacabamento e devir

Por outro lado, Tisseron aponta outro poder de transformação de determinado tipo de imagem que é sua imprecisão, mas que em algum sentido precisamos. Trata-se em especial das imagens da arte. Uma imagem que aponta ao inacabamento, sem que seu resultado seja antecipado. O inacabamento apela à ideia de uma criação sempre em devir. Imagem inacessível do mundo, o obra em devir é igualmente imagem de um mundo não terminado. Enfim, na esfera da arte, o inacabamento da obra interroga o espectador sobre o seu próprio inacabamento. Conforme Tisseron,

[...] assim, através da obra inacabada, o mundo, a criação e seus criadores são reenviados juntos a um devir permanente no qual todo estado aparente se reduz a não ser senão uma etapa intermediária em uma série infinita de transformações. O inacabamento age como mediador capaz de impor, além do desenho de figuras convencionais ou quotidianas, a ideia de infinitude de todas as coisas (ibidem, p.164).
62

4.9 A manipulação do imaginário pela indústria da cultura

Como já deve ter ficado evidente nesta exposição, a produção material dos fluxos da imaginação humana está sendo disputada e controlada pelos monopólios da indústria cultural. Segundo Berardi (2007), a atividade mental da humanidade sofre uma *disneyficação* do imaginário coletivo há mais de 60 anos. Os efeitos são visíveis na perda progressiva da capacidade imaginativa por parte das últimas gerações, no consumo crescente de seus produtos e na adoção de estilos de vida e expectativas sobre o futuro do mundo.

⁶² No prosseguimento de sua exposição o autor opõe o que chama de uma “positividade da semelhança”, que em certas épocas foi considerado o valor absoluto da imagem, à “positividade do inacabamento” (ibidem, p.164). Para não tomar, porém, o sentido de inacabamento como uma virtude artística inespecífica, Edson Sousa apresenta como introdução ao tema três tipos de inacabamento da obra ou de direções possíveis na relação de criação: 1º) O “*inacabado* nada mais seria do que o resultado de todo ato de criação na medida em que este só responde parcialmente à busca do artista; 2º) “*Inacabado*” de uma obra “como fruto da intencionalidade mesma do artista” e, 3º) “*inacabado* como um sintoma do artista, como algo que faria obstáculo a seu trabalho e o colocaria na impossibilidade de conduzir a obra a seu termo” (SLAVUSTZKY, BRITO, SOUSA (orgs.). *História, clínica e perspectiva nos cem anos de Psicanálise*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, p. 287-291). Leonardo da Vinci, em alguns momentos de sua história de criação artística, é um exemplo deste último tipo.

Conforme coloca Berardi, a luta pelo controle público da produção audiovisual se coloca num contexto em que o desejo das multinacionais é privatizar o espaço virtual e com isso colonizar a infoesfera configurando a mente coletiva com suas ofertas de programação. Ele se pergunta se tal projeto vai fracassar ou vai ter êxito? Aposta e deseja que fracasse, porque como midioativista, acredita que existem e proliferam novas realidades de produção e distribuição independente, que nascem da rede e através dela rompem com o cerco midiático que o poder das corporações quer construir. Mas como saber quem sairá vencedor?

Berardi (2007) atribui a Baudrillard, na década de 70 do século passado, a percepção da novidade radical do que ele chama de “semiocapitalismo”, ou seja, a integração de semiótica e economia, a remodelação do campo comunicacional e do campo produtivo. A estratégia marxista no campo da comunicação em voga à época é criticada porque visava à recuperação da verdade da informação, em afirmar o valor de uso do processo de significação para organizá-lo e opô-lo ao serviço do capital.

Baudrillard, por sua vez, “descobriu” que o processo de mercantilização afeta a estrutura mesma da mensagem, a modalidade da sua produção. Algo disso tratamos no capítulo sobre a publicidade de si, na constante emissão como estratégia do perceber e do ser percebido, como “comercial de si”. Na visão de Baudrillard, apresentada por Berardi, o que caracterizaria os meios de comunicação é o fato de que estes não são mediadores, mas intransitivos e fabricam a não-comunicação, antes mesmo do intercâmbio ou o espaço recíproco de uma palavra e de uma resposta, portanto, de uma responsabilidade (ibidem, 2007, p.162).

Baudrillard pensa nos aparelhos como estrutura organizativa, tecnológica e relacional. O meio influencia de modo decisivo no modo como nos comunicamos, nas condições em que se desenvolve a interação e, portanto, ainda que não de uma maneira determinista, na própria mensagem. Em todo caso, penso que existe determinismo e existe indeterminação. Determinar quando é um caso ou outro somente dá para saber no contexto, se conseguirmos mapear as condições iniciais e o desdobramento dos fenômenos comunicacionais no tempo e no espaço. Mas isto seria um trabalho para um físico teórico, e não para pessoas comuns como eu e você.

Portanto, o efeito da comunicação sobre a sociedade depende em larga medida dos modos de relação disponibilizados pela tecnologia e pelos meios, e não apenas das intenções políticas ou ideológicas dos atores da cena social. Desta forma, na década de 70, segundo interpreta Berardi, não se tratava de reestabelecer a verdade contra as mentiras burguesas, ou fazer propaganda ou contrainformação para desmascarar o inimigo. A tarefa política defendida

por ele e pelo movimento da autonomia operária italiana era intervir sobre as formas do imaginário social, isto é, pôr em circulação fluxos que desatassem os nós da mensagem dominante do trabalho, da ordem, da disciplina (ibidem, p.163). Penso que esta tarefa militante pode ser uma estratégia política a ser continuada, dado a autoironia dos sistemas de comunicação de massas. Se os criticamos, se apontamos seus limites quanto à verdade e sua manipulação, eles publicam nossas críticas, abrem seus canais para ouvir nossas opiniões e rebatem afirmando - mesmo que falemos cinco minutos e eles tenham o resto do dia para manipular o que dissemos - de mídia “democrática”, aberta, liberal. Não devemos esquecer que os canais de rádio e televisão no Brasil são concessões públicas; portanto, a primeira coisa que sempre ouvimos quando um convidado vai a um programa de rádio ou televisão é “agradecer” ao espaço concedido. Ou seja, ele agradece a si mesmo, àquilo ao qual é dono, pois sabe que com isso sua presença midiática, sua imagem ou voz lhe garantem ao menos por poucos minutos que será percebido, e ganhar com isto na luta concorrencial pelo “ar”; ou, se escorregar, se expor o que verdadeiramente pensa, sabe que poderá não ser mais convidado. Ele será execrado pela opinião já manipulada pela mídia. Agradecer é um modo educado de mostrar o quanto a nossa percepção já foi fomatada pelos meios e o quanto a “vulgarização do poder social” domina corações e mentes.

O sistema midiático evolui constantemente. Nosso cérebro é inundado por todo um universo de emissões de sinais dos mais diversificados formatos. A mente não é passiva, todavia. Ele não apenas recebe sinais, mas elabora, cria e, por sua vez, devolve e desenvolve novos processos de emissão e alimenta a contínua evolução do sistema. A evolução da rede complexifica cada vez mais a distribuição da informação, na velocidade e no formato da própria esfera informática. Esta é uma ponderação de Berardi. Todavia, como ele mesmo confessa, há bifurcações. A aceleração das trocas de informação produziu e está produzindo um efeito patológico na mente individual e, com maior razão, na mente coletiva. Embora os indivíduos sejam incapazes de elaborar conscientemente a imensa e crescente massa de informação, parece que é “indispensável seguir, conhecer, valorizar, assimilar e elaborar toda esta informação se se quiser ser eficiente, competitivo, ganhador” (BERARDI, 2007, p.177).

Türcke não discorda desta avaliação. Contudo, mostra em detalhes como se dá este “efeito patológico na mente individual”, que toca diretamente na capacidade de prestar atenção a algo enquanto algo, e que isto resulta numa “dessedimentação” cultural da sensação sedimentada e desescalada há milênios.

Logo, a este salto exponencial na produção não corresponde um salto na potência e no formato da recepção. Conforme Berardi: “o universo dos receptores, quer dizer, dos cérebros humanos, as pessoas de carne e osso, de órgãos frágeis e sensuais, não está formado segundo os mesmos padrões que o sistema das emissões digitais” (ibidem, p.175). O modelo funcional do universo de quem emite não corresponde ao modelo de funcionamento do universo de quem recebe. Isto se mostra, conforme o filósofo italiano, em diferentes maneiras e com efeitos diversos, como já colocamos na introdução: sobre-excitação, hipermobilidade, transtornos de atenção, dislexia, sobrecarga informativa, saturação dos circuitos de recepção, pânico. A lista poderia ser mais longa, mas vamos à constatação trivial e certa: a saturação deve-se ao formato cérebro-corpo-humano não ser uma máquina e não evoluir temporalmente e nem espacialmente no mesmo ritmo do dispositivo técnico. O funcionamento do suporte orgânico é incomensuravelmente assimétrico e perturbável em comparação ao paradigma maquinal. E, na mesma direção, podemos pensar em todas as limitações das estratégias medicamentosas para curarmos este desajuste do corpo com seu tempo, ou seja, os remédios também não chegam a tempo.

O deslocamento da produção de meios materiais (instrumentos) para sinais existe desde que objetos, pessoas e mercadorias podem ser substituídas por signos; figuras virtuais transportadas microeletronicamente são mais recentes. Em certo sentido podemos falar em *desaparição* de espaço e tempo, posto que a informação os atravessa instantaneamente e os eventos podem ser transmitidos em tempo quase real, convertendo todo o mundo conectado em vizinhos de portas virtualmente compartilhadas. Não existe dúvida de que tais reduções podem ser vivenciadas de forma empolgante, tornam a vida mais fácil, *vencem* a natureza pulando por cima dela com seu salto técnico, e deixam para trás lebre e tartaruga, mostrando sua força superior. Todavia, espaço e tempo não podem ser superados. E, desde que a síntese de diversas ciências e tecnologias deu origem à cibernética, o que mais se deseja é não apenas transmitir mensagens com o mínimo de ruído possível, mas economizar tempo, uma qualidade orgânica imprescindível na hora de fazer vizinhos. O espaço cibernético cria um espaço e um tempo ao configurá-los num universo e atualizá-los. Mas é um universo paralelo ou substituto. Também nas antigas religiões os deuses criavam realidades. O homem, diz-se, Deus o fez à sua imagem e semelhança. Hoje se desconfia mais disso, mas não é muito diferente com o universo virtual: é um universo criado; não é qualquer poderzinho que o constituiu. É um mundo fechado, um mundo programado, ao lado de nosso universo infinito. Fechado, mas potencialmente aberto ao infinito, onde podemos nos perder. Daí a explicação de porque muitos naufragam nele. O tempo é cobrado. Ele é resultado de um plano.

Em contraposição, uma sociedade verdadeiramente democrática é aberta ao tempo. Nela é possível perceber a manipulação das opiniões, das supostas necessidades e das satisfações dos desejos, pois nela se comunicaria o que “diz respeito a todos” (TÜRCKE, 2010a, p. 15). Nela encontram-se bloqueios reais para serem superados, e um espaço de discussão é aberto. Ela questiona a forma como os conteúdos são “dados”; não reduz a realidade e a *ação* humana ao *fazer*, ao executar, à tarefa de baixar “dados”, recebê-los e enviá-los a outros, mas problematiza o circuito emissão – recepção; interroga se o que recebemos corresponde ao que somos e ao que temos direito. Ela também é capaz de imaginar que haja limites. Assim, se ainda houver limites, também terá sentido romper, sair do mundo fechado da virtualidade em busca de novos territórios imaginados pela mente humana, em busca de *Utopia*, pois ali ainda há o perigo de que a aventura não seja livre de mosquitos e formigas, asséptica, mas carregada de tensão, susto, medo e de tragédia, há também da possibilidade de lutar contra isso, fazer contra isso, agir contra isso, ou seja, que a luta não seja apenas circunscrita à luta pelo “ai” midiático.

O virtual é real no sentido literal, não metafórico, isto é, é uma realidade empírica plena de necessidade em seu ser existente. A realidade fora do virtual é utópica, não configurada em *patterns* ou licenças de uso. A realidade com que temos que nos deparar é não-virtual, mesmo que trabalhemos em *softwares* de realidade virtual. No sentido metafórico, porém, a realidade é mais real na poesia do que na linguagem científica ou tecnológica. Temos que decidir por qual realidade lutar.

Conforme o recenseamento de Joel Birmam (2005), o sofrimento neurótico, o mal-estar que se dá entre desejo e interdição, não mais debuta como o sofrimento *princeps* da alma. Podemos encontrar uma explicação para o fato de que as ações do pensamento estão em baixa pela fragmentação provocada pela divisão moderna do trabalho, que destruiu a ideia de que exista uma unidade possível nos movimentos orgânicos, e, por outro lado, uma totalidade orgânica e uma totalidade crítica-social, ou seja, certa unidade que nunca alcançamos, mas que nos movimenta e nos determina. Desta forma, vivenciamos e somos cada vez mais partes desconectadas de mediadores simbólicos que as representariam umas para as outras. Constrói-se uma hierarquia nas partes, nos sentidos, nos órgãos corporais, nas formas de ocupação, de forma que algumas passam à frente das outras e apresentam-se como as representantes do sujeito. Somos corpos mutilados, por mais inteiros que estejamos. Mutilados pelo medo e pelo terror do banimento social, buscamos uma saúde perfeita, um corpo perfeito, como se fosse uma dádiva a ser ofertada a deuses dietéticos ou higienistas. É compreensível então que o excesso de excitação, o excesso de intensidade que não encontra descarga converta-se em atos extremados,

atitudes violentas, uma vez que o corpo não é apenas físico-real, mortal, mas utópico, imortal, no sentido de que ele deseja viver o que nenhuma experiência ainda lhe proporcionou, ou seja, ele é carregado de sonhos, e sonhos são formas primitivas de pensamentos, representam o primeiro lampejo de esperança em um futuro humano livre do jugo da natureza.

Então, as “ações” do pensamento estão em baixa não apenas porque se abre demais a bolsa para pegar dinheiro para pagar velhas contas e abrir novas, ou compensar com o cartão de crédito. As “ações” da bolsa do pensamento estão em baixa porque falta abertura de créditos afetivos que valham a pena a sociedade contrair em nome de um futuro. Não é só porque nos tornamos uma sociedade de consumidores consumidos. A “taxa tendencial de lucro” do pensamento está em baixa porque ele exige trabalho vivo. Não está pronto e acabado, como uma nota impressa. O papel aceita tudo. Mas o pensamento não é só “recortar, copiar e colar”. Anda num ritmo vagaroso comparado à velocidade das novas imagens técnicas e de suas formas impressas, tanto em dispositivos materiais, quanto em suas imagens internas. Ele muitas vezes nem chega a ser atendido; permanece na sala de espera, como um paciente de um sistema de saúde para o qual não há especialista. Além disso, o pensamento é frustrante. Ninguém começa a pensar se não sentir certa negatividade, uma certa negação de si e da onipotência do pensamento identificatório. Mas é frustrante não apenas pela descoberta da criança de que a mãe não faz parte do corpo dela, de que ela lhe é negada, e depois quando descobre que o pai também não a protege da forma imaginada. É frustrante também porque compartilha algo da *techné*, da arte da repetição e da repetição da arte. Os artistas não dominam o resultado. Usam de técnicas que repetem à exaustão, é certo, mas eles tem que suportar o inacabamento, o não saber do fim. No pensamento vivo, não técnico, o cachorrinho de Pavlov ou o canário de Herbert Mead, embora estimulados, não recebem a resposta. Basta tomar, como exemplo, o trabalho de Freud. A descoberta da compulsão à repetição traumática nos acidentados de guerra abalou sua teoria do sonho. Ele ficou desapontado, pois o trabalho de anos teria que ser revisado, pois encontrou um fenômeno novo que, por certo existia antes, mas sua teoria não o contemplava da forma que merecia. Mas ele não o escondeu. Ele o enfrentou.

Hoje, com a internet, como coloquei acima, o trabalho do pensamento pode ser reduzido a recortar, copiar e colar. E, quando uma nova técnica adentra na cena social e pode ser usada, com certeza será usada. Este é um dos momentos deterministas. Por isso, se o trabalho do pensamento for reduzido cada vez a trabalho mais simples, não apenas mais postos de trabalho complexo deixarão de existir por esta tendência das novas tecnologias a simplificar os processos, mas também as potências do pensamento, e com isso também aquilo que o corpo

sonha e não sabe ainda de que é capaz ficará por muito tempo em estado latente, se e somente se este potencial não for revolido.

Nós trabalhamos após o despertar de um susto, de supetão levantamos da cama e elaboramos a narrativa de um sonho. Mas, em geral, já acordamos “prontos” para a realidade social, e esperamos o mesmo sempre; nem mais nos assustamos com aquela realidade mais “real” que acabamos de vivenciar, a dos nossos sonhos, com o que há de pensamento e desejo neles, e então já nem mais sabemos direito o que está acontecendo conosco. Se não sabemos o que está acontecendo com nossa mente e corpo hoje, se não conseguimos tempo para pensar nossos sonhos e nossos desejos, o que vai acontecer amanhã? Esperar o inesperado é confiar em caminhos ainda não trilhados. Contudo, temos que inventar caminhos que quebrem o fascínio da técnica sobre-humana, para que não vivamos a vigília como um sonho sonhado por outros sem nos consultar.

A miséria simbólica, a perda de capacidade de pensar, faz com que, na sociedade industrial, os produtores percam o saber-agir e os consumidores o saber-viver. Uma das consequências para as massas é que junto com a perda da capacidade intelectual para compreender a realidade das formas perdem também a capacidade de saber-desfazer as formas. A perda da potência do agir faz com que fiquemos cada vez mais alienados à forma que nos desvitaliza, ao fazer pelo fazer, pois a tendência do pronto é cadavérica, é ficar capturado num gozo que não resolve, porque não endereça o vazio à criação, mas cava a própria sepultura. A riqueza simbólica, mesmo que precária e provisória como o pensamento, engendra crise no cerne das imagens e garante que não fiquemos medusados por elas. Onde a palavra circula há chances contra a degradação das formas reificantes, alienantes, contra a coisificação ou a objetualização, ao fetiche. Ela põe a origem no horizonte, no que está para acontecer, e não em ambientes heterodirigidos onde se boceja de tédio. A crítica ao ideal de que em algum lugar ou algum dia uma nova técnica será inventada e nos fará saber fazer melhor deveria estourar a crença na bolha cibernética como o estouro de uma bolha de sabão. Hoje quase todos tocam este instrumento que se tornou comum e lugar de síntese de quase toda a humanidade, o computador. Tocar no comum não significa, porém, que não devemos nos perguntar sobre o que significa assumir a autoria da própria vida e do conjunto dos bens que nos são comuns: buscar a verdade além da sua versão técnica, além da “definição”, além da imagem. Na crítica ao poder dominante das novas tecnologias, não nos isentamos de estarmos implicados nela, pois somos operadores delas. Isso é uma parte da confissão. A outra diz respeito à parte de um trabalho de si sobre si, que não deve ser negligenciado principalmente em contextos coletivos,

onde a tendência à “identificação com o agressor” é mais evidente. Em certas épocas somos tentados ao totalitarismo por ausência de questionamento sobre as vias possíveis e a demanda social de respostas acabadas e prontas para o consumo imediato.

As pessoas que se sentem feridas pela miséria simbólica em que vivem furam os próprios olhos para não verem o mal-estar na *cybercultura*. Mas o furo se vinga, pois ao tentar cancelar o excesso insuportável de cotidiano programado, o espetáculo sacrificial já foi longe demais. É preciso inovar no método, senão nos perdemos no não-caminho. A poesia está no cotidiano sempre que restituímos sentido a ações que perderam sentido pelo infinito uso e repetição. E em toda relação com o desconhecido vai-se desconhecidamente. Se perguntarmos às pessoas o que ainda lhes “causa sensação” hoje, as respostas talvez sejam um vídeo do *Youtube* ou uma *selfie*. A maioria passa longe de espantar-se de que haja sentido em “perder tempo” à sensibilidade do mundo não atualizado. A preservação do espanto, a possibilidade de ainda assustar-se com que haja sensibilidade no mundo, enfraqueceria o sintoma sentimentalista e sensacionalista, pois corta o fascínio e vai ao encontro do estrangeiro no familiar, da alteridade - que pode ser o próprio eu - e que ameaça pela excessiva proximidade a nós e reconhece a emocionalidade gestual de um ser jamais completo. Isto evitaria o abuso do outro e do próprio eu.

O projeto de envolver-se com imagens profundas não realizadas é complexo, pois interroga as sombras que a *constante-ação*, o fazer pelo fazer, pode encobrir, principalmente para os mais “interativos”. A imagem não é plena. Muitas formas de vida imaginadas na era da virtualização digital são desvitalizadoras. O fragmento humano está sendo caçado por múltiplas imagens que querem representá-lo sem nenhum referente vital que lhe dê orientação. Um sujeito que se identifica à imagem sem suporte não se suporta por muito tempo. Por isso, no caminho de um sujeito, a constituição simbólica é imprescindível.

No meio do ano de 2013 uma efervescência tomou conta das ruas do Brasil e milhares de manifestantes saíram às ruas reivindicando uma série de reformas. Tratou-se de um movimento difuso, sem uma organização central comandando e dirigindo as massas. Disso tudo é significativo destacar que o movimento foi elogiado por muitos especialistas em função de que o móbil de reunião foi a internet, as redes sociais e também porque informações sobre os eventos eram transmitidas quase ao vivo pelos próprios participantes através de câmeras de celulares. Um verdadeiro poder foi atribuído aos meios de comunicação e os jovens que antes se encontravam confortavelmente em suas casas foram celebrados como arautos de um novo tempo, de uma nova forma de fazer política. Logo após a efervescência, o movimento se

concentrou em reivindicações mais focadas, mais localizadas, e a maioria dispersou, tal como a polícia (a política representativa) gostaria e fez com que isso ficasse bem visível, tanto à direita como à esquerda. Começa-se gritando, cantando, conversando. Logo após, se cala. Não mais se discute.

A almejada renovação política ainda está para acontecer e, nas últimas eleições de 2014, o conservadorismo político não recuou como vontade cidadã, mas mostrou que o objetivo era derrotar movimentos que desejem alternativas. A própria direita política tomou como referência a mobilização e incorporou em sua lógica retórica eleitoral a ideia de que o povo quer mudanças, mas usou isso para manter as coisas como estão ou piorar, depende da ótica que se quer avaliar. Parte significativa da esquerda, a maioria representativa, enclausurou-se na velha retórica da falta de representação dos movimentos, ajudando com isso a mobilizar mesmo os reacionários que foram às ruas, pedindo a volta de uma ditadura, como acabamos de assistir em março de 2015.

Em relação a isso o que gostaria de ressaltar é que as máquinas de formação de consenso são ágeis em cancelar a livre manifestação do pensamento, porque o verdadeiro poder não está nas mãos de manifestantes eventuais, mas de automatismos midiáticos, tecnolinguísticos, político-financeiros e psíquicos, que expropriam a vontade humana e a alijam da sua potencialidade de governar os próprios processos e destinos históricos. Por isso, por causa destes automatismos, é inegável que esta forma de fazer política chamada democracia parlamentar está esgotada. É questionável mesmo se acertamos em atribuir a ela o verdadeiro poder. Às vezes, penso que melhor seria fazer outra política, na direção e no sentido de deixar de ocupar o pensamento todo com o Estado e a chamada mídia dominante, e procurar outras formas de se fazer representar a partir do que verdadeiramente nos importa, a saber, o presente vivo das nossas próprias circunstâncias. Isso não no sentido de acreditar que vamos acabar amanhã com a representação ou que não devemos lutar contra o monopólio da comunicação social no Brasil, mas no sentido de diminuir a ocupação com a crítica de uma estrutura que acaba agendando nossas atitudes, e começar a pensar a política a partir de uma utopia que a torne possível de ser pensada novamente, pois atualmente não existe mais pensamento político, uma vez que os governos estão completamente subordinados em suas decisões à economia neoliberal.

Susan Buck-Morss (1996) lembra que Walter Benjamin, em seu famoso *Ensaio* sobre a obra de arte de 1936, louvava o potencial cognitivo, político, e estético da experiência cultural tecnologicamente mediada, em especial o cinema. Todavia, e obviamente que no contexto do

fascismo, ele alertava: “[...] as massas têm direito a uma mudança nas relações de propriedade. O fascismo busca dar-lhes uma forma de expressão na preservação destas relações. Ou seja, não por lhes oferecer o que é devido, mas “permitindo-lhes que se expressem” (ibidem, p.11).

Os automatismos tecnolinguísticos e financeiros são forças capazes de mover tudo e de destruir tudo. E aqui queremos restituir memória a uma experiência chamada poesia. Nela trata-se não apenas de colocar uma palavra ao lado da outra. Se assim fosse, a poesia seria uma função técnica da linguagem e as palavras perderiam seu sentido pela seriação infinita em que poderiam ser usadas, uma infinita repetição da operação, o mero funcionalismo da palavra. Não é assim: na *poesis*, a função da linguagem humana restitui sentido às palavras que o perderam, por se tornarem moedas gastas pelo uso, assim como acontecia com antigas técnicas de impressão de papel moeda. Assim, para quebrar a violência com que os automatismos tecnolinguísticos e financeiros se abatem sobre a sociedade, a linguagem precisa ser revitalizada pelo ato criativo *poiético*, pois ele revitaliza o corpo, devolve um ritmo àquele que perdeu o seu e assumiu como autômato o ritmo da violência instrumental da palavra e do dinheiro.

Muitos experimentos artísticos atuais visam resgatar e estimular uma corporeidade perdida. Türcke comenta sobre um *déficit* do tato: “As tentativas recentes de incentivo do tato – como exemplo, as exposições *Touch me* ou *Tastwege*, jogos táteis pedagógicos, ou até mesmo experimentos de toque transmitidos via internet – são muito mais uma expressão deste *déficit* do que testemunhas de sua superação como um todo” (2010b, p.76, nota 83). Insurgência, insubordinação, êxodo? Uma revolução contra a totalidade existente não sendo mais possível, é possível a corporeidade do social tecnológico reativar as energias individuais, as relações, formas de vida e fazer isso sem a pretensão de dominar, de governar, de totalizar?

É neste contexto que a “finitude do desejo” de que nos fala Negri (1996) pode nos libertar da paranoia de conceber o desejo exclusivamente como uma força de liberação. Isso diferencia nosso tempo do tempo da ditadura. O desejo pode ser uma armadilha: a força com que a publicidade mobiliza e captura as emergências afetivas da sociedade, a necessidade de constantemente fazer “comercial de si”, colocando a publicidade forçada num lugar que seria capaz de suprir o sentimento da carência de um espaço interior próprio, de um espaço de singularidade. Assim, transforma-se numa força aniquiladora, levando mesmo muitas pessoas ao suicídio. O aparelho televisivo se torna uma força devastadora, porque como ponta de lança da socialização capitalista, nos convence de que todos estão em competição com todos (ou de que estamos na iminência de sermos assaltados ao sair à rua). Ao constantemente comparar um com o outro, nos convence que a riqueza consiste em ter mais do que outros. Todavia, penso

que aquele elemento orgânico chamado tempo – que está em nós assim como nós estamos nele – é a verdadeira riqueza. A capacidade de desfrutar do tempo, do nosso corpo e do corpo do outro é que é a verdadeira riqueza. Esta riqueza está meio extraviada, mas pode ser reconquistada. É a submissão econômica à produção de mais carência e mais necessidade que torna escravo nosso tempo e transforma nossas vidas em algo que não nos pertence e que não merecemos.

E, para que não percebamos a pocilga que habitamos, como força de subjetivação e sujeição, a publicidade captura nosso desejo e o transforma em força competitiva, em espírito aquisitivo, de propriedade, como se viver fosse ter mais do que o outro. Como prova disso constata-se que os padrões de concentração diminuíram drasticamente nos últimos 40 anos, e o cânone da leitura da literatura ocidental foi deixado de lado e substituído por literaturas de fácil digestão. Mas a concentração diminuiu em relação a algumas coisas. A atenção na televisão se desenvolveu para controlar nosso comportamento. Em uma emissora afiliada que representa as organizações Globo de comunicação, e com isto parte do poder global da comunicação no Brasil e no Rio Grande do Sul, existe um comercial que diz: “*Você já percebeu que sempre que tem uma televisão ligada as pessoas têm assunto?*” A televisão está ligada em nós. O imperativo do consumismo pode não ser adotado por todos os que a assistem, mas os meios de comunicação de massa têm uma capacidade de agenciar as pessoas, de pautá-las. E gradativamente nossa atenção e nossa mente é capturada pelo tempo em que ela se exhibe diante de nós, em que ela “desfila”, e finalmente acabamos adotando estilos de vida e programas que se identificam com os que ela apresenta.

O modelo produtivista do capitalismo na Europa do século XIX se tornou consumista no século XX. Bernard Stiegler (2007) fala que o problema é que “a captação sistemática da energia libidinal das massas de consumidores conduz inevitavelmente ao *esgotamento da libido*” (ibidem, p.34).⁶³ As mercadorias se tornariam os pontos de fixação do fantasma. O sobrinho do sobrinho de Freud, o inventor nos EUA do segmento chamado de “relações públicas”, Edward Bernays, afirmou que o capitalismo só funciona se vender todas as mercadorias que produzir, mesmo que as pessoas não queiram: a propaganda e o marketing tem que fazê-las comprar. As indústrias culturais depois da 2ª Guerra Mundial, a TV especialmente,

⁶³ A argumentação completa de Stigler é que a *energia libidinal* mantém o narcisismo primordial, a estima de si: “O amor ou o apego, direcionado aos objeto da libido, é o que permite projetar, manter e também transformar, fora de si, um amor primordial dirigido a si, que é a *condição* do amor para os outros. Ora, os objetos destinados ao consumo das hipermassas, para as quais são produzidos desejos artificiais, não podem constituir suportes de projeção da libido narcisista, simplesmente porque esta é, antes de tudo, um apego à *singularidade* de si, lá onde a projeção libidinal para o objeto de consumo visa precisamente *eliminar* essa singularidade” (ibidem, p.34).

vão captar a energia libidinal e a atenção dos indivíduos. Em outra perspectiva, as mídias sociais que aparecem como plataformas emancipatórias da autoexpressão individual seriam, para Andrew Kenn, “um tipo de autoritarismo” (2012, p.10).

O que as grandes indústrias multinacionais investem para proteger seu nome (*logo*), seu logos, sua razão de ser, excede em muito outros investimentos. O nome é sempre mais do que uma etiqueta. Ele cumpre uma função mítica, mágica, num tempo sempre incerto de que a alcançará. É incerto também se a ruína econômica abala mais do que a ruína identitária, uma vez que o campo de forças da filiação está fragilizado. A formação da identidade está envolta com poderes que vão além do poder individual e, hoje, um nome próprio garante menos filiação do que uma marca. A marca industrial pode ser um dos novos *Nomes do Pai*. Lembramos duas marcas que com sua imagens “engravidaram” o ocidente cristão, isto é, tornaram-se úteros “pregnantes” na cultura ocidental: a coca-cola e a cruz. Dificilmente alguém esquece ou tem lapso de “coca-cola”, ao passo que muitos podem nem lembrar mais, por serem de outra cultura religiosa, o nome do filho da Virgem Maria e do carpinteiro José, aquele que morreu na cruz. O choque da imagem exerce poder fisiológico, estético (sensacional), mercadológico e, por deslocamentos, condensações e inversões, interfere na existência individual. Em certo sentido, a marca é a insígnia de um poder protetor, tal como outrora o nome de Deus, embora, em certa tradição, d’Ele não se poderia fazer propaganda, sequer nomeá-lo.

Uma das grandes questões da organização política do nazismo, impulsionado pela retórica de Hitler e pela publicidade de Goebbels era a da formação de uma identidade do povo alemão entre uma velha e nova Alemanha. Construir uma identidade social fazendo imagem de um corpo coletivo, apagando a singularidade individual e construindo a particularidade (todo) “alemã” era seu objetivo. Esses processos de subjetivação são a base para a moderna formação do espírito de rebanho ou daquilo que Freud chamou de “massas”, mediante um processo de regressão em que as identificações ocorrem com um conceito de liderança previamente materializada discursivamente, aliada a todo um aparato técnico propagandístico (paradas militares, marchas, festivais, emissões de rádio, cinema) programado para eliminar tudo aquilo que seria ruído ou tom dissonante.

Outro exemplo recente do poder midiático: há pouco prenderam e exploraram nossa atenção com notícias da celebridade hollywoodiana Angelina Jolie, que afirmou ter removido as mamas para não desenvolver um possível câncer. Em meu modo de ver, não foi o alerta que chamou mais a atenção para o cuidado que as mulheres que têm casos de câncer de mama na família e o componente genético, mas a sensação causada por sua emissão capturou e chamou a

atenção e dirigiu as consciências durante mais de uma semana. Comentaram e discutiram o fato nas mídias e, logo depois, esqueceram. Vocês ainda lembram? O que é marcante aqui? O fato é que a nossa atenção ficou presa à emissão da notícia sobre as mamas de Angelina Jolie, ficamos grudados nas tetas removidas, e não ao alerta feito por ela com seu ato. Isto foi celebrado: “Importante, porque Angelina Jolie o disse”. Mas o comunicado por ela, que é o importante, e não ela (o meio) ou suas mamas perdeu-se na infinitude das emissões.

4.10 Intervenção rilkiana na solidão conectada

Peço-lhe que tente ter amor pelas próprias perguntas, como quartos fechados e como livros escritos em língua estrangeira (Rilke).

A paixão nos leva a criar imagens. A esperança é que o objeto da paixão contenha a perfeição que imaginamos. A decepção se impõe sempre, e com ela o desejo de criar ainda novas imagens reparadoras, pois nenhuma imagem é capaz de romper com a solidão essencial do ser. Mesmo contido e envolvido com milhares de outros humanos em uma mesma imagem, cada um concebe esta imagem com sua própria percepção, mesmo que não a produza.

Em *Cartas a um jovem poeta* (2006), publicadas em 1929, por Franz Xaver Kappus, revela-se o conteúdo de dez missivas respondidas por Rilke a este pretendente. Um dos conselhos reiterados por Rilke ao jovem se expressa assim: “[...] ame a sua solidão e suporte a dor que ela lhe causa com belos lamentos. Pois os que são próximos do senhor estão distantes, é o que diz, e isso mostra que o espaço começa a se ampliar à sua volta” (ibidem, p. 47).

A prosa apresentada nas cartas de Rilke é poética, linguagem humana para seres humanos. A escrita poética não é feita apenas de palavras. Ela é feita de silêncios que restituem ritmo a um indivíduo ou a uma sociedade que o perdeu, que já não consegue “resguardar” nada, que hipoteca e penhora a si mesma, que não investe mais na abertura de créditos afetivos e nem mais faz “contratos” que convoquem memórias do passado que conservem um futuro com vistas ao interesse de sua própria conservação.

Mesmo que acarrete erro ou cegueira convocar um futuro significa amar o distante. Um dos argumentos mais evocados em defesa das mídias sociais é a proximidade e a intimidade que elas proporcionariam ao mundo inteiro, diga-se de passagem, sem sair de casa. Isso vale para o telefone, a televisão, a internet. Paradoxalmente, uma das forças que se apresenta na contracorrente deste discurso que afirma que a interatividade crescente fortalece a sociabilidade é “a individualização cada vez maior, a solidão e o isolamento da vida pós-industrial do começo

do século XXI” (KENN, 2012, p.108). Pós-industrial a vida não o é, desde que ainda se exportam armas, se produzem automóveis e alimentos transgênicos. Contudo, na visão de Kenn, o paradoxo é que a solidão e o isolamento não diminuiu pelo incremento de dispositivos em conexão on-line: *facebook, tweets, foursquare, blogs*, grupos de *e-mails*, que se atualizam a cada dia. Como entender este paradoxo?

Se fosse possível dimensionar um indivíduo primitivo desgarrado de sua coletividade ou de seu grupo e que se deparasse sozinho com todas as ameaças externas da natureza talvez conseguíssemos restituir o significado da solidão como um subproduto do pavor pânico. Ocorre hoje de pessoas relatarem que sentem o sopro do deus Pã em seus ouvidos, a chamada síndrome de pânico, não apenas quando se encontram sozinhas em casa e não conseguem encarar a rua, mas em ambientes lotados de gente que se tornam claustrofóbicos, e mesmo em ambientes abertos, na rua. Panteísmo é a doutrina de Deus como natureza do mundo. A nosogenia da síndrome de pânico pode ser identificada equivocadamente, bem como a própria nosografia deste sentimento.

Ao postular a existência de uma pulsão de morte, Freud evidenciou certa crueldade que temos conosco mesmos e com os outros. A partir da 1ª Guerra Mundial, com o incremento das armas de destruição em massa e da alta tecnologia houve um incremento na violência. O século XX é um século de guerras. O século XXI continua sendo. A experiência traumática nos mostra um sujeito carente de proteção, na eminência de ter um “troço”. Muitas estruturações subjetivas contemporâneas se mostram facilmente traumatizáveis, e isso se evidencia de forma atenuada pelo crescente aumento de atestados médicos psiquiátricos, que justificam a falta ao emprego, e servem de cifra para o peso psíquico da cobrança de desempenho, mas que excede o espaço de trabalho. O que se atesta é, no fundo, uma incapacidade de continuar trabalhando e se divertindo, e quem sabe, em muitos casos, aliado ao sofrimento físico objetivo, busca-se um reconhecimento simbólico que antes havia em trabalhar. O reconhecimento pode estar se deslocando no estar doente. É um alívio, mas curto, porque este exílio idílico é temporário.

Uma vez que passaremos boa parte de nossa vida trabalhando – bem mais do que na Idade Média ou há poucas décadas atrás – uma das formas de ser feliz é fazer o que se gosta e gozar de um bom ambiente de trabalho. Ocorre, porém, que poucos conseguem vivenciar o local de trabalho sem ritos sacrificiais, e um que predomina hoje é a busca da carreira ideal. O medo de perder a posição ou de ficar desempregado causa um temor de morte permanente. A saúde do corpo se transformou no *Bem Supremo*, ocupando o lugar antes reservado aos valores éticos. O corpo está traumatizado, estressado. As compulsões crescem cada vez mais. Repetem-

se atos que não conseguem alcançar seu objetivo e, por conseguinte, são compulsivamente repetidos até se transformarem em obsessões. Temos uma epidemia de depressão. Há um eixo narcísico em toda depressão; logo, é útil se perguntar o que está acontecendo com o narcisismo, e não apenas falar em uma sociedade narcisista, pois como bem coloca Stiegler (2007), o narcisismo primário está sendo liquidado.

Não sou especialista em síndrome de pânico, mas sei que é uma doença que se alastra na globalização: suor, língua seca, sentimento de que se vai morrer. Imagino que semelhante sentimento se apresentava no ritual sacrificial, onde qualquer um do clã poderia ser o escolhido para ser sacrificado para aplacar a ira dos deuses e “regular” o seu humor.

Bernard Stiegler (2007) faz uma análise de um caso singular, paradigmático. Em 26 de março de 2002, Richard Durn assassinou oito membros do Conselho Municipal da cidade de Nanterre, na França, dando cabo à sua vida dois dias depois. Como um bom suicida, deixou um bilhete. Nele afirmou ter necessidade de “fazer o mal para, pelo menos uma vez na vida, se sentir existindo” (ibidem, p.89-203).⁶⁴ O sujeito Richard Durn escolheu detonar com um corpo político e depois acabar com o seu para sentir uma coisa que se chama *existência*. Pobre cultura onde o pensamento e a linguagem não mais são capazes de representar e nem impedir a passagem ao ato. A fragmentação, o *horror vacui*, deixa as pessoas entregues a um jogo de intensidades demoníacas, sem que a mediação simbólica adquira valor de ato. Tomados por um excesso de excitações que não encontra vazão, descarregam violência no corpo dos outros e no próprio.

Tudo isso está em consonância com o diagnóstico de Birman (2005). Lembramos uma vez mais que ele falava em “desposseção de nós mesmos”, de perda de domínio de si. Como acreditar então que entramos numa nova era, se a vida se torna cada vez mais despoticizada e despolitizada, *vida nua*, como diria Agamben?

⁶⁴ Conferir Maria Beatriz de Medeiros. Amar, se amar, nos amar. In: STIEGLER, Bernard. *Reflexões (não) contemporâneas*. Op. cit., p. 89-102. Este é um capítulo que a professora e artista Bia Medeiros incluiu em sua tradução do livro de Stiegler. O nome de seu texto é o mesmo de uma conferência dada pelo autor e publicada pela editora Galilée como o título *Aimer, s'aimer, nous aimer: Du 11 septembre au 21 avril (2002)*. Bia estende a reflexão de Stiegler aos muitos casos de assassinato em escolas e lugares públicos, mas também pensa na delinquência no Brasil e no mundo, ao mesmo tempo nos povos do Oriente matando civis de toda idade e sexo, além de militares. Além de terem tido suas culturas encurraladas, a “perda de raízes”, “desespero”, “necessidade de fazer algo, embora cego, por necessidade de se afirmar, para se sentir existindo” são algumas das razões elencadas pela autora para dar conta do que Stiegler afirma desses assassinos, que segundo ele sofrem de uma “privação estrutural de suas capacidades narcíseas primordiais”, sendo estas tanto relativas ao eu quanto relativas ao nós (ibidem, p. 91).

Frente a este desamparo e excessos, frente à violência para a qual não há cadeia significativa simbólica que amarre o sujeito, a tentação é criar um estado policial, terrorista, mas de direito, judicialista. O medo, o susto, a ansiedade, o trauma está em expansão.

Por outro lado, o fundamentalismo religioso se expande. Há o regresso a um mundo pré-moderno, uma continuidade do apedrejamento arcaico. Há também um fundamentalismo psiquiátrico biológico cujo princípio ativo não é mais ministrado com sacramentos religiosos que serviram de consolo em boa parte da Idade média, mas a promessa de que o “diabo” sairá do corpo e você retomará o controle dele, contanto que você siga a *bula*: tal como na reza diária, você será redimido e retomará seu equilíbrio se tomar o remédio nas horas certas: há o culto evangélico, assim como o culto ao remédio. O remédio substitui os muros das instituições psiquiátricas. Mas tenho uma suspeita, embora não tenha elementos e nem estatísticas para comprová-la, que se a “dessedimentação” mental em curso não ressuscitar “ressedimentação”, a discussão sobre a necessidade de retenção de certos indivíduos voltará à tona.

Um controle, porém, que só se mantém sob ameaça mortal do sujeito somente é controle com a condição de já ter amortecido ao extremo a subjetividade, pois ele pode decidir tudo, exceto o mais importante em sua vida: decidir como quer morrer – que de certa forma, por mais extrema que a colocação pareça, significa apenas desejar algo de diferente ante à possibilidade inevitável e logicamente impossível de não mais existir.

Concluindo, uma vida simbólica e qualificada pode dar respostas limitadas quando a política se tornou *polícia*⁶⁵, quando o direito ocupa-se com seus próprios conflitos e esquece sua função social.

As novas tecnologias não devem ser demonizadas. Walter Benjamin, por exemplo, nos fala do incremento da democracia trazido pelo cinema, ao proporcionar novas percepções da realidade. Todavia, neste caso como em outros, como no caso da internet e das redes sociais, nós devemos interrogar o que acontece com estes aparelhos nas mãos dos detentores do poder da máquina capitalista. Existem diferentes formas de ler os fatos sem que necessariamente uma interpretação seja correta e outra falsa. Já lembrei que a razão comporta uma estrutura antinômica (Kant). Mas o que aqui está em causa é o modo como os meios de comunicação

⁶⁵ Esta hipótese que sigo é de Jacques RANCIÈRE (1996). Ele propõe uma reformulação do conceito de *política*. As noções habitualmente aceitas são, segundo ele “[...] o conjunto dos processos pelos quais se opera a agregação e o consentimento das coletividades, o organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar a esse conjunto de processos um outro nome. Proponho chama-lo *polícia* [...] ampliando o sentido desta noção habitual ao considerar as funções de vigilância e repressão habitualmente associadas a essa palavra como formas particulares de uma ordem muito mais geral que é a da distribuição sensível dos corpos em comunidade” (ibidem, p. 372, grifo meu).

constroem a realidade e o modo como a apresentam. Os fatos não falam por si mesmos, mas os meios de comunicação sociais propõem a realidade que constroem como se fosse a realidade em si mesma. A alfabetização para os meios chega sempre atrasada para a maioria, pois a era digital é tal como Berardi propôs: uma era *pós-alfa*. Exposto ao meio é mais difícil pensar que o que ele apresenta/propõe não seja verdadeiro. Com um distanciamento devido, isso se torna possível.

Penso que este distanciamento pode ser associado a um certo sentido filosófico ou poético da solidão. Cada época histórica inventa cifras para ela. A falta da terra, dos animais que auxiliavam o trabalho no campo evoca traços de uma companhia que pode ser traumatizante quando se os perde, assim como um animalzinho de estimação, recomendado hoje para que as pessoas não se sintam tão sozinhas. Em todas as épocas históricas, porque humanas, traços de um ideal de presença e proximidade coexistiu e se comunica mesmo com o desejo de ficar só. Por isso, é possível que quanto mais solitária e individualista uma pessoa possa se tornar mais ela aspire e idealize possibilidades de encontro. A pergunta, então, precisa ser recolocada sobre novas bases, para dar conta da inversão: sentimo-nos solitários porque estamos sós, isolados dos outros, ou sentimo-nos solitários porque não conquistamos sequer a capacidade de estarmos sós conosco mesmos?

Parece que a solidão, enquanto um “existencial” humano, não se cura de fora, uma vez que é inegável que hoje quem está *on-line* dispõe virtualmente de múltiplos contatos. Uma vez mais, este virtual tecnológico em conexão não se opõe ao real; não é o real, mas também não é um nada. Ele existe, ele faz parte da realidade enquanto possível. Só lhe falta a atualização.

Aqui vale o lema: cada caso é um caso. Pode acontecer que depois de um exame mais detido, de uma imersão em si mesmo e em sua solidão – e não na rede - ocorram casos de *internetcídio* e o culto *internetocêntrico* se desfaça junto com o usuário. Mas, ao lado dos casos extremos, há todo um texto que flui subcutaneamente em cada caso dito “normal” de imersão, no sentido em que todos nós participamos e obtemos dele um conhecimento aproximado.

Por outro lado, devemos tratar com cuidado o uso que fazemos das categorizações sentimentais. A solidão, assim como a frustração, os traumas, são essenciais sem os quais a cultura humana nem haveria. Não queremos com isso dizer que os grandes nomes da história da cultura se imprimiram por estes caracteres. Balzac brincava ao dizer que uma noite de sexo é um livro a menos. Grandes nomes em geral mais escondem do que manifestam esses caracteres. Por isso, nos impressiona saber que humoristas e palhaços também sofrem de depressão. O que

queremos ressaltar é antes de tudo que a solidão é um investimento libidinal, uma paixão triste para alguns, mas para outros é a possibilidade de viver um mundo próprio, ou melhor, de com ela constituí-lo. É importante distinguir os casos em que a solidão se dá por imposição social ou familiar e casos em que se constitui na própria formação psíquica individual. Em alguns casos, ela seria efeito de um marco de relações de privação que a causa objetivamente, por exemplo, a falta de amigos para construir pontes de sentido ao mundo. Por outro, suas causas deveriam ser buscadas lá mesmo onde não se constata tal privação.

O caso da solidão conectada à internet poderia então ser descrito como um típico caso de uma conexão ilimitada pela não tematização do limite do desejo. E isso é bem anterior ao meio. As conexões são limitadas pelo desejo no sentido de que onde há desejo há seleção, há o início de um novo tempo que podemos chamar de processo de singularização individual ou coletiva, e não mimetismo de massa que eternamente refaz a conexão porque a aproximação, o amor ao distante, não chega realmente a acontecer. Permanece, então, na condição de um posterior que nunca realiza o anterior, porque a proximidade instituída por tais aparelhos consiste numa superação de distâncias espaço temporais e na redução drástica e acelerada de processos morosos e limitados da comunicação, mas não significa criação de uma experiência que demanda proximidade, participação mútua, identificação, convívio mútuo, trocas, que só podem ocorrer numa compreensão do tempo em que as singularidades não sejam rapidamente consumíveis, não estejam *up to date* e sejam de algum modo intempestivas, isto é, inatuais. O que está na moda, na marca, não marca as experiências no sentido acima referido, mas dá pistas das tendências futuras. Mas todos nós sabemos que a vida não está na rede.

Uma vez que interpretarmos os processos de subjetivação pela via da singularidade, isto é, envolvendo desejos interpretados de modo único pelos sujeitos, a interpretação do que causa o que se torna mais complexa. Tal seria o caso da solidão. O espaço e o tempo no qual um processo de singularização se inicia nunca é o atual. O espaço no qual um sujeito pode vir a se constituir singularmente passa necessariamente pela tomada de posição em relação à sua própria vida sob condições que ele não determina de todo conscientemente, heteronômicas, e nos encontros que tem com os demais. Aliás, sendo um pouco mais exigente, parece que é preciso um pouco mais, se levarmos em conta os mecanismos do inconsciente: passa necessariamente pela tomada de posição, pelo não escamoteamento do lugar da verdade em sua vertente inconsciente, que não se faz pelo conhecimento de textos científicos, tais como os que se traduzem em operações como os programas técnicos de computador, ou os muitos aplicativos que oferecem soluções programadas para diversos tipos de problemas, tal como saber se a

mulher está com TPM, mas passa por assumir a responsabilidade pela liberdade de criação da própria vida, tomada de posse e governo de si, apesar de não sabermos responder às questões fundamentais que a própria vida nos coloca. Quanto às questões fundamentais, aos primeiros fundamentos e aos objetivos últimos, percebemos que a necessidade de pensá-los é ao mesmo tempo uma impossibilidade de pensá-los, tal como as antinomias e os paralogismos da psicologia racional colocados pelo filósofo Kant. Assim, quem não tem cão, caça com gato.

O poeta Rilke – que viveu à época de Freud – aconselhava ao jovem poeta:

Deixar cada impressão, cada semente de um sentimento germinar por completo dentro de si, na escuridão do indizível e do inconsciente, em um ponto inalcançável para o próprio entendimento, e esperar com profunda humildade e paciência a hora do nascimento de uma clareza: só isso se chama viver artisticamente, tanto na compreensão quanto na criação (ibidem, p. 36).

Todavia, quem teria hoje - nestes tempos de prestidigitação - o tempo para dar a si mesmo este privilégio de deixar nascer prestigiosamente a criação? Ou quem teria o tempo para dar-se tempo para compreender? Quem consegue isso, deixa de ser um pouco infeliz. Quem acredita que o sistema nervoso central possa ser ampliado para uma rede de abrangência mundial e com isso superar o espaço e o tempo, tal como o entusiasmo de McLuhan assevera, pode ser contado entre os felizes (TÜRCKE, 2010a, p.289).

Contudo, tal como coloca Christoph Türcke, não devemos subestimar a internet na condição de um “confessionário moderno e lugar de um cuidado psíquico recíproco e informal” (ibidem, p.291). A internet é benéfica quando ajuda os adolescentes e os notoriamente tímidos a ultrapassarem barreiras psicológicas e estabelecer seus primeiros contatos. Para os solitários e desesperados ela torna-se um importante elo com o mundo exterior, assim como é o telefone. Mas o que está em causa e nem mais é tematizado é “aquilo que o anonimato, a reserva e o filtro midiático da autocomunicação extirpam desde o princípio” (ibidem, p.291).

Fazer passar a necessidade como uma virtude significa, neste contexto, confundir a recém-entrada no pronto socorro psíquico com a notícia da alta dada ao paciente. Ocorre um curto-circuito entre o que é meio e o que é fim. Por isso, o discurso apologético ou uma teoria da mídia que considera a comunicação mediada e isolada por meios técnicos como muito mais excitante do que a comunicação primária imediata acaba ao constatar que a primeira é mais fácil de ser mantida do que a segunda. Não se trata aqui de uma avaliação moral de qual seria a melhor. Ambas continuam a causar embaraços nas relações, e desfechos bem sucedidos. Fato é

que uma relação presencial é mais difícil de ser mantida, e a relação virtual é mais fácil de ser interrompida.

O elemento desencadeador da solidão pode ser contingente. O sofrimento que a solidão traz para o solitário é real ou imaginário? Para quem sente o peso dela, pouco importa; a vivência e a saída desta condição é o decisivo. Por isso, uma abordagem genealógica é necessária. A hipnose coletiva não funciona para esses casos. É um truísmo dizer que é suficiente se manter junto às outras pessoas para não se sentir só, embora, no caso em que a depressão a acompanha, o convívio com outras pessoas pode ser um elemento para criar anticorpos contra ela, um mecanismo de defesa, sempre que não é causada pelo próprio convívio. As práticas mágicas de cura começam pela tentativa de isolar o elemento causador do mal; ou de ativá-lo, em outros casos, para que ele apareça e seja combatido por meio do ritual. Penso que o medo de se sentir só, por si só, não é a causa da solidão. É o negativo a partir do qual é revelada a própria solidão. Neste contexto, o conselho de Rilke ganha outra conotação: “[...] ame a sua solidão e suporte a dor que ela lhe causa com belos lamentos. Pois os que são próximos do senhor estão distantes, é o que diz, e isso mostra que o espaço começa a se ampliar à sua volta” (ibidem, p. 47).

A particularidade do sentimento não muda pelo fato do indivíduo se sacrificar. O passo do sentido vai do lugar do isolamento na falta absoluta de proteção para o merecimento de um lugar de proteção. Para isso, o nomear do sintoma não é suficiente, uma vez que pode reforçar o narcisismo em sua precária constituição ou mesmo em sua derrocada. Algo de muito profundo está falhando quando nem a nomeação e nem seus ajudantes – os predicados que são seus agregados - mitigam a solidão da família humana. Mas tudo isso é envolto no mito de que em algum lugar existiria alguém para nos ajudar a termos autonomia prescindindo da solidão.

A solidão é lembrança da dor da individuação, do choque de ter que ser si mesmo. De ter que ser por si próprio. A utopia de uma vida na qual nada mais pressionasse, como se isso fosse possível. Uma vida humana, uma vida real, não pode, porém, viver sem esta utopia, porque a pressão aumenta cada vez mais: você tem que ser competitivo, “agregar valor”, ter uma boa aparência, etc. Para isso, precisa esconder do outro tudo aquilo que o desvalorizaria, faria perder as “vantagens competitivas” na hora da busca de um emprego, da promoção na carreira, numa disputa amorosa, ou mesmo ao não esconder ou mostrar a matéria trabalhada pelo professor ao colega que faltou à aula, porque ele é um virtual concorrente no regime dos conceitos, da nota, da notoriedade social. A solidão aumenta muito hoje a partir do descompasso e complementaridade entre “*ser é ser percebido*” e “*ser é perceber*”, ou seja: uma

tremenda aceleração toma conta de todos os campos da vida humana e faz cobranças imperativas.

Pensemos novamente no regime das imagens técnicas. Os videoclipes e os comerciais tomam dianteira; os jornais, documentários e *shows*, o cinema – tudo isso pode ser visto de forma visualmente reduzida na internet - seguem seu ritmo, mas muito mais devagar. Às vezes se aproximam. Ensaiam novas formas. Mas o que acontece com a imagem individual neste contexto? Por mais que a força da imagem individual tenha efeito, por mais que ela tenha poder, frente à força de atração da crescente movimentação das imagens em conjunto, ela é uma pobre-coitada, tem poucas chances de chamar a atenção para si. E daí bate o desespero, porque à medida que ela está “*ai*”, ela também quer chamar a atenção, mas ela tem que concorrer com milhões de outras imagens que igualmente estão “*ai*” chamando a atenção. Portanto, a solidão, na era da microeletrônica, adquire uma qualidade nova: não é por causa do ritmo acelerado das imagens que concorrem entre si que a pessoa se sente só, mas é pelo medo de que na corrida concorrencial ela caia no abismo de não mais fazer imagem, ou seja, de não mais ser notada, de perder-se no espetáculo de não mais se fazer perceber e, portanto, ela acaba duvidando da própria percepção, duvidando se tem ou não um si mesmo.

Portanto, a ideia de que na pós-modernidade cada um escolheria o seu “*Selbst*”, o seu si, a partir da existência de um “*ai*” midiático é uma grande piada, porque ele nos escapa. Mas é uma piada real.

O sistema que gerencia as redes sociais é parte do sistema econômico. O entretenimento não é sem fins lucrativos. Há um engodo muito grande quando Bill Gates é apresentado como filantropo. O sentido e objetivo de toda a mercadoria é ser vendida. A filantropia das estrelas e dos astros de Hollywood lhes rende mais do que não fazê-la. A mercadoria humana – a mesma que é adotada da África para que o objetivo humanitário se cumpra – se ofende quando tais sentidos e objetivos não são alcançados. Mesmo que seja necessária toda uma teoria para demonstrar isso, a mercadoria humana é a única que *sente* quando é deixada de lado. E apenas onde há excitação, irritação, intransigência, há significação. A mercadoria humana deixada de lado se sente só. Daí ela procura vingança.

Como contraponto à solidão, teríamos a festa, um espaço temporal em que nos “encontraríamos” com os outros. Porém, ninguém busca outra pessoa por inteiro. As identificações já são uma resposta inconsciente, algum traço na pessoa que nos atraiu e, como sabemos, é prazeroso lembrar como tudo começou justamente porque, mesmo que o que se

busca é algo que nos atrai e sabemos o que nos atrai, não podemos afirmar com certeza que é o que encontramos.

Então, se hoje temos mais possibilidades de encontro, mais festas, mais locais para encontros sociais, não significa que estamos nos sentindo menos solitários do que nos tempos em que as confraternizações eram mais esporádicas. Pode ser o contrário, ou seja, que sem o incremento no seu número a vida social se tornaria insuportável, pois os encontros e as festas já não significam mais uma parada no tempo do trabalho para celebrar juntos a alegria de viver, mas sim, de certa forma, um sintoma de abstinência. Teremos ocasião de voltar a esse ponto.

Em todo caso, a tecnologia opera na modalidade lógica da possibilidade. A internet deve seu sucesso porque não foi projetada como uma teoria científica. Começou, em certo sentido, como um ensaio, uma experimentação. Apesar da caracterização da ciência como busca da verdade não ser de todo correta, pelo simples fato que trabalha com probabilidades, o caráter de possível de uma técnica ser aplicada imuniza-se à crítica e forma um cinturão protetor defensivo carregado de racionalizações. O clima festivo e modesto dos *experts* em informática oculta traços de um fundamento irracional, pois se o sistema operacional não tem razão em suas tomadas de decisão, passará a ter em outra ocasião em que for corrigido ou mais “desenvolvido”. E é assim que se expressam os engenheiros da informática: eles desenvolvem, criam soluções para problemas práticos, isto é, técnicos. Não estamos pensando que os engenheiros sejam gênios malignos que querem nos enganar. O aprendizado comporta tentativa e erro. A astúcia que encobre o traço irracional está em que, ao proclamar sua falibilidade, ao tornar explícita a possibilidade de equívocos revela, em sua própria defesa, que quando for desenvolvido “sobre” a realidade, não oferece grande confiança. Este fundamentalismo moderado é como um pacote sem conteúdo, pois se a realidade não se encaixotar nele, pior para ela. Há inúmeros exemplos em que o ser humano não é identificado por sistemas ditos “inteligentes”. No “fogo amigo”, quem leva a pior não é o sistema, mas o indivíduo que está no avião, que confundido pelos radares, é bombardeado e abatido.

Qual é o problema aqui? Esta entrega da vontade humana ao laboratório de informática conta com altos investimentos econômicos e libidinais, e se manifesta na forma de um comportamento muitas vezes estereotipado por parte dos gestores e executores, com uma intensidade emocional – ao menos por um determinado tempo – que passa seu *ethos* por hierarquicamente superior aos outros, de modo que todos os outros valores são relativizados ou colocados de lado. Eles parecem magos, como se lidassem com coisas sagradas. Por isso cabe a reflexão sobre os traços fetichistas que se concentraram no uso de determinadas tecnologias: o

“grudar-se” nos aparelhos, erotizando-os. Uma pequena visão disso pode ser exemplificada por um experimento simples: numa projeção de imagens contorcemos todo o corpo para não atravessar o fecho de luz que se projeta na tela. Parece que estamos lidando com um totem, que merece nossa genuflexão.

Retomando o tema da solidão. Foi dito que ela é uma força que decorre ou se correlaciona com uma individualização cada vez maior e com o isolamento da vida pós-industrial do século XXI. Explorou-se o paradoxo de que a obsessão pela conexão com todos os *gadgets* da vida *on-line high-tech* não a mitigaram. Há uma “tecno-solidão”.

Portanto, como já foi dito antes, a ampliação do sistema nervoso central para uma escala planetária não supera o espaço e o tempo. Isso basta para desacreditar que a felicidade seja programável. Pertence a ela, como condição de sua possibilidade, um momento indispensável de imperfeição. O organismo humano se decepciona quando a imagem e a descrição do prato de comida ou da bebida no *menu* não corresponde à comida ou à bebida servida. É uma experiência humana corriqueira, mas se for tolerada e inclusive desejada, o “golpe” é tão desmascarado quanto mais peremptoriamente negado. É uma exploração desavergonhada excitar o paladar e expropriar sua satisfação por meio da superexcitação imagética. É claro que o “prato do desejo” é um prato impossível, mas quem deseja menos do que o “prato do impossível”, deveria desejar no mínimo aquilo que é prometido pela sociedade capitalista como possível e que não é cumprido. Se sabemos que esta sociedade “realmente existente” não cumpre com suas promessas, se ao mesmo tempo sabemos que a justiça nas trocas não é o mesmo que a troca realmente existente, então deveríamos desejar no mínimo que esta sociedade se tornasse aquilo que ela promete. Do contrário, passaremos a achar normal que pessoas não tenham um prato de comida, porque viver de imagens seria muito mais excitante.

5 LÓGICA DA SENSAÇÃO OU O ESPANTO DO ESTÔMAGO E AS APORIAS DO INTELECTO

Türcke inicia sua exposição sobre a lógica do conceito de sensação citando a obra *De Docta Ignorantia* de Nicolau de Cusa. Ele expõe a ideia de que “na arquitetura do mundo é como se toda parte tivesse o seu centro e em lugar algum a sua periferia, uma vez que sua periferia e seu ponto central são Deus, que se encontra em todos os lugares e em lugar nenhum” (CUSA *apud* TÜRCCKE, 2010 a, p.87). Para o nobre cardeal, a limitação humana jamais alcançaria a completa unidade e totalidade que é Deus. Assim, ele se permitiu relativizar concepções espaçotemporais inteiras, e mesmo afirmar “que a terra gira” (*ibidem*, p.88) e que não poderia ser um ponto central, porque “nenhum ponto central poderia existir sem que houvesse outro mais verdadeiro e preciso” (*ibidem*, p.88).

Com isso, Nicolau de Cusa causou uma profunda inquietação na cosmologia de seu tempo, o que não demorou para afetar os sistemas nervosos.

Para quem quiser saber mais sobre estas questões cosmológicas pode acompanhar o trabalho de Paul Feyerabend em seu livro *Contra o método* (1997)⁶⁶, onde ele discorre sobre o modo como Galileu modificou as interpretações naturais de seu tempo, e além disso, mediante propaganda ou “simplicidade” colocada em um personagem de seus diálogos alterou o entendimento das *sensações* que pareciam ameaçar a interpretação do sistema de Copérnico. As novas interpretações da natureza por parte de Galileu são introduzidas e ao mesmo tempo *ocultadas*, de modo que não se perceba a modificação havida.

Assim como uma nova técnica inventada tem poucas chances de não ser utilizada – mesmo que seus fins sejam questionáveis -, a inquietação, uma vez instalada no mundo, ganha vida própria. Esse fato, derivado da doutrina de Cusa, afetou, segundo Türcke, um conceito que à época pouco chamava a atenção, mas que passaria por profundas transformações: o conceito de sensação. Assim, faremos uma reconstrução das transformações no significado (lógico) do conceito de sensação a partir da Renascença europeia.

Aristóteles já havia abordado os cinco sentidos com um conceito fixo para a percepção sensorial: *aisthesis*. Conforme a citação de Türcke, *aisthesis* para Aristóteles “é a faculdade de apreender as formas perceptíveis sem a matéria, como a cera registra a marca do anel sem o ferro ou o ouro” (*apud* 2010a, p.88).⁶⁷ A percepção não é concebida por Aristóteles como mera

⁶⁶ Em especial os capítulos 7, 8 e 9 e os apêndices 1 e 2.

⁶⁷ Aristóteles, *Sobre a alma*, 424a.

cópia das coisas nos órgãos dos sentidos, mas já implica “uma determinada mudança” (ibidem, p.88)⁶⁸, na qual “logos e dynamis” (ibidem, p.88)⁶⁹, ou seja, “razão e força”, estão em jogo. Deste modo, Aristóteles identificava um poder ativo na *aisthesis*, ou seja, o que os diferentes sentidos percebem não é uma atividade passiva, e nem irracional, uma vez que envolve um trabalho de transformação no qual o *logos* tem um papel. Por outro lado, pode-se depreender também que a “força” em jogo na mudança é uma forma de poder. No fundo, a filosofia começa como uma política para intervir neste jogo, mas em função da vitória da razão sobre os sentidos – uma vez que ambos desejam dominar -, e depois, aos poucos, em função de certo equilíbrio possível entre o sensível e o inteligível, embora o tipo racional tenha dominado em sua história. O próprio Aristóteles testemunha isso: bem mais importante e desafiador é chegar, passando pela percepção, ao pensamento; este sim representa o acesso ao verdadeiro ser, e tal caminho foi seguido pelos intelectuais ocidentais até a Alta Idade Média. Com isso, a filosofia antiga objetivava fazer os homens menos infelizes, pois constatavam que os homens eram escravos de suas paixões, seres *pato*-lógicos.

Um ponto de ruptura nesta concepção é identificada por Türcke num pouco de tinta caída talvez despercebidamente ou despercebidamente - quem sabe? - da pena de Nicolau de Cusa, embora ele ainda continuasse na esteira da tradição. Ele compara, na dedicatória à *De docta ignorantia*, intelecto e estômago, subvertendo a hierarquia de percepção e intelecção, que colocava a última no ápice. É nesse contexto que aparece o termo *sensatio*:

Segundo dizem os estudiosos da natureza, o apetite é antecedido por uma certa sensação triste (*tristem sensationem*) na entrada do estômago, a fim de que a natureza, que necessita manter-se, seja levada a restaurar-se. Daí, parece-me justificar-se que o espanto, ao qual se deve o filosofar, preceda o ímpeto ao saber, a fim de que o intelecto [...] se aperfeiçoe por meio do zelo pela verdade (CUSA *apud* TÜRCCKE, 2010a, p.89).

Apetite e espanto possuem a mesma motivação que faz com que corpo e espírito entrem em movimento: uma determinada sensação de falta (TÜRCKE, 2010a, p.89). O interessante desta colocação que todo mortal sente é que Nicolau de Cusa expõe o subsolo físico do espanto, uma mal-estar específico quando nos defrontamos com *aporias*, ou seja, algo inexplicável ou que não tem solução. Os homens se espantam com eclipses, autômatos, ou com incógnitas matemáticas. A *tristis sensatio*, a sensação triste, é uma excitação que leva o organismo a

⁶⁸ Aristóteles, op. cit., 416b.

⁶⁹ Aristóteles, op. cit., 424a.

procurar restaurar-se, ou seja, para o apetite do corpo, comida, para o apetite da alma, a restauração por meio de explicações do pensamento (ibidem, p.90).

Conforme Türcke, Nicolau de Cusa põe uma nova ênfase no que espanta: “São raridades, ainda que sejam monstros, que costumam mover-nos” (CUSA *apud* TÜRCKE, 2010a, p.90). Muitos interpretam a “descoberta” de novos mundos pelo desejo de luxo. E estas descobertas se deram bem à época de De Cusa:

O século XV representou a época na qual se iniciou uma busca profissional por manuscritos antigos, perdidos ou raros, a época de surgimento dos gabinetes de raridades, quando dentes de elefantes e tubarões, ossos de mamute, chifres de rinocerontes, ovos de avestruz e pedras preciosas não mais eram procuradas por causa de seu suposto poder medicinal contra venenos e doenças, mas simplesmente, e cada vez mais, porque eram objetos curiosos: fascinantes excentricidades da natureza (TÜRCKE, 2010a, p.90-91).

A curiosidade (*curiositas*) era condenada pela igreja como vício. A virtude era o correto desejo pelo saber (*studiositas*), tal com Aristóteles havia dito no início de sua *Metafísica*. O aprendizado do valor do raro em si, a admiração com suas características naturais, o estudo da natureza se tornaria um traço febril da inquietude e do esclarecimento humanista em sua aurora. O próprio Nicolau de Cusa foi um distinto colecionador de livros, comprador de aparelhos astronômicos, que ainda hoje podem ser vistos em sua biblioteca em Cusa, e formulou ainda o argumento psicológico-cognitivo que relativiza essa busca iluminista: “São raridades, ainda que sejam monstros, que costumam mover-nos” (ibidem, p.91). Quer dizer: o saber (*studiositas*) inicia por natureza nas regiões inferiores da *curiositas*, assim como o espanto começa no estômago.

Desta forma, a mudança fundamental no conceito de sensação é identificada por Türcke a partir deste contexto de discussão teórica entre o desejo de ver coisas naturais excitantes, mergulhando no prazer sensual dos sentidos, e o que Tomás de Aquino considerava o verdadeiro conhecimento não adquirido por vaidade ou poder pessoal, que era o conhecimento de Deus. “Assim, quando o raro começa a ser visto como sensacional, por ser raro, e não por ser regido por leis insondáveis, então a percepção e a atenção adquirem a disposição que tem a estrutura de um apetite que reforça a si mesmo” (2010a, p.92). Não é difícil entender esta dinâmica para quem cresceu convivendo com diferentes gerações de computadores. A estrutura concorrencial se mostra atuante já no nível básico das sensações, uma vez que o raro e o novo se esgotam rapidamente, e cresce a necessidade de novas raridades e novidades. Certamente num período de intensas descobertas a *tristis sensatio* não se fazia sentir da mesma forma que hoje, todavia algo do seu mecanismo já operava: “as raridades tornam-se para o intelecto aquilo que a alimentação é para o estômago; precisa-se delas para ‘recompor-se’” (ibidem, p.92).

Desta forma, o interesse pelo novo e pelo raro passou a funcionar conforme uma estrutura de autorreforço, tal como a teoria dos sistemas falaria mais tarde em “*realimentação*” ou “*retroalimentação*”.

O motor de tal “*realimentação*” é acionado pelo significado que Nicolau de Cusa atribui ao conceito de *sensatio* como surpresa, raridade. Se o segredo da *sensatio* é o espanto, e se o que mais causa espanto é a raridade, então “a mudança do significado de sensação – distanciando-se de um sentimento sem especificidade em direção ao espetacular – passa a ser uma questão de tempo” (ibidem, p.93). Segundo Türcke, os chamados “gabinetes de arte e curiosidades” da Renascença são arautos precoces desse desenvolvimento (ibidem, p.93). São construídos tanto para mostrar o raro como para que o poder pessoal de seu proprietário se exhiba. Portanto, nesse contexto, quanto mais fora do normal, mais “normal” na forma da moda, da autoestilização, do privilégio. Os gabinetes de arte e de curiosidades eram bem organizados com rubricas que se constituíam de *Naturalia* (minerais, plantas, animais), *Antiquaria* (esculturas da Antiguidade), *Artificialia* (objetos de arte) e *Scientifica* (instrumentos, máquinas, autômatos). Por vezes estes gabinetes eram chamados de *theatrum*, uma vez que expunham de tal forma os seus objetos para que a sua natureza fora do comum transparecesse. Obviamente que isso era uma precaução para que não perdessem o interesse e deixassem de fazer sensação. A forma da apresentação era mais importante do que sua classificação (como a descrita acima). Desta forma, as *Artificialia*, por exemplo, “aparentam ser tão mais bem-feitas, quanto mais enganosamente copiam o colorido esplendor e formas naturais” (ibidem, p.94). Assim apresentadas, elas davam a ilusão de ser vivas, ou seja, de *demonstrar* o segredo da natureza, tais como nas chamadas “caixas de tremer”, que podem ser vistas hoje em museus de ciência e tecnologia.⁷⁰ Isso podia ser visto nos gabinetes de maravilhas (curiosidades), onde um ambiente natural, como uma floresta, era montado com os bichos atados ao chão e, ao menor tremor da caixa, pareciam mover-se, como que vivos, tal como corpos num teatro, com a diferença apenas que eram coleções de seres inanimados. Türcke considera que os gabinetes de curiosidades contribuíram para uma mudança decisiva na concepção de natureza, na medida em que “sugeriam que a própria natureza representaria no fundo um estoque inesgotável de raridades (curiosidades)” (ibidem, p.94). Tal cultura possibilitou aos homens colocarem a natureza numa condição na qual pudesse ser completamente fruída. Esse olhar inspecionador, treinado para o exótico e excepcional, foi a escola do olhar analítico do pesquisador moderno, com a diferença de que este se fixava nos menores detalhes diante do usual.

⁷⁰ A Pontifícia Universidade Católica (PUC – RS), com sede em Porto Alegre, possui um Museu de Ciência e Tecnologia onde há réplicas destas *Artificialias* que podem ser visitadas pelo público.

Mas o colecionar raridades corresponde a uma fase dentro de um contexto mais amplo de coleção de riquezas, que tornou-se possível, durante o século XV na Europa, pelo comércio com terras distantes. Os mercados das grandes cidades são o contraponto exotérico ao esoterismo dos gabinetes, disponível para poucos. No século XVI começaram as feiras chamadas de *anuais*, em Champagne, “como um apêndice da missa cristã, da qual tiraram o nome” (ibidem, p.95). Elas firmaram-se como uma rede de comércio que se estendia por toda a Europa.

A feira anual – que no princípio acontecia nos pontos cardeais do ano solar – reunia os mais variados produtos: artesanato sofisticado, as descobertas técnicas mais recentes, mercadorias exóticas do além-mar, pinturas, livros eruditos e de entretenimento, assim como “Novos Jornais” (notícias, reportagens) que eram lidos ou cantados por seus autores (ibidem, p.95). Fazia parte da feira os gritos, o barulho, os reclames da própria mercadoria, que se fazia mais necessária quanto mais elas se assemelhavam. “Colocar mercadorias à venda é uma forma de espetáculo” (ibidem, p. 96). Conforme Mikhail Bakhtin,

Gêneros artísticos e do dia a dia estão tão intimamente misturados na feira que é difícil estabelecer uma fronteira entre eles. O vendedor de medicamentos e o anunciador de mercadorias eram ao mesmo tempo atores de feira; os *Gritos de Paris* eram recitados em versos e em melodias determinadas. O estilo do convite (verbal) na cabine de apresentações não se diferenciava em nada do estilo dos anúncios dos vendedores de livros populares (e os longos títulos, semelhantes a reclames, tinham comumente o tom de convites gritados nas feiras) (*apud* TÜRCKE, ibidem, p.96).

A presunção de raridades é aos pouco desmascarada pelo gabinete de curiosidades a céu aberto que se tornou a feira anual. Elas são desmascaradas como sucedâneos das criaturas cotidianas. A mistura de todos os tipos de anunciantes já prefigurava o caráter ambíguo e fugidio da valorização das raridades, preconizando uma imprensa sensacionalista.

Foi em Veneza, segundo Türcke, que surgiram os primeiros *avisi*, onde as notícias foram coletadas e postas em circulação pela primeira vez: “Nos séculos XIV e XV surgia uma circulação de notícias que, estendendo-se desde o norte italiano até quase toda a Europa central e a Inglaterra, seguia as pegadas das rotas das mercadorias, no princípio organizadas pelos próprios grandes comerciantes” (ibidem, p.96-97). Quando as notícias deixaram ser apenas notícias *sobre* negócios foi possível transformar a notícia em negócio (ibidem, p.97). E, para isso, tudo o que podia chamar a atenção de muitos era bem vindo, era uma *boa nova* (notícia). Bastava que estivesse “quentinha”, ou seja, que satisfizesse a condição de “fazer crer que acabara de chegar, que ainda era praticamente presente” (ibidem, p.97). Há uma citação na obra

de TÜRCKE que resume o estado de coisas do jornalismo em seus auspícios: “Na época de seu surgimento, os jornais, sem qualquer ética profissional, correspondiam exatamente ao que hoje chamamos de imprensa sensacionalista” (ibidem, p.98). Imaginário e real se misturam sem outro critério senão o de chamar a atenção do público. Conforme Habermas, nos “*Novos Jornais*” do século XVI, vinculavam-se “novas a respeito de lutas religiosas, guerras turcas, decisões papais, assim como histórias sobre chuva de sangue e de fogo, abortos, pragas de gafanhotos, terremotos, tempestades, e fenômenos celestes aleatoriamente” (HABERMAS *apud* TÜRCKE, 2010a, p.97).

Desta forma, a produção de notícias respondia a um jogo de reforço mútuo posto em movimento assim que a curiosidade foi objetivada em negócio, que respondia à demanda individual de forma planejada, ao passo que era alimentada e inflada por ela. Todavia, pontua TÜRCKE, não foi nem na convergência dos *news* ingleses e nem nas *nouvelles* francesas que a palavra “sensação” sobressaiu-se. Ela começou na filosofia moderna, um lugar totalmente desprovido de sensação.

5.1 A filosofia sensualista no Século XVIII: Locke e Berkeley

John Locke, partindo da ideia de que a *sensatio* constitui a infraestrutura do pensamento, tornou-a sua forma elementar. Ele inverteu seu lugar: do porão, ele a trouxe ao piso central. Com isso, a crítica às ideias metafísicas inicia sua carreira e Locke faz uma verdadeira “tábula rasa”, uma limpeza do entendimento. O material para o entendimento e conhecimento deve provir da experiência: “Quando digo que os sentidos fornecem ao espírito, quero dizer com isso que fornecem, a partir dos objetos do mundo exterior ao espírito, aquilo que a percepção desencadeia nele. A essa importante fonte da maioria de nossas ideias, que depende totalmente de nossos sentidos e que por estes são fornecidas ao entendimento, chamo de sensação” (LOCKE *apud* TÜRCKE, 2010a, p.99).

Com isso, a percepção se transforma em uma forma de conhecimento, o conhecer em outra forma do perceber, e o “espírito” é a instância responsável por ambos, pois os sentidos fornecem ao espírito, quando entram em contato com determinados objetos perceptíveis por eles, uma série de percepções diferentes das coisas. É assim, segundo Locke, que chegamos às *ideias* de *amarelo, branco, quente, frio, suave, duro, amargo e doce*, e “de tudo que chamamos qualidades perceptíveis sensorialmente” (ibidem, p.99). As ideias que esse espírito “tem” não são formas eternas, nem cópias, ou uma substância pensante (*res cogitans*), mas antes de tudo “estados mentais totalmente elementares, nos quais não faz sentido diferenciar entre

sentimentos, representações e conceitos” (TURCKE, 2010a, p.100). Conforme a interpretação do autor, em Locke sensação significa basicamente a excitação dos sentidos, “tanto aquela que se dá por meio de estímulos exteriores quanto a que circula interiormente pelo organismo. As ideias não são inicialmente “mais do que excitações, e o “espírito” é o ponto focal no qual o organismo sente essas excitações como suas” (ibidem, p.100). Locke pensa quase de forma neurológica: as coisas do mundo exterior afetam-nos de tal forma que “um determinado movimento deve proceder de nossos nervos, ou espíritos vitais, para alguma parte de nossos corpos, para o cérebro ou o cerne da sensação, para produzir em nossos espíritos as ideias particulares que temos desses objetos exteriores” (LOCKE *apud* TÜRCKE, 2010a, p.100).

Agora, quando Locke tem que explicar as “operações do espírito” entre as quais inclui o “pensar”, o duvidar, o acreditar, o raciocinar, o saber, o desejar, que não são originadas por estímulos externos diretos, ele tem que admitir que se trata de percepções bem diferentes daquelas de amarelo, branco, quente, frio, macio, duro, amargo, doce, apesar de que geram igualmente ideias claras às de “corpos que afetam nossos sentidos” (TÜRCKE, 2010a, p.101)

Locke deriva disso a existência de duas fontes de conhecimento; a *sensação* e a *reflexão*, esta última sendo gerada pelas reflexões do próprio espírito sobre as suas próprias operações. Mas a reflexão não entra em cena senão após a sensação e refere-se a ela.

Ora, segundo Türcke, quem pressupõe duas origens tem que responder ao problema do dualismo, ou seja, o que veio do quê? São ambas originais ou uma surge da outra?

Essa questão é relevante não somente epistemologicamente, mas também porque articula o pensamento de Türcke ao longo do livro *Sociedade excitada*, e justifica a escolha do subtítulo pelos tradutores brasileiros: *filosofia da sensação*.

Locke separa o mundo dos corpos em qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias “totalmente inalienáveis” ao corpo difeririam das secundárias porque estas últimas existiriam somente em nossa sensação dos corpos, ou seja, seriam o que chamamos de “subjetivas, ao passo que as qualidades primárias nos dariam a realidade objetiva do mundo” (ibidem, p.102). Mas o convencimento da realidade objetiva se dá mediante a *reflexão*, ou seja, Locke recomenda abstrair momentaneamente da influência dos órgãos sensoriais (ibidem, p.102). Então, há uma virada de mesa aqui: no começo só existia a sensação, mas agora, após levar adiante seus argumentos, ele nos assegura que é a reflexão que deverá nos assegurar sobre o mundo exterior. Sem dúvida, Locke percebeu que os sentidos são insuficientes para isso.

A questão que permanece aberta é como podem estados internos de excitação representar, interpretar e expressar dados externos, os objetos ou a realidade? Conforme TÜRCKE, nem a moderna neurologia, com todo o seu conhecimento do cérebro, responde a isso.

Portanto, Locke recuou frente à possibilidade de rebaixar todos os pensamentos e valores superiores à sensação. Ele deixou a reflexão como uma segunda fonte ao lado da sensação.

Coube a Berkeley radicalizar o sensualismo de Locke. Ele decretou que no que chamamos de espírito só há sensação. Segundo TÜRCKE, para Berkeley, “não haveria nenhum critério adequado para distinguir entre as qualidades primárias, que pertenceriam às próprias coisas, e as secundárias, que nós apenas sentiríamos, já que não seria possível nem por um instante sair de nós mesmos para entrar em contato com a realidade em si” (ibidem, p.103).

Como nenhuma percepção sensorial pode observar a si própria, como o olho se vendo, é preciso que algo mais se dê do que o mero perceber dos sentidos. Esse algo mais Berkeley continua chamando de “espírito”, mas de certa forma introduz sub-repticiamente uma espécie de fundo duplo. O espírito não é mais a instância que percebe sensorialmente, mas, segundo a interpretação de TÜRCKE, é uma instância que “ao mesmo tempo se relaciona perceptivelmente com suas percepções – como se isso não fizesse nenhuma diferença digna de nota” (ibidem, p.103). E a doutrina de Berkeley segue afirmando que para seres sensíveis não existem objetos puros, mas somente da forma como se apresentam aos sentidos. Por outro lado, deduz-se, segundo TÜRCKE, o que Berkeley esconde: “que a sensação nunca é pura; ela é constituída do fato de que *algo* é sentido: alguma coisa diferente dela, um objeto” (ibidem, p.104).

Berkeley faz de conta que perceber uma sensação não diferisse em nada dela mesma. Conforme o próprio nos diz:

Há, na realidade, uma opinião estranhamente predominante entre os homens de que casas, montanhas, rios, em suma, todos os objetos sensíveis possuem uma existência natural ou real, distinta do fato de que são percebidos pelo entendimento. E mais: Se digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isso quer dizer: vejo-a e sinto-a; e caso me encontre fora de meu escritório, devo expressar sua existência no sentido de que, se eu estivesse em meu escritório, poderia percebê-la, ou de que algum outro espírito a percebesse no momento. Dizer que havia um odor significa que foi cheirado; que havia um som, que foi ouvido; uma cor ou forma, que foi percebida pela visão ou tato. Este é o único sentido que tais expressões podem ter. Pois o que habitualmente se diz da existência absoluta de coisas não pensantes, sem relação alguma com o fato de que são percebidas, parece ser completamente ininteligível. A existência [*esse*] de tais coisas é o seu ser percebido [*percipi*] (BERKELEY *apud* TÜRCKE, 2010a, p.104).

Ser é ser percebido, *esse est percipi*. Berkeley chega ao ponto de negar qualquer reflexão que se diferenciase da sensação, e nem mesmo admite que haja uma unidade de percepção aos diferentes órgãos sensoriais em conjunto. Onde então ele localiza a consistência e solidez no mundo?

Conforme a interpretação de Türcke, elas existem em duas instâncias indubitáveis: primeiro o Eu, pois deve estar junto à infinita variedade de ideias e objetos de conhecimento. Segue Berkeley,

[...] que os conhece ou percebe, e executa diversas operações com eles, tais como desejar, imaginar, lembrar. Esse ser ativo e sensível corresponde ao que chamo de mente, espírito, alma, ou eu mesmo. Com essas palavras não designo nenhuma de minhas ideias, mas algo inteiramente distinto delas, no qual elas existem, ou, o que significa dizer o mesmo, por meio do qual são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida (*Apud TÜRCKE*, 2010a, p.105).

A segunda instância indubitável, que pode ser depreendida da citação acima, é Deus, garantia de que as percepções não se dispersem sobre a terra. Türcke anota que é desnecessário provar sua existência, “porque quando se prova que só há percepções e nenhum mundo distinto delas e por si só fisicamente existente, então Deus já tem sua existência praticamente provada” (*ibidem*, p.106).

Quanto ao problema do dualismo, as percepções viriam de uma Vontade ou Espírito que as produz, e, desta forma, Berkeley diferencia entre sensações mais e menos reais, “de forma que as dualidades combatidas, de dentro e de fora das coisas e suas representações, da sensação e da reflexão, possam voltar, sem que se reconheça isso”:

As ideias impressas nos sentidos pelo autor da natureza são chamadas de *coisas reais*; e aquelas excitadas pela imaginação, sendo menos regulares, vívidas e constantes, são mais apropriadamente denominadas *ideias em sentido estrito* ou *imagens das coisas* que copiam e representam. Mas então nossas sensações, por mais que sejam vívidas e distintas, são na realidade ideias, ou seja, existem na mente, ou são percebidas por ela, com tanta certeza quanto as ideais que ela mesma forma. Há de admitir-se que as ideias sensoriais carregam mais realidade em si, ou seja, são mais fortes, organizadas e coerentes do que as criaturas da mente. São também dependentes, em grau menor, do espírito ou substância pensante que as percebe, na medida em que são excitadas pela vontade de outro espírito, mais forte; no entanto, não deixam de ser ideias (*BERKELEY apud TÜRCKE*, 2010a, p.106).

O sensualismo de Berkeley se torna um sistema paranoico, prova de que a razão também pode se consumir numa loucura e, mesmo assim, fazer sentido. Sobressai em primeiro lugar um brilho fascinante que se une como que num sonho ímpar, ou mesmo comum, de um mundo onde tudo poderia ser redutível aos sentidos. A redução seduz o leigo e o filósofo, uma

vez que, imaginemos por um momento, por exemplo, se todos os valores morais que governam a vida de uma sociedade fossem tão evidentes quanto o sabor dos pêssegos ou um churrasco (para quem aprecia) tão gostoso quanto seu cheiro. E daqui Türcke tira conclusões de arrepiar os cabelos de qualquer temente a Deus, mas que se adéqua bem ao conceito hodierno de um “deus sob medida”.

Com efeito, e se todos os ideais ou as ideias de valores elevados, como o Bem, o Belo, o Bom e o Verdadeiro, nada mais fossem do que excitações “impressas” na cabeça, e desta forma Deus seria um subproduto desvirtuado do sistema nervoso humano? Locke não se dispôs a tal escândalo, e para isso reservou uma fonte própria para estas ideias elevadas que é a reflexão. Berkeley, por sua vez, conforme Türcke, diz que não:

Não são representações e pensamentos abstratos que estão mais próximos de Deus, mas as excitações sensoriais mais elementares. A sensação autêntica não é aquela que está sob meu controle, mas aquela que se impõe mesmo contra minha vontade – e é justamente assim que o poder mais alto se anuncia, que desta feita se imprime em mim: o poder de Deus (2010a, p.107).

Esta é um visão bem heterônoma das capacidades humanas. A partir disso, Türcke articula uma suspeita que inverte a forma tradicional de entender as *coisas divinas*, afirmando, ao contrário dos idealistas espiritualistas, que a experiência do divino inicia com um profundo e traumático abalo nervoso, e que o início da sensação propriamente humana está relacionada a este fato. As consequências disso são exemplares – no sentido de que se sacrifica alguém para “dar o exemplo” -, pois, embora a maioria tenha contestado tal prova da existência de Deus proposta pelo bispo anglicano, “como indicação de que a sensação está intimamente relacionada à sujeição, ou seja, à violência e a uma força mais elevada, dificilmente poderia ser sobrevalorizada” (ibidem, p.107).

E a conclusão inusitada de Türcke é articulada de tal forma que demonstra porque essa conversa teológica sobre Deus é importante, uma vez que ela nos dá subsídios ao entendimento do nascimento da criancinha chamada sensação genuinamente humana e a deriva que a história de seu desenvolvimento percorreu até o momento em que ela se manteve de pé, e qual é sua postura, sua posição (*status*) na atualidade. O fundamento filosófico que explica como a sociedade moderna se transformou numa massa de excitação é a máxima de Berkeley: *ser é ser percebido*. A revolução microeletrônica, que parece uma revolução progressista, rumo a um futuro, vai ser mostrada como um passo para trás. A manifestação (epifania) do sagrado seria o

termo médio entre um maior, que é o susto primevo, e um menor, que é o presente tecnologicamente armado. Assim, os extremos se tocariam. Conforme Türccke,

E, ter algo repentina e instantaneamente, irresistivelmente, impresso em si por meio de uma força mais elevada, que não se chama Deus, é verdade, mas aparatos eletrônicos, isso é o que há de característico da produção moderna de sensações. Mas o que aconteceria se Deus e os aparatos eletrônicos não estivessem tão distante um do outro, se a sensação mais antiga e a mais nova fossem dois extremos que se tocam? E se Berkeley estivesse, portanto, sem saber direito da extensão do que fazia, propondo um curto-circuito fulminante entre esses dois extremos, para além da grande distância histórica? (ibidem, p.107).

Türccke não é da opinião que seria uma pecha dizer que todo seu trabalho em *Sociedade excitada* é o desdobramento deste curto-circuito de Berkeley.

Que a teologia deveria permanecer circunscrita ao âmbito da religião e por isso o cientista natural e o pesquisador psicanalítico (cientista humano) poderia se dar ao luxo de excluir de suas conclusões a reflexão sobre este campo do conhecimento não faz o menor sentido. É verdade que há conflitos entre ciência e religião, mais do que com a filosofia. No entanto, o preconceito está em considerar que a ciência é “pura”. Talvez Descartes, em sua matematização do mundo, pudesse inclusive prescindir de Deus, mas o fato de tê-lo colocado como garantia de seu sistema das ciências, assim como Berkeley, revela um esquema de profunda base teológica, pois, da mesma forma que a religião medieval colocava a salvação no futuro, o que faz a ciência? Ela considera o passado ruim, mau (pecado, ignorância); faz pesquisa no presente; e o futuro é o progresso, o bom.⁷¹

A moderna psicologia experimental tem sua origem neste sensualismo, no empíreo-positivismo, numa demanda de correspondência entre o sujeito que percebe, o objeto percebido

⁷¹ Ver Umberto Galimberti, ‘O ser humano na Idade da Técnica’. In: *Cadernos IHU ideias*. São Leopoldo, Unisinos, Instituto Humanitas Unisinos, ano 13, nº 218, v. 13, 2015, p. 8. Um maior convencimento e esclarecimento sobre o preconceito da ciência em relação à teologia colocado no parágrafo logo acima devo a ele. Mas a reflexão sobre Descartes e Berkeley é minha. Podemos imaginar também, tal como coloca o filósofo italiano, que cidades tecnológicas foram imaginadas e descritas em obras de leitura inspiradora, como *A Nova Atlântida*, de Bacon, *Utopia*, de Thomas Morus, *A Cidade do Sol*, de Campanella. Isso em torno dos Seiscentos. São projeções fantásticas de futuro, “uma vez que, na realidade, a técnica ainda não tinha encontrado suas aplicações. Outra obra de referência preciosa para o debate é *Du monde clos à l’univers infini* (Do mundo fechado ao universo infinito), de Alexandre Koyré (Paris, Gallimard, 1973). Ao estudar a história do pensamento filosófico e a revolução científica que se consumou entre os séculos XVI e XVII ele afirma que, se forem separados, tornam-se incompreensíveis. Ao mesmo tempo, foi forçado a constatar que, neste período, o espírito humano sofreu uma revolução espiritual muito profunda: “*révolution qui modifie les fondements e les cadres mêmes de notre pensée, et dont la science moderne est à la fois la racine et le fruit*” (ibidem, p. 9). O que mais me chamou atenção na leitura de seus estudos é que o intermediário de todas as discussões sobre a física do universo feitas entre Descartes, Galileu, Newton, Leibniz, Berkeley, Cusa, Bruno, Henry More, Malebranche, Bentley, Raphson, entre outros, é o conceito do papel exercido por deus no sistema do universo.

e sua representação. Agora, o que aconteceria se o critério de verdade fosse a afirmação desta correspondência entre o objeto e o percebido? Não haveria nenhuma discrepância entre a estrutura do sujeito que percebe, o objeto percebido e o objeto representado. Em outras palavras, o que aconteceria se entre a lógica do sujeito, a lógica do objeto e a lógica da representação não houvesse nenhuma discrepância?

Reponho novamente a citação de Tūrcke para aguçar a nossa reflexão:

E, ter algo repentina e instantaneamente, irresistivelmente, impresso em si por meio de uma força mais elevada, que não se chama Deus, é verdade, mas aparatos eletrônicos, isso é o que há de característico da produção moderna de sensações. Mas o que aconteceria se Deus e os aparatos eletrônicos não estivessem tão distante um do outro, se a sensação mais antiga e a mais nova fossem dois extremos que se tocam? (ibidem, p.107).

O empirismo radical, imaterial e sensualista de Berkeley, não aceita uma teoria que afirma que a realidade persista sem ser percebida. Uma realidade não susceptível de percepção não apenas não pode ser conhecida; é impensável. Ou seja, não existe um espaço, tempo ou movimento independente da percepção dos sentidos. Berkeley coloca em dúvida o tratamento do tempo, do espaço e do movimento em absolutos e relativos, verdadeiros e aparentes, matemáticos e vulgares. Estas distinções supõem que estas quantidades possuem uma existência no exterior ou fora do “espírito” (dos sentidos).

Ora, o exame filosófico do movimento não implica necessariamente a existência de um espaço absoluto distinto daquele que é percebido pelos sentidos e sua relação com o corpo. Será que Berkeley imaginava que se o universo não fosse mais percebido por ele, ele poderia ser aniquilado ou desaparecer, tal como criancinhas acham que o mundo só existe porque elas o percebem? Ou talvez que, se Deus não fosse o responsável por imprimir em nós as percepções, poderia haver alguma outra coisa que não Ele que fosse eterno, incriado, infinito, indivisível e imutável?

Tūrcke interpreta perguntando e respondendo: “o que ocorreria se os homens fossem tão essencialmente seres sensitivos, de maneira que todas as ideias e conceitos a respeito do verdadeiro, do bem, do belo e do divino não fossem senão sensações, ou seja, corresponderem a meras excitações nervosas? “Então não haveria sentido no mundo, diz Locke. A não ser que, retruca Berkeley, essa própria excitação fosse o sentido” (ibidem, p.107). O autor chama este capítulo da história do pensamento filosófico de “*transvaloração dos valores*”. A sensação é o sentido do mundo. Lendo pelo avesso e parodiando Descartes, quanto mais “clara e distinta” a

sensação, ela mesma a ideia do mundo, mais evidente o sentido dele será. Locke ainda hesitava em seu combate pela sensação contra a metafísica, os dogmas da igreja, as ideais eternas, ou o espírito entendido como substância autárquica. Berkeley considerava essas noções como perniciosas e absurdas, e dá o golpe de misericórdia: converte a sensação no conceito base de uma metafísica mudada, que cunha o temor e tremor a Deus e lhe dá firmeza por meio do conceito de impressão (ibidem, p.108). Conforme Türcke, este é seu trunfo: “quanto mais violenta e avassaladora a impressão, tanto mais firmeza, segurança e proximidade ao divino” (ibidem, p.108). Uma sensação que se imprime por uma força mais elevada deveria corresponder à sensação por excelência. Eis o encontro dos extremos. O curto-circuito Berkeley se fecha.

5.2 Dois tipos de discurso sobre a sensação: o vulgar e o sofisticado

Como pudemos perceber ao longo deste capítulo, por volta do final do século XVIII o significado de sensação se deslocou. Inicia-se um discurso filosófico que vai de Berkeley à moderna fenomenologia, ao discurso da *Gestalt* e à neurofisiologia. Por outro lado, desenvolveu-se um discurso vulgar, que, à revelia dos filósofos, reduziu a sensação ao espetáculo de massas, que os pensadores do século XVIII julgavam indigno de reflexão.

Türcke conclui sua exposição afirmando que “onde sensação se torna sinônimo de “aquilo que chama atenção”, não ocorre simplesmente uma mera redução avessa ao espírito” (ibidem, p.119). Sua linguagem aqui se torna cifrada. Diz ele que a língua popular “tira” a pressão de seu tempo, inconscientemente. Há uma reação semântica:

Ela tão somente faz sentir que o espetacular, o que chama a atenção, não corresponde a um caso extremo de sensação, como defende um discurso filosoficamente bem comportado, mas a seu arquétipo histórico – o cerne candente de toda percepção e conhecimento. Como um nariz farejante para isso, o discurso vulgar sobre a sensação é no mínimo tão filosófico quanto o filosófico, somente não sabe disso. Ele, porém, instintivamente registra que a sociedade moderna paulatinamente trouxe seus nervos à flor da pele por meio do tremor e da excitação continuados de si mesma, por meio do aumento permanente de sua maquinaria de sensação – em outras palavras, deixou clara sua base arcaica (ibidem, p.119).

Há nesta passagem de Türcke um tom que não se harmoniza com o futuro. O discurso vulgar sobre o conceito de sensação descreveria, segundo ele, por intermédio do sentir, uma famosa figura filosófica: o “retorno do fundamento” (2010a, p.119, nota 60).⁷² Neste tipo de

⁷² Hegel, em sua *Ciência da lógica*, fala algo que, neste contexto de apresentação faz sentido. Türcke utiliza esta figura em muitos momentos-chaves de *Sociedade excitada* (São Paulo, Ed. Unicamp, 2010) e de *Filosofia do sonho* (Ijuí, Ed. Unijuí, 2010). A citação de Hegel transcrita por Türcke é: “É preciso conceder que é uma observação

pensamento, o que está em causa é a origem. O que causa estranhamento nesta situação, nesta colocação, é que ela desarranja a forma como habitualmente aprendemos a pensar por meio da ideologia do progresso contínuo da ciência e da tecnologia.

A imagem recebida do Iluminismo que se tornou imagem dominante, em especial com o vertiginoso progresso tecnológico que a seguiu, poderia ser ilustrada pelo preconceito que cultivamos em relação aos povos indígenas. Em nossa visão recebida de um tempo linear e cronológico, a evolução tecnológica significaria uma melhoria em relação a um momento anterior. Isso não é certo. A bomba atômica deveria ter nos curado dessa ilusão. TÜRCKE é leitor da *Dialética do Esclarecimento* (1985), que mostra o enredamento e o entrelaçamento de ciência moderna e mito. Contudo, ele recua ainda mais, ao rebuscar o surgimento da sensação humana a partir de um tempo em que os mitos ainda nem existiam. Ela foi se construindo, passo a passo, ao entrar em contato com eles e com a religião, embora tenha nascido num misto de profano e sagrado. Logo, as realizações tecnológicas do mundo moderno já haviam sido, de certa forma, pensadas nos mitos. Se a sensação é a forma primeira do acesso que temos ao mundo, tanto o externo quanto o interno, o pensamento de que a força que os aparatos eletrônicos têm de imprimir em nós sensações – como uma força mais elevada que não mais se chama Deus - é uma concretização da tecnologia moderna que foi concebida e imaginada através do pensamento mítico e religioso. Neste sentido, a ideia de um “retorno ao fundamento” não é absurda, pois segundo a observação de Hegel, o “ir para a frente” é *um retornar ao fundamento, ao originário e verdadeiro*, do qual depende aquilo com o qual o começo foi feito e produzido” (HEGEL *apud* TÜRCKE, 2010a, p.119, nota 60). O nosso problema talvez seja físico-cognitivo mesmo: não conseguimos mais imaginar ou inventar alternativas ou outras formas de convivência com a técnica e com a tecnologia senão ainda pensando-a como *Senhora*, tal como era pensada a teologia na Idade Média. A filosofia era sua serva; seríamos nós hoje *servos* da técnica? Se, tal como colocamos na introdução, tomamos a técnica ou a ciência ou a filosofia como fins, esquecendo de que elas são meios, substitutivos para outras carências humanas, estamos, na verdade, descaracterizando e desconstruindo aquilo que a humanidade já imaginou em tempos remotos, um ataque inaudito a toda cultura passada. Assim, a pesquisa de TÜRCKE não quer voltar às origens. Sua afirmação vertiginosa e aparentemente anacrônica significa, nas palavras por ele mesmo citadas do paleontólogo frankfurtiano Friedmann Schrenk: “A pesquisa dos hominídeos é também a pesquisa sobre nós mesmos. Isso

essencial [...] que o ‘ir para a frente’ é *um retornar ao fundamento, ao originário e verdadeiro*, do qual depende aquilo com o qual o começo foi feito e produzido” (HEGEL *apud* TÜRCKE, 2010a, p.119, nota 60).

atinge a substância”. E complementa: “Técnica foi a centelha de ignição de nossa evolução” (*apud* TÜRCKE, 2010b, p.16).

Türcke não afirma que a sensação mais antiga se *cola* a mais nova. Ele pergunta: *o que aconteceria se elas fossem dois extremos que se tocam?* Penso que para cada uma delas há uma chave de leitura. A chave de leitura de Türcke é uma. Certamente há outras. Mas o interessante é justamente a relação que ele estabelece entre estas duas temporalidades e entre estas duas chaves: “o paleolítico está em nós” (*ibidem*, p.16). Ou seja, o “antes” está no “depois”; mas será que o depois se dá conta disso?

Volto a expor algumas consequências do curto-circuito Berkeley no tocante à sensação.

Em primeiro lugar, fica evidente na radicalização do sensualismo de Locke por parte de Berkeley, além do delírio de que o mundo é tal como nós o percebemos - nada existindo em si fora de nossas mentes ou de nossos eus, a não ser Deus - o excesso de poder atribuído à sensação, à percepção. Ora, naturalizar o poder na imediatez da vida empírica sensível implica em cimentar um consenso social utilizando a estética como ideologia. E a estética, desde Baumgarten, perseguiu esta camada de significação que era menosprezada, esta lógica inferior que são os nossos sentidos, que nunca nos ofereceriam ideias claras e distintas, que são confusos, e funcionou como uma forma da incipiente burguesia hegemonizar o campo do conhecimento, criando um sistema totalizante de pensamento que não deixasse nada de fora, colonizando racionalmente os sentidos através da educação do gosto, e usando de justificativas lógicas desde a cabeça até o coração.

Por que ideologia? Porque é um discurso sobre uma parte do corpo tomada como todo, é uma fantasia de participação de todos no poder social fazendo com que a referência ao mundo se torne exclusivamente focada em certos efeitos que os objetos produzem em nós. Tal qual um cachorro que segue fielmente seu dono, o sujeito à sensação deve submeter-se ao seu próprio poder, e com isso ela se eleva acima dele mesmo. Para que seu poder de submissão seja efetivo, ela (a sensação) tem que passar a fazer o papel do entendimento. E, na sequência histórica, uma vez que este novo *ethos* sensacional se instalou e naturalizou, a simples impressão de um objeto será suficiente para que se faça um juízo, evitando todo um discurso justificador e assim mistificando as regras que o regulam ou simplesmente excluindo a consideração daqueles que percebem de forma diferente do que deveria ser. Se “ser é ser percebido”, o dever ser, o ético, aquilo que não é da ordem do ser, mas do dever ser, tem que ser naturalizado para ser

percebido, como um sentimento que só se sente na presença do objeto, uma vez que o não percebido não existe.

6 FISIOTEOLOGIA DA SENSAÇÃO

Lembremos o já dito pelo autor. Ele destaca ao longo da história da Renascença aos dias atuais o deslocamento da palavra “sensação” da percepção comum para a percepção do incomum e, finalmente, para o próprio incomum, objetivado. “Somente o inconstante se tornou constante: o estado de uma inquietude geral, de excitação, de efervescência” (TÜRCKE, 2010a, p.9).

A tese de Türcke é que o rufar do tambor audiovisual começa a revolucionar as potências das conexões neurais elementares, as quais formam a base elementar de toda cultura, e a palavra “revolução” adquire novo sentido. O que parece do ponto de vista moderno um movimento progressivo social enfático e semântico, revela-se um retrocesso aos tempos mais cinzentos, quando se considera uma perspectiva histórico-humana.

Portanto, para entender isso, temos que retornar aos fundamentos.

6.1 Neurose traumática e sistema nervoso

Angústia e pavor são sentimentos diferentes. Se isso é verdade, a compulsão à repetição causada pelo susto traumático será também qualitativamente diferente daquela causada pela excitação provocada por desejos sexuais reprimidos.

No susto traumático, em sua fase incipiente como invocador de atenção e posterior formador da cultura, está em ação uma força natural que irrompe de fora para dentro de modo chocante. Com isso, ele provoca no sistema nervoso uma compulsão à repetição, que seria anterior ao princípio do prazer, e cuja meta é livrar-se do excesso de estímulos, proporcionando-lhes uma fuga.

O organismo vivo é estimulável. A pele é um órgão receptor. Freud postula, em suas pesquisas fisiológicas iniciais, que o sistema nervoso central surge do ectoderme; ele foi pele antes de envolver a si mesmo com os mais variados tipos de pele e recolher-se para o interior do corpo. Essa pele está em constante adaptação ao mundo exterior, até que por fim se encontra tão endurecida pelo efeito da estimulação que apresentaria as condições mais favoráveis para a recepção de estímulos e já não seria mais capaz de uma nova modificação. Essa pele se torna, segundo Freud, dura e inorgânica: morre, mas garante com sua “morte” que todas as camadas mais profundas do organismo “sejam poupadas do mesmo destino” (FREUD *apud* TÜRCKE, 2010a, p.123).

Freud pensa no sistema vigília-consciência, na consciência mesma como um sistema de proteção do organismo contra as excitações. Abaixo disso, o “calcificado”, o endurecido, arde em seu mais profundo graças às mesmas forças que o fizeram endurecer.

A consciência, o pensamento, a percepção não passam da “casca”, da pele morta dos instintos, desejos e sentimentos. São seus “resíduos” e representantes exteriores enrijecidos. Logo, o mais superficial. Este pensamento é compartilhado por Nietzsche e Freud.

A compulsão à repetição e a consciência são fenômenos que convergem na proteção contra estímulos. A “legítima defesa contra o mundo exterior”, proteção contra estímulos, é para Freud mais importante do que a recepção de estímulos. O organismo busca a constância de forças entre interior e exterior. Quando a pele fracassa e um excesso de estímulos exteriores invade o organismo, ele tem de conter esse excesso com seu próprio suprimento de excitações, para o qual são convocadas energias de todas as regiões do corpo para as “redondezas do ponto de invasão”, para estabelecer uma “anticatexia” – ao preço de que “se empobrecem todos os outros sistemas psíquicos, resultando uma extensa paralisação ou redução do resto da função psíquica” (FREUD *apud* TÜRCKE, 2010a, p.124).

A anticatexia é uma espécie de legítima defesa do sistema nervoso; ela tenta precariamente fazer desde o interior o que a pele exterior faria melhor: “proporcionar a insuportável sobre-excitação uma possibilidade de descarga” (TÜRCKE, 2010a, p.124).

A conclusão de Freud: o que a pele é para o corpo, a angústia é para o “órgão anímico”: uma grande proteção contra os estímulos. Se tal proteção faltar, quantidades insuportáveis de estímulos o invadem, provocando um choque, e os “sonhos do paciente de neurose traumática”, que “reconduzem com tanta regularidade o enfermo à situação do acidente”, “procuram recuperar pelo desenvolvimento da angústia a dominação dos estímulos, cuja negligência se tornou a causa da neurose traumática” (FREUD *apud* TÜRCKE, 2010a, p.124).

A tese de Türcke é que a compulsão à repetição traumática foi a responsável pela formação da cultura humana: pelo fato de que funcionou como formadora dos representantes ou substitutivos da virulência do susto representado no ritual de homicídio, que através da ajuda dos mecanismos de formação de sonhos, chegaram a constituir a imaginação, a representação, os conceitos e a consciência humana. Por que razão um animal deixaria de realizar seus impulsos, colocaria sua pulsão por assim dizer em “conserva”, e se demoraria em preparar seu alimento, tal como esperamos para saborear compotas feitas pela avó ou pela mãe?

Quão demorado deve ter sido até se chegar ao primeiro pensamento com certo contorno. O quanto não deve ter-se desejado a segunda vez, antes da primeira, pois tormento e desprazer expulso é melhor vivenciado na segunda vez. É como se a comemoração viesse antes mesmo dos víveres serem servidos, ou seja, todo um ritual de adiamento da pulsão, que uma vez conquistada, deve ter sido comemorado como uma vitória da paciência e da resistência, uma vez que se buscava sinalizar com isso não apenas o que servia de meio ou instrumento para um fim - e que já representava uma das formas de conquista técnica da natureza enquanto sobrevivência -, mas também comemorar o próprio fato de que abriu-se um inédito para a existência social e o convívio humano fazer sentido, ou seja, superar um aspecto do mundo animal, realmente deixá-lo para trás, e enveredar pelo caminho do equívoco, da abertura de novas vias possíveis de viabilizar a descarga do excesso de excitação, do excesso de estímulos nervosos que atormentavam.

O cérebro não se explica atomisticamente, como se existissem neurônios isolados responsáveis por detectar objetos ou sinais particulares ou iniciar um comando de ação sobre um centro motor à perseguição de uma presa, do modo como falamos: “mandou uma mensagem para o cérebro”. Isto seria incorreto de dizer, pois o “cérebro” pensado aqui é como se fosse um indivíduo autônomo.

Às vezes, conta Türcke, parece que o jovem neurologista Freud se esquecia de que psique não é um órgão, ela apenas *tem* os neurônios como órgão – e não representa senão uma constelação de excitação entre eles (ibidem, p.127). Mas os começos são obscuros. Tateia-se no escuro.

A partir da consideração da compulsão à repetição traumática, a hipótese de um órgão anímico separado não é necessária, pois é o *mesmo* sistema nervoso que reage tanto ao “físico” quanto ao “psíquico”, a um golpe como a um susto, experimenta ambos como choque e procura canalizar o excesso de excitação que o acomete repentinamente com os mesmos meios: “vincular”, diz Freud.

Os mesmos meios são os da ligação neuronal. Aberto o caminho para certas ligações, e “abrir caminho” é uma metáfora freudiana para o fato psique que é composta de traços de excitação que atravessam o sistema nervoso, automatiza-se o processo. Pegar objetos e diferenciar cores é já um abrir caminho, um ligar e fixar redes nervosas, e com isso o estabelecimento de uma memória. Redes nervosas são experiências repetíveis. Por isso a compulsão à repetição ajudou a criá-las. Memória é uma combinação de células que se

interligam no momento da transmissão da excitação. A memória não é algo dentro de algo, mas um procedimento. Um desvio, um deslocamento do desagradável.

O argumento fisiológico apresentado pelo autor: a fase sensorial, precognitiva da percepção, se formaria de forma epigenética. A maior parte destes processos inconscientes e automatizados, deste procedimento da memória humana, não será modificada por experiências individuais posteriores. Deste argumento Türcke irá deduzir que, se esta base perceptiva está sendo revolvida pelos choques audiovisuais, ela estaria passando por um processo de dessedimentação. Penso que este é um dos momentos mais críticos da tese de Türcke, ao qual ele se expõe a todo tipo de ataque. Por isso, é preciso ficar bem claro o lugar a partir do qual ele constrói seus argumentos.

Para Freud, angústia é memória da dor. A qualidade de memória é proteção. Türcke comenta: “Se há algo que dá segurança a um organismo é sua memória processual ou implícita, ou seja, a rede que seu sistema nervoso tece” (ibidem, p.129).

Existiria, portanto, segundo a leitura de Türcke, trabalho cerebral precognitivo; trabalho pré-atentivo. O autor define a consciência pela atenção: “como o estado no qual uma rede de percepção, pensamento e comando está tão tensa, quer dizer, tão desperta, que sente tudo quanto faz e vivencia como *seu* fazer e vivência, e a si dentro deles como um “eu” idêntico, continuado” (ibidem, p.130). Fisiologicamente falando: “[...] a consciência surge pela participação dos mais variados sistemas que perpassam todo o cérebro e não é, de modo algum, um fenômeno cortical” (ibidem, p.130).

6.2 A arqueologia da atenção

1º) O trabalho nervoso é um trabalho pesado. O cérebro tem poucas reservas. Ele corre perigo realizando este trabalho. Minutos sem oxigênio, e ele fica avariado;

2º) A atenção se torna efetiva através do choque. Freud fala em “anticatexia”, para o qual o organismo acometido de choque puxa energias de toda parte.

Se o choque não é tão grande, a ponto de atordoar o organismo, ele desperta completamente. Ou seja, se a onda invasora não é tão poderosa, o organismo tentará canalizá-la através de uma formação hiperativa de novas redes. Sua tensão é o máximo de atenção. “Nós a conhecemos como no caso da dor repentina. Toda a atenção se dirige ao ponto dolorido. A fratura de uma perna faz com que todo organismo de um golpe se torne perna, a dor de dentes o transforma em dente” (ibidem, p.132).

Na dor excessiva há um ponto de indiferenciação entre atividade e paralisia. Só depois que a dor for assimilada, o lado diferenciador da atenção pode mostrar-se: “o notar” certas figuras ou acontecimentos ao redor, “de fora”, e a percepção de mínimas diferenças entre elas. Essa atividade de “dar-se conta” e “fixar” é uma reação que o organismo tem quando se vê confrontado com algo que ainda não conhece, não pode fazer ou nunca exercitou (ibidem, p.132). Com isso se quer dizer que é necessário um desgaste enorme de atenção para realizar as ligações específicas entre as zonas corticais e subcorticais a que damos o nome de consciência. Por que só o *Homo sapiens* levou a cabo isso?

Türcke responde que não sabemos por quais caminhos e descaminhos tais ligações neuronais deram origem à consciência, ao pensamento, à formação de conceitos, e nem motivadas por quais acontecimentos. Uma coisa é certa, porém: “simplesmente não é possível fazer uma ideia de como a repetição constante que um tal exercício implica poderia ter começado de outro modo senão sob uma *violenta* compulsão à repetição” (ibidem, p.133).

A hipótese de Türcke é então que a compulsão à repetição traumática, capaz inclusive de arruinar os nervos, como Freud enfatizou, é, ao contrário, “uma força constituidora de nervos, impulsionadora daquelas ligações neuronais que enfim resultaram no *Homo sapiens*” (ibidem, p.133). E aponta que Freud mesmo percebeu isso: “O choque que afeta um organismo é o estranho em mais alto grau: o inesperado, o incomensurável, o avassalador, contra o que lhe faltam as possibilidades nervosas de assimilação” (FREUD *apud* TÜRCCKE, 2010a, p.133). A angústia já é uma medida de defesa contra o pavor, o susto, ou o choque traumático; ela protege contra o pavor, mas somente pode ter essa função se guardar consigo a experiência do pavoroso: a lembrança de algo pavoroso já vivido, mas assimilado (ibidem, p.133). E o artifício da espécie para isso foi a *autonomização* da repetição, ou seja, “imitar o pavor vivido de propósito e tão longamente que ele empalidece e passa a pertencer às ligações neuronais adestradas que constituem o sentimento de segurança” (ibidem, p.133).

O tipo de repetição compulsoriamente automatizada aqui visado é um mimetismo que ultrapassa a si mesmo. É busca de proteção *diante* do pavoroso e *no* pavoroso. Não apenas adaptação ao pavoroso, mas adaptação do pavoroso a si. Os estímulos que no mundo animal não são mensuráveis pela própria rede nervosa desencadeiam impulsos de fuga. “Mas o domínio da angústia por meio da produção da angústia inverte o impulso de fuga: torna-o fuga para a frente” (ibidem, p.133). O organismo injeta uma dose do pavoroso para tornar-se imune; volta-o *contra* si a fim de *se* preservar. Türcke atribui à autorreferencialidade da compulsão à repetição traumática a forma primitiva da reflexividade humana, o início daquilo que mais tarde

seria chamado de consciência, pensamento, conceito. Ela foi, em seus primórdios, formadora de “atenção e identidade” (ibidem, p.134). E ele quer provar que ela foi mais: “uma criadora de cultura de primeira ordem” (ibidem, p.134).

A 1ª Guerra Mundial estremeceu o sensório de muitos intelectuais europeus. Antes disso, já haviam experimentado os abalos sísmicos do terremoto de Lisboa. Assim, tanto Freud como Walter Benjamin procuraram tirar consequências do significado cultural dos abalos, num tempo em que a maquinaria pesada ainda bufava nas fábricas da Revolução Industrial. Assim, entre muitas outras produções intelectuais que pensaram a crise europeia a partir de abalos significativos, Türcke destaca uma obra que caracteriza como uma contrapartida à *Além do princípio do prazer* de Freud, dando, segundo ele, ainda maior nitidez às descobertas freudianas. Trata-se de *Das Heilige* [O sagrado], de Rudolf Otto (ibidem, p.135).

Esta não é apenas uma obra de filosofia ou história da religião, mas uma obra de psicologia que penetra profundamente nos sentimentos humanos que deram origem à religião. E se estes sentimentos devem ser contados entre os primeiros, então ela é uma obra de psicologia profunda. Ela trata de descrever vivências, e não propriamente experiências, se entendermos por experiência a elaboração objetiva e narrada de vivências subjetivas. Aliás, este ponto é enfocado por Türcke quando ele discorre sobre a caça às palavras originais da religião, que na virada do século passado se tornou um verdadeiro esporte dos etnólogos. Coube a Otto ter esclarecido este ponto, a saber, o fato de que as palavras originais já representam uma situação precária de tradução: “sínteses e compreensões canhestras de morosos processos de excitação coletivos” (ibidem, p.137). Desta forma, como colocamos acima, as pretensas palavras originais não representam a origem religiosa vivida, mas sim já sua assimilação.

Na investigação de Rudolf Otto cabe destacar um sentimento que é mais recôndito que a crença no sagrado, a confiança ou o amor. É o sentimento que ele denomina de “*mysterium tremendum*” (ibidem, p.135). Conforme Otto:

“Ele pode [...] irromper repentinamente da alma com arrancos e tremores. Pode levar a estranhas agitações, à embriaguez, arrebatamento e êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode descer a pavores e terrores quase fantasmagóricos. Tem suas preliminares e manifestações brutas e bárbaras. E tem uma evolução para algo delicado, depurado e transfigurado” (OTTO *apud* TÜRCKE, 2010a, p.135).

Aliás, Otto afirma que *tremendum* é uma palavra insuficiente para isso, pois tremor é em si apenas medo. É algo totalmente diferente do que amedrontar-se. Encontramos novamente uma das figuras símbolo da globalização: o pânico. Por estranhas razões, o pânico guarda o

nome ao qual este *tremendum* se assemelharia: “[...] o *deîma panikón* [pavor pânico] dos gregos” (ibidem, p.135). Conforme Otto, o *deîma panikón* “é um pavor cheio de terror íntimo como nada na Criação, nem mesmo o que há de mais ameaçador e poderoso pode inspirar” (ibidem, p.135). E isso porque *mysterium* não é apenas segredo, e sim “o estranho e causador de estranhamento” por excelência.

Mas este sentimento é ambíguo. Esta ambiguidade não é estranha à psicanálise. Ao mesmo tempo em que a Criatura é arrebatada, presa de uma admiração paralisante frente a este “ser absolutamente diferente”, há “algo de singularmente atraente, envolvente, fascinante, que então entra em uma estranha harmonia contrastante com o momento repulsivo do *tremendum*” (ibidem, p.136). O que apavora, também atrai. Protejo-me do que desejo. Assim, seguindo a descrição de R. Otto, ele nos oferece um catálogo de temas que descrevem a imagem crua de uma constelação disposta às oposições de temor e atração:

a criatura que treme diante dele [...] sente sempre também, simultaneamente, o impulso de se voltar para ele, e mesmo de se apropriar dele de alguma forma”, seja “por meio de ações culturais mágicas, por meio de fórmula, ‘benção’, conjuração, consagração, encantamento”, ou por meio das “técnicas xamânicas da ‘possessão’, habitação, autorrealização pela exaltação e pelo êxtase” (*apud* TÜRCKE, ibidem, p.136).

Para Otto, isso já significa processos secundários, medidas de defesa para o domínio do pavor, ou seja, indícios de que “o sentimento religioso, no primeiro degrau de sua evolução, irrompeu de início apenas com um de seus polos, a saber, com o *repulsivo*, e de início ganhou forma apenas como temor demoníaco” (ibidem, p.136).

Türcke, por sua vez, afirma que os teólogos já tinham consciência de que o adjetivo “sagrado” era um pálido derivado de *qados* do antigo hebraico ou do grego *hagios* - uma tradução moralizadora, que torna algo que causa temor em algo venerável. De qualquer forma, vale a asseveração de Nietzsche: “Aquilo para o que possuímos nomes, nós já o ultrapassamos”. Em todo caso, mesmo considerando as múltiplas formas como o sentimento do sagrado possa ter sido descrito em seus auspícios, é considerado por Türcke como “uma abreviação para um processo de assimilação de pavor, que evidentemente não se pode abstrair da constituição do *Homo sapiens* e do qual indubitavelmente se precisa colocar sob a lupa da teoria da religião a compulsão traumática à repetição, a presumível “pré-história” do princípio do prazer” (2010a, p.137).

A teoria da religião exposta por Türcke busca evidenciar como a compulsão à repetição traumática tornou-se a parteira da linguagem, isto é, da cultura. Isto faz lembrar a teoria da

religião de Freud, que a liga a rituais obsessivos compulsivos praticados privativamente por indivíduos ou por comunidades inteiras. Porém, há nestes itens que analisarei a seguir uma profunda crítica não apenas a Freud, mas igualmente a Marx. Isto aparece nos tópicos “*Compulsão à repetição como criadora da cultura*” (TÜRCKE, 2010a, p.137-147) e “*Compulsão à repetição – Troca – Dinheiro*” (ibidem, p.201-212).

Neste último item o autor mostra boa parte da miopia da interpretação de quem considera a crítica da religião elaborada por Marx como definitiva. Türcke parte da crítica da economia política deste autor, cujos inícios teóricos se dão em uma crítica à ideologia religiosa da Alemanha de seu tempo – a religião como “ópio do povo”, que projeta nas nuvens um reino de redenção transcendente para justificar ideologicamente a miséria resultante da exploração objetiva terrena dos trabalhadores -, mas constata uma contradição entre a perspectiva da redenção comunista e a crença positivista presente em Marx.

A questão da origem da religião não se deixa entrever de um nível mais profundo da mente humana. Os indícios materiais, as fontes da arqueologia da pré-história, tais como machadinhas ou lanças que são indícios para túmulos ou altares de sacrifício “cerimoniosamente cuidados”, nos quais os mortos eram providos dos objetos mais preciosos disponíveis, já estariam muito longe desta origem. O que para os estudiosos é um tempo inicial, para o *Homo sapiens* já é um tempo tardio. Culturas de um tempo tardio de meados da Idade da Pedra, de cerca de dez a oito milênios antes da era cristã, só são ainda primitivas no sentido de que ainda “não completaram uma separação e diferenciação estrita entre a vida religiosa e a social, entre cultura e culto, natural e sobrenatural, que seu culto é culto dos mortos – culto de sacrifícios” (ibidem, p.139). A questão da origem da religião para Türcke é sangrenta: “Não existe culto que não remeta a uma prática de sacrifícios, a um derramamento coletivo concentrado de sangue de seres humanos e de animais” (ibidem, p.139).

Como narrar estes começos e tornar claro o papel da compulsão à repetição traumática como origem do recalçamento e desvio de institutos para o inconsciente, a formação da consciência, do pensamento e dos conceitos, da linguagem? Vamos seguir o percurso de Türcke retendo alguns pontos chaves que são de nosso interesse quanto à história da sensação. O resultado, porém, de toda esta exposição, somente será entregue no fim. Isto pode tornar difícil a leitura, uma vez que o autor dá por compreendida toda a exposição anterior, não apenas a que repassamos nos dois primeiros capítulos de sua obra *Sociedade excitada*, mas sua produção anterior, que remonta a vários livros inéditos no Brasil (ou seja, que não foram traduzidos).

6.3 Sacrifício e memória

Quem se sacrifica deseja reparar algo. Algo deve ser exorcismado do mundo, esconjurado. Apaziguar algo pavoroso, ou mesmo purificação é “tanto um traço essencial de todas as formas arcaicas de sacrifício quanto seu caráter repetitivo. Apaziguar uma única vez não basta” (ibidem, p.139).

Lembremos aqui que o conceito de compulsão à repetição traumática foi elaborado por Freud para descrever a ameaça que sentiam os feridos de guerra ao rememorarem em sonhos suas vivências traumáticas no *front*. Pensemos então em uma comunidade humana primeva, cujo sentimento fantasmagórico e compulsivo do retorno de traumas oriundos de sustos vivenciados pelas ameaças do mundo externo (raios e trovões, terremotos, tempestades, animais ferozes, etc.), que igualmente deveria se manifestar em sonhos (portanto, já havia imagens a serem elaboradas internamente a serem exorcismadas), alucina algo que seria personificado como um deus ou espírito, que dela exigiria uma espécie de reparação para poupá-la da destruição. Assim como não há, nos princípios e nos auspícios da formação da mentalidade humana, diferença entre alucinação e percepção; indivíduo e comunidade, parte e todo também ainda não haviam se diferenciado. Portanto, o ato de sacrificar uma vítima valiosa como representante do todo da comunidade tinha como objetivo representar este todo com o objetivo de poupá-lo da eminente destruição. O rito sacrificial evolui exercitando uma repetição que buscará atenuar cada vez mais sua realidade sangrenta, amenizando a dor causada pelo sacrifício de seus representantes (em princípio pessoas de carne e sangue) e substituindo-os por animais e depois por elementos materiais representantes, até no limite não mais sacrificar seres vivos, mas trocá-los ou substituí-los por objetos preciosos, tais como metal e dinheiro, numa recomposição de seus elementos arcaicos, mas que não consegue eliminar de todo a lembrança de sua origem, de maneira que o entendimento de Türcke do sonho, da linguagem, dos processos de conhecimento (magia, mito, religião, arte, filosofia, ciência, senso comum) ao longo de gerações ainda não se independizou de suas formas primevas sacrificiais. Todavia, e aqui está a picada crítica da agulha fisiológica de Türcke, não é certo que “progredimos” na modernidade, e que nos libertamos destes restos arcaicos. Por hora, uma consideração: não existiria algo de uma “justificação”, no sentido psicanalítico do termo, uma “racionalização”, um pretexto, por trás de todo o dispêndio de energia libidinal de um tempo “sacrificado” pela maior parte da humanidade ao trabalho, que explora empregados e desempregados, sendo que, no atual estágio das forças produtivas e das relações de produção, com a ajuda de toda a técnica

e tecnologia moderna, não mais se necessitaria disso? Será verdade que os ritos sacrificiais humanos acabaram e vivemos hoje numa época esclarecida?

Cabe apontar aqui o profundo paradoxo do trauma: ele não está ali como origem da cultura, mas como chave de sua abertura, pois ele é uma espécie de *anterior posterior*, ou seja, sua compreensão depende do conceito freudiano de *nachträglich*. O paradoxo é que não conseguimos esquecer tudo; existem casos de esquecimentos bem sucedidos, mas boa parte do que um dia nos causou dor e sofrimento, o cobrimos com imagens e símbolos para simplesmente podermos continuar vivendo.

Logo, já por seu caráter o sacrifício tem que se repetir. Lembro aqui que “caráter” em grego significa punção, um processo de cunhar moedas, de imprimir algo sobre uma superfície. Mas há outro paradoxo: o sacrifício, por seu caráter, “quer apaziguar algo pavoroso, mas é ele próprio pavoroso” (ibidem, p.139). Quer esquecer algo, ou seja, remover algo do mundo, mas isso é impossível, pois ele é constantemente lembrado. Numa perspectiva neurofisiológica – que neste contexto Türcke denomina de “*Fisioteologia da sensação*” -, em toda parte onde um sistema nervoso realiza fortes ligações neuronais, atua uma memória implícita, abaixo do limiar da consciência. O sacrifício, *au contraire*, por sua vez, seria “a mais antiga das formas palpáveis de memória explícita, especificamente humana” (ibidem, p.139, grifo meu).⁷³ Uma coletividade rememora um acontecimento pavoroso passado, mas não superado. A forma e a gênese deste acontecimento para Türcke é diferente da narrada por Freud no mito do assassinato do pai da horda primitiva. Mas para fins de reduzir o pavor, e para não pensarmos que Türcke está inventando coisas, lembramos que para Freud a origem da civilização deve-se a um acontecimento sangrento, um assassinato, por parte de irmãos, de um pai de uma horda primitiva, pois eles queriam ter acesso às mulheres interditadas por ele. O que vale no mito de Freud, que relembra este fato: sempre que os irmãos se encontravam, depois do evento, rememoriavam em silêncio o ocorrido. Logo, impossível lembrar, impossível esquecer.

Deve haver, porém, uma diferença substancial de significado entre “assassinar” e “sacrificar”.

⁷³ A primeira mnemotécnica? Penso nisso como um protótipo do que hoje chamamos de *arquivo*, de *pen drive*, ou mesmo de imagens filmadas em exibição, exteriorizadas, onde imprimimos e reproduzimos memórias, conjuntos de informações e de conhecimentos que se mantêm “vivas” enquanto o dispositivo não for avariado. O fato do ritual de sacrifício ser uma *performance*, de nele o *teatro* ter tido sua provável origem, de sintetizar voz, imagem, música, dança, cenários, e as tragédias terem uma função estética catártica, como Aristóteles defendia, também pode ser considerado uma lembrança de algo vivido em tempos remotos. Isto dá a impressão de que, de fato, nossa *techné* moderna, mesmo nossa arte contemporânea, mesmo a arte digital, é velho vinho (ou sangue) em odres (dispositivos) novos.

Türcke atribui ao referido evento pavoroso não apenas ser objeto de rememoração. O poder do ritual de sacrifício “é também criador da memória” (ibidem, p.139). Em termos mais precisos: “Ao que tudo indica, o seu poder traumático não é apenas objeto, é também criador de memória” (ibidem, p.139). Este evento traumático não apenas deu existência a uma memória especificamente humana, porque não é o acontecimento passado que é memorado, e sim, sobretudo “que a memória explícita comemora a si mesma, o seu próprio aparecimento como faculdade de rememoração, portanto como a faculdade de pensar” (ibidem, p.139-140). O paradoxo na rememoração do sacrifício é o próprio paradoxo da memória humana. E esta questão sobre o devir humano, que coloco de forma a “fazer sensação”, é exemplarmente tratado pela ficção, como no clássico filme de Ridley Scott, *Blade Runner*. Em sua fase originária, inicial, a memória não foi, segundo Türcke, outra coisa que “o desejo desesperado e sempre renovado de se libertar de uma inundação torturante de estímulos” (ibidem, p.140). No começo a repetição não era para lembrar, “gravar”, mas para esquecer: “apenas através da repetição é que se podia debelar um excesso insuportável de estímulos. Epistemologicamente falando: a memória surgiu da tentativa extenuante de esquecer” (ibidem, p.140).⁷⁴

Isso é um contrassenso. Como entendê-lo? Afinal, repetindo o evento pavoroso, não nos livramos dele. Mas justamente, afirma o filósofo, com a constante repetição, ela se liberta de seu “aqui e agora”. Ela realiza o “artifício da presentificação”. Surgem aqui os primeiros traços de uma representação em estado nascente. “O que retorna não é mais a coisa mesma [...] Sua imaginação é antes sua representação, sua *performance*, e ela constitui a atividade corporal total do solene ato coletivo de lançar-se sobre determinadas pessoas e animais” (ibidem, p.140). O que retorna não é coisa mesma singular, mas seu “espírito”, sob a forma de eco, citação, cópia, reprodução, extrato, mas não como uma assombração que tivesse vida própria. A princípio, o “espírito” seria apenas essa ação ritual em si, um pequeno começo de um movimento de liberação, da abstração do aqui e agora, uma primeira demarcação espacial do espírito frente às

⁷⁴ Em nota Türcke cita o estudo de Jan Assmann que demonstrou que a pista para a formação especificamente humana da memória não deve começar pela memorização da maior parte das coisas possíveis, mas muito mais pela antiga “cultura da memória” que uma comunidade preserva “a fim de presentificar constantemente aquilo que constitui sua identidade” (*apud* Türcke, 2010a, p.140, nota 19). Conforme Assmann: “Celebrações e ritos propiciam na regularidade de seu retorno a comunicação e a transmissão do conhecimento assegurador da identidade e, com isso, a reprodução da identidade cultural. Repetição ritual assegura a coerência do grupo no espaço e no tempo” (ibidem, p.140). Conforme Türcke, a mais antiga e poderosa forma de memória, a saber, “não poder esquecer”, foi substituída por uma fórmula tardia da formação da memória: “Aquilo que não *devemos* esquecer somos capazes de esquecer” (ibidem, p.140). O paradoxo da memória se intensifica mais ainda ao se afastar de sua origem, pois não nos lembramos mais do que não deveríamos esquecer, quer dizer, o que se esquece de comprar no supermercado não é o mais importante. O mais importante é a abstração do sacrifício que tivemos que fazer e fazemos cotidianamente para chegar até o supermercado. O que é o esquecimento de comprar uma coxinha de galinha frente ao pedaço do dedo que o trabalhador sacrificou ao cortá-la no frigorífico ou mesmo uma lesão incurável por esforço “repetido”?

aparições da natureza. Nada nobre, portanto. Segundo Türcke, “o ‘espiritual’ aí é de início tão somente a própria repetição estúpida e sua lenta regularização simultânea” (ibidem, p.140-141). O sacrificar ativo – *rezein e operari* – a palavra grega e latina para “agir”, também significa “sacrificar, oferecer”, e lembra que a morte sacrificial já passou por ser a ação humana por excelência (ibidem, p.139). A primeira faísca humana de soberania: sacrificar o mais valioso, não lesmas ou sapos, mas semelhantes. E esta tentativa capenga de empalidecer o acontecimento pavoroso foi também uma tentativa de governá-lo, dominá-lo ativamente, ser o seu “sujeito”, em vez do objeto que o recebe e sofre passivamente.

6.4 A compulsão à repetição traumática como formadora da cultura

A compulsão à repetição traumática já foi transvaloração em seus inícios. Ela rompeu com a interpretação animal do mundo, uma vez que acolheu o pavoroso e não apenas fugiu diante dele. Nas palavras de Türcke, dar ao pavoroso o seu “*beneplácito*” (ibidem, p.141) ao invés de fugir dele significa esta ruptura.

O fato é que certos seres se desacostumaram de fugir e de se proteger do perigo, e foram ao encontro dele, ou melhor, retardaram sua resposta “instintiva” imediata, re-apresentando-o para si mesmos. Nesta ambivalência seminal dos sentimentos humanos, da incipiente separação de espírito e natureza, fisiologia e teologia não se diferenciam.⁷⁵ A superfície do pavoroso é o que ele causa; seu fundo, a salvação que reside nele.

Assim, Türcke interpeta que os esforços inerentes a qualquer “*theoria*” metafísica e teológica em seu estado nascente são “a forma da inibição de um instinto: certos seres se acostumam a não mais ceder imediatamente ao seu impulso de fuga e proteção. Sob choque eles começam antes a redirecioná-lo e a buscar proteção *do* pavoroso *no* pavoroso” (ibidem, p.141).

O redirecionamento do pavoroso, o ir ao seu encontro, foi inicialmente uma ação física reflexiva. Nada de elucubrações, pois o espaço mental ainda nem estava constituído. Não, o que

⁷⁵Seria uma pesquisa interessante, e não de todo sem consequências, quem sabe rica em achados incríveis, acompanhar uma vez mais - Freud se ocupou disso, até certo ponto - estes pequenos passos da formação do sensorio especificamente humano, e perceber que muitas das descrições psicopatológicas atuais encontram traços reais no modo como os homens primevos foram inventando modos de romper com a interpretação animal do mundo, na completa inocência do seu resultado. A *Filosofia do sonho* (2010b) de Türcke faz o caminho regressivo, dando os indícios da formação da consciência; por isso, por ser pesquisa sobre os fundamentos, ele não pôde se ocupar com os efeitos desta formação sobre os aspectos psicopatológicos sociais e individuais, embora aponte, a partir de uma arqueologia da atenção, inegáveis consequências quanto ao déficit de atenção padecido pela cultura atual, que na sua visão tem uma relação direta com o revolver do paleolítico em nós pelo regime da alta tecnologia do audiovisual.

está em causa é como e por que isso aconteceu, já que um animal não é nem metafísico e nem teológico, mas o humano precisou de sinais para sobreviver, isto é, sinais que remetem para algo ausente, *símbolos* propriamente ditos.

Esse redirecionamento do instinto é o “espírito”. No surgimento dele, “estão em jogo ao mesmo tempo a salvação e a libertação. O ponto da ambivalência de sentimentos humanos, da separação entre bem e mal, essência e aparência, espírito e natureza, é o ponto de indiferenciação entre fisiologia e teologia” (ibidem, p.142).

Türcke pensa então em uma necessidade imperiosa. Pensa primeiro numa debelação de uma excitação excessiva, torturante, como uma lei fundamental do todo orgânico; após, como compulsão, essa lei se especificou em um comportamento especificamente humano (espeiação) à repetição como uma necessidade fisiológica a serviço dessa lei. Sim, uma lei ordena, mas não sendo *da* natureza, como “saber” segui-la?

Türcke não se contenta com isso. Dá para perceber que a passagem da interpretação animal do mundo à interpretação propriamente humana continua obscura, pois aqui temos um caso clássico de “*falácia fisiológica*”: fisiológica, esclarece ele, porque ainda não se encerrou a cadeia de raciocínio de forma conclusiva, mas apenas como reação reflexiva, e, contudo, falácia, porque ele (o reflexo) já contém de maneira implícita a figura do pensamento: “isto é pavoroso, portanto devo dar-lhe meu beneplácito” (ibidem, p.142).

O redirecionamento é em si um enigma. Por que essa singularidade e não outra, ou seja, o redirecionamento dos instintos para o pavoroso? Pode-se especular sobre o volume do cérebro, a forma da mão ou da laringe do homem primevo, mas isto não basta para explicar o redirecionamento para o pavoroso a fim de nos libertarmos dele. Como e porque isso aconteceu?

A licenciosidade com que o espírito pretende se autoengendrar para além da fisiologia não passa, portanto, de uma “falácia fisiológica”. A principal ocupação de certas criaturas hipernervosas é a defesa contra os estímulos. Muitos não têm outro meio de defesa contra o choque causado por experiências traumáticas senão repetindo o acontecimento chocante.

É de suma importância não confundir neste contexto a reflexão imediata, tal qual um fenômeno da física, e a reflexão do conhecimento, um fenômeno posterior, quando o pensamento já se achava enformado. No princípio, a “*re-flexão*” deve ser entendida como um

reflexo da natureza: repetir em nós, tal como o espelho, o que a natureza faz conosco. Se ela nos bate, batemos em nós mesmos para tentar, de forma mágica, fazer com que ela pare de bater.

Sob uma forte pressão da necessidade de se livrar de excitações insuportáveis, seres hipernervosos, hipersensíveis, não têm outro meio de se defender do choque senão através da repetição do evento chocante. Isto leva a outro tipo de falácia, à “*falácia psicológica*”: o cultivo ritualizado e compulsivo da repetição como efeito de autovacina contra o choque traumático, pois não havia psicanalista na época para tratar disto. Isto Türcke afirma que não se deixa explicar senão por uma imperiosa necessidade. É difícil responder a uma sedução bem dirigida, que nos atinge no “ponto” mais fraco. Fugir é uma saída. Mas a falácia psicológica faz o oposto disso: “Ela é o voltar-se de toda uma espécie contra seus próprios instintos” (ibidem, p.143). E o Homo sapiens foi nisso a espécie mais bem-sucedida e dominadora, justamente ao voltar-se contra si mesma.

A compulsão à repetição, descoberta nos rituais de sacrifício, seria o som original cujos ecos compuseram os estágios da matéria histórico-religiosa, sua multiplicação, abafamento e sobreposição. Türcke traduz a linguagem poética de “Aquilo que me apavora me atrai para si” para a prosa psicanalítica: “identificação com o agressor” (ibidem, p.143).⁷⁶

Todavia, contando com tão poucos recursos, como a humanidade “*contraiu*” uma psique com certo grau de espontaneidade, autonomia e liberdade singulares? Lembro que “singularidade” é o termo que os teóricos do Big Bang utilizam para o momento imediatamente

⁷⁶ Em nota o autor esclarece que “nada agride tanto quanto o pavor, e a repetição do acontecimento pavoroso é identificação com ele” (ibidem, p.143). A “falácia fisiológica” exprime epistemologicamente o mesmo que “identificação com o agressor” exprime psicologicamente. O segredo do devir humano estaria contido ali. E Türcke critica Freud por ter quase domesticado sua descoberta da compulsão traumática à repetição ao querer explicá-la a partir de exemplos da vida instintiva do núcleo familiar patriarcal burguês. A libido ofendida, o voltar a beber do mesmo cálice amargo, dão provas de compulsão *neurótica* à repetição. Elas deveriam, segundo Türcke, evidenciar uma compulsão traumática à repetição como a provocada por acidentes de trem. A nota termina chamando a atenção para o fato de que a pré-história traumática do “agressor”, a saber, do pavor, desaparece ou só aparece quando o pai poderoso o desencadeia ou o representa. Desta forma, “sua pré-história traumática, sua participação no devenir humano desaparece. Por mais que o mecanismo de identificação que é submetido à análise e tratamento possa ainda parecer um processo anímico primário, do ponto de vista da teoria da cultura ele é um fenômeno secundário, domesticado em alto grau” (ibidem, p.143). Essa crítica ao mito freudiano reaparecerá em sua obra posterior *Filosofia do sonho* (2010b) em uma argumentação bem mais cerrada e documentada. O que Türcke constata e até censura na lenda de Freud, no mito patriarcal, é que ele hipostasias estruturas patriarcais da sociedade como se fossem o estado original da cultura humana em geral. Este “congelamento” não se coaduna muito bem com as épocas do matriarcado. Por isso, embora o profundo conhecimento de etnologia por parte de Freud, ele não soube (ou não quis) derivá-las. Como Türcke considera a psicanálise uma teoria materialista, ele aponta estes aspectos idealistas, bem burgueses mesmo, que são pontos cegos não trabalhados pelas teorias ditas materialistas, às quais inclui além de Freud, Marx e Nietzsche. Quanto a estes pontos, Türcke pretende justamente apontar traços idealistas que restaram em teorias aparentemente materialistas. (Conferir LOSSO, Eduardo Guerreiro B. ‘Materialismo e teologia’: traumas, recalques e cegueiras do fundamentalismo e da secularização. *Revista.doc*, Ano IX, nº 5, janeiro/junho 2008, p. 12).

posterior ao *Big Bang*, ao surgimento do universo, sua explosão e concomitante expansão. Analogamente, podemos perguntar: como se deu este salto (*Sprung*) qualitativo na origem (*Ursprung*) da humanidade? E é exatamente esse salto qualitativo que faz da “falácia psicológica” um assunto tão paradoxal. Eu reitero: “Ela é o voltar-se de toda uma espécie contra seus próprios instintos, mas ninguém no mundo foi tão bem-sucedido e dominador quanto justamente essa espécie voltada contra si mesma” (ibidem, p.143).

Voltando à teoria de Rudolf Otto, a transposição do *mysterium tremendum* para o *mysterium fascinans* era para ele um enigma, pois como é possível a partir do terror transitar para “os sentimentos positivamente voltados ao *numen*?” (ibidem, p.144). Ora, para Türcke – que aqui devia estar pensando no mecanismo freudiano da inversão, embora não o cite – “o poder da compulsão à repetição de transformar o negativo em positivo é essa transição, o motor de toda magia” (ibidem, p.144). Em todas as culturas arcaicas existe a imitação proposital de forças naturais. Esta imitação é uma compulsão à repetição que se aperfeiçoou até se transformar em “*técnica de dominação*” (ibidem, p.144, grifo meu). A magia imitativa é praticada como medida de dominação da natureza da mesma forma que os atos de colecionar, caçar e arar. (ibidem, p.144). A força se chama “semelhança”, e ainda hoje imitar movimentos de pessoas deixa-as embaraçadas, rouba-lhes um poder que supostamente somente a elas pertenceria.

A força da magia imitativa repousa sobre a semelhança. Todavia, na compulsão à repetição traumática reside algo mais: uma lógica da semelhança, que é a tentativa de apaziguar algo pavoroso por meio de um semelhante e tendencialmente privá-lo do seu poder. O que há de mais aqui? A produção de segurança e familiaridade, a busca de proteção contra o que é estranho, e imagina-se que tudo o que tem traços semelhantes possa valer para isso. A dança da chuva é semelhante à chuva, a lança ao guerreiro, a pedra ao cume da montanha, etc. As técnicas de dominação: na dança “possui-se a chuva”, no dente, o mamute, e, “no semelhante, o semelhante: este é o fundamento prático palpável do princípio epistemológico posterior, segundo o qual “o semelhante é reconhecido tão somente por meio de um semelhante” (ibidem, p.144). O lugar de reconhecimento disso, o centro e o concentrado desse fundamento prático é o sacrifício. Aqui se deixa ver também como a compulsão traumática à repetição participou no surgimento do trabalho. O fundamento prático do reconhecimento do semelhante por meio de um semelhante pode ser identificado em Marx e Engels quando dizem que os homens começam a se diferenciar dos animais ao *produzir* os seus alimentos. Isso não quer dizer que os primeiros instrumentos rudes que auxiliaram para isso, pedras, clavas ou machadinhas, tenham surgido

como causa imediata do pavor ou da compulsão à repetição. O trabalho material, o esforço de dominar a natureza, não deriva do culto, mas ambos tiveram seu início no esforço de dominação do pavor. Não adianta apenas ter a ideia na cabeça; é preciso dar-se conta dela e fixá-la, isto é, conforme Türcke, os seres humanos somente começam a se diferenciar dos animais “quando ela [a ideia] tiver se transformado em todo um *sistema* de trabalho permanentemente reproduzível, e é simplesmente inimaginável como isso seria possível sem a compulsão à repetição” (ibidem, p.144, nota 24).

O impulso mágico de impor-se ao meio ambiente natural não teria resultado se fosse somente uma onipotência de pensamento. Foi um impulso de legítima defesa, e somente com a prática de sacrifícios foi possível, pois com isso (ingenuamente é verdade) se intencionava repelir por meio do juramento conspiratório o poder superior que ameaçava aniquilar esse ambiente natural. E pode-se pensar que a inteira história da humanidade até hoje – se é verdade o dito de Marx de que ainda estamos na pré-história - não foi senão a história da troca de nomes destes poderes e história de seus representantes concentrados em torno de totens e de tabus.

Türcke afirma ser impossível reconstruir a história da passagem do início da diferenciação entre seres humanos e animais, e como já foi dito, o estágio mais primitivo das práticas palpáveis de sacrifício é já um estágio avançado do *Homo sapiens*. A fase meramente *reflexiva* (no sentido físico) da compulsão à repetição é uma lembrança encoberta; onde o sacrifício ganha contornos, ele já se autointerpretou, ou seja, ganhou um “*para quê*” (ibidem, p.145). “Não se faz um sacrifício pelo sacrifício, e sim para alguém: um poder superior que exige reparação” (ibidem, p.145). A projeção do pavor para fora é um dos meios de proteger-se dele através da representação de um objeto que o encarna. Demônios ou deuses são figuras seletas. Ele pode ser objetivado neles, tornando-se assim compreensível. Hoje, o pavor compreensível é mais suportável se sabemos quem é o “patrão”, e a prevaricação com o dinheiro público mostra - numa ideia sugerida por Hegel de que é no temor do Senhor que cresce o saber -, que, ao contrário, e muito distante do que ele sugere, na falta do temor de um Senhor cresce a corrupção. Mas o pavor primevo se torna bem mais compreensível assemelhando-se antropomorficamente: “como acesso de ira de seres semelhantes ao homem” (ibidem, p.145). Assim devia funcionar o raciocínio da falácia psicológica: “Aqueles poderes pavorosos aos quais nós nos fazemos semelhantes são também semelhantes a nós. Interpretar seu tumulto como ira significa, de um lado: ele tem um motivo reconhecível, a saber, nosso comportamento errado. E significa, de outro lado: onde há ira, há a possibilidade de aplacá-la” (ibidem, p.145). Desta forma, a prática do sacrifício concretiza a compulsão à repetição como

compulsão à reparação, em que as formas primitivas da justiça, da equivalência e do pagamento coincidem.⁷⁷

Esta descrição acima, retirada das elucubrações de Türrcke, é uma hipótese, em nosso ver, com inegáveis traços paranoicos: o sacrifício se faz para um poder superior persecutório que exigiria uma reparação. Mas talvez ela nos ajude a entender porque ainda hoje, a exemplo dos homens primitivos, contraímos dívidas para com deuses ou demônios e elegemos alguns de nossos semelhantes para sacrificá-los como forma de saldar a suposta dívida.

Não tenho certeza se mesmo a descrição de paranoia faz sentido neste contexto, uma vez que o espaço imaginário ainda nem tinha se constituído enquanto tal. Fato é que a tese defendida pelo autor é a de que o pensamento humano, em seu estado nascente, foi alucinado. Ele não distinguia entre alucinação e representação, ou não havia ainda uma percepção que pudesse “corrigir” a alucinação. Ele não tinha tempo para fazer o trabalho posterior, *nachträglich* ou *a posteriori*, em que uma experiência traumática só se torna realmente trauma que gera reações patológicas após ter sido assimilada ou representada. E é um fato também que se impõe ainda hoje ao nosso pensamento: se ele quer se preservar enquanto tal, ou seja,

⁷⁷ Há um artigo intitulado “*Para dar um fim ao juízo*”, de Gilles Deleuze em *Crítica e clínica*, São Paulo, Ed.34, 1997, p. 143-153. Nele, o filósofo reconstrói toda uma doutrina do juízo que se desenvolveu da tragédia grega à filosofia moderna. Quem conduz a crítica, em ruptura com a tradição judaico-cristã, é Spinoza, e seus “discípulos” (segundo a visão de Deleuze) Nietzsche, Artaud, Lawrence e Kafka a retomam e relançam. Os quatro padeceram pessoalmente do juízo. Coube a Nietzsche, conforme Deleuze, destacar a condição do juízo: “a consciência de ter uma dívida com a divindade” (ibidem, p.143). Esta dívida seria tal como a de muitos países que vão ao FMI, “infinita”, portanto, impagável. Deleuze destaca, entre outras considerações muito esclarecedoras sobre como se formou o tribunal do juízo, a grandeza de Nietzsche ao mostrar que “a relação credor-devedor era primeira em relação a toda troca” (ibidem, p.144). A dívida começa com a promessa entre partes, entre parceiros físicos, que cria entre eles o “afecto” (ibidem, p.145). O direito se desloca entre famílias que têm de “retomar ou devolver o sangue” (ibidem, p.145). Isso se mostra exemplarmente no filme brasileiro *Abril Despedaçado*. No princípio, que não é o princípio, havia todo um “*sistema da crueldade*”. Após, na “*doutrina do juízo*”, ao contrário, as dívidas se escreveriam sobre um livro anônimo (Conferir em Franz Kafka, *A Colônia Penal*, onde uma máquina escreve no corpo do sentinela o veredito de sua execução). Ao sistema da crueldade opõe-se à doutrina do juízo. “Foi necessário que a dívida fosse contraída com deuses. Foi indispensável que a dívida fosse referida não mais a forças das quais éramos depositários, mas a deuses que supostamente nos davam essas forças” (ibidem, p.146). Depois Deleuze fala que a doutrina do juízo supôs que os deuses “lotearam” os homens, e que segundo seus lotes, seriam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual *fim* orgânico. Com o cristianismo, uma última bifurcação: “não há mais lotes, pois são nossos juízos que compõem nosso único lote, e tampouco há forma, pois é o juízo de Deus que compõe a forma infinita. No limite, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo trágico ou do trágico moderno” (ibidem, p.146). Creio que este texto de Deleuze é uma pista para entrar na compreensão do que ele quer significar com sua ideia de “corpos sem órgãos”. Deleuze propõe o “combate” como substituto do juízo. Opõe a existência ao juízo em cinco características: “a crueldade contra o suplício infinito, o sono ou a embriaguez contra o sonho, a vitalidade contra a organização, a vontade de potência contra um querer-dominar, o combate contra a guerra” (ibidem, p.153). Para não confundir, este não é o caminho trilhado por Türrcke. Em sua interpretação da cultura, ele não ignora o lado utópico do cristianismo primitivo, das comemorações que Jesus ensinou como proximidade imanente e possibilidade do reino de Deus na terra. É claro que se esperava esta boa nova, mas em seu lugar veio a Igreja. Desta forma, ele não estreita a compreensão das práticas cristãs primitivas de sua totalidade mantendo apenas o aspecto repressivo que posteriormente a dominou ou sobrepôs-se a seu aspecto inicial.

manter-se ativo e saudável, “operante”, ele precisa comunicar-se com sua origem, senão ele nem mais se torna apto a enfrentar a realidade: ele sucumbe a ela. Mas comunicar-se com sua origem, tal como quando vamos visitar nossos parentes que nunca saíram do interior, não significa regressar ao estado de onde somos oriundos.

Em uma cultura dominada pela ciência e tecnologia fazemos pouco caso do pensamento da criação dos homens à imagem de um deus ou por outros mitos de origem. Mas o que estamos vendo é que muito antes das antigas religiões terem se constituído – e elas já nasceram como forma de representar o trauma -, deuses criavam realidades.

Türcke suspeita de que a compulsão à repetição é a chave que abre o subsolo do edifício da cultura humana. Como ela é uma *transvaloração*, ou seja, o ato de consentir ao pavoroso, ela também é a forma inicial dos ritos de transição que funcionavam como “balizas” na vida das coletividades arcaicas.

A morte sacrificial celebrava ao mesmo tempo a vida, ou seja, morre e vem a ser: transita-se para uma nova vida. Isso explicaria o sepultamento, a queima ou mesmo o ato de comer partes dos sacrificados: para que deles brote nova vida (ibidem, p.146). A interpretação de uma nova vida como proveniente da morte faz com que o culto à vida, que os ritos de passagem celebram, seja sempre também culto aos mortos. “O que nos mortos causa terror não é de início o fato de que eles não mais existam, e sim o fato de que eles estão privados da vida e, no entanto, ainda estão *aqui*. É isso que os faz tão pavorosamente estranhos [...] Por isso os mortos são objetivados como fantasmas e demônios que se podem apreender” (ibidem, p.146). Assim, por incrível que possa parecer, os mortos pacificam o pavor sem nome e sem forma no qual a vida que se foi se transformou. A invocação dos antepassados, sua presentificação acontece para que a sua presença apavorante cesse. Conforme Türcke, “sua memória está aí para que não se precise sempre pensar neles – uma prova confiável para o fato de que a memória surgiu da tentativa incessantemente repetida de se libertar de algo” (ibidem, p.147).

Neste sentido, penso que esta ruptura ou forma de interpretação *transvalorada* do mundo, aquela *metabasis eis allo genus*, ou seja, segundo Aristóteles, uma transposição indevida de um gênero a outro por meio da qual de animais se fizeram homens, poderia ser contada entre as primeiras técnicas propriamente humanas, mas sua materialidade não se deixa ver como marcada pela ruptura que a manuseabilidade de um bastão ou de uma ferramenta imprimiu no comportamento do homem. Se aceitarmos que existe uma essência própria ao animal, a sua forma específica de interpretar o seu meio ambiente que chamamos de “instinto”,

e que lhe imprime certa rigidez de caráter, em contraposição, o homem, por sua peculiar forma de leitura dos “instintos” afasta-se desta interpretação. Todavia, colocá-lo por causa disto, como tendo uma essência técnica, lendo isto como significando a absoluta privação do instinto, não o entendo adequado, porque o homem tem pulsão, e as técnicas nasceram como forma de dar conta dos seus excessos. Portanto, o fato de que nele o instinto, característica essencial do animal, lhe falta, o fato de que “perverteu” sua animalidade, ou seja, rompeu com a interpretação animal do mundo, não o separou definitivamente da natureza, porque mesmo privado de instintos que lhe habilitam à sobrevivência, não sendo privado de pulsão, e a pulsão afrouxada já sendo uma interpretação dos impulsos naturais para caminhos desviantes, as formas congeniais que ele desenvolveu para transvalorar não têm como serem compreendidas apenas com base numa “racionalidade técnica”, mas têm que levar em consideração seu caráter somático e, a ideia de uma ruptura definitiva é uma projeção retrospectiva. Portanto, não é correto afirmar, em meu modo de ver, que o nascimento do humano deu-se no momento, por exemplo, em que um macaco levanta um bastão para pegar uma banana, pois isto os macacos fazem ainda hoje. O componente técnico da repetição não é a dimensão com a qual o homem compensa a falta de instintos – supostamente ausente em todos os outros animais -, mas como ele foge do excesso de animalidade em si mesmo, ou seja, não se entregando a todo tipo de perversão, mas inaugurando uma versão própria da natureza, e esta versão não necessita ter se focado exclusivamente em objetos sexuais como forma de sublimação de sua animalidade, porque a sexualidade humana é ela própria produto da cultura, e ela também não é uma resposta rígida diante do estímulo, mas fuga representada. Ou seja, sexualidade também pode ser símbolo para algo outro e representante de outra coisa além de sexo.

6.5 A cultura técnica e a separação entre agir e fazer

Se considerarmos a técnica como a própria essência do homem, ao considerarmos todas as linhagens evolutivas das técnicas e das tecnologias, no fim nos encontraríamos num beco sem saída, pois o homem estaria hoje se tornando um meio à disposição da técnica, ou seja, sua realização estaria na técnica, já que é sua essência.

Neste sentido, concordo com Türcke quando diz que a técnica é um meio, uma ferramenta à disposição do ser humano, pois ela é o resultado de objetivações de parte de nossa racionalidade, razão objetivada, fruto da vontade, e não destino. Obviamente que isto não exclui o fato, em muitos momentos destacado ao longo deste trabalho, de uma inversão e mesmo inversão da inversão: o ser humano pode se tornar “executor” de tarefas agendadas por seus equipamentos, e de certa forma, em função do absolutismo do mercado, colocar sua liberdade e

inutilidade própria em suspensão, ou seja, ela permanece, mas em estado latente, ou resume-se na realização de funções descritas e prescritas no *menu* de tarefas dispostas pelos dispositivos, sejam as tecnologias do espírito (imateriais) ou tecnologias materiais. Sendo assim, a técnica realmente teria se tornado o sujeito da história, cabendo ao ser humano sua obediência. “*Rezein e operari*, a palavra grega e latina para “agir” também significam “sacrificar, oferecer” e lembram que a morte sacrificial já passou por ser a ação humana *par excellence* – por aquilo que caracteriza o ser humano em sua especificidade” (ibidem, p.139, nota 18). Bem ao gosto de TÜRCKE, esta citação lança luz a um detalhe semântico, um equívoco com um profundo significado na atualidade: nós estamos confundindo o sentido de “agir” com o mero “fazer”. Neste sentido, nós nos tornamos mais irracionais do que os antigos, pois a perda da memória quanto a esta diferença implica na própria possibilidade do apagamento da memória de *para quê* vivemos ou *para quê* morremos.

Num certo sentido bem amplo, em especial em nosso país, muitos de nós vivenciamos as tecnologias como um fetiche. Os próprios aparelhos, tal como totens, são utilizados muitas vezes como relíquias sagradas, como ostentação social, como demarcação de diferença de classe, como o que denominei de “publicidade de si”.⁷⁸ Falta dizer às pessoas, principalmente às mais novas, que elas não ficarão alienadas do mundo e não virarão *ETs* se não tiverem um aparelho da geração x ou y. Por outro lado, não somos fetichistas apenas pela ostentação e demarcação de lugares de diferença, por ter tal ou tal aparelho ou objeto, mas principalmente porque ainda é um tabu discutir sobre isso, como numa seita secreta.⁷⁹ E enquanto isso, só para contrastar, e ver como o uso da técnica pode tomar outros rumos não fetichistas, existem comunidades indígenas que estão fazendo seus próprios filmes, contando neles suas próprias histórias de vida, os modos de ser de suas comunidades e suas estratégias de sobrevivência, com ou sem a ajuda do Estado.⁸⁰

⁷⁸ Em São Paulo, jovens alugam *iphones* por preços bem salgados para ir ostentá-los na balada e “ganhar” o olhar das “minas”. Assim como na lógica do mercado, o importante é que a mercadoria seja percebida e chame a atenção. Não importa se seu conteúdo é verossímil; ela quer ser deslocada, levada para casa. *Esteticamente*, pouco importa se depois estes jovens passarão por privações o resto do mês. O importante, ao menos por um dia, é sentir-se existindo, ser percebido, “arrasar”, como se diz. Reedita-se o que ocorreu no século XVII, quando a palavra sensação passou de uma percepção do comum para uma percepção do excepcional, de um significado subjetivo para um objetivo: “fazer sensação”. Aqui, talvez não haja, neste exemplo isolado, um “retorno ao fundamento”, mas também nenhum progresso em termos de sensibilidade.

⁷⁹ De fato, tal como em relação a muitos outros temas, em especial quanto à participação política, a maioria dos brasileiros se contenta em *agir* a cada quatro anos, ao ir às urnas. O restante do tempo coloca os problemas no Governo. Assim, o que se repete é a fórmula da abstenção: a tecnologia é problema do outro. Em certo sentido, a radicalidade do pensamento de Badiou (1995) se confirma: a “democracia” ocidental opera com uma definição de homem como um animal cujo único interesse é a sobrevivência.

⁸⁰ Como exemplo há um documentário realizado durante uma oficina de vídeo nas aldeias indígenas da comunidade *Ashaninka* do rio Amônia, no Acre, coordenado por Vicent Carelli e Mari Corrêa (2001). O vídeo é

Quando o poder se vulgariza e todos buscam - em sua luta pela percepção, luta pelo “af”, perceber e ser percebido - sinais e signos semelhantes para se distinguir dos demais, desesperados por reconhecimento e amor, a ponto de reagirem de forma violenta quando não angariam a simpatia dos demais; quando não apenas as massas com pouco conhecimento passam a adotar critérios de publicidade que antes apenas as grandes empresas adotavam para incrementar as suas vendas, mas as próprias instituições produtoras do conhecimento, como as universidades, para produzir e avaliar o conhecimento – sendo que muitos replicam seus artigos em mais de uma revista, com o mesmo conteúdo, que pode versar sobre a corrupção *dos outros*, por exemplo -, então estamos em face de um “af” que precisa se fazer valer em emissões reiteradas. Em outros termos: é produção humana, *fazer humano*, sim, mas não *ação* propriamente humana.

O humanismo, por sua vez, idealiza o homem. E a mulher, mais ainda, ao rebaixar suas capacidades. Agora que este ciclo de ilusão conheceu seu término, e que a ilusão romântica da possibilidade de revolucionar toda a sociedade capitalista fracassou, os que nem tentaram de verdade mudar as coisas, que pararam pela metade do caminho pelas exigências da tarefa, se entregam ao que é oferecido pelo mercado e pelas novas tecnologias, sob o pretexto de que, se algo deu errado, devemos tentar fazer o contrário.⁸¹

uma parceria entre a Associação Ashaninka do rio Amônia, a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI Acre), o Programa norueguês para os Povos Indígenas e o Ministério da Cultura. Os próprios integrantes das diferentes aldeias atuaram como protagonistas. A direção, imagens e locução é de Valdete Pinhanta Ashaninka.

⁸¹ Para este interminável debate ver BADIOU, Alain. *El siglo*. Buenos Aires, Manantial, 2005. No Epílogo, *“Dasapariciones conjuntas del hombre y de Dios”* (p. 207-222) ele faz uma recapitulação a partir da dramática pergunta colocada junto com outros por Dostoievski, e procura responder: “que pode nos prometer um programa de um homem sem Deus?” (p.212). A primeira grande hipótese é que se trata da ocupação de um lugar vazio, pois junto com a morte de Deus, anunciada pelo louco de Nietzsche (o personagem, não o autor), morreu o Homem. Badiou analisa as posições dos filósofos modernos e afirma que “certo século XXI [...] intenciona voltar ao homem como o “dado” (ibidem). O programa anti-humanista radical, dos finais da década de 60, acabou, no juízo de Badiou, por impor-se, com suas ideias de vazio e começo. Penso que, na verdade, boa parte da filosofia contemporânea parte da ideia de um novo começo, seja de um “retorno” ao sentido originário do ser (Heidegger), ou de uma invenção a partir do nada (Sartre). Por outro lado, Foucault, por exemplo, propõe uma visão da história a partir de sequências descontínuas, singularidades históricas que ele denomina de “*epistemes*” (ibidem, p.217). É preciso, segundo Foucault, estar atento se algo começa, e em que redes discursivas este começo se situa (ibidem, p.217). A tese sustentada por Badiou é que tanto o programa humanista radical (Marx), quanto o anti-humanismo fracassaram e hoje “suportamos necessariamente uma figura que faz do homem uma mera espécie” (ibidem, p.218). Badiou recorda, porém, que “uma espécie é, por excelência, o *que se domestica*” (ibidem, p. 218). E, por fim, tal como podemos ler de forma resumida em sua *Ética – um ensaio sobre a consciência do mal*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, o homem reduzido a um puro ser de interesse pela sobrevivência, que é o que pensam as “democracias” contemporâneas e pretendem impor a todo o planeta, ou seja, “um humanismo animal”, nele, no humanismo do animal mortal, finito, “o homem somente conta enquanto é digno de compaixão. O homem é um animal *lastimoso*” (*El siglo*, op. cit., p.218). Ora, Badiou pensa o homem como um *qualquer*, um *alguém* que não um mortal, não lhe concedendo uma identidade de vítima. Ao seu ver, em contraposição a muitas formulações da ética contemporânea, e mesmo à bioética, que segundo seu ponto de vista se organizariam em torno de um consenso sobre o que é o mal, ou seja, uma ética do bem-viver, cujo

E isso mostra o quão paradoxal é o especificamente humano e o quanto sua ingenuidade lhe foi essencial um dia para constituir sua existência e preservá-la: um animal que se equivoca, pois toma o pavor que pode destruí-lo e o repete compulsivamente a ponto de transformá-lo naquilo que o salva e o liberta. Quer dizer, olhando retrospectivamente, numa situação de desespero, colocava-se a esperança no sem esperança. Isso deve valer para converter as estimativas do cálculo incomensurável do tempo que foi necessário para que algo assim como uma consciência humana se formasse, pois como inibir um instinto animal, uma vez que ele atua como um imperativo, se não há uma resposta imediata, seca, rígida, incontornável. Como desviar os estímulos do que chamamos de “instinto”?

Talvez o pensamento humano possa ser descrito, em sua base somática e pulsional, como uma terrível utopia poética, ou, nas palavras de Fernando Pessoa: “*Sou um técnico, mas tenho técnica só dentro da técnica. Fora disso sou doido, com todo direito de sê-lo*” (1980, p.254). Mas será que podemos deduzir disso que nossa indeterminação biológica nos livra de toda determinação? Qual é a relação que pode ser estabelecida entre o fato de que não nascemos com uma bula que determina o modo como devemos nos usar e a sociedade que nos dita modos de uso? Quais seriam os pontos de fuga para nos libertarmos do susto de ter que ser, uma vez que não podemos mais recuar à floresta e viver como animais?

6.6 Êxtase, pulsão de morte e a utopia da pulsão

Freud se tornou famoso entre outras coisas pela suspeita de que um horrível crime primevo havia sido cometido: o assassinato de um poderoso patriarca que tinha a hegemonia sobre todas as mulheres da sua horda, rechaçava filhos que desejavam se aliviar com elas, e estes, indignados, deram cabo do velho, ao mesmo tempo em que este os teria vencido postumamente, ou seja, para poder viver em paz uns com os outros, para não serem iguais ao temível pai, os “irmãos” vencedores renunciaram às mulheres por causa das quais eles haviam matado o pai e adotaram o regime da exogamia. Freud postula a ideia, portanto, de que a cultura se deve a um crime sexual capital e à sua expiação.

Türcke se pergunta pela desproporcionalidade entre o sentimento de pavor e aquilo que o desencadeia. Oportunidade de levar sustos pavorosos existe, mas nem todos reagem da mesma maneira. Crianças pequenas podem ser traumatizadas com a história do bicho-papão, se

conteúdo real é decidir a morte, ele inverte este procedimento e determina a composição possível de um sujeito a partir de um processo afirmativo de verdades, de um tecido de verdades (diferente da mera *doxa*), que seria a afirmação de um Bem ou uma ética das verdades, tal como a praticada pela psicanálise. Sempre se trataria para ele de um *ética de* ou *da*, uma ética de situações, uma ética da transferência, e não de uma moral universal *a priori*.

esta for acompanhada de gestos e ruídos. Mas isso não representa nenhum perigo físico direto para elas. Parece haver um *algo* mais no sentimento do pavor que excede sua real periculosidade. Outra prova: no mito do deus Pã, que ao meio dia sopra no ouvido do pastor que cochila aquilo que, por sua causa, se chama pavor pânico, essa desproporção está tematizada.⁸² Segundo Türcke, “experiência e assimilação do pavor são constitutivos para a humanidade primitiva; o desencadeador do pavor, pelo contrário, é contingente” (ibidem, p.147). Estamos em território humano quando podemos nos equivocar. E, o fato de haver uma univocidade clínica mundial em constatar síndrome de pânico como uma das patologias da globalização neoliberal não nos mostraria uma dimensão em que *este* mundo se tornou menos e não mais contingente, ou seja, menos livre, pois os processos de experiência e assimilação do pavor estão mostrando um retorno aos tempos primitivos, pois se realmente houvesse uma maior libertação do pavor, como explicar o aumento crescente de apavorados?

Penso que isto tem uma correspondência passo a passo com a chamada versão do Grande Outro que se impõe em leituras textuais de nosso tempo histórico. Como não somos seres constitutivamente inequívocos, inevitavelmente somos submetidos ao equívoco de tomar uma coisa por outra, tal como Türcke falava na inversão buscada na representação da morte (encenar faticamente um sacrifício) e tomá-lo pela salvação (o clã ser poupado da destruição). Um tema romântico, por sinal: morre-se por amor, inconsciente do perigo da entrega a um desconhecido. Isto também serve para o questionamento do nascimento de *Eros*, que neste caso não se opõe à morte, mas pode ter nascido como um de seus representantes ou substituto suavizado, e que suavização! Aos poucos, os primeiros homens devem ter se dado conta de que melhor é amar, acariciar os semelhantes, unir-se uns sobre ou ao lado dos outros, do que carnear-se entre si. Deus a bem soa, mas poderia soar à morte. Melhor a bem soar. E a inversão está cumprida.

⁸² De todos os deuses, Pã é o único que morreu. A tradição cristã faz coincidir a “morte de Pã” com a morte do paganismo. É digno de nota que a palavra “pavor” tem parte de seu nome, mas também de seu nome derivaria o temo *panaceia*, remédio universal (Cf. JULIEN, Nadia. *Dicionário Rideel de mitologia*. São Paulo, Rideel, 2005, p. 167-168). O fato de que o que “apavora” atrai, ou seja, de que o poder capaz de aniquilar é também um poder capaz de proteção contra a aniquilação, tal como Otto coloca em *O Sagrado* (*apud* TÜRCKE, 2010a) poderia ser uma chave de leitura interpretativa útil aos especialistas em síndrome de pânico se compreendessem antropologicamente a morte de Deus ou o declínio da função paterna promovido pela cultura moderna, pelo seu ocultamento da divisão sexual do sujeito por parte da filosofia e da ciência, como um de seus indícios? Na obliteração da existência de um Outro Absoluto – que na verdade, mesmo morto, continua existindo -, na falta de aceitação da sedução poder ser um malogro, na falta absoluta de proteção e no eminente sentimento de que vai morrer do panicado, não estaria ali uma fantasia sedutora de uma morte pura, de uma morte real que não existe senão no imaginário, portanto, uma interpretação unilateral, cuja raiz não deveria ser desprendida da ideia de que a morte seja uma redenção, mesmo que num tempo em que nem ela mais escapa ao mercado - pois as medidas tiradas são as do caixão -, e seu próprio reconhecimento anda em baixa?

Enfim, o elemento contingente no desencadeamento do pavor não pode ser pensado hoje como antes. Ele se multiplicou, ele se “especializou”, porque ao lado dos poderes naturais ainda não dominados, como vírus e bactérias, há todo a *Artificialia*, os produtos do *homo faber*, que constituem, ao lado de sua emancipação das formas mais brutais da natureza, outra forma de servidão, não mais natural, é certo, mas não menos exigente de sacrifícios. Este é o lado dos aplicativos tecnológicos que propõem “tarefas” que estão simplesmente apavorando muitas pessoas pelo sentimento de “atraso” em relação às possibilidades que perderiam não realizando-as. A humanidade que um dia se devotou a um poder divino transcendente se libertou desta devoção ao alcançar a compreensão de que era ela própria quem produzia boa parte das condições de sua existência. Hoje, ela parece que está perdendo este conceito negativo de verdade enquanto razoabilidade da história.

Por exemplo: examinemos em nossa cultura a técnica da fala ou da escrita, e mesmo o registro das imagens. Uma das preocupações básicas de quem se faz ver, fala ou escreve, é saber se encontrará representação simbólica no discurso social. Ruim é ser ignorado ou sentir a indiferença dos outros frente a si, ao que se fala ou se escreve. O sintoma do sujeito faz ressonância nisso. Muitas vezes é preferível não ser visto, nem ouvido e nem lido. Isto explica, em parte, porque há tanta “conversão” epistêmica ou mesmo debandada do pensamento de “esquerda” para posturas pré-críticas. Certas teorias não têm mais atrativo social. Quando os referenciais de reconhecimento social se inflacionam, mas seus custos diminuem, quando os poderes que lhe são inerentes se vulgarizam, tendem à espetacularização intermitente e à idiotia; quando o sistema de significação da sensibilidade apresenta-se na forma de uma codificação o mais binária possível, quase absolutizada entre gosto e não gosto, a possibilidade de deslocamento, substituição, descontinuidade, próprias às formas de assimilação dos significantes dos objetos por parte do sujeito, ou seja, as formas de recortar e praticar aberturas em sua opacidade e em desconstruir o seu desejo de se imporem de forma absoluta, assumem aspectos menos substanciais, mais etéreos e voláteis, mais efêmeros, e o sujeito, quando não se apaga em meio a isso, até porque nem mais sente resistência nenhuma a nada que o possa torná-lo mais forte, se torna como a luz de uma vela em uma caverna escura.

Penso que esta é uma das causas, uma das razões da não assimilação do aumento do pavor e, ao mesmo tempo, do fato de não se encontrarem facilmente as causas e razões para explicar, pois o perigo espreita de todo lado, e o alcance do foco iluminado é mínimo, quando não é o excesso de luz que cega. É um sintoma complexo cuja explicação não é simples ou fácil, porque sua hermenêutica compreende os desencadeadores contingentes de forma tão

difusa que ele pode estar relacionado justamente com o excesso destes elementos desencadeadores, entre os quais o sujeito se encontra perdido, como alguém que vê a sua imagem em todos os espelhos, mas não consegue perfurar nenhum. É um problema de desconcentração. O perigo não tem mais um lugar determinado onde ser esperado. Ele espreita de todo lado, e a possibilidade da traumatização, de contingente, torna-se algo que não cessa de existir, justamente porque nos afastamos demais do enfrentamento do real do trauma. Penso que isso explica também a demanda e busca de sinais visíveis no corpo, mas internamente, como o mau funcionamento de uma glândula, ou uma deficiência de produção de determinada substância por parte de um órgão, e de sinais exteriores, como atribuir à forma não ideal midiática aparente do corpo a causa do mal-estar, etc. Isto torna a sensação das pequenas e grandes mortes figuráveis; seria por tal ou tal razão.⁸³ Todavia, entre estes elementos que são procurados pelo paciente acomodar em uma explicação plausível o seu sintoma, eu arriscaria dizer que um deles é justamente tão difuso que nem o analista e nem o paciente conseguem expressá-los: trata-se justamente de que a própria imaginação do que poderia ser o elemento desencadeador encontra-se de tal forma embaralhada ou paralisada que não encontra mais uma forma de representação veiculada pelo discurso social a partir do qual o sintoma possa ser

⁸³ Conferir quanto a este ponto, numa visão psicanalítica, o artigo “Contaminações contemporâneas” de Edson Luiz André de Sousa. In: GOLDEMBERG, Ricardo. (Org.). *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador, Ágalma, 1997, p. 190-197. Edson Sousa narra um caso em que ressalta a hesitação do sintoma vivido por uma paciente quanto à certeza de estar contaminada pelo vírus da AIDS, apesar de ser médica, e poder dispor de meios (conhecimentos) para saber “sua” verdade. Ele acerta em apontar metapsicologicamente o caso como “*mônada*” cultural, como condensação de traumas de uma época histórica que seria uma resposta a uma compulsão a emitir ou a responder de acordo com lugares marcados pelo discurso social: “o consumismo desenfreado do doente imaginário” (ibidem, p.192). Há um misto de horror e gozo no sintoma. E quanto a isso, não acredito que a informação mude muito as formações inconscientes. Ouvi relatos entusiasmados de graduados universitários que falavam de forma gozosa da possibilidade da morte ao transar com desconhecidas sem se “preservar”. O desfecho da análise deste caso é surpreendente, e como num filme, é chato contar o final. Melhor é assistir, ou ler. Mas, em todo caso, Edson Sousa toca na questão do paradoxo da inclusão e exclusão no laço social, ou seja, do que culturalmente nos penetra e o que podemos penetrar, o que “amarramos” e o que “repudiamos”. A leitura tecnofóbica, lida pelo seu avesso, ou seja, a leitura dos que se queixam que viramos máquinas e têm por elas aversão, pode ser um código criptológico que cifra todo um detalhe de nosso tempo histórico, assim como a homofobia, pois, em ambos os sintomas, há aversão à solidariedade e indiferença à carne e ao verbo, pois os que se queixam das máquinas, não se conscientizam do quanto elas podem ser meios que permitem a aproximação humana de seus próprios enigmas, por exemplo, ao diagnosticar previamente doenças curáveis. Assim conclui Edson Sousa: “O corpo abandonado ao individualismo contemporâneo, jogado de um lado ao outro no movimento circular da economia de mercado, tenta recuperar sua consistência em algum discurso social que lhe garanta um lugar. [...] A questão angustiante é saber se precisamos nos encontrar desta forma com a morte para recuperar alguns sentidos do convívio social, como este de solidariedade e de reconhecimento pelo outro, por exemplo” (ibidem, p. 196). Desde a publicação do artigo até hoje, já se passou quase vinte anos. Hoje a AIDS – embora o computador ainda insista em escrevê-la em maiúsculas -, já não é mais o fantasma que assustava como antes. Penso que hoje, o medo de ter o computador infectado por vírus, a possibilidade da perda de dados, ou o sistema ser invadido por *rackers*, substituiu em parte, no imaginário social, o discurso que antes se ocupava com o HIV.

reconhecido.⁸⁴ Então ele paira historicamente em escala global como um código cifrado, cuja causa seria uma disposição à realidade frustrada individualmente, sem que se leve em conta o que haveria neste sintoma de supraindividual e programado. Se assim for, uma dúvida razoável é se os diagnósticos de pânico não são partes constitutivas eles mesmos deste equívoco constitutivo da formação humana que consiste em tomar uma coisa pela outra. E neste caso, para que não haja dúvida e nem equívoco, para que a imaginação continue paralisada, receitam-se remédios, que tem como efeito mitigar o próprio pânico de não se encontrar uma razão plausível para ter pânico.⁸⁵

⁸⁴ Não quero com isso dizer, ou pior, eu quero dizer com isso que muitos psicanalistas se acomodaram quanto à leitura das nuances que os sintomas sociais contemporâneos adquiriram. Na verdade, existem muitos entre eles que, em termos de teoria, pararam no tempo, e se valem de sua formação passada que, pelo fato da psicanálise ser um “pensamento”, e não apenas um amálgama eclético de técnicas de adaptação do indivíduo à sociedade ou à empresa, tal como muitas psicologias atuais, possui uma ética e uma técnica que lhes garante não serem canalhas exploradores da fragilidade humana. O esclarecimento conceitual é uma parte do trabalho considerável tanto em filosofia quanto em psicanálise. Contudo, tal como se sabe, as questões básicas que se tratam em uma análise são a origem, a vida, a morte, as vicissitudes da sexualidade, as relações familiares, a paixão pelo saber ou pela ignorância, as ambivalências de amor e ódio, isto está certo, e devo ter deixado de fora algo que outros consideram importante. Só que estes temas são universais que devem antes ser trabalhados em suas mediações atuais, e não postulados como princípios explicativos da neurose, psicose ou perversão, ou seja, temos que operar distinções históricas nesta generalidade. O que vale como crítica à forma de fazer filosofia de muitos círculos atuais, que se resume e vangloria de sua “humildade” ao reduzir seu trabalho a um mero lidar com conceitos sem contato com o vivido social, como uma técnica burocrática de administração lógica de argumentos, não pode ser imputado diretamente à psicanálise, pois ela trata com a transferência, e neste sentido ela é uma escola prática que se preocupa com o social. Não penso tanto aqui na prática clínica, que me escapa, por só ter vivido um lado dela, como paciente, mas na teorização. Contudo, se não devemos confundi-las, também não podemos separá-las, porque a formação teórica tem implicações diretas na clínica, nas análises. Assim como toda criação é sempre um dispor-se paciente a escutar uma singularidade, e embora os conceitos sejam condensações de um universal cultural, mesmo os conceitos que usamos para descrever processos gerais devem levar em conta formas singulares como eles se apresentam. Abelardo, nascido em 1079 na França, entrou para a história por seu amor por Heloísa. Mas ele nos deixou uma distinção precisa no debate filosófico entre o nominalismo e o realismo. Conforme narra Hans Joaquim Störig, em sua *História geral da filosofia* (Petrópolis, Vozes, 2008), a fórmula dos realistas era “*universalia ante res*”, ou seja, os universais estão antes das coisas (isoladas). A fórmula dos nominalistas era “*universalia post res*” – os universais estão após as coisas, seguem-nas. A fórmula de Abelardo é “*universalia in rebus*”, ou seja, “os universais estão nas coisas” (ibidem, p. 206-207). Isto quer dizer: é absurdo afirmar que o real é a “humanidade” e não os humanos. Mas também não é certo afirmar que “apenas o singular é real e importante e que os conceitos universais são apenas simples nomes” (ibidem, p. 206). Por isso, analisar é mais uma arte do que uma ciência, ou ao menos, os procedimentos não deveriam ser vistos como excludentes, pois *no* sujeito há uma *anterioridade posterior*, ou seja, algo de universal que se singulariza nele, e uma *posterioridade anterior*, ou seja, algo que ele transforma em estilo próprio, mesmo sua doença. O movimento social geral que afetou a crítica social e a substituiu pela “propaganda de si”, pela promoção comercial, não deixou de afetar a psicologia. Muitos profissionais do campo *psi* usam práticas do marketing. O marketing cria conceitos “*ante res*” para *mercadorias*; não são categorias para *pensar* o sujeito, “*universalia in rebus*”. Por isso, não deveriam, como muitos fazem, imputar à cartomante que declara o limite de sua prática, que, por operar com arquétipos universais, “*ante res*”, não é delimitada, e por isso acerta algo em quase todos os indivíduos, uma falta de ética profissional. Ao contrário do que muitos pensam, o pensamento é uma categoria moral.

⁸⁵ Todo esse arrazoado não tem como objetivo negar a existência da síndrome de pânico. Quem um dia recebeu a visita do deus Pãn, e permitiu que ele fixasse residência em sua própria casa, saindo inclusive com ele à rua, ou a lugares ou muito fechados ou muito abertos, deve tratá-lo com toda a reverência que é devida a um *deus*. Mas

Como destaca a citação acima de Türcke, “experiência e assimilação do pavor são constitutivos para a humanidade primitiva; o desencadeador do pavor, pelo contrário, é contingente” (ibidem, p.147). É importante lembrar que a proporcionalidade intensiva, o grau entre o pavor e o perigo real que ele apresenta é fruto de uma aprendizagem, uma espécie de treino para o princípio da realidade. Como isso foi vivenciado em tempos remotos, é possível que a repetição do pavor experimentado sobrepuje em muito o desencadeador do pavor. Portanto, no ritual, o “escolhido” poderia concentrar em si um denso concentrado, no qual um excesso represado de excitação pudesse ser representado de modo organizado e encontrar uma descarga. Bem no sentido da ambiguidade sentida frente a um poder aniquilador e protetor ao mesmo tempo. No mesmo artigo citado acima de Edson Sousa podemos ler este duplo vínculo quanto ao pensamento ou desejo de sua paciente: “Por vezes se angustiava ao se imaginar alvo dos comentários dos colegas, preocupada com as discriminações que sofreria e em outros momentos se emocionava ao pensar que sua mãe viria atendê-la em casa e zelaria, quem sabe, por seu conforto” (SOUSA, 1997, p.195).

Aparece aqui uma das dimensões do gozo que é o gozo sacrificial. A ambiguidade e dificuldade ou mesmo recusa em tratar desta dimensão do gozo ou confessá-lo é providencial: se dissermos às pessoas que seu gozo é sofrimento, elas por isso desistiriam de gozar? Por isso, por envolver questões profundas e esquecidas, não penso que seja muito sensível dizer que o masoquista busca prazer na dor. Ele também quer se libertar dela. O masoquista não gosta de saber que é masoquista. Mas ele goza com isto. Esta deve ser uma mediada de proteção contra uma dor mais profunda. O horror é pai do sofrimento. A dor tem uma origem profunda. A pele é profunda.

6.7 O paradoxo do estimulante anestésico

Por isso mesmo, conforme Türcke, para suportar o ritual de sacrifício, alguns meios adicionais deveriam ser utilizados: o êxtase, literalmente, uma “desposseção”. E ele interroga outro ato paradoxal: e quando se consegue provocar por si mesmo este “estar fora de si”, produzir voluntariamente uma dor ou um choque violento, mas ao mesmo tempo uma espécie de vacina autoproduzida contra eles em condições “de não apenas suavizá-los mas também transformá-los ativamente em algo diferente da dor?” (TÜRCKE 2010a, p.148). Constata também que é difícil dizer quanto uma compulsão traumática à repetição poderia agir sobre o

não deve esquecer que os deuses têm características humanas: eles são manhosos, mimados, ciumentos, traiçoeiros, pregam sustos, brincam de verdade, mentem, etc. E isto pode ser tratado.

sistema nervoso humano primitivo hipnotizando-o, pondo-o em transe, e o quanto era necessário usar drogas presentes em raízes, ervas e frutos.

Tanto historicamente como no grau de sua intensidade, hipnose, embriaguez e transe têm uma existência pré-clínica e nem está esclarecido como interagem com morfina e opiáceos próprios do corpo. A produção de tal estado, que pode ter tanto um lado de intensificação incomum da excitação como de entorpecimento e é o entrelaçamento de ambos, deve ter sido, no início, segundo o autor, “uma medida autodisciplinadora de primeira ordem, êxtase não como recaída no desregramento, e sim como técnica de anestesia da dor e transformação da excitação do pavor no sentimento de prazer da embriaguez” (ibidem, p.148). Onde se encontram formas ritualizadas de êxtase, são formas solenes que envelopam a prática do sacrifício com um manto protetor. O êxtase pode tomar várias formas: excesso sexual, gesticulação frenética, automortificação, dança. Elas indicam um estágio de evolução cultural em que a morte sacrificial ainda mete muito pavor, e precisa, para ser apaziguada, de acompanhantes, de circunstâncias amenizadoras para poder ser suportada pelos participantes, “do mesmo modo que se servia álcool aos pelotões de fuzilamento” (ibidem, p.149). Hoje há toda uma farmacêutica e dispositivos para pôr seres vivos em estados alterados de consciência de forma imediata. Há inclusive uma droga sintética chamada *êxtase*. Agora, a ironia e a inocência da autodestruição dos nossos tempos vai de mãos dadas com a pureza e a dureza com que se iniciou a entrada em estado de transe ou em êxtase. Conforme Türcke: “Originariamente, entrar em êxtase era resultado de um extenuante esforço pessoal, de uma custosa técnica de repetição e concentração – e que podia, quando muito, ser facilitada por estimulantes embriagadores, mas, devido à pequena dosagem, não substituída por eles” (ibidem, p.149).

Também a relação primeva entre êxtase e sexualidade – que afinal nada tinha a ver com a imagem moderna de um lupanar – era ambígua.⁸⁶ Podia significar a intensificação dela como

⁸⁶ Por isso, na *fisio-teologia* de Türcke, o excesso, o delírio, possui um conteúdo fisiológico fundamental (2010b, p.179). Na perspectiva da teoria do ritual: “inicia a se transportar para uma condição especial em que ele está à altura da sua ação, uma condição de vertigem, de transe, de êxtase, de embriaguês, que, sobretudo, o capacita para o homicídio ritual” (ibidem, p.179). *Excedere* é caminhar para fora, e o excesso primeiramente não é nada menos que o caminhar para fora do estado de natureza para um estado de cultura: um desempenho de enorme esforço, que só tem êxito por meio de pacienciosa, coletiva autoanimação – portanto um autodisciplinamento coletivo de primeira grandeza, o contrário estrito do que se considera excesso sob as condições da cultura avançada: o estado parcial de desbunde ante a regulamentos sociais fixos (ibidem, p.180). Chama a atenção do autor algo que fantasiamos: o mundo animal não é dado a excessos sexuais; ele mostra poucos traços excessivos. Mesmo assim, os pioneiros da psicanálise “unanimemente tentaram deduzir cultura da tensão sexual” (ibidem, p.180). Ele cita Jung, que em sua versão os homens escorregaram em direção ao estado cultural, ou seja, “que o ato sexual [...] tenha sido impelido para fora da esfera que propriamente lhe pertence” (ibidem, p.180), tenha ido para a boca, que se tornou apta a chamados de sedução e assim também para a linguagem; e depois que o ato sexual foi para a mão, daí o onanismo, como também friccionando para obter fogo, que igualmente seria uma

parte do culto, como por exemplo, a cópula ritual fertilizante do solo para a planta ou o ritual da chuva fertilizante, imaginada como cópula do céu e da terra, mas também a abstinência sexual pode ser interpretada como um abandono da situação normal (um desvio) de satisfação dos instintos: “Colocar-se demonstrativamente em situação de abstinência levando atrás de si todos os registros da técnica do êxtase não é menos frequentemente combinado com a oferenda de vítimas sacrificiais em culturas antigas do que o excesso sexual” (ibidem, p.149). Türcke toma essa descoberta como mais um motivo para interrogar a teoria de Freud, pois ela exige “que se decifre a compulsão à repetição a partir da teoria dos instintos e que se coloque um grande ponto de interrogação atrás da expressão ‘renúncia ao instinto’” (FREUD *apud* TÜRCKE 2010a, p.150). “Instinto” era o modo como Freud falava em suas primeiras obras. Depois ele passou a falar em *Trieb*, que o português traduz como “pulsão”, mas que não consegue guardar todos os sentidos do termo original alemão. Em todo caso, Freud não considera que esta renúncia se fazia de bom grado. Mas também é verdade que ele tinha muitas reservas com a teologia. Ora, Türcke se pergunta se o sentir-se atraído por um poder avassalador seria renúncia, um abandono resignado dos próprios desejos e vontades? E raciocina: “antes, ao contrário, uma inversão ativa do instinto, por meio do qual o objeto de desprazer se torna tendencialmente um objeto de prazer” (ibidem, p.150). Digamos que um tipo de prazer bem bizarro. A “identificação com o agressor” aludida por Freud já acontece na própria compulsão à repetição, e convida, segundo Türcke, “a interpretar ‘o período pré-histórico do princípio do prazer’ (Freud), no sentido de um ‘período de preparação’, como sua, por assim dizer, fase de latência” (ibidem, p.150).

A tentativa de se desfazer do desprazer não é a produção do prazer, mas prepara para ele. Ela é promissora. A própria tensão do pré-prazer que promete chegar à descarga genital testemunharia este fato. O autor está tematizando a relação do desprazer com o prazer, num tempo em que o culto ao deus *Eros* ainda nem havia se estabelecido, pois que o amor, assim como a sensação, não são naturais, mas foram encontrados e “conquistados” na busca de outra coisa, e cultivados como dádiva também misteriosa.

Ora, se o instinto significa algo como buscar o prazer e evitar o desprazer – isso parece aplicável a todo ser vivo nevrálgico -, quando a dor diminui algo de prazeroso deve ser encontrado. Em termos fisiológicos: quando o caminho nervoso mais viável para a canalização

ação de compensação sexual. E, mais, pelo fato de que a compensação sexual, o “coito deslocado” nunca satisfará aquela saciedade natural, explica a interminável insatisfação (ibidem, p.181).

ou desvio de um excesso de excitação é preparado, por exemplo, no caso da fome, então o instinto, ali onde o desprazer não pode ser desviado ou evitado, “tem de se constituir na busca pela melhor forma possível de debelá-lo” (ibidem, p.150). Segundo Türcke, a tese de Freud do prazer ser em princípio não compreendeu isso, porque em *Mais além do princípio do prazer* ele afirma que “na assimilação do pavor por meio da repetição o princípio do prazer é desativado completamente” (FREUD apud TÜRCKE 2010a, p.150). Türcke tem razão ao criticar Freud se estiver pensando que ao assimilar o pavor busca-se alívio de um desprazer. Assim, sua posição se enuncia em uma formulação filosófica: o prazer trabalha incógnito na preparação de si mesmo, ou seja, “nas condições de sua possibilidade” (ibidem, p.150). Percebe-se aqui que para Freud *parece* que no princípio era *só* o prazer, pois como ele seria “desativado completamente” por uma invasão traumática - que se repete, por exemplo, no pesadelo - se ele está sempre em vias de se formar, e não é, para seres sensíveis, hipernervosos e irritáveis como nós, um sentimento garantido e muito menos constante?

A argumentação do autor é contundente. Da mesma forma que Freud inventou um mito sobre o surgimento da cultura, existe uma narrativa, outro conto de origem, que é a lenda da origem do pecado. Na origem da cultura estaria para Freud uma ambiguidade entre amor e ódio, uma ambiguidade em relação ao pai que entrou em cena depois da morte do pai, de seu assassinato. Porém, ao ver de Türcke, a ambiguidade já estava pressuposta antes e não se dá enquanto resultado do assassinato.

A mesma estrutura ele a encontra no mito bíblico da expulsão de Adão e Eva do paraíso, por gozarem ou desfrutarem (finalmente a palavra *acerta* seu referente) do fruto da árvore do conhecimento. Eles comem a maçã e depois conhecem sua nudez e a diferença entre bem e mal.

Todavia, argumenta Türcke, “o decreto de Deus - não comam dessa árvore - não poderia ser compreendido sem distinguir entre bem e mal. Em outras palavras, aquela proibição já supõe a distinção entre bem e mal que, aparentemente, é o resultado da lesão da proibição”.⁸⁷

Türcke não considera correto, portanto, de um ponto de vista psicogenético, “que primeiro um princípio de prazer livre de toda tutela estivesse em ação até que viesse a ser enquadrado por um princípio de realidade” (ibidem, p.150). No meu entendimento, esta argumentação de Freud tem ares de ser uma “*genesilogia*” - um neologismo que invento para

⁸⁷ Para maiores detalhes, conferir LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Materialismo e teologia: traumas, recalques e cegueiras do fundamentalismo e da secularização. *Revista.doc*, Ano IX, nº 5, janeiro/junho 2008, p. 12.

que possamos entender como a metapsicologia freudiana pode ter sido derivada analogicamente da história do Eden -, pois a história do pecado (para a ciência, a história da ignorância), tanto como a de um “princípio do prazer”, tampouco pode ser rastreada, senão que se apresenta como uma hipótese, ou seja, como se um ato realizado num tempo posterior condicionaria a existência de um ato realizado num tempo anterior, sendo que o posterior viria para justificar o acontecido no tempo anterior - como Türcke coloca, o mandamento divino deveria ser sabido - ao da proibição divina ou a da queda de um puro prazer. Não se diz que é a proibição que cria o desejo de transgressão da lei? Mas só transgredimos um limite se tivermos alguma noção de sua fronteira (proibição, pecado ou tabu). “Assim como o paraíso, o princípio do prazer não tem nenhuma realidade histórica” (ibidem, p.150). O ônus da prova cabe ao acusador e, neste caso, o advogado a defende com o seguinte argumento: “O assim chamado princípio de realidade, porém, é a realidade do *princípio de prazer*, pois a realidade do instinto é a percepção de resistência pelos sentidos, o sentir-se obrigado a superá-la, torná-la ineficaz, contorná-la, em outras palavras, sentir-se obrigado a tornar-se inteligente” (ibidem, p.151). É inequivocamente uma interpretação filosófica, mas ela tira a folha da parreira, o tapa-sexo, e põe a nu a ignorância pressentida e abre o caminho para entender a obrigação de “tornar-se inteligente”.

Türcke não estaria neste momento tornando as coisas “fáceis demais” para si? Ele não estaria pondo Freud de cabeça para baixo, tal como se diz que Marx fez com a dialética hegeliana? Mas como já foi dito anteriormente, ele não faz senão levar a descoberta de Freud adiante, a saber: o que Freud chama de *além* do princípio do prazer é também um *aquém* (ibidem, p.151). Com isso, não se quer dizer senão uma vez mais que a compulsão à repetição traumática é a pulsão humana *par excellence*, uma vez que “como força desviante que no momento mesmo em que leva a cabo a debelação do desprazer também trabalha para a construção do prazer” (ibidem, p.151). Não há obscurantismo nisso. Também não é mera inversão de perspectiva, pois segundo o autor, o material sobre o papel da compulsão à repetição como criadora de cultura teria sido dado de presente a Freud pelas pesquisas etnológicas que ele conhecia muito bem. Mas ele se manteve “freudiano”. E, a crer em Türcke, foi além: reduziu seus próprios achados ao ligar uma nova definição de instinto à compulsão à repetição que é pré-cultural: “um instinto seria, portanto, um impulso inerente ao orgânico vivo à restauração de um estado anterior” (FREUD *apud* TÜRCKE, 2010a, p.151). Segundo ele, Freud o associa a processos naturais, não ao culto do sacrifício – que é uma leitura permitida por sua nova definição. Duas páginas depois da definição acima Freud escreve: “O objetivo de toda vida é a morte” (ibidem, p.151). Assim, Freud introduz a pulsão de morte, como pulsão primordial de todo orgânico. Türcke documenta todas as passagens retirando-as do próprio

texto freudiano, onde articula esta tendência com base na biologia celular de sua época. E aí a coisa se complica mais, pois ela se duplica, uma vez que Freud acrescenta ainda uma pulsão de vida - coisa que Nietzsche consideraria muito esquisita, pois a vida não é argumento. De qualquer forma, é inegável que morte e vida são pulsões. Mas será que a vida dos organismos estrutura-se da mesma forma consoante sejam seres vivos animais e humanos? Ou Freud estaria pensando “*como se*” fosse?

Segundo TÜRCKE, e neste sentido seguindo Nietzsche, vida é tensão. A tensão orgânica no interior de um corpo vivo não deseja não querer mais viver, mas viver sem tensão, isto é, deseja o impossível, não o regressivo e nem o conservativo, meramente. Ela deseja “vivenciar a completa debelação da tensão” (ibidem, p.152). Enquanto vivenciamos algo, a tensão não termina, não é completa. Desejo, nas palavras do pajador gaúcho Jaime Caetano Braum, é como o vício, um sarnoso: “nunca para, nem se ajeita”. A tensão se estende, pois algo do desejo sempre resta. Se ele for completo, acaba a tensão, mas também não se vive mais, nada mais é vivenciado, o corpo está morto. A busca de prazer é a tentativa de realizar esta utopia, esse impossível, e nos raios luminosos em que se antessente que a sujeição do excesso de estímulos pode ser fruída de modo como se fosse completa, melhor mesmo é acreditar em Freud e Nietzsche, porque seu mestre, Schopenhauer, diria que é inútil. TÜRCKE prefere Santo Agostinho, o grande teórico cristão do instinto, que imagina a eterna bem-aventurança como o agora estático da eternidade, momento de felicidade no qual o impossível parece realizar-se: “*no qual se irradia de minha alma o que espaço algum pode conter, no qual ressoa o que tempo algum leva, no qual recende o que vento algum dissipa, no qual há um saber que saciedade alguma estraga, no qual se aninham e buscam um no outro o que nenhum fastio separa* (SANTO AGOSTINHO *apud* TÜRCKE, 2010a, p.153).

TÜRCKE põe a teoria de Freud no banco dos réus ao asseverar:

A ideia de Freud do impulso regressivo de todo orgânico para a restauração de um estado primevo inorgânico provém, ao contrário, de uma esfera da qual nesse contexto ele não toma consciência: a do culto. A pulsão de morte é concebida exatamente como o desejo que sente uma coletividade que realiza um sacrifício: o de colocar-se em consonância com sua origem. Apenas, a real origem cultural significa o máximo de inquietude, a saber, o pavor traumático; enquanto Freud o imagina como o exato oposto disso: como estado de repouso inorgânico, pelo qual pretensamente todo orgânico anseia. (2010a, p.153).

Ora, no momento em que um organismo se anima, ele é o contrário de regressivo. Ele é um complexo celular, uma organização orgânica, em busca de quietude, ou seja, ele busca algo que ainda não experienciou ou vivenciou. “Ele não é regressivo, e sim utópico, e a ideia cristã

da eterna bem-aventurança é a insuperável objetivação dessa utopia” (ibidem, p.153). Freud teria envolvido, segundo a opinião de Türcke, a compulsão à repetição traumática nas tintas de um instinto natural pré-cultural em que a sangrenta ação fundamental do culto aparece como algo natural: “como o autossacrifício, a autodissolução, para a qual toda a carne é impelida” (ibidem, p.153).

Desta forma, para nosso autor, parece que Freud incorreu num erro de caso pensado:

Freud pode incorporar a compulsão à repetição traumática somente até um ponto em que o poder criador de cultura dela permanece irreconhecível. Do contrário, todo o trabalho psicanalítico, centrado na sexualidade, baseado no conflito edípiano, seria abalado. A pulsão de morte é exatamente a “explicação”, quer dizer, a cifra da compulsão traumática à repetição, que previne contra esse abalo. Essa explicação é para a teoria psicanalítica o que o sonho é para o sono: protetor (ibidem, p.154).

Sintetizando o conjunto dos argumentos críticos às teses de Freud teríamos:

a) A renúncia ao instinto não está na origem da cultura. Ela é produto avançado da cultura; já treinada na prática do desvio do instinto; b) Para isso, para perceber que em certas situações seria “melhor” não ceder à tentação da satisfação sexual, os hominídeos já deviam ter aprendido a se colocar numa situação em que burilaram o desprazer e o transformaram tendencialmente em prazer. Eles já deviam ter ido longe no desenvolvimento da técnica do êxtase; c) A técnica do êxtase, por sua vez, não é a mesma coisa que a técnica da ascese, mas a técnica da ascese é uma forma sublimada da técnica do êxtase.

Türcke identifica os primórdios históricos da abstinência sexual no culto. Também ela deve ter sido utilizada como uma prática que contribuiu para a assimilação do pavor. Após seu aperfeiçoamento, ela foi usada como meio profano de dominação, como prática do domínio de si, ou melhor, negação de si, renúncia teologicamente racionalizada de monges e freiras medievais.

6.8 Presta atenção! Olha para cá! – A primitiva formação dos nomes

Na mesma linha argumentativa Türcke (2010a) situa a evolução da voz humana até a formação de um sistema de linguagem articulado, a fala. O ponto central continua sendo representado pelo sacrifício ritual, como meio de assimilação do pavor. Nas crianças de hoje a voz ainda se manifesta como mensageira do desprazer, e quando elas começam a se referir a objetos, vem acompanhada do ato de agarrar ou apontar para alguma coisa como parte não destacada ainda de toda uma *performance*, a atividade mímico-gestual do corpo inteiro. Para os

primórdios do *Homo sapiens*, em comparação com as crianças de hoje, a aquisição da linguagem deve ter sido uma tarefa extremamente extenuante. “Não podemos imaginar o quão penoso ele deve ter sido sem uma camada protetora e caminhos previamente abertos, e é simplesmente inimaginável de que outro modo ele poderia realizar-se senão sob uma forte compulsão: justamente a compulsão à repetição” (ibidem, p.157).

Como já foi mencionado no capítulo 2 deste trabalho, Aristóteles é chamado a testemunhar os inícios do ato de nomear. O primeiro ato de nomeação, em torno do qual se formou o sistema de linguagem humano, ele o formula assim: “*tode ti*, literalmente, ‘este algo’” (ARISTÓTELES *apud* TÜRCKE, 2010a, p.157). Esses “este algo” seriam como que partículas atômicas sob os quais o sistema de nomeação se apoia. Os exemplos de Aristóteles são simples: “este homem determinado ou este cavalo determinado” (ibidem, p.157). Aristóteles conclui seu argumento afirmando que sem imaginar um “este algo” como “coisa indivisível e, pelo número, singular”, não se poderia nomear nada (ibidem, p.157).

Türcke vê um subtexto na fórmula *tode ti*, uma abreviatura insuperável para o processo inteiro de formação da atenção. O cavalo ou o homem determinado, citados por Aristóteles, são já exemplos de uma cultura que trabalhou o sistema de linguagem e onde se tem a palavra como capaz de circundar o objeto, evento ou alguém que chama a atenção. Mas no princípio,

não é um “este algo” qualquer que seria capaz de despertar a atenção a tal ponto que o penoso trabalho de nomeação está intimamente ligado a ele; a formação tão longamente exercitada e repetida de uma determinada combinação de sons até que daí surgisse uma palavra fixa disponível, um nome próprio, não poderia ser um “este algo” qualquer; capaz disso só seria o “este algo” *par excellence*: o pavor (ibidem, p.157).

Penso que coube justamente à psicanálise, enquanto utopia de um desejo irrealizável em sua completude, com sua crítica a este ideal, abrir o caminho para a elaboração do luto pela falta de um fundamento seguro onde o ser pudesse se ancorar.

Como o pavor não é nenhum objeto, mas o acontecimento por excelência, a palavra que o nomeia se mantém suspensa entre aquilo que o desencadeia e o sentimento dele, e a fórmula aristotélica reproduz essa indiferenciação entre o objeto que o desencadeia e o sujeito que o sente. “Este algo” (*tode ti*) não nomeia um objeto, está aí para qualquer objeto; ele nomeia o ato de apontar para ele: “a concentração nervosa em um estímulo que reivindica atenção” (ibidem, p.158). Os nomes, portanto, não se referem a algo geral, mas a algo singular, incomensurável. Conforme Türcke, eles não tiveram como função, em sua gênese, expressar algo que é, mas “algo que subjuga” (ibidem, p.158). Ora, algo que subjuga melhor é mandá-lo embora,

esconjurá-lo, bani-lo. Os nomes, para Türcke, “não começaram como identificação de um objeto, e sim como defesa acústica contra o pavor” (ibidem, p.158). Que outras funções poderiam se conectar a esta Türcke não explora nesta obra, mas é inequívoco que esta função eles tiveram: “colocar uma camada protetora em torno daquele feixe de nervos que só muito mais tarde se chamará *homines sapientes*” (ibidem, p.158). A linguagem nasceu codificada, cifrada. Ela fez pela voz o que o culto fazia no conjunto: uma medida de defesa dupla. Por um lado, encobrir o pavor. Por outro, dar cobertura ao falante diante dele. No princípio era o grito, a interjeição de espanto.

Não é verdade que ainda hoje, se quisermos parar um processo de comunicação que flui descontraidamente, um soco na mesa, estourar um balão de ar ou um grito alto, um feito “alucinado”, chama a atenção dos participantes?

Portanto, a magia do nome não começou com a expressão do ser “e sim com o banimento do não-ser, e o não-ser *par excellence*, o pavor, é o negativo a partir do qual são reveladas todas as concepções de um ser, de uma essência, um tipo, caráter, por-si, propriedade ou que outro nome a filosofia lhe dê. “Ser” é não ser banido” (ibidem, p. 159).

Sobre a magia do nome, uma crença antiga encontrada em muitas culturas e documentada em mitos e contos de fadas, sabe-se que aquele que conhece o nome dispõe da “essência” de uma pessoa ou coisa. Todavia, esta crença também seria uma lembrança encobridora das próprias origens do nome. O não ser banido quer dizer tanto “tornado inofensivo” quanto “apaziguado” (ibidem, p.159).

O nome consuma em pequenas dimensões a grande reviravolta da compulsão à repetição, que consistiu em procurar proteção no pavoroso contra o pavoroso. Ele é proteção contra o pavoroso - de início no sentido de que se deve proteger quem o balbucia ou exclama diante de algo que ameaça subjugar-lo. Mas, assim como com isso o que apavora se transforma no que salva, no que liberta, a proteção *diant*e de algo, pela qual o nome implora, se transforma em proteção *para* algo (ibidem, p.159).

A estratificação do ato de nomear e as mudanças de significado deveriam ser medidas antes em milênios do que em séculos. Türcke analisa uma famosa passagem do profeta Isaías: “Eu te chamei pelo nome; tu és meu”.⁸⁸ Uma memória comprometedora do nome se encontra nessas poucas palavras. A camada mais antiga pode ser percebida: “a desesperada exclamação humana na situação da ameaça de morte. Eu invoco um poder natural portador da morte para

⁸⁸ Isaías 43, 1.

que ele ceda e se torne ‘meu’” (ibidem, p.160). O poder de Deus se manifesta enquanto subjugação por meio da atribuição do nome. “O não-ser deve, ao receber um nome, tornar-se ‘ser’: ‘bom para mim’, meu poder protetor” (ibidem, p.160). O pavor vem à luz quando o poder protetor não é tratado “bem”. Os necessitados de proteção desejam a proteção de um poder mais alto. Eles o expressam querendo ter parte no nome desse poder mais alto. Apenas pelo desvio do poder protetor o nome começa a desenvolver uma força criadora de identidade. Esta é a segunda camada de significação na citação de Isaías: “inversão do nomeado no verdadeiro nomeador” (ibidem, p.160). Na frase acima, “Eu” pode ser substituído por Javé, o Deus; “tu” pelo povo de Israel, o povo “escolhido”. Assim, a frase transcrita se tornaria: “Eu, Javé, te chamei pelo meu nome; tu, povo de Israel, és meu”. Nesse chamamento de uma coletividade, nesta alucinação coletiva de um povo, se cristaliza a lembrança que o totemismo preserva de forma nítida: “que os nomes das pessoas foram de início nomes de coletividades, e por certo nomes emprestados de poderes protetores: nós pertencemos a tal e tal poder protetor e por isso levamos seu nome” (ibidem, p.160). O interessante nesta fase é constatar a transformação daquilo *de que se* busca proteção naquilo *em que se* busca proteção. Assim, corrigindo uma vez mais a citação de Isaías ela expressaria que apenas *eu* (Javé) posso chamar-te pelo teu nome, pois ele é derivado de mim. O pertencimento ao nome do poder protetor é, segundo Türcke, “a ‘essência’ do que é nomeado na medida em que deve promover a paz entre os membros da tribo [...]. Só mais tarde o nome próprio deve ter chegado lá onde hoje o percebemos pela primeira vez: no indivíduo humano” (ibidem, p.161). Mas isso, no início, não apaziguava o indivíduo, antes o apavorava, porque receber um nome próprio em meio ao coletivo dos membros da tribo significava distinção, ou seja, poder ser destacado da multidão, como vítima. “Eu te chamei pelo meu nome, tu és meu” nesse caso significa: “tu serás sacrificado, és o eleito que produzirá a unanimidade entre os outros, o tributo da paz, penhor da proteção” (ibidem, p.161). E, somente depois, e paulatinamente ao recuo da prática dos sacrifícios humanos, a “particularidade” do indivíduo humano pôde mudar de sentido, e no lugar de isolamento e vítima em potencial, passar a significar o seu “particular” merecimento à “proteção” (ibidem, p.161).

Portanto, há um sopro utópico na escolha do nome até hoje não resolvido que se renova a cada nascimento e nomeação: o desejo de que a “criatura” cresça e se desenvolva integralmente sob um poder protetor, completamente intocada pela ameaça de poderes destrutivos. Uma utopia que somente se realizaria se realmente existisse um deus todo poderoso e benevolente, uma vez que todos os esforços de fazer isso através de uma razão comunicativa têm fracassado e a ideia democrática de uma relação isenta de violência é muito inocente.

Para terminar este tópico TÜRCKE argumenta que a “linguagem dos nomes”, que na interpretação de Walter Benjamin Adão fala ao nomear os animais no paraíso, é a exata contraparte teológica daquela linguagem dos nomes que balbuciados cheios de pavor originaram na realidade histórica o sistema de sons articulados. Ambas têm sua singularidade nomeadora: a sagrada nomeia o absolutamente conhecido; a profana nomeia algo absolutamente estranho, que se revela ao irromper causando choque. A singularidade da primeira é nada saber do pavor; da segunda, é o incomensurável pavor que não tem igual. Elas se tocam nos extremos: “A linguagem paradisíaca dos nomes imagina o que a defesa contra o pavor do nome pretende em última instância: uma situação na qual não há mais nenhum pavor. Onde a magia dos nomes se torna utópica, ela apenas descobre seu desejo mais profundo, o fundamento de seu instinto: o impulso do prazer na subjugação do pavor” (ibidem, p.162).

Qual é a contribuição da compulsão à repetição nesse processo? Qual é a estrutura da repetição específica nesse processo de formação do nome e da linguagem?

TÜRCKE responde de maneira análoga ao que acontece com o corpo. Em casos de dor aguda, ele enrola-se em torno do órgão ou do ponto dolorido “como se quisesse envolvê-lo *a posteriori* em pele protetora” (ibidem, p. 162). O nome teria surgido enrolando-se como atadura em torno da picada traumática do pavor, e o sistema de linguagem, por sua vez, em torno do nome.

Este é também um bom argumento para explicar às pessoas porque a dor falada para fora tem tanto efeito sobre o corpo a ponto de transformá-lo – como é o caso de uma análise, ou mesmo a escrita ou a prosa poética. É porque a excitação concentrada no nome pode ser diluída no sistema da linguagem que algumas tentativas mágicas de defesa podem ser minadas e o sujeito deixar de se iludir com palavras por meio de palavras. Por outro lado, as palavras também podem ser utilizadas como “escudo protetor”, ao responderem a uma interpelação indevida do poder. Se tal percurso se mostrou até aqui frutífero podemos concluir com o seguinte relato: se o nome pode nomear o “este algo”, que pode ser *ora isso ora aquilo*, e uma vez que ele teria a qualidade material de ser uma *espécie* de “primeiro ser”⁸⁹, por nomear um acontecimento por excelência, a saber, o que mais chama a atenção, o susto, e em torno do qual os demais atributos do sistema da linguagem foram sendo construídos – como predicado, prefixo, sufixo, adjetivo, preposição, etc –, e, se no ato de nomeação sempre se trata de um *algo determinado*, indissolúvel, que segundo Aristóteles é o que confere à linguagem um apoio firme, então, desta dupla de antecedentes chegamos livremente a um conseqüente: o resto do

⁸⁹ Uma espécie de “primeiro ser” porque é inimaginável classificá-lo dessa forma.

susto não deveria fazer calar a dor, mesmo que toda nomeação seja insuficiente: aquilo que consideramos incomensurável (como uma grande dívida), incompreensível (como nosso próprio ser), incomum (como as raridades), estranho (como os mais próximos), pavoroso (como a secreta violência familiar) pode ser balbuciado novamente, pois parte da nossa singularidade *humana demasiado humana*, mesmo que o sistema humano de linguagem mais cifre do que decifre ou diga o que quer dizer.⁹⁰ Isso poderia ser chamado de “*construções em análise*”, contanto e contando com que o “este algo” rememore e tenha algo da consistência ontológica do sofrimento, justamente pelo fato de que o *tode ti* pode ser *ora isso ora aquilo*, pois a consistência das afirmações nunca podem se originar delas próprias e se tornarem autossuficientes. Mesmo que o ser não seja apenas um fato *de dicto*, mas também *de res*, ao contrário do que alguns sofistas diziam, e daí toda a polêmica socrática, platônica e aristotélica, que, como defensores políticos de uma ontologia parmenidiana, queriam derivar disso toda a falsidade, o “ser” também é um fato de dizer, ou seja, não há como dizer “ser” sem dizer ser.⁹¹

Türcke pensa o ser como “não-ser banido” e o fundamento como “fundo abismo encoberto” (ibidem, p.163). Por isso, o nome jamais chegará a ser o “ser” ou o “fundamento” da linguagem. Por outro lado, postular um fundamento racional indestrutível e confiável é “uma fantasia exagerada da origem” (ibidem, p.164).

⁹⁰ Tal paroxismo agônico da linguagem é explorado com mestria por Samuel Beckett (2009) no romance *O inominável*. Numa passagem de uma página aleatoriamente aberta pode-se ler: “E na verdade não é tudo guardar silêncio, mas é preciso ver também que tipo de silêncio se guarda. Escutei. Melhor falar, se for para fazê-lo”. E após levar aos píncaros a tentativa de expressar-se fora do espírito do sistema e explorar as aporias inevitáveis da linguagem, encerra o romance assim: [...] é preciso continuar, não posso continuar, vou continuar.” (Beckett, Samuel. *O inominável*. São Paulo, Globo, 2009, p. 51). Uma prova a mais que a linguagem entregue unicamente a si mesma, como se diz “autopoiética”, sem nada que lhe dê apoio, sem um braseiro vivo a lhe fornecer o seu ardor, sem pulsação, uma linguagem sem um corpo que ela possa representar ou mesmo encobrir, pode ser objeto para ótimos experimentos estéticos, mas de resto, de *aesthesis*, somente lhe resta ser semelhante a uma nova dieta em voga atualmente que consiste em apenas cheirar a comida.

⁹¹ Sem delongas, há quem postule um ser do saber e quem diga que o saber não tem ser. Esta poderia ser uma forma de falar de dois procedimentos da busca da verdade, o filosófico e o psicanalítico. A questão é se perguntar pela incidência de outros processos de conhecimentos ou de expressão do ser que se intercalaram e se intercalam entre eles, ou seja, o que estes discursos emudeceram para se constituir e quais levaram em conta em sua formação. Penso que o professor Türcke pensa a materialidade dos significantes linguísticos como um reservatório de equívocos, uma vez que nem a fórmula de Nietzsche de que jamais nos libertaremos de deus por ainda acreditarmos na gramática o satisfaz. A questão não é de “superação” dialética, mas muito mais profunda, e historicamente anterior: como entender e responder ao fato de que, como espécie, somos uma “falácia fisiológica” e uma “falácia psicológica”. Os equívocos linguísticos são constitutivos do ser humano. Jamais a palavra vai ser forma pura ou purificar o real. O princípio da identidade, segundo Adorno, é totalitário. Ele se coaduna em muitos aspectos com o discurso da ciência, mesmo que muitos cientistas, hoje predominantemente os tecnólogos, ocupados com seus trabalhos, não se deem conta disso: a ciência é um saber segregativo. Apesar de todas suas conquistas, e mesmo do falibilismo de um Popper, ela possui traços absolutistas que compartilha com o mercado. Ela esqueceu que é uma experiência histórica falível. A pressão concorrencial também faz com que cientistas “forjem” provas para seus experimentos terem sucesso.

A dialética do esclarecimento tem aqui uma nova formulação, a saber, sobre o encontro entre a mitologia e o pensamento crítico. Segundo o autor de *Sociedade excitada*,

[...] O buraco por meio do qual ambos espiam por trás dos bastidores da ontologia, por meio do qual o ser, a essência, a base, a substância, o por-si, o fundamento ou como quer que se chamem as belas variações de objetos, se dão a conhecer como desejos exteriorizados, enrijecidos, esquecidos de si, como utopia esfriada, autodissimulada – não menos, de resto, que o próprio sistema de linguagem através do qual foram fixados. Sim, a própria linguagem se mostra, desse ponto de vista, como bastidor (2010a, p.164-165).

6.9 O sagrado: um produto da profanação

O que até então foi narrado neste capítulo é uma pré-história da sensação. Aparentemente fugimos do tema. Este longo desvio, porém, tem que ser evidenciado. Sua necessidade se fará sentir.

A espetacularidade do ritual de sacrifício era algo que atraía atentamente a “audiência” da coletividade, pois o que estava em jogo era um ritual de uma seriedade sangrenta, no qual não se assistia “ao vivo”, pela *internet*, o enforcamento de um indivíduo como Sadam Hussein, mas decidia-se sobre vida e morte de todo um clã. Podemos dizer que esteve em jogo nosso destino de partida. E o ritual de sacrifício era espetacular ao extremo também porque se acreditava que nele se fazia presente, tanto destruindo como salvando, o sagrado, o terrível poder protetor divino. Com isso TÜRCKE pergunta se teríamos chegado a identificar aquilo que hoje chamamos de *sensacional* como análogo ao que era a epifania do sagrado para os povos arcaicos, com suas figurações do *genius*?

No entanto, segundo ele, tudo leva a crer que nenhum espetáculo moderno consiga suplantar o que foram as dionisíacas, os grandes festivais sagrados dos antigos atenienses, os gladiadores no Coliseu romano, as festas do solstício de inverno, a encenação de novas tragédias no teatro grego, etc. O fato disso não mais se repetir deve-se a recomposição das comunidades, ao alto número de festivais de *rock*, *love parade*, festas *rave*, turnês, copas do mundo, olimpíadas, etc, que se alternam de forma tão rápida que se reproduzem entre si, concorrem, se abreviam, tornam-se bregas, trivializam-se sob forma audiovisual, que mal causam efeitos nos participantes, pois um novo já está programado. Enfim, conclui TÜRCKE, mesmo que hoje não exista algo que seja simplesmente espetacular que fascine a todos e que seja falado e consumido por todos, mesmo assim, é correto insistir: “as sensações de hoje são pálidos sucedâneos da epifania do sagrado inflacionados sob condições de concorrência global até se tornarem irreconhecíveis” (ibidem, p.166). Penso que este é um momento propício para distinguir formação *da* cultura de consumo *de* cultura.

Não é possível pensar o humano excluindo o sagrado da sua constituição. “Onde o pensamento começa - e ele começa como demonstrado, muito bruto e desprovido de espírito -, ele está pleno do sagrado, não porque ele acha essa plenitude muito bela, e sim porque ele deseja exatamente o contrário: absorver todo o sagrado, fazê-lo desaparecer sem deixar vestígio” (ibidem, p.168). Neurofisiologicamente ele deseja a absorção de toda excitação perturbadora e torturante.

Mas a absorção completa seria a completa profanação. O desejo de completa profanação não chega ao desejado fim, porque existe cada vez mais e mais excitação para assimilar do que um sistema nervoso é capaz de fazê-lo. “O sagrado é uma cifra para um processo de excitação inalcançável” (ibidem, p.168). Por isso, se carece dele, pelo excesso. Portanto, o processo de secularização ainda não foi consumado. A ânsia da criatura oprimida por poderes superiores continua a existir codificada com outras cifras, como, por exemplo, o extremismo fundamentalista, em que se revela, em meio a um mundo racionalizado, desencantado, desesperançado de mudança, uma crença que não mais se sustenta a si mesma, em relação à qual multidões não consegue abrir mão. Logo, se põe fogo, como se imagens *pornográficas* de um mundo obrigasse a que arrancássemos os olhos pelo escândalo que isso seria aos olhos do poder protetor, que afinal, assim como um pai, pouco pode frente a bombas, a um *crash* financeiro ou a um acidente de pouso global. Todas as tentativas de pousar o avião humanidade estão sob suspeita.

Türcke concluiu acima: “as sensações de hoje são pálidos sucedâneos da epifania do sagrado inflacionados sob condições de concorrência global até se tornarem irreconhecíveis” (ibidem, p.166). Mas a primeira sensação não é o sagrado, mas o pavor. Ele não foi inventado pela humanidade, mas ela encontrou um meio singular para a sua assimilação. Ela inventou os deuses.

Para acalmar: também houve e há momentos de fruição; a humanidade não viveu 24 horas por dia em estado de alerta. Ela encontrava prazer em tudo aquilo que ainda hoje dá prazer: comer, beber, tomar banho de sol, tocar os corpos, fazer sexo, ver cores, sentir odores, calor, ouvir música, etc. Como os outros mamíferos, ela mamava. Mas, segundo a tese apresentada, não foi isso que a cunhou, que lhe deu seu caráter próprio de espécie. O *acontecimento*, o abalo constituinte decisivo, o fixador abalador, foi o que é um choque para o sistema nervoso. Esta fixação, porém, não permaneceu golpe, choque e “pontada” no coração, mas foi, por pressão da necessidade, tomada aos poucos sob regência e se estendeu sob a forma da repetição em formações ritualizadas de culto, trabalho e linguagem, que surgiram nesse

processo e ganharam uma relativa vida própria. Acabou em cultura, nesta cultura que muitos chamam de “multicultural”, e com isso admitem que pedaços de carne sejam arrancados das mulheres por estarem numa “cultura”, que é sinal de barbárie, como se nada devesse à natureza, como se a cultura não fosse algo ao lado dela, e sim sua negação, seu ultrapassamento.

Este *telos* cultural não foi programado, tanto que o pensamento é uma contingência na história da natureza. O fato de que nós pensamos é contingente, tanto quanto a continuidade de nossa existência sobre a terra. Os dinossauros foram extintos, mas poderíamos ter sido nós. Desta forma, tal como na visão de Freud, um pouco menos poética que a de Nietzsche, estas formações culturais que herdamos, cujo maior legado é a consciência desperta, são, por um lado, sentimentos apagados, extintos, instintos e desejos “calcificados”; portanto, mortos: sedimentos do suprimento de excitação humana. Por outro, esses sentimentos e desejos pertencem eles próprios a esse suprimento, eles mesmos agem nele filtrando, suavizando, refinando, transformando, fortalecendo o transcurso da excitação, o quanto concretamente esta excitação é sentida e percebida, e, por conta disso, não são, tais sentimentos e desejos, uma “casca” exterior morta, ou “folha de celuloide” do sensorio humano, e sim, se quisermos empregar uma imagem, a pele respirante deste sensorio, que não apenas o protege, mas também o mantém coeso e o capacita a concentrar-se em algo, um objeto, uma pessoa, uma constelação, um problema, em outras palavras: ir além da duração de um estímulo físico imediato, de um “aqui e agora” preso à magia da presença, tal como um cachorro ao osso, e realizar o trabalho sintético de uma longa e duradoura atenção.

6.10 Retorno ao fundamento da sensação

Qual é, então, o segredo histórico-filosófico da moderna “sensação”?

Para Türrcke, ela é um grande evento social daquilo que a neurofisiologia chama de “memória processual”: “O que ela faz é nada menos que percorrer aceleradamente de trás para frente os milênios ao longo do qual se deu o processo de desescalada da sensação do incomensurável para o comum, da sensação em si para a sensação em geral, e recordá-lo por meio do procedimento de reescalada semântica” (ibidem, p.171).

As mudanças semânticas que no conceito de sensação são captadas pela linguagem popular - “*Tá ligado veio?*” -, e ao mesmo tempo pela linguagem filosófica: *Esse est percipi* (“Ser é ser percebido”) voltam ao seu início e as mudanças de significado da palavra nos lembram disso e mostram isso por meio desta mesma reescalada semântica. E, conforme o

veredito de Türcke, esse retorno da sensação a si mesma não é apenas um processo linguístico (ibidem, p.171), mas social.

A partir de 1780, às vésperas da Revolução Francesa, a palavra sensação, ao assumir ser “assombro”, excitação, efervescência, inquietação, e por fim, aquilo mesmo que excita e assombra, foi expressão de uma escalada social mais abrangente da passagem da sociedade moderna para uma feira que dura o ano inteiro, onde a propaganda e o caráter sensacional foram familiarizados como condição de percepção e de vida. “Mas essa passagem, um vigoroso movimento para frente da sociedade burguesa, se revela, ao mesmo tempo como um passo para trás da história mundial” (ibidem, p.171).

Portanto, a conclusão do autor nos conduz a uma constatação surpreendente:

Impõe-se o pensamento de que a via de fuga que afasta a sociedade moderna em ritmo *high-tech* de suas origens arcaicas leva justamente de volta para elas, que o ruído das salvas de artilharia das sensações produzidas em escala industrial esteja a ponto de despertar de seu sono a proto-história da sensação e fazê-la caminhar em passo de caranguejo (ibidem, p.171).

Convenhamos, é uma perspectiva bastante desiludida: não estamos desenvolvendo mais nossa sensibilidade, mas ficamos mais insensíveis, ou, ao menos, teríamos que recomeçar tudo de novo no tocante à sensação?

A revolução da fisiologia humana na modernidade foi para Türcke uma revolução muito mais radical do que a revolução francesa. Foi uma revolução que não apenas colocou em agitação e efervescência hierarquias e posturas sociais seculares, mas também o sensorio humano, temperado, desescalado há milênios: “Volta a revolver a excitação sedimentada nele: este é o novo significado que vem acrescentar-se à palavra “revolta” (ibidem, p.172). Sob o onipresente bombardeio de sensações, uma dimensão da fisiologia humana de profundidade nunca vista começa a se evidenciar novamente como em um palimpsesto. Retorna, então, o significado original da palavra sensação: “A revolução da alta tecnologia deixa reconhecer sinais claros de uma volta em direção ao arcaico. Mas sua força propulsora é o choque audiovisual” (ibidem, p.172). Desta forma, conforme Türcke,

O choque audiovisual adquire a condição de um rodaminho da história da humanidade. “Seu “eis” profano, fugidio, milhões de vezes inflacionado, não é apenas o imã da atenção por excelência [...] mas ao mesmo tempo a herança universal daquelas sensações primevas que antes apareciam como epítome do sagrado. Mas na medida em que ele toma posse dessa herança, o choque audiovisual se torna sensação absoluta (ibidem, p.172).

7 SENSACÃO ABSOLUTA E O FETICHE DA MERCADORIA

Muitos se envergonham hoje de falar em revolução, mas se soubessem de seu significado original não precisariam. O significado que aprendemos de revolução é político, uma transformação progressiva para frente, mas literalmente significa “voltar para trás”.

Conforme TÜRCKE, a grande reviravolta no significado ocorreu em 14 de julho de 1789 em Paris, onde o rei, após receber a notícia da tomada da Bastilha exclamou: “*C’est une revolte*”, e o portador da novidade respondeu: “*Non, Sire, c’est une révolution*” (ibidem, p.197).

O que o autor quer destacar nesta mudança é que a ênfase do significado de revolução se desloca “da normalidade do curso fechado em si para a irresistibilidade própria deste movimento circular” (ARENDRT *Apud* TÜRCKE, 2010a, p.197). O que ela guarda do significado cosmológico celeste e que desceu à terra é uma necessidade irresistível, como o movimento dos astros de volta ao início de seu curso. Já podemos perceber aqui uma dinâmica “estática”: o revolucionar político da sociedade seria um voltar-se para a frente, destronando todo um edifício social, mas o movimento revolucionário é circular. Esta ideia passou à geração seguinte no estabelecimento dos grandes maquinários. Conforme a citação de Marx e Engels: “A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto todas as relações sociais” (*Apud* TÜRCKE, 2010a, p.197). Este processo revolucionário econômico, que separou os produtores dos meios de produção, e fez dos proprietários das máquinas a nova classe dominante, “modificou o mundo de modo incomparavelmente mais fundamental e duradouro que a revolução americana e francesa juntas” (ibidem, p.197).⁹²

A adjetivação da Revolução Industrial como “contínua” sepultou definitivamente a sociedade pré-moderna. Todavia, para isto, ela é condenada a vencê-la cada vez mais e mais rapidamente. “Seu próprio movimento revolucionário se torna com isso um contínuo girar sobre si mesma, a renovação obrigatoriamente permanente dos instrumentos técnicos e das relações de produção se torna uma compulsão à repetição, um marchar para frente, que no entanto se inicia” (ibidem, p.198). Desta forma, o significado de revolução se aproxima daquele curso imutável das estrelas com o qual parecia ter rompido.

⁹² Em nota TÜRCKE afirma que no grande livro sobre a revolução de H. Arendt ele não aparece. Em sua teoria política é um ponto cego. (Cf. nota 34, op. cit., p. 197).

Bem, se ficássemos com este significado, estaríamos num presente contínuo, e há mesmo uma mescla de “sensação” de que as coisas “caminham” para frente e “nada muda”. Creio que este é um sentimento. Todavia, a ideia de que o movimento da sociedade moderna para frente possa ser ao mesmo tempo “retrocedente”, esta ideia não é tão fácil de “sentir”. Pois bem, Marx pensava que a ideia da permanente transformação também poderia ser revolucionária “no sentido de que ela torna a revolver coisas que há muito se criam ultrapassadas, sedimentadas, arcaicas” (ibidem, p.198).

Portanto, essa é uma das premissas que Türcke irá explorar a partir de então, ou seja, a ênfase que Marx dá à profanação do sagrado que esta nova sociedade pratica. Por outro lado, Marx teorizou sobre um novo sintoma social. Ele é o criador da fórmula sobre o “caráter fetichista da mercadoria” (ibidem, p.198). Aparentemente há uma contradição, porque o fetiche tem uma origem mágica, encarna poderes divinos, e Marx afirma que, com a tomada do poder pela burguesia, os “frêmitos sagrados” foram afogados “na água gelada do cálculo egoísta” (ibidem, p.198). E aqui, tal como o autor faz com alguns aspectos do pensamento de Freud, ele vai apontar limites na teorização de Marx sobre a relação entre profano e sagrado, com o que nos vemos às voltas com formulações da teoria da religião.

É o momento então de falar de um mercado absoluto e do caráter de fetiche da mercadoria.

“A palavra fetiche vem do português *feitiço*: “obra de magia”. Por trás dela está o latim *fictitius*: “feito artificialmente” (ibidem, p.199). No começo se referia a obras feitas à mão, de forma tosca, por membros de tribos africanas, que depois de terminadas eram imediatamente incorporadas ao culto da tribo como encarnações de poderes sagrados. A ironia nesta história, ou a piada, é que os viajantes europeus, e também os antropólogos, frente a estas figuras achavam muito engraçado (para não dizer estúpido) o que os “primitivos” faziam. Conforme Türcke, o achado de Marx foi que “uma sociedade produtora de mercadorias não tem nenhum direito de franzir o nariz diante de tais práticas, pois o que ela faz no fundo não é outra coisa” (ibidem, p.199).

Pelo fato de que, entre as trocas que as pessoas fazem, existe um mercado, tudo o que pode ser desfrutado na sociedade capitalista tem que ser antes comprado (vale tanto ou tanto). Deste mercado induzido ninguém consegue escapar. Desta forma, explica Türcke:

Ora, se toda uma sociedade acredita que o valor de troca que transforma uma coisa em mercadoria é uma propriedade dessa mesma coisa, então ele projeta numa coisa

sensível um valor “mais alto” insensível – exatamente como a tribo africana que toma sua obra entalhada pela encarnação de poderes divinos. Transformado em mercadoria, qualquer objeto de uso trivial passa a circular de vez como “coisa sensível supra-sensível; adquire “caráter de fetiche” (ibidem, p.199).

O conceito de fetiche serve como metáfora ao que acontece no mundo religioso. Neste mundo, os produtos da *mente* humana parecem providos de vida própria, figuras autônomas em relação consigo mesmas e com os homens. Assim também no mundo da mercadoria os produtos da *mão* humana. A isso Marx dá o nome de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho a partir do momento em que eles são produzidos como mercadoria e, portanto, é inseparável da produção de mercadorias.

Já para a concepção freudiana, num sentido introdutório, a "condição fetichista" teria a ver com o requisito que o objeto sexual deve cumprir, a fim de que assim se apresente para o sujeito; isto é, para que possa constituir-se em objeto do seu desejo. O objeto "sexual" não o é em si mesmo, mas sim pelo fato de possuir certos atributos para um indivíduo em particular, diretamente ligados à imagem que este faz dele. Numa primeira visada, o atributo ainda estaria ligado ao objeto de desejo, colado ao corpo, um acessório, por exemplo, sem o qual não haveria excitação. Nos casos de perversão mais patológicos, este objeto inanimado pode ganhar autonomia em relação ao vivo, e o sujeito substitui o vivo pelo inanimado. Mais adiante, Türcke vai precisar que este conceito de fetiche freudiano pode ser entendido como substitutivo de um objeto de desejo que foi perdido, não um qualquer, mas um ligado à totalidade do sentido de existência. Portanto, como veremos, ele vai falar em termos de objetos substitutivos “pré-eróticos” e “pós-eróticos”.

Antes de aprofundarmos o sentido do conceito de caráter fetichista em Marx e a crítica de Türcke, relembremos algumas noções elementares. Quando a mercadoria “atenta”, principalmente em tempos de verdadeiros bombardeios de publicidade e propaganda, o seu “feitiço” parece exercer um poder sobrenatural sobre o consumidor. Logo, o que Marx quer dizer inicialmente com o caráter fetichista da mercadoria é o fato do produto exercer um controle sobre o comprador, muito além daquele do valor de uso, ou seja, da finalidade a que se destina o produto. O sujeito compra uma calça *Lee* pela necessidade de vestir o corpo, mas como não somos seres somente de necessidades, há a possibilidade de que a calça *Lee* satisfaça anseios outros através do seu significado imaginário, além do simbolismo da marca, que pode estar associado a valores que não são visíveis, como a história do dono da empresa, de seu sofrimento para construí-la, etc. Além de vestir o corpo nu, o comprador pode ver a calça enquanto um meio de satisfazer seus desejos de atração, de identidade, de sensualidade, de

ascensão social, desejo de reconhecimento, de pertencimento a uma determinada classe social, etc.⁹³

No tópico “*Compulsão à repetição – Troca – Dinheiro*” (TÜRCKE, 2010a, p. 201-212) o autor enfrenta uma das hipóteses centrais de sua tese em *Sociedade excitada*, a saber, como a pré-história da sensação e a alta tecnologia da sensação se engrenam? Por isso, mais um retrocesso deve ser feito à origem sagrada do dinheiro e da mercadoria. A gênese continua sendo o sacrifício, mas agora sob outro ponto de vista: da troca.

Como vimos no capítulo anterior, a compulsão traumática à repetição, a qual um dia surgiu da prática humana de sacrifícios, visava reproduzir o pavoroso para com isso torná-lo suportável, conhecido e mesmo familiar. Estas práticas foram formas de legítima defesa fisiológica de feixes de nervos que de outro modo não saberiam onde correr para debelar o excesso repentino de excitação do choque traumático e construir os trilhos para sua descarga. Em resumo, para Türcke, a base neurológica da compulsão à repetição é o anseio pela debelamento de tensões: “por proporções equilibradas de excitação” (ibidem, p.202). Este desejo por “proporções equilibradas de excitação” foi voltado para fora, para um desejo de relações naturais equilibradas. Este passo é importante, pois temos um processo de

⁹³ Hoje, o indivíduo e o coletivo aparecem como “ligados” e “desligados” entre si por marcas, positivadas ou negativizadas. Quer dizer: também temos que cuidar para não usar determinadas coisas. A roupa sempre foi signo de distinção. As *marcas* seriam uma nova forma de “*religação*”? Ao meu modo de ver a ligação por marcas não constitui em nada um processo de singularização, mas um processo de massificação; portanto, transpondo isto para as relações de troca nas redes sociais, eu prefiro falar em um desligamento por “ligação”, ou seja, uma conexão é produzida, mas tão logo ela perde o interesse, é interrompida. Quem se perturba não é a máquina, mas a *physis* do vivente humano que espera dela o que ela não pode proporcionar. Não devemos subestimar o poder da imagem, das marcas, como poder protetor, como sinal de distinção em meio à massa anônima. Contudo, a vida globalizada *desligada* e *religada* por marcas tende a dessingularizar a ligação entre o desejo singular do sujeito - que é único, que esteve num útero, que foi banhado em desejos, que cresceu numa banheira de intenções, viveu um tempo próprio de sabores e dissabores -, para que ela possa massificar sua oferta de mercadorias. Se pudéssemos ver Deus face a face na era da Globalização, qual seria a sua *marca*? O fundamentalismo também tem sua face microeletrônica, mas a ligação para Deus, em meio a tanta conexão e aparelhos, parece estar sempre ocupada, pois a estação receptora foi decretada morta. Mas ela ressuscita na mercadoria, na qual também ninguém mais acredita nela como instância de sentido, assim como no vício. E isso define o fundamentalismo da mercadoria: crer em algo que não mais se crê. Bernard STIEGLER (2007) oferece uma explicação ao tratar da relação entre desejo e singularidade. Vou pedir licença para reproduzir uma longa citação: “O desejo não pode ser pré-fabricado porque ele só pode ser singular. Se ele não pode ser fabricado, por ser energia de base, que Freud chamou “a energia libidinal”, ele pode ser, no entanto, manipulado, e na manipulação ele pode ser esgotado. É, então, o condicionamento que substitui o desejo, e é isso que gera de fato o consumismo gregário. O tornar-se gregário foi estudado por Freud e, sobretudo por Nietzsche, em praticamente toda a sua obra, que anuncia, muito claramente, a vinda de uma sociedade-rebanho que perseguirá as exceções e buscará eliminá-las. Durante muito tempo acreditou-se ver nisso o anúncio do totalitarismo. Mas é, de fato, o destino da sociedade industrial que conduz à figura do consumidor produzido pelo marketing que presente Nietzsche” (ibidem, p.28).

“destranscendentalização”, que é um processo de profanação. “A pressão do sofrimento que leva à equação da troca leva a livrar essa equação dos resíduos da desproporção” (ibidem, p.203). Daí o início da lógica da substituição, pois a dádiva oferecida aos deuses era insuportável (eram os próprios semelhantes) e, clamava por uma mais suportável, quer dizer, “mais equivalente” (ibidem, p. 203).

A primeira equação explícita da troca social, a “primeira forma manifesta do equivalente” (ibidem, p.202), portanto, foi o sacrifício como uma forma de pagamento de uma dívida contraída com poderes ameaçadores da natureza. Estes poderes não foram inventados pelos homens. Suas formas de percepção sim. O pagamento era para ser poupado, com o qual se tentava aplacar a ira dos deuses a fim de que eles cessassem de apavorar, e com isso, de ameaçá-los com a destruição. Portanto, a teoria de Türcke é que a troca não nasceu espontaneamente de um desejo deste ou daquele prazer físico; não se trocava por prazer, e sim por “uma pressão desproporcional do sofrimento. Tornar o incomensurável comensurável, o insuportável suportável: esse é o seu motivo” (ibidem, p.202).

Aos poucos, a lógica da troca sacrificial deu lugar a uma lógica da substituição do sacrificado. A compulsão à repetição se transforma em compulsão por substituição. “Quanto mais insuportável se torna para as pessoas oferecer seus semelhantes em sacrifício, maior a urgência de substituir por outra mais suportável, ‘mais equivalente’” (ibidem, p.203).

Türcke afirma que a palavra grega que melhor documenta esta evolução da equivalência é *hekatombe* (ibidem, p.203). Ela é uma antiga medida para o sacrifício, e significa algo como “cem bois”; por extensão, sacrifício de muitas vidas, matança. Em Atenas, no começo de cada novo ano, cabia aos deuses uma centena de bois. Na *Ilíada*, de Homero, uma hecatombe é oferecida em diferentes ocasiões, quando o perigo é grande e o humor dos deuses ruim. Como medida máxima, a hecatombe foi aos poucos encoberta, por causa da lembrança do sacrifício humano, e substituída por frações, de modo que “sacrificar cem bois seria o mesmo que sacrificar um ser humano, e “o mesmo que” significa, nesse caso, “melhor que”. O sacrifício de animais libera do sacrifício humano” (ibidem, p.204). Para os humanos, ele é mais adequado, mais equivalente. Para os deuses, um sucedâneo. Por esse motivo, Türcke argumenta que não era aconselhável enfatizar *a que* a hecatombe é equivalente (ibidem, p.204).

Com o passar do tempo, esta “astúcia” na troca sacrificial adquire um aspecto mais refinado, e passa da oferenda de semelhante a animais e, por fim, a algo mais durável, preferencialmente metal. E apenas num estágio avançado da cultura, quando a lança sacrificial

(em grego *óbolos*) é ofertada no lugar do animal que deveria ser abatido ou a tigela no lugar da carne ou a reprodução em metal do animal no lugar do original vivo é que se pode falar naquilo que se tornou corrente para nós, o dinheiro. “O metal, em regra ouro ou prata, tem apenas de se livrar da forma de utensílio, tomar um formato mensurável e receber por meio de uma punção de cunhagem a imagem impressa daquilo que significa, de que é equivalente, e as moedas estão prontas” (ibidem, p.205).

Fica aqui, portanto, também evidenciada a profanação do processo de equivalência, nascido no coração do sagrado. Do ponto de vista da teoria da troca: “o pavor insuportável é substituído pelo equivalente de um mais suportável” (ibidem, p.205). Assim como a linha que separa o desprazer em vias de se tornar prazer é tênue, porque um já está contido no outro em estado de latência, Türcke argumenta que “difícilmente se poderia indicar o ponto em que a profanação da troca sacrificial se torna tão profana que uma outra forma de troca começa a se derivar da troca sacrificial” (ibidem, p. 205).

Todavia, alguns pontos nesta indeterminação podem ser determinados. Primeiro, a suma, a síntese do pavor natural, o sagrado, “não é o único parceiro de troca possível” (ibidem, p.205). É possível trocas com forças menores, mais palpáveis.

Türcke inicia contando que, no princípio, frente a uma situação de encontro de hordas antropoides vagantes, ou guerreava-se ou trocava-se. Primeiro são trocados os bens mais preciosos, que antes eram oferecidos aos deuses: seres humanos. São trocados uns *contra* os outros para garantir que não haja morte, ou melhor, “entregam-se reféns uns aos outros a fim de se assegurarem uns contra os outros” (ibidem, p.206). Como não havia antropólogo cultural lá, não sabemos onde e como começou.

“O refém que se introduz numa outra coletividade leva consigo as propriedades de sua própria coletividade, em primeira linha suas entidades protetoras, e estas ameaçam a coletividade hospedeira com uma terrível vingança, caso ela cause dano ao refém” (ibidem, p.206). Desta forma temos aqui um fato psicológico interessante: a confiança tem como base inicial a desconfiança. A desconfiança forma a relação de confiança. Inoculava-se uma pequena dose do estranho em si próprio (no clã) para com isto melhor se proteger do estranho. É o princípio da vacina: as doses protetoras vinham em “ampolas” cujo conteúdo era entidades protetoras encubadas em reféns. Assim, as alianças seriam celebradas para preservar a vida e, nestas ocasiões, animais eram abatidos para os deuses. Com efeito, segundo Türcke, no Antigo

Testamento, “celebrar uma aliança” significa o mesmo que “cortar uma aliança”. Animais sacrificados eram “cortados” e substituíam os reféns que eram potenciais vítimas humanas.

Türcke deduz da troca de reféns – forma primeva de troca inter-humana – a prática da exogamia. Ou seja, não deduz da exogamia a troca. O motivo era muito mais forte do que o incesto: “necessidade vital de proteção contra pavores ameaçadores” (ibidem, p.207). O “transplante” recíproco tem mais chance de não rejeição se o corpo (ou o órgão) transplantado se integra ao metabolismo do outro corpo, ou seja, “nos costumes sexuais da outra coletividade” (ibidem, p.207).

Uma passagem muito bonita e rica em conhecimentos inúteis para muitos economistas modernos que não veem nela uma troca “verdadeira” é a que se dá quando Türcke deduz do pacto de não agressão, da paz e da celebração de alianças, proporcionada pela troca recíproca de reféns a lógica da troca de presentes (*Potlatsch*), cujo papel seria uma economia das pulsões (ibidem, p.207). A troca entre os homens se torna “horizontal”, se destranscendentaliza. Mas a troca “vertical” com os deuses continua sob outros sinais. Da mesma forma que no culto o sacrifício humano é substituído, aos poucos a troca de reféns passa de pessoa por pessoa, para animal por animal, armadura por armadura, arma por arma, penhor por penhor. O significativo nesta passagem é que nesta modalidade de troca “horizontal”, ao contrário da troca “vertical” com os deuses, o equivalente é verificável, enquanto que com os deuses era puramente imaginado (ibidem, p.208). Observa-se aqui um fenômeno absurdo à futura troca profana de mercadorias capitalista: a equivalência é averiguável, pois troca-se objetos da mesma espécie: “A graça aí é justamente trocar coisas diferentes: dar o que se tem em excesso para se receber o que se deseja, mas não pele por pele, cereal por cereal, etc” (ibidem, p.208). Estes objetos, estas coisas, não são ainda mercadorias.

Segundo Türcke, a substituição da troca de reféns por presentes não leva de maneira nenhuma do mesmo modo do *Potlatsch* ao comércio profano, da troca dos iguais à troca dos diferentes (ibidem, p.208). O fato de querer superar-se no valor dos presentes, para não se ficar devedor da contraparte, deve ser um desvio que explica esta passagem ao comércio profano. Muita coisa deve ter acontecido até que a troca esporádica de diferentes se tornasse um mercado regular: excedentes (despojos de guerra não mais ofertados aos deuses da vitória, inimigos como força de trabalho e não mais sacrificados, animais como alimento, armas); todo um sistema de trabalho que produzia mais alimentos do que a coletividade consumia, tribos nômades deveriam ter se tornado sedentárias, ramificadas em aliança, mas com um centro de encontro de culto comum: “a sede de uma autoridade sacerdotal geralmente reconhecida. A

palavra grega *agorá*, que traduzimos por “mercado”, significava originalmente apenas “lugar de reuniões”: locais centrais de culto” (ibidem, p.208).

Nestes centros de culto, talvez daí derivado o centro da cidade, a autoridade era o sacerdote. “Ali se reúnem as tribos e clãs isoladas para o sacrifício comum” (ibidem, p.208). Para lá os excedentes eram levados. O que ali se demandava eram “dádivas sacrificiais dignas”. Os sacerdotes eram os responsáveis pelo comércio especializado com os deuses, especializados na consumação do sacrifício. E o interessante é que neste espaço sagrado inicia um verdadeiro “desvio de doações”, pois das dádivas ofertadas aos deuses ramifica-se uma dádiva aos sacerdotes. Nesta passagem já não se encontra mais a “pura assimilação do pavor” (ibidem, p.209), mas os “malandros” começam a negociar às costas dos deuses. Deste ofício de apaziguar os deuses eles aprenderam a não mais temer, mas a desejar “fruição física”, “privilégios”, “poder” (ibidem, p.209). Nas palavras de Türcke:

O combate do desprazer se transformou em ganho manifesto de prazer. Sacerdotes que guardam para si um pedaço do animal a ser oferecido começam a negociar pelas costas dos deuses. Eles não têm pejo de deixar florescer no interior do culto uma economia paralela. Se há um lugar onde se pode localizar a pantomima de comerciante malandro, esse lugar é aqui (ibidem, p.209).⁹⁴

Sempre coerente com uma lógica da substituição vamos passando do orgânico ao inorgânico. A carne estraga facilmente. Ouro e prata são duráveis. Mais ainda, como não apodrecem, podem ser acumuladas no templo, que já é um prenúncio de um *Banco Central*. E, se o sacerdote que negociava pelas costas dos deuses era um malandro, a técnica se aperfeiçoa de uma forma inimaginável. Pois, conforme Türcke, “a graça desse tesouro não é a de repousar apenas como reserva para o caso de necessidade e sim a de constantemente se multiplicar de modo profano em virtude de sua força sagrada” (ibidem, p.210). Isto acontece da seguinte forma: quem ia ao templo, para a celebração do culto às suas divindades protetoras, não precisava mais carregar consigo a oferenda. Ele podia adquirir uma peça digna do tesouro do templo que estava à sua disposição mediante pagamento, óbvio. Qual é o “milagre” aqui? De

⁹⁴ A revolta de Lutero contra a cobrança gradativa de indulgências por parte da Igreja Romana para que parentes mortos saíssem mais rápido do purgatório ou não queimassem eternamente no inferno, assim como sua revolta contra a exploração da venda de relíquias do tempo de Cristo que se multiplicavam em vários países da Europa é um exemplo tardio historicamente comprovado disso. Türcke encontra em Hesíodo uma comprovação de tempo mitológica: “Quando os deuses e os mortais se separaram”, ele faz Prometeu entrar em cena e sacrificar um “grande boi”: “De um lado, ele coloca a carne e as gordas entranhas em uma pele, embrulhando-as com o estômago do touro; de outro, ele coloca os ossos brancos do animal, ordenados com arte astuciosa, envolvendo-os com gordura brilhante”, “para iludir os sentidos de Zeus”. Segundo Türcke, Prometeu seria “antes de mais nada o protótipo do sacerdote que negocia pelas costas dos deuses” (2010 a, p.209, nota 54). Eu não havia percebido que os deuses tinham sentidos como nós os temos e que podiam ser iludidos. Que lição de estética e de publicidade, e que atualidade há nesta passagem mítica!

um ponto de vista teológico afirma Türcke: “subtrai-se essa peça dos deuses para que ela possa ser de novo ofertada a eles” (ibidem, p.210). De um ponto de vista econômico: “retira-se por um momento a peça do tesouro para que ela possa voltar a ele imediatamente e multiplicada – para ser trocada pelo atalho mais curto por algum bem profano pelo qual o clero tenha desejo” (ibidem, p.210). Aqui a troca de objetos diferentes deixa de ser esporádica e casual: “Ela ganha um método” (ibidem, p.210). As peças trocadas começam a mover-se e multiplicam o tesouro do templo como um capricho profano.

Apesar de todo o desconhecimento de como a troca profana pode ter começado às margens das fronteiras das comunidades, se pelo *Potlatsch* ou não, Türcke afirma que o mercado como instituição sólida se formou no “centro”, “ali onde se imaginava estar a ferida sagrada da fundação ou o eixo sagrado em torno do qual o mundo gira” (ibidem, p. 10). E para isto ele utiliza um argumento que une psicanálise, fisiologia, teologia e filosofia da linguagem. Em outros termos, como um nietzschiano, quem diz antropologia, diz também fisiologia, teologia e religião: “Assim como o corpo dolorido gira em torno do trauma, o culto, em torno da oferenda, a linguagem, em torno do gemido de pavor, assim o mercado gira em torno da “acumulação original” do tesouro do templo” (ibidem, p.210). Em analogia à descrição da formação da consciência para Freud e Nietzsche, como algo superficial, como uma couraça protetora contra os estímulos, “o mercado é um sedimento do culto: por assim dizer, sua casca de proteção ‘calcinada’” (ibidem, p.210). O metal, como armadura ou couraça “protege tanto *contra* a proximidade arcaica, devoradora de homens, do sagrado, como também inicia sua vida própria em defesa do sagrado” (ibidem, p.210).

Uma porta na fronteira “nevrálgica” entre a esfera sagrada e profana se abre. Uma forma de troca inaudita se inaugura grávida de futuro. Aprendeu-se a copiar o segredo do tesouro do tempo, ou seja, que fora dele também se podia acumular metal. Era só preciso imitar o que os sacerdotes faziam lá dentro, uma vez que os próprios sacerdotes eram comerciantes. Logo, “os negociantes profanos apenas profanaram uma prática sacerdotal” (ibidem, p.211). E já deve estar claro que não era nada sagrada esta prática, pois ela negociava pelas costas dos deuses. O que era implicitamente metal capitalizado no templo se torna Capital explícito. “Capital é tesouro do templo profanado” (ibidem, p.211). E daí segue-se o que os leitores já sabem: utensílios são adquiridos em troca de metal para serem vendidos por *mais* metal. Só não é como na música *Ouro de tolo* de Raul Seixas. A circulação profana de utensílios e metais constitui o mercado. As “oferendas” viraram ofertas, contudo sem se profanarem completamente. E este é o ponto onde Türcke se afasta da interpretação de Marx e da maioria dos marxistas que não

levam em consideração a dialética entre sagrado e profano, mas fazem um corte abrupto. Ele anota como que em de página que o mercado profano se destaca da troca de oferendas, mas “não cessa de se alimentar dela” (ibidem, p.211). Este corte é decisivo, pois justamente a compulsão arcaica para a unanimidade “que fazia com que coletividades humanas originalmente se lançassem sobre a vítima eleita, se torna o anjo da guarda desta vítima” (ibidem, p.211). Ninguém podia se isentar de participar do ritual do sacrifício, pois o destino de todos estava em jogo. Essa compulsão tem um avesso humano digno de destaque:

Nos locais sagrados não é permitido por preço algum erguer a mão contra nada que não seja a vítima. E exatamente por isso o mercado começa à sombra protetora do santuário. Ele precisa da garantia de que ali as armas se calam, que de fato se troca e não se rouba. A palavra grega para troca, *Katallagé*, significa não apenas dar e receber, e sim também compensação pacífica, reconciliação. Ela está muito próxima do hebraico *berit* (aliança). Aí se abre a perspectiva de uma troca não compulsória de bens, costumes, de habilidades e ideias. E a *agorá* tem no espaço do mediterrâneo, especialmente nas cidades gregas, algo dessa atmosfera de aliança, da utopia de um comércio pacificado (ibidem, p.211).⁹⁵

Como é de seu estilo, Türcke alia uma exposição e análise conceitual e filológica pesada com momentos de ternura para não iniciados. O mercado vive da sombra do sagrado desaparecido. O ponto de honra da troca, a aura do mercado, não se dissipou de todo até hoje. Ainda há esperança. Ele constata que entre a Atenas de Péricles e a Florença dos Médicis há uma distância de dois milênios. Quase tudo mudou, mas não o papel da praça do mercado. Só que à época de Maquiavel, nas cidades renascentistas, a vida e a atividade urbana acontece no mercado. Só que agora os templos se chamam igrejas; os edifícios públicos, câmaras municipais, e as lojas tendem a se tornar palácios. A estrutura do mercado se manteve constante. Mudaram os nomes: a *agorá* grega, originalmente local de culto, só depois praça do mercado, se transformou no latim em *missa* (ibidem, p.212). “Missa (messe): assim se chama de início o serviço divino cristão” (ibidem, p.212). Era ao redor da missa, *messe*, que o mercado rodeou e se tornou *anual*, como “uma casca profana em torno da celebração da eucaristia, antes que o comércio internacional [...] transformasse os mercados anuais em espetáculo de massa” (ibidem, p.212). “Agora *eles* é que são chamados de “messe” (“feira”). O nome se transfere do núcleo sagrado para a “casca” profana” (ibidem, p.212). Esse deslocamento de significado esconde um detalhe importante: ao tomar o nome de “messe”, o mercado se transforma numa feira que dura o ano todo e se desliga do santuário. E aqui Türcke explicita, pela primeira vez,

⁹⁵ J. Burckhardt descreve este espaço indizível para os nórdicos europeus: “Aqui, diante dos navios, rodeado de templos, edifícios públicos, monumentos e casas de câmbio, tantos deles quantos pudesse haver lugar, o grego se dedica ao *agorazein*. [...] Os dicionários dizem: “comerciar no mercado, comprar, discursar, aconselhar, etc.”, mas não podem traduzir o agrupamento e a perambulação feitos de mistura de negócios, conversa e ócio feliz” (*apud* Türcke, 2010 a, p.211).

de forma clara, o que significa “mercado absoluto”. Talvez seja providencial parar a leitura, tomar um pouco de ar, pois do entendimento disto depende o entendimento do significado de “sensação absoluta”. Lembro que em grego o acento que se usa em certas palavras chama-se *espírito*. Em nosso caso, precisamos tomar assento para respirar e pensar.

Mercado Absoluto: “de um lado ele se torna completamente profano” (ibidem, p.212). De outro, por causa disso, se torna aquilo que o sagrado era anteriormente: “instância socializadora” (ibidem, p.213). De casca da árvore sagrada, cuja função é envolver, se torna o cerne, o ponto central. Esta metáfora, porém, revela algo paradoxal, agônico e ao mesmo tempo explica a gênese das favelas e das periferias urbanas: O que é qualitativamente novo nesse ponto central? “Ele é sem lugar, ubíquo, exatamente como no mundo que se revelou a Giordano Bruno como universo infinito, não há mais ponto central – e por isso está em toda parte” (ibidem, p.213). O mercado está em toda parte onde uma equação de troca é realizada, tal como no Evangelho de Mateus se pode ler: “onde dois ou três se reunirem em meu nome, eu estarei ente eles” (ibidem, p.213).

Após esta exposição, o tom muda e o autor apresenta uma teoria da formação do mercado moderno como uma singular inversão levada a cabo pelo capitalismo. Ele significou um passo à completa profanidade, mas como um passo para trás, um passo de ressacralização, resultado da inversão do mundo que ele iniciou:

O capital comercial que circundava o santuário era um meio de troca completamente profano que circulava segundo suas próprias leis: autônomo em contraposição à troca sacrificial sagrada. Mas justamente em *contraposição* a ela. Sua profanidade se define por meio da delimitação do sagrado - mas com isso também em relação ao sagrado - na qual a originalidade e a autoridade do sagrado permanecem *nolens volens* pressupostas (ibidem, p.213).

O passo do capital comercial para o capitalismo moderno “é o passo de uma delimitação de um mercado profano autônomo para a abolição de seus limites” (ibidem, p.213). Ele pôde comprar com o dinheiro acumulado não apenas terra e solo, mas também a força de trabalho que neles atuava. E o dinheiro acumulado, que até então apenas regulava a troca utensílios, se transformou “em um poder que se alastrou para todo o processo de produção de bens materiais, de modo que a força de trabalho não pode ser empregada de outro modo que não em sua qualidade de mercadoria vendida [...]” (ibidem, p.213). Com isso, os instrumentos com os quais se trabalha já são mercadorias e os produtos de sua atividade já vêm ao mundo como mercadoria: como produzidos para o mercado. O novo no saber deles, de muitos marxistas, que destaquei positivamente no começo deste capítulo, a saber, que, segundo Marx, o caráter de

fetichismo da mercadoria tem uma origem mágica, que encarna poderes divinos, e a afirmação de que na revolucionária formação social capitalista, os “frêmitos sagrados” foram afogados “na água gelada do cálculo egoísta” (ibidem, p.198) é interpretado agora por Türcke sem o temor de que o conteúdo teológico engavete sua tese: “Apenas, essa profanação do sagrado é ao mesmo tempo o prelúdio de uma nova consagração por meio da qual a mercadoria profana é novamente carregada justamente com aquela sacralidade arcaica da qual ela parecia tão emancipada” (ibidem, p.213).

O pressuposto sagrado da troca profana é que ela foi, em seus primórdios, uma legítima defesa contra o pavor, e por isso tinha por objetivo nada menos que o equilíbrio nervoso e cósmico da excitação, deuses apaziguados, poderes naturais não mais ameaçadores, relações pacificadas, em suma, um mundo aprumado. O valor é o *prestígio* que uma coisa tem em uma sociedade, e não sua propriedade natural. Esse prestígio, que é uma trama complexa e que dá lugar a todo tipo de trama, Marx o chama de “relação social”. A projeção é, portanto, uma condição de possibilidade da troca. Isso comporta muitos componentes imaginários, que vamos desenvolver agora, e tentar provar que a mercadoria produzida pelo capitalismo é um passo da profanação sacral.

O valor de troca começou onde pessoas foram sacrificadas como pagamento pelo favor divino (antes de se licenciarem). A troca era substancial. Nada excedia e nem excede em valor uma vida humana. Vidas humanas não eram entregues pelas comunidades aos deuses porque possuíam um excedente delas. Elas eram arrancadas do coração da comunidade, dos parentes. Adquirir valor de troca e ser consagrado era originalmente a mesma coisa. A troca nasceu do sacrifício. Hoje se diz que ninguém é insubstituível. “Que seres humanos sejam insubstituíveis não era de início uma defesa de sua intocabilidade, e sim o fundamento do sacrifício humano” (ibidem, p.214). Substituí-los significava ser salvo do sacrifício humano.

O ataque do sagrado não poupava a vida humana. A profanação poupava do ataque, e podia considerar-se poupado “o que se tornará disponível, calculável” (ibidem, p.214). No princípio, o dinheiro, como equivalente geral, como Marx o nominou, surgiu como meio de substituição e proteção do sacrifício: pagamento recíproco por prazer e sem derramamento de sangue. Nada pavoroso, portanto. Assim, de uma ligação libidinosa chegou-se, segundo Türcke, a uma “taxação sóbria” (ibidem, p.214). Em resumo: “ser trocável por dinheiro significa inicialmente adquirir a forma de mercadoria profana, ter-se tornado alheio à troca sacrificial sagrada, ter escapado ao culto fetichista” (ibidem, p.214).

A mercadoria profana não tem em *si*, porque a mercadoria não escolhe para quem ela vai se entregar, e nesse sentido, ela se insere num mercado que “cessa de ser casca do sagrado e, nesse sentido, absoluto, completamente profano: modernamente falando, a mercadoria se transforma de subsistema em sistema por excelência – e inicialmente esse enorme passo para a frente inicia furtivamente aquele passo para trás que realiza o fato daquele “retorno ao fundamento” (ibidem, p.214).⁹⁶

Reconstruo brevemente a história do valor de troca na perspectiva de Tūrcke:

a) Vendemos ou compramos mercadorias. Cobramos e pagamos por elas. “ser mercadoria significa possuir valor de troca” (ibidem, p.214); b) O marco zero do valor de troca começou de uma forma que, na linguagem de hoje, poderíamos chamar de *Moral*. Algo foi considerado “digno” de ser trocado: a troca foi, em princípio, introcável, ou seja, o escolhido era insubstituível. Ser insubstituível é ser singularmente digno de ser sacrificado como pagamento pelo favor divino. Este é o fundamento do sacrifício humano; c) O oposto: a substituibilidade significava ser digno de não ser sacrificado, ou seja, ser salvo; d) A profanação foi uma forma de mudar o valor do valor, poupar vidas humanas, restituir a elas um significado de uso humano, oferecer no lugar delas dinheiro. O dinheiro acalma; e) O valor deslocou-se do *coração*, de uma ligação libidinosa para uma taxa sóbria (ibidem, p.214). O que isto quer dizer?

f) Busca-se uma medida de valor objetiva, profana, escapando do culto fetichista.

O dinheiro, que antes trocava utensílios, passou a ser meio de troca de mercadorias profanas; tornou-se alheio à troca sacrificial sagrada e escapou ao culto fetichista. Se antes deus era tudo, agora o dinheiro é tudo. Mas o dinheiro é um elemento no sistema capitalista; não é a totalidade. Se antes deus era tudo, agora o mercado é o Absoluto. É claro que não em sua totalidade, mas tendencialmente o ser se define pelas mercadorias que ele consegue agregar ao seu redor: as noções chamadas pela filosofia de “transcendentais”, ou seja, que poderiam ser aplicadas a todo ser: o uno, o bom, o belo, e o verdadeiro (que incluiria todas as anteriores) tornaram-se piadas. Mas a maior piada da mercadoria profana - aquela que faz o rico rir quando o marxista lhe explica a teoria da *mais-valia*, a teoria da exploração do trabalho assalariado - é que ela não tem *em si* o caráter de fetiche, mas o adquire quando entra num mercado cujos

⁹⁶ Vejamos três diferentes interpretações desta figura do “retorno ao fundamento” de Hegel presente em sua *Ciência da Lógica II* e citada por Tūrcke. Na obra *Filosofia do sonho* 2010b, p.96, lemos: “um contragolpe em si mesma”, ou seja, a ideia de que uma marcha à frente torna-se ao mesmo tempo marcha à ré. Por outro lado, meditando sobre as relações culturais desenvolvidas Nietzsche disse: “que mesmo a primeira natureza em algum ponto do passado foi segunda, e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira” (Tūrcke, 2010a, p. 38). E a definição de Hegel, na *Ciência da Lógica II*: “É preciso conceder que é uma observação essencial [...] que o ‘ir para a frente’ é um *retornar ao fundamento, ao originário e verdadeiro*, do qual depende aquilo com o qual o começo foi feito e de fato produzido” (Apud Tūrcke, 2010a, p.119, nota 60).

limites com o sagrado foram abolidos e se tornou mercado absoluto, completamente profano. Isso é inversão do mundo: “no momento em que o mercado começa a se tornar absoluto, seu mecanismo profano de seleção se eleva a uma instância de eleição e rejeição, do destino, da produção de sentido” (ibidem, p.214). Todos passam a percebê-lo como um sentido elementar, ou seja, a mercadoria, mesmo miserável, é por meio dela que a vida material é determinada até nas menores coisas. Em resumo, se antes a instância de socialização se dava em torno do mercado sagrado, agora a instância de socialização se dá em torno do mercado profano.

É difícil dimensionar esta passagem, uma vez que ela sugere que seres humanos, por necessidade, ou por aventura, escolheram serem trocados por mercadorias, ou seja, por coisas que não os representavam. Mas por que eles fizeram isto? Eles não tinham outras escolhas? Até hoje a praça do mercado fascina.

O fato de vender sua força de trabalho (e com elas todas as demais capacidades de criação) ao mercado tornou-se no início da era moderna uma instância de salvação, uma sombra desvitalizada do sagrado, pois todo mundo sabe que o mercado, por mais que evolua ou se “humanize” como instância de troca de equivalentes, é em sua essência e dinâmica o resultado de um cálculo econômico. De onde se esclarece o comportamento cujo *caráter* é fetiche: “a mercadoria é fetiche na medida em que o mercado no qual ela é oferecida é realmente uma instância produtora de sentido, salvadora; e ela é apenas *como* um fetiche na medida em que o mercado é apenas *como* um salvador, a saber, seu mísero sucedâneo, sua sombra vazia de sangue” (ibidem, p.215).

Penso que esta é uma sutileza na explicação do autor que esclarece porque o capitalismo de mercado não é uma nova ou *a* religião dos tempos modernos, uma religião profana. Em todo caso, cabe destacar três pontos: 1º) A mercadoria é um sistema, e não apenas um subsistema, porque o seu contexto de circulação é um mercado que se tornou ilimitado, absoluto, e a única instância de socialização; 2º) Ela vai ao “fundamento”, ao “originário”, e “verdadeiro”: “No momento em que o mercado começa a se tornar absoluto, seu mecanismo profano de seleção se eleva a uma instância de eleição e rejeição, do destino, da produção de sentido” (ibidem, p.214). Mesmo sabendo que o sentido que ele nos oferece é miserável em nossas existências, dependemos desta percepção elementar. Türcke pensa que aqui também se realiza um “retorno ao fundamento”. 3º) O mercado penetra na vida material e determina até as “menores coisas” (ibidem, p.215). O que ele oferece é um sentido miserável: ele é um não-ente, uma sombra de salvação, portanto, “uma salvação que não é”. Milhões de pessoas não podem discuti-lo, pois quem levará pão e leite para as crianças? Nós somos nele, pois ser nele é não ser banido.

Praticamente não há mais “fora”. Ou você está “aí”, ou não existe. O “ser” nele é “ser percebido” nele. Este é seu sentido superior de ser.

“Numa época em que lojas e bancos se tornam templos das *global cities*, as vitrines, altares e os arquitetos, cada vez mais semelhantes a sacerdotes” (ibidem, p.215) TÜRCKE lembra que é preciso não esquecer a teoria marxista do caráter de fetiche da mercadoria. Apenas deveria ser tornada mais clara do que está no próprio Marx.

Lembremos que a troca começa como legítima defesa contra o pavor (plano transcendente), e aos poucos passa pelo desejo de proporções equilibradas de excitação num plano imanente aos indivíduos (plano natural). Mas não bastaria apenas um coletivo se apaziguar a si mesmo; tinham que apaziguar também os fantasmas dos outros. Através da troca sagrada muito foi conquistado. Rebuscando o pressuposto sagrado da troca profana, o que encontramos é uma utopia: a troca foi nos seus primórdios uma legítima defesa contra o pavor. Objetivava nada menos que o equilíbrio nervoso e cósmico da excitação, ou seja, deuses apaziguados, poderes naturais não mais ameaçadores, relações pacificadas, em suma, um mundo nos eixos.

Agora, a experiência reflexiva de Marx com a Revolução Industrial, e toda a miséria material que ela trouxe consigo levou-o ao postulado da necessidade de uma troca justa, pois a realidade consistia no contrário. A troca justa ou a justiça pode *consistir*, mas ela não existe em parte alguma verificável. Por isso, “postulado” é algo cuja existência é mental. TÜRCKE compara-o com o modelo da filosofia moral de Kant. Kant coloca o postulado da existência de Deus, “de um Deus misericordioso que tome a boa vontade pela ação, sempre que a ação verdadeira não se realizar tão bem quanto a vontade” (ibidem, p.216). Essa era uma reserva que Kant mantinha para separar os patifes e os que agiam de boa vontade, mas nem sempre conseguiam que o resultado de sua ação fosse bom.

Neste sentido, TÜRCKE mantém o postulado da troca justa, mas entende que ele jamais teria consistência se fosse deduzido, tal como Marx o faz, da quantidade medida de trabalho, numa equação numérica, num algoritmo. Aqui ele aponta toda uma herança positivista em Marx quando ele fala em uma “lei do valor”. Vejamos em detalhes a argumentação do autor, pois nela reside uma utopia de uma troca justa que, embora nenhum sinal visível haja na empiria das trocas comerciais, algo desta utopia está postulada nela, a utopia de uma “reparação”: a) “[...] relações equilibradas entre pessoas se distinguem pelo fato de que elas se ressarcem reciprocamente pelas próprias perdas” (ibidem, p.217); b) “Nenhuma indenização em dinheiro é

adequada, pois nenhuma dor pode ser compensada por dinheiro”; d) A adequação de um substituto ao dano sofrido não o alcança e com isso é quantitativa, “enquanto a troca só é bem-sucedida quando o sucedâneo é aceito como se ele restituísse de fato e totalmente o que se perdeu” (ibidem, p.217); e) “O postulado da justiça na troca é o da reparação. Nele está contido [...] um salto entre *quantum* e *quale* [...]. (Ibidem, p.127). À quantia é atribuída uma qualidade que ela em si não tem: a de reparar o dano, a dor, a perda, o esgotamento.

“Reparar” é olhar bem, não fazer vista grossa. O *quantum* poderia ser “cem bois”, que traduz o equivalente a *hekatombe grega*, e sua *quale* estava para um dano irreparável, a dor pela perda do semelhante. Sua força qualitativa é reparar e pacificar. É o que Türccke colocava antes como uma “transplantação recíproca” por meio da celebração de uma aliança – cada coletividade dá uma parte de si e a *planta* na outra. Isso já contém aquela perspectiva de reconciliação para a qual a teologia cristã cunhou a expressão “*communicatio idiomatum*”, isto é, “a comunicação recíproca de qualidades” (ibidem, p.217).⁹⁷

De resto, a definição de troca, para Türccke, *via negationes*, é muito sugestiva, mas pouco praticada: “Onde as pessoas não decidem de comum acordo aceitar um sucedâneo para o que foi dado *como se* [postulado] ele foi a própria reconstituição do que foi dado, não se chega à troca” (ibidem, p.218). Logo, “nenhuma equivalência existe sem o postulado, a decisão ou ainda a “celebração de uma aliança” que diz: entre nós deve ser assim, de modo que o diferente valha como o igual, o sucedâneo, como reconstituição da própria coisa entregue” (ibidem, p.218). É verdade que não existe nenhuma medida objetiva para evitar o abuso. A miséria, tal como Marx diagnosticou, nasce da troca injusta. Subjetivamente, moralmente, da ganância, do

⁹⁷ Penso aqui numa possibilidade desta *communicatio idiomatum* como um ponto de fuga da “compulsão à repetição sintomática das emissões”, especialmente entre idiomas ou línguas diferentes. Ao invés do “automatismo da percepção” com que as pessoas “curtem” automaticamente postagens que aparecem num dispositivo do tipo *Facebook*, elas poderiam emprestar uma às outras pensamentos inéditos, e aos poucos, fortalecerem uma luta contra a massificação dos conteúdos das mensagens. A proposta poderia ser assim formulada: “*Me empresta teu pensamento?*”. A arte pode contribuir com suas imagens para desacelerar este trânsito ininterrupto e estúpido, ao propor alternativas aos processos modernos compulsivos de emissões, e assim fazer pensar. A artista Elida Tessler possui uma obra, resultado de um *work in progress*, cujo título é: “*Você me dá sua palavra?*” que resultou em uma pequena coleção de prendedores de roupa de madeira com as palavras dadas escritas a caneta e, posteriormente, impressas num livro feito de material reciclado. Ela buscou as palavras em alguns lugares do mundo em que percorreu solicitando às pessoas que escrevessem no prendedor a “sua palavra”. Em “*Você me dá sua palavra?*” a artista se deparou com palavras intraduzíveis em outros idiomas, como a palavra turca “*huzur*” – que ela tem a impressão de significar algo como a nossa saudade -, mas que não encontra correspondente em outro idioma. Isso mostra que não há como reduzir o *valor* a uma medida objetiva, ou seja, a palavra, enquanto ainda guarda a expressão de uma subjetividade (ou singularidade) que é comum e representa a ontologia compreensiva das pessoas de um território do globo terrestre, guarda algo de único, cuja tradução nem é possível em outro idioma, quem dirá em números naturais ou inteiros objetivos. Conferir TESSLER, Elida. Meu nome também é vermelho. In: PEREIRA, Lucia S. *A ficção na psicanálise*. Porto Alegre, APPOA/Instituto APPOA, 2014, p. 300-328. (Conversa no dia 22 de outubro de 2011. A imagem dos prendedores se encontra na p.310).

egoísmo. A formação de um sistema de mercado público não separa totalmente a imaginação da ação dos seres humanos, embora ele atue sobre a consciência privada ao promover o individualismo possessivo. A troca, portanto, não é uma ação abstrata. Ela pode até ser “impensada”, impulsiva, no caso da compra, mas continua uma ação física; não se dá no vácuo, e tem mesmo uma estrutura impulsiva, mas não de irreflexão, mas de pulsão, de desejo de reparação.

Em resumo, Türcke aponta um estigmatismo ou uma miopia no olhar de Marx pelo fato dele perceber a pré-história humana “através das lentes daquele trabalho altamente desqualificado que se tornou moeda corrente nas máquinas a vapor do século XIX” (ibidem, p.220-221). Esse trabalho remunerado (mal remunerado) é apenas uma das formas de manifestação de suas formações históricas. “Mas essa particularidade não constitui a essência (*Wesen*) do trabalho, e sim apenas a aberração (*Unwesen*) do trabalho remunerado” (ibidem, p.221).

Quanto ao caráter fetichista que adere às mercadorias Türcke também acha discutível o modo evidenciado por Marx, porque “ele toma como todos os economistas contemporâneos, a troca como algo genuinamente profano” (ibidem, p.221). O recalcado se vingará. A ignorada pré-história da troca sagrada retorna. Marx vê no mecanismo de projeção algo quase religioso em ação. Ele considera que este mecanismo atinge até a fisiologia da percepção e tende ao engano em geral. Como sabemos, o valor de troca de uma mercadoria não é sua propriedade natural, mas seu *prestígio* social. Este prestígio Marx o chama “relação social” (ibidem, p.222), portanto, “abrange tudo o que uma coletividade considera sagrado e profano, puro e impuro, digno de preservação e estima, vendável ou invendável” (ibidem, p.222). Projeta-se numa certa quantidade de grãos uma equivalência a certa quantidade de carne, como se ela a ressarcisse. Os objetos disso nada sabem. Logo, a projeção é condição de possibilidade da troca. Mas, “justamente isso a ‘lei do valor’ não quer permitir” (ibidem, p.222). Ao transformar a equivalência num algoritmo Marx racionaliza, abstrai de todo um contexto histórico de formação da troca, que é justamente sua pré-história sagrada, ou seja, “o que há de projetivo na equiparação de desiguais” (ibidem, p.222). Desta forma, “a margem de avaliação na troca aparece já apenas como fator de perturbação, falta de agudeza, afastamento da lei” (ibidem, p.222).

Türcke lê este capítulo de Marx através de Freud, da psicanálise. Como já vimos tornar a equivalência algoritmo significa racionalizá-la. Para isso é preciso: a) negar e separar o projetivo nela e, b) reprimi-lo. Mas como a negação do projetivo não é destacável da troca, o

reprimido retorna. Assim, há muitas considerações críticas de Marx, que continuam válidas, por exemplo, que a pressão do sofrimento leva as pessoas a projetarem seus desejos terrenos em figuras divinas para suportar sua miséria terrena, que sintetiza ao afirmar: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, alma de um mundo sem coração [...] o ópio do povo” (MARX *apud* TÜRCKE, 2010a, p.222). É uma consciência invertida do mundo. Todavia, Marx exige uma igualdade na troca que seja verificável, legal. Isto é positivista, pois o negativo é expulso como “perturbação”. A troca começa como formação de ídolos, na obscuridade. Na interpretação de Türcke, para Marx “a troca sagrada é inexistente – não mais que a pré-história reprimida da troca profana. Ele só pode ater-se a esta última na camada tardia, na casca ‘calcinada’ da troca. Mas ela é tomada como se fosse o núcleo. Isso se chama deslocamento psicanalítico” (ibidem, p.223).

Para concluir este tópico, Türcke reconstrói as bases da dedução marxiana do caráter de fetiche da mercadoria a partir da troca simples de mercadorias: a) A “lei do valor” como claro fato algorítmico; b) A tendência humana de encobrir relações claras pela projeção; c) Onde surgiu este mau costume de projeção, aí começa a idolatria, a formação de fetiche que ele é capaz de produzir; d) O culto da mercadoria da sociedade moderna. (ibidem, p.224-225).

Para gerações de marxistas seguir a lei do valor e o fetichismo da mercadoria como o coração da teoria de Marx era imprescindível. Ame-os ou deixe-os. Türcke propõe uma terceira via interpretativa. “A lei do valor é insustentável” (ibidem, p.224). Todavia, com isso, a justiça nas trocas (como se ela fosse só oferta e demanda) e o caráter de fetiche da mercadoria tampouco são desmentidos.

A partir da admissão de passagem do dito de Marx de que “o fetichismo [...] se cola aos produtos do trabalho assim que passam a ser produzidos como mercadoria” (*Apud* TÜRCKE, 2010 a, p.224) ele conclui que é apenas por meio do mercado que os produtos são “providos de um sentido de vida e mundo que não conhece nenhuma plenitude que não a compra e a venda e com isso é capaz de realizar o artifício de fazer profanidade e sacralidade coincidirem até a indiferença (ibidem, p.225).

7.1 Mercado absoluto – fotografia e cinema

Para tornar mais visível a relação entre profanidade, sacralidade e mercado, tomemos uma mercadoria especial e fascinante inventada pela modernidade técnica: a fotografia.

A relação estabelecida por TÜRCKE entre o mercado moderno e a fotografia possui várias camadas de significação. Primeiro, para conhecer um objeto, temos que descrever sua historicidade (no caso do objeto fotografia, logo após cinema, que é fotografia em movimento), ou seja, o conhecimento do processo que ele acumula em si. Por outro lado, a relação estabelecida por TÜRCKE entre o mercado moderno e a fotografia possui várias camadas de interpretação destas camadas de significação. A primeira delas é que o choque imagético do século XXI deveria recapitular tudo aquilo que, enquanto instante paralisado na fotografia, já estava concentrado em si no século XIX. Este é apresentado pelo autor como um “retrato em miniatura no qual a Revolução Industrial se cristalizou monadicamente” (ibidem, p.225), atraindo o observador para dentro dela. O fato de permanecermos muito tempo parados diante de uma fotografia já prenuncia algo de sua magia, um traço do sagrado, que é a contemplação.

O autor segue neste contexto de análise os passos do método benjaminiano, que diz que o pesquisador materialista se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente ali aonde “esse objeto vem ao seu encontro como mônada” e utiliza a mônada a fim de “extrair uma determinada época do curso homogêneo da história”; ao mesmo tempo em que extrai da época uma vida determinada, e também uma obra determinada da obra dessa vida (ibidem, p.225). Esse procedimento teria como resultado para Benjamin que “na época todo o curso da história está preservado e transcendido” (ibidem, p.225).

Existe muita virtualidade no objeto fotografia. Não se pode quantificar o quanto, pois ele é um caso de captura singular de um momento no tempo. Supor que a fotografia é estática ou que nela não possamos ler uma dinâmica temporal amalgamada, significa fechar-se à possibilidade que ela abre de construir uma via de interpretação de todo um processo histórico, não apenas da técnica, mas também do que, através dela, o capital e o mercado colocaram à nossa disposição e nós nos dispusemos a eles. Então sua história é também político-econômica, e não apenas de sentimentos individuais cristalizados e momentos capturados do passado.

Ora, para TÜRCKE, “todo o curso da história” ao qual Benjamin se referia, não foi nem de longe esclarecido, mas sim foi consumado um “retorno ao fundamento”, a saber, “que compreende o choque imagético “extraído” como expressão da Revolução Industrial, a Revolução Industrial como o revolver de seu solo arcaico, e mostra que a extensão da “sensação absoluta” só pode ser medida quando está claro o que significa “mercado absoluto” (ibidem, p.225).

Para compreender isso é preciso entender o paradoxo do culto profano em torno da moderna mercadoria. É equívoca, segundo TÜRCKE, a tese de que o capitalismo é uma religião ou que este tomou o lugar da cristã, e, por isso, não se poderia falar em secularização. Por outro lado, também é equívoca a tese contrária, a saber, de que a abundância de insígnias culturais no comércio global seria apenas um adorno metafórico (ibidem, p.225-226). A tese de TÜRCKE articula a coincidência entre ente e projeção, ou melhor, a ficção do “como se”. Em outras palavras, vamos pensar em aparência e realidade ao mesmo tempo, contanto que nos vacinemos para a profunda realidade da ficção. Assim ele “extraí” o conteúdo de nossa época no enredamento de “ente” e “como se”, ao negar que nossa sociedade seja regida substantivamente como uma nova religião e seus produtos fetiches:

Não, as mercadorias não *são* fetiches e, no entanto, como objetos de uso profano, apenas *como* fetiches. O capitalismo *é* religião e, no entanto, como contexto profano de eficiência, apenas *como* religião. E essa indiferença ontológica entre “ente” e “como se”, essa coincidência entre sagrado e profano se torna explícita no instante fotograficamente paralisado. Sabemos que ele não *é* uma epifania, e no entanto, ele não se livra do caráter de epifania. O sagrado continua a viver ali como não ente, como sombra de si mesmo, e é só quando essa sombra, multiplicada por meio de uma aparelhagem técnica e constantemente reconjurada em milhões de variações pela revolução permanente à qual a sociedade produtora de mercadorias está condenada que ela faz sua carreira mundial. Ela adquire um poder e uma durabilidade de espécie própria, se torna global como nada do que antes foi considerado sagrado – e, além disso, completamente imune às forças da profanação e do esclarecimento que degradaram o sagrado tradicional de uma instância de socialização para um assunto privado (ibidem, p.226).

Assim, considerar o mercado absoluto, isto é, desligado e independentizado de sua origem ou filiação sagrada, *concentrado* no choque imagético da fotografia, e ler a Revolução Industrial a partir de seu subsolo arcaico, torna clara a relação entre sensação absoluta e mercado absoluto. E, para TÜRCKE, esta época deve ser “reprovada”, porque a “reprovação também preserva de esquecer, diante da evolução em forma de avalanche da microeletrônica, o que foi que um dia desencadeou essa avalanche” (ibidem, p.226). E isso significa: a terceira ou mesmo a quarta Revolução Industrial nada seria sem a primeira. E esta, que arrancou milhões de pessoas do seu torrão natal e impeliu-as para as fábricas, transformando-as em “apêndices de máquinas” (Marx), foi uma ruptura técnica e social inigualável, e se agora o progresso técnico e social dá sinais de amortecimento, não se entende sem esta ruptura maior que aconteceu. Ou seja, os progressos vertiginosos na velocidade e na “aniquilação do espaço e tempo”, são todos eles intensificações quantitativas do processo industrial, mas não sua qualificação.

E, nesta direção, a fotografia, com seu “*fiquem parados*” seria a “exata contraparte” a este vertiginoso aumento da velocidade e do conforto das máquinas microeletrônicas, e marca

uma enorme cesura histórica: “O choque específico que o instante paralisado exerce sobre o observador e, com sua *finesse* técnica e incalculável reprodutibilidade, uma intervenção de uma espécie tão nova no sensorio humano, que a enorme evolução que a imagem técnica conheceu desde então se deixa representar inteiramente como um grande laborar nesse choque” (ibidem, p.228).

Mas qual é a fatalidade da fotografia a qual o autor está se referindo? Qual ferida traumática ou *diafragmática* ela abriu, para ele deduzir de sua técnica tantas consequências? O que há de “verdade” em sua exposição e o que há de “método”?

Segundo Türcke,

a fatalidade da fotografia consiste em que, no seu choque imagético, a forma de intuição da sensação se cristaliza como mônada. Essa mônada é o elo entre a pré-história e a atualidade da sensação: o ponto no qual o seu caráter arcaico de epifania *ainda* cintila, e o seu *já* de alta tecnologia. Todavia, o que sobrepõe um ao outro, iluminando-os mutuamente, é o ponto no qual “o caráter de fetiche da mercadoria se torna patente. [...] Eis o motivo de se permanecer tanto tempo diante de uma fotografia (ibidem, p. 228).

E quanto ao fato de que há muito tempo o filme “suplantou” o instante paralisado da fotografia? Não é réplica, embora seja verdade, argumenta Türcke, uma vez que filme é fotografia posta em movimento. E, assim como uma nova invenção tende a jogar a anterior no porão, segundo o lema “o velho é o falso”, o que a tecnologia dos séculos XIX e XX produziu, prova este truísmo, mas ao mesmo tempo ressuscita teses contrárias que antes só existiam na cabeça de filósofos ou teólogos especulativos. Türcke argumenta, como já vimos acima, que o *esse est percipi* - ser é ser percebido – era uma máxima epistemológica facilmente refutável, “até que a moderna sociedade da sensação lhe concedeu uma inesperada verdade estético-ontológica” (ibidem, p.229). Ora, com o filme, acontece que uma velha teoria do filósofo pré-socrático Zenão ganhou verdade. Ele decretou que movimento é uma ilusão de ótica. “Para nós apenas parece que a flecha disparada voa, enquanto ela de fato se encontra simplesmente numa sequência de incontáveis pontos e, na verdade, para em cada um deles” (ZENÃO *apud* TÜRCKE, 2010a, p.229). O filme é um meio que projeta o artifício do movimento zenônico. O que aparece na tela ou no tubo de imagens como imagem em movimento é apenas a sequência de imagens paradas. Se a sequência for muito rápida, o olho humano percebe um movimento que não ocorre. Assim, se ilusão ou não, Türcke entende que não é o caso, mas sim que “o filme só pode simular continuidade no tempo, e não continuidade do tempo” (ibidem, p.229). O filme não consegue superar o enrijecimento fotográfico abrupto do instante. E, assim, sempre que

houver uma parada, um corte, a continuidade é desmentida: “O ponto de corte no filme potencializa o choque imagético da fotografia” (ibidem, p.230). Em função do contraste pelo qual a imagem trabalha para a continuidade simulada, a intensidade do choque da imagem é maior no filme do que na fotografia. Por meio da montagem, uma sequência se interrompe e outra é acrescentada.

O autor reconstrói brevemente o debate entre alguns dos pioneiros do filme soviético para destacar o papel da montagem nos cortes. Para Eisenstein, “a montagem [...] é exatamente o ponto em que o filme pode tornar-se imediatamente combativo, no qual ele adquire a força de um trator, “que ara a consciência do espectador no sentido do ponto de vista de classe desejado” (EISENSTEIN *apud* TÜRCKE, 2010a, p.230). Contra a câmera-olho de Dziga Vertov – que não influenciava a sequência de forma premeditada –, Eisenstein postulava um filme ação, e uma “câmera-punho”. Vertov acusava Eisenstein de desfigurar a realidade por meio da montagem encenada. (ibidem, p.231). O debate se colocava em decidir se na montagem deve falar o autor (diretor) ou o material.

Segundo Türcke, este debate ainda permanece aberto. Todavia, hoje não mais se debate uma visão de mundo revolucionária que teria como meio de sua potencialização o cinema, através do filme. O debate sobre o choque imagético continua por um maior índice de audiência, muito bem captado pelos diretores de cinema que se tornaram filmadores de comerciais. Logo, o “choque imagético não é mais foco de uma visão de mundo revolucionária especial, e sim apenas uma *forma* de intuição geral: a da sensação” (ibidem, p.231-232).

O choque das imagens revolve a moderna sociedade capitalista até em seus sedimentos pré-modernos, de tal modo que a redefine e revivifica. Ele atua sobre o sistema nervoso humano como um excitante ministrado em doses mínimas. Mas, de acordo com a leitura feita até aqui, através da passagem pela história da sensação, outra característica do choque pode ser evidenciada: a “química” desse meio é composta de “micronutrientes fisioteológicos arcaicos” cujo efeito geral pode ser descrito pelas múltiplas nuances da palavra vício (ibidem, p.232).

A forma da intuição da sensação de que fala Türcke não é o conteúdo objetivo da sensação, mas tem a sua forma. Não é um processo que ocorre a partir do interior do sujeito, mas é irreduzivelmente externa, descentrada, multiplicada de forma infinita pelos choques imagéticos. E a “química” desse meio, a substância que causa dependência, os “micronutrientes fisioteológicos arcaicos”, poderiam ser descritos como uma formação cuja própria consistência implica no desconhecimento por parte do sujeito, e nesta medida, o gozo do “vício” seguiria

uma lógica que faz com que o sujeito dele goze à medida que sua lógica, sua “química”, lhe escapa. Esta é uma das dimensões do sintoma social que poderia ser descrito, entre outras formas e sob outras perspectivas, como desmentido fetichista.

Uma das condições de possibilidade de compreensão da maioria dos sintomas sociais é o entendimento de que por trás das coisas inanimadas, do dinheiro como meio de troca, por exemplo, condensa-se uma rede de relações sociais, relações de disposição entre sujeitos humanos. Mas é fundamental também considerar um nível mais fundamental que faz com que o inanimado se anime que é a projeção e a fantasia inconsciente. Portanto, a compreensão não depende apenas de uma crítica de um suposto estado de ilusão ideológico que produziria uma máscara da verdadeira realidade das coisas, ou de sua verdade. O que estruturaria nossa realidade social, em nível aparente, é a consciência; mas, em um nível mais profundo, há um certo desconhecimento ou não reconhecimento do modo como ela funciona, que obviamente pode ser racionalmente discutido até certo limite. Mesmo que os sujeitos não mais acreditem em muitas coisas, como em seus semelhantes, as coisas podem passar a acreditar por eles, e, uma coisa é o que eu ou você acreditamos; outra, o resultado ou a soma de nossas crenças quando entram em luta na arena social. Algo racional para a parte, o particular, pode se tornar irracional para o todo, o universal, que o dita. Por exemplo, imaginemos um pasto coletivamente compartilhado por vários pecuaristas criadores de ovelhas, com um número x de indivíduos, consumindo certa quantidade de grama, de forma que sua soma conjunta se chamaria “consumo sustentável”. Mas, em determinado momento, cada proprietário conscientemente raciocina que poderia aumentar seus lucros introduzindo no conjunto de seus elementos mais um indivíduo - o que para economistas neoliberais seria “lógico”. O resultado será a insustentabilidade do conjunto. Neste sentido, não creio que podemos fazer qualquer coisa com a técnica agrícola ou humana, porque se a propriedade é limitada, mesmo os manejos mais inovadores possuem limites. No fim, todos iriam perder, e o rebanho morrer, pois não haveria como “reparar” o pasto em tempo hábil.

Na medida em que um subjetivismo filosófico acompanhou ideologicamente a emancipação do eu moderno enquanto fundamento de sua percepção da realidade e do conhecimento, ele abstraiu de forma frouxa de muito da herança do passado e retirou sua suposta autonomia de uma oposição mal dirigida contra o caráter tenaz daquilo que se acha estabelecido: a coisidade. A filosofia que torna volátil este caráter da coisa acredita estar acima da supremacia das mercadorias e de sua forma subjetiva de reflexão que é um traço da racionalidade humana que elas encarnam enquanto resultado de terem sido projetadas por seres

humanos. Se as coisas passam a pensar por ela, então a consciência se torna uma coisa. O fato de o mundo ter uma aparência coisal, o primado do objeto em relação ao sujeito, leva a que os sujeitos, de forma equivocada, atribuam às relações sociais de produção – que são por eles mesmos produzidas –, a qualidade de coisas em si. Este caráter atribuído não independe do sujeito da representação, de sua projeção. Isso, como vimos, foi desenvolvido por Marx no capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria. Ele o deduz do processo da troca social, que, enquanto um antecedente, possui uma objetividade real, e produziria necessariamente uma idolatria do mercado. Mas, conforme Adorno (2009) coloca, o lamento sobre a reificação (coisificação) evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens: “o mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles” (ibidem, p.163). Com isso, deve ficar um pouco mais claro que humanismo e psicologia em excesso servem para igualar o homem com aquilo que ele não é, ou melhor, com aquilo que não é como ele é, se é que ele é. A unha encravada não está no dedo, mas no dedo do pé. Às vezes é porque o dedo vizinho lhe oprime que ela se aferra.

Paradoxalmente, o desejo de acabar com toda reificação e alienação podem, com seu dinamismo voluntarista, querer acabar também com o que no homem é estranho, não-idêntico, diverso. Esta crítica está por trás da crítica de Tücker ao objetivismo marxiano, seu positivismo. Por isso é fundamental refletir sobre os movimentos que utilizam palavras humanas demasiado humanas, pois elas podem ser as mais irrefletidas. E a reflexão sobre a linguagem e suas relações significantes é crucial para que uma consciência se liberte da prisão dos ídolos, para que não se fixe num retorno a um tempo idílico que, se um dia existiu, não foi senão sob a pressão da necessidade de outra representação do que então se vivia.

Pensar o diverso do pensamento, sua estrangeiridade: um momento importante, ou talvez fundamental, de toda a argumentação de Tücker é que o ponto em que nos aproximamos mais de nós mesmos ao pensarmos a sociedade, que ele suspeita que seja o núcleo sólido do pensamento: o sonho. Esta talvez seja a diferença entre a teoria social de Tücker e as filosofias e teorias que pressupõem que o real tenha um sentido em si mesmo, ou que seja o resultado de uma “construção” da linguagem. Pois o sonho nunca é transparente e direto: ele é formado por deslocamentos, condensações, inversões, e passa por censuras. E, apesar de que nossos demônios possam nos persuadir de não ir a este subsolo formador do sonho, sem ele não há esperança de entender a formação do sensorio humano.

Tomemos outro filósofo e psicanalista teórico que não é avesso ao debate teológico para falar um pouco mais sobre fetichismo. O esloveno Slavoj Žižek (1996)⁹⁸ precisa a diferença entre o conceito de fetiche em Marx e em Freud. Segundo ele, no marxismo, o fetiche ocultaria a rede positiva de relações sociais. Sua leitura acerta no ponto de Türcke, pois não há como pensar esta “rede positiva” sem pensarmos o mecanismo da projeção. Logo, não há “rede positiva”. Žižek se pergunta por que Marx escolhe justamente o termo *fetichismo* para designar a “fantasia teológica” do universo de mercadorias?

Em Freud, o fetiche ocultaria a falta (“castração”) em torno da qual se articula a rede simbólica (ibidem, p. 327). Em contraposição, a ideologia fetichista no marxismo diria respeito a um olhar parcial que deixa escapar a totalidade das relações sociais. Na visão psicanalítica que Žižek defende designaria antes a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade (ibidem, p. 327). O fetiche, enquanto é capaz de se materializar numa imagem, aponta, como código, para outra cena da qual é formulado, consiste numa aparição espectral que tenta preencher o buraco do real, isso que permanece não simbolizado (em linguagem lacaniana).

Desta forma, mesmo que nos desenvolvimentos primevos da sociedade não encontremos comprovação historiográfica, e que outros desenvolvimentos podem ser igualmente concebidos, o verdadeiro núcleo da compulsão à repetição não se fecha à ideia de “retorno”, que neste ponto, como retorno, não se cega frente às múltiplas e disfarçadas formas do real traumático ser historicizado ou simbolizado. Por outro lado, falar em um real “não simbolizado” deveria ser detalhado, senão funciona como um esquema que aplicamos a qualquer impasse teórico ou prático e, com isso, nos isentamos de tentar saber qual seu verdadeiro conteúdo. O fato do susto não mais se mostrar em sua forma primitiva como tremor e abalo significaria que, em nossas formações sociais, não mais lidamos com o fenômeno do “real” de nossa civilização, que os sintomas sociais não mais sejam um retorno traumático deste “real” que deu origem à cultura? Significaria que nossas subjetividades não são mais do tipo que sofrem traumatismos?

A crítica de Türcke às modernas formações sociais, com sua constante leitura que retorna e recorre aos modos de produção simbólicos mais primitivos – e com isso uma desconfiança inata no sentido das palavras que sempre seriam pensamentos “descoloridos” ou afastados de sua origem -, de modo algum propõe apenas uma leitura do paleolítico como um

⁹⁸ Conferir ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia* (Org). Rio de Janeiro, Contraponto, 1996. As ideias neste parágrafo foram retirada de sua introdução ao livro, p. 25. Seu texto presente no livro se chama: Como Marx inventou o sintoma, p. 297-331.

estágio que *ainda somos*, e com isso alguma espécie de nostalgia ou simpatia pelo sofrimento e dor que recalamos, mas pode cumprir involuntariamente uma redireção de nosso pensamento para a diversidade de situações alternativas que a história oferece, sendo que, se a compulsão à repetição traumática acabou nestas formações culturais que conhecemos, não quer dizer que elas são eternas; antes, como ele coloca, foram saídas de emergência desesperadas. Portanto, a consideração da atenção à algo enquanto algo (Aristóteles) é uma chamada de atenção para o constante deslocamento e encobrimento dos conteúdos históricos, e não para a celebração do quanto saímos vitoriosos da história em sua luta com a natureza, ou mesmo para a idolatria de autores que colocam estas questões, uma vez que disso também não temos certeza, uma vez que há muitos malucos por ai que estão em condições de realizar o apocalipse, pois eles têm os meios.

Com isso, apresentamos uma forma de entrada em questões e temas que envolvem o fenômeno do fetichismo, do vício e do fundamentalismo de forma a encaminhar as considerações finais deste capítulo. Antes, porém, de realizar esta passagem, mais umas palavras esclarecedoras sobre a relação entre mercado e fetiche.

Fredric Jameson (1996) propõe que as defesas essencialistas do mercado na verdade tratam de temas e questões nas quais “os prazeres do consumo pouco mais são do que as consequências ideológicas fantasiosas acessíveis aos consumidores ideológicos que acatam a teoria do mercado, da qual eles próprios não fazem parte” (ibidem, p.289).

Quanto à contínua revolução do capitalismo, Zizek concorda com o *Manifesto* de Marx e Engels, que desmente uma leitura evolucionista do fim do capital por suas próprias contradições internas, tal como foi enfatizado pelo economista Engels após a morte de Marx: “a questão é que é esse próprio limite imanente, essa “contradição interna”, que impele o capitalismo a um desenvolvimento permanente” (ZIZEK, 1996, p.329). Nisso residiria, para o intelectual esloveno, o paradoxo característico do capitalismo: “o capitalismo é capaz de transformar seu limite, sua própria impotência, na fonte de seu poder – quanto mais ele “apodrece”, quanto mais se agrava sua contradição imanente, mais ele tem que revolucionar para sobreviver” (ibidem, p, 329).

Há algo aqui que nos permitiria fazer uma ligação entre o anteriormente exposto e o que virá: o desenvolvimento que Tüerke elabora sobre o “êxtase” e a condição moderna. Como sabemos, o êxtase não é uma condição “normal”, mas é experiência de um excedente, de um “excesso”. Assim, Zizek (1996) afirma que “se retirarmos o excedente, perderemos o próprio

gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando “permanece o mesmo”, quando atinge um equilíbrio interno” (ibidem, p. 330).

Embora TÜRCKE não utilize o pensamento psicanalítico de Lacan – ele o cita para criticá-lo -, podemos aproximar a noção lacaniana de objeto pequeno *a* com a utopia que se articula entre a falta e o excedente, ou entre o limite e o excesso. E aqui, a teologia cristã tem suas analogias na formulação do desejo por um impossível, que não deixa de figurar a falta constitutiva fundamental, como um anseio presente na alma humana por uma quietude jamais alcançável. Este desejo, ao se tornar explícito, é um antídoto teórico contra a racionalização moderna como mecanismo de defesa frente ao inacabamento do sistema, e do ponto de vista prático, permite que não confundamos o diagnóstico com a terapia, uma vez que esta depende da disposição dos sujeitos em mudarem seus pontos de vista, ou seja, suas maneiras de perceber a realidade própria e a dos outros.

Quanto à utopia, é importante estabelecer uma diferença entre a forma real e a forma ideal da sociedade em que vivemos e o quanto podemos captar dela, uma vez que a realidade da diferença não é meramente uma imagem, muito menos uma imagem fotográfica. Logo, não adianta, como pensam muitos esquerdistas, ajustar um suposto “modelo” e reconquistar a realidade ideal que estaria desfocada de sua imagem correta. Não há imagem correta.

Assim fala Jameson (1996) com uma certa radicalidade:

Entrementes, em seu uso geral, o mercado, como conceito, raramente tem qualquer relação com a escolha ou a liberdade, uma vez que estas nos são todas determinadas de antemão, quer falemos de novos modelos de automóveis, brinquedos ou programas de televisão: escolhemos entre estes, sem dúvida, mas dificilmente se poderia dizer que temos alguma influência na escolha efetiva de qualquer deles. Assim, a homologia com a liberdade é, na melhor das hipóteses, uma homologia com a democracia parlamentarista de tipo representativo (ibidem, p.284).

Não deixa de ser estranho constatar que a produção material – que tem nos trabalhadores que vendem sua força de trabalho a principal mercadoria – não contabiliza a criação dos filhos, o companheirismo, a saúde, o afeto, e uma variedade de outros bens. Mas o que fica claro em toda tradição conservadora é sua motivação pelo medo e pelas ansiedades, seu desejo de regimes duros e penas de morte.

Há, portanto, uma leitura conservadora que vê o mercado como uma espécie de substituto de uma divindade perdida. Em meu modo de entender, ela pode ser demonstrada na

ideologia que diz que os seres humanos estragam tudo quando tentam controlar seu destino político ou social. A mensagem subjacente que disso pode-se tirar é que, tal como nos mitos de outrora - antes que o pensamento humano deles ganhasse uma relativa autonomia e entendesse que as ações ou a intervenção humana eram possíveis e que o curso “natural” das coisas poderia ser mudado, que não dependia apenas da deusa Fortuna - é que o destino cabe aos deuses ou às forças da natureza. Hoje, a mensagem parece ser de que o destino cabe ao mercado e à técnica. Assim não há política que agente.

Jameson (1996) chama a atenção para um fato. Já tivemos ocasião de ler neste trabalho sobre a indústria cultural e como ela se refina e se sofisticada cada vez mais na era microeletrônica. Mas o que o autor destaca é uma coisa velha. Segundo ele, Horkheimer e Adorno há muito observaram, na era do rádio, como era peculiar a estrutura de uma “indústria (comercial) da cultura” em que os produtos eram gratuitos. A analogia entre os meios de comunicação e o mercado, de fato, é cimentada por este mecanismo: não é pelo fato de os meios de comunicação serem *semelhantes* a um mercado que as duas coisas são comparáveis; antes, elas são comparáveis por ser o “mercado” tão *diferente* de seu “conceito” (ou ideia platônica) quanto o são os meios de comunicação de seu próprio conceito. Os meios de comunicação oferecem programas gratuitos em cujo conteúdo e composição o consumidor não tem absolutamente nenhuma escolha, mas cuja seleção é depois rebatizada de “livre escolha” (ibidem, p. 293). Segundo ele, e para concluir, grande parte da euforia do pós-modernismo “decorre dessa celebração do próprio processo de informatização *high-tech* (sendo a prevalência das atuais teorias da comunicação, da linguagem ou dos sinais um subproduto desta ‘visão de mundo’ mais geral)” (ibidem, p.294).

Uma crítica da cultura deve ser conduzida às regras sociais, às normas culturais, para desmistificá-las e revelar o potencial utópico e do não realizado latente nelas. A análise do caráter fetichista da mercadoria teve como objetivo revelar a transfiguração ou transvaloração das formações sociais e históricas como se fossem “naturais”, fixações do fantasma. A troca social, a troca nas redes sociais inclusive, oculta este processo de produção de uma “naturalização” operada pelas “leis” desregulamentadas do mercado que escondem o resultado de atividades e relações humanas concretas, que embora não identifiquemos, possuem agentes reais, instâncias de poder. Por outro lado, a própria natureza é sufocada, e esse “seu” sofrimento e falta de “reparação”, a indústria cultural de massas faz circular em imagens de sexo, de pornografia, de prazer e de uma falsa felicidade, uma vez que uma felicidade que consome os

consumidores ao ser consumida não possui nada de genuíno. É antes uma falsa promessa de felicidade que está em questão.

Assim, neste contexto, podemos retomar a crítica de Türccke e afirmar que as imagens e os sons que lutam entre si são mercadorias que competem entre si para se sobressaírem. Assim, numa “sociedade excitada” e que sempre encontra mais ofertas de excitação, a dimensão estética do capitalismo, que se apresenta no imediatismo do perceber e ser percebido, do chamar a atenção para si, “parece” satisfazer e reabilitar um velho valor de uso de nós mesmos, como se o “comercial de si” não mais tratasse de um trabalho artificial, desgastante, nervoso e exigente, mas de um gozo espontâneo e natural cujas qualidades a indústria da propaganda mesma nos proporciona ou nos dá em suas aulas grátis de sedução. Por outro lado, ela não deixa de comunicar outros usos de si, como preparar uma comida gostosa, lavar-se, tocar-se a si mesmo ou nos outros. Tal como os pequenos ídolos que se talhavam em madeira – de cuja origem, na África herdamos o termo *fetich* - satisfaz nossa nostalgia de algo que estaríamos fazendo por nós mesmos, com nossas mãos e mentes e por liberdade, como se todos fôssemos uma espécie de artistas criativos, como se fôssemos novamente portadores de um valor de uso não mediado pelo mercado e pela sensação absoluta.

Já vimos o quanto a modernidade, ao contrário do que as belas almas pensam, longe de ser um tempo de liberação de crenças religiosas irracionais que exigiam favores aos deuses, foi retratada por Türccke como um “retorno ao fundamento”. Portanto, nada racional, mas muito mais “racionalização”. Ou seja, ao erigirmos a liberdade como valor principal - no fundo uma ilusão que deveria ser desmascarada -, a justiça nas trocas não se sustenta com medidas objetivas, porque liberdade não significa igualdade.

7.2 Sensação absoluta, vício e fundamentalismo

Nas formas sociais pré-modernas, os ciclos das festas estruturava o curso do ano e da vida, e determinava também o ciclo de frenesis que fazia com que a comunidade festiva regressasse ao cotidiano apático com maior ou menor frequência.

A moderna “formação” do indivíduo não foi e nem é nenhum idílio. Para entrar em forma, antes se deve pagar ou cortar de si mesmo “pedaços”, para só depois reclamar, se tiver direito, alguma indenização. É claro que o interessado não deve ser informado do que realmente se trata, sendo absolvido de refletir sobre tendências gerais da sociedade, ao passo que tropeça em culpas por não receber de volta o *quantum* de sacrifício que fez para se integrar a ela.

Quando se perde um amor, antes de procurar outro, recomenda-se o bar, como se a bebida lavasse a alma de suas mágoas.

Na visão de Türcke, com a separação entre a festa e o frenesi “nasce aquilo que hoje significa vício” (ibidem, p.234). Os árabes levaram para a Europa, no século XII, uma invenção destilada do álcool de alta porcentagem: a aguardente. No princípio, ele era valorizado como auxiliar no tratamento de doenças. No século XVI, porém, quando a sociedade pré-moderna iniciava sua erosão na Europa central, a situação mudou. O “desenraizamento” social encontrou no álcool um auxiliar. Lembremos uma vez mais a situação: uma parte considerável de trabalhadores foi separada de suas glebas, os artífices de suas ferramentas, a aristocracia e os cavaleiros de seus bens hereditários. Uma parte foi jogada nas cidades, em condições precárias, e outra parte conformou os exércitos nascentes como aventureiros e mercenários. Já a partir de 1500, segundo Türcke, iniciou-se na Europa as campanhas de perseguição aos portadores de bebida destilada, mas devido aos altos impostos, a partir do século XVII, a produção se ampliou cada vez mais, e o combate foi relaxado por parte das autoridades.

O destilado iniciou sua carreira de forma ambígua. Por um lado, era combatido por arruinar a moral do trabalho, do culto a Deus e do sentido da família. Ou seja, a visita ao botequim era mais excitante que a visita à igreja. Por outro lado, o agente “químico” fortalecia o sentido da disciplina, em especial e primeiro nas tropas militares. A bebida destilada era distribuída como um tipo de lubrificante psicofisiológico para que as peças da engrenagem - os soldados do século XVII e XVIII - matematicamente organizadas funcionassem de forma eficaz, de modo a não ficarem bêbados, mas entorpecidos. Isso preparava aos poucos para a posterior disciplina exigida nas fábricas.

Assim, o trabalhador ganhou um aliado que o ajudaria a se “conformar” com sua situação miserável e precária. Ele era mesmo incentivado ao alcoolismo: “donos de fábricas, até o final do século XIX, distribuíam gratuitamente aguardente para sua força de trabalho. Em muitas fábricas, uma parte do salário era paga em bebida destilada” (ibidem, p.236).

A argumentação de Türcke continua a perseguir o *leitmotiv* da relação entre mercado e sagrado. O consumo desenfreado de drogas se tornou um representante do mercado desenfreado. “Da mesma forma que o mercado, as drogas têm sua origem no sacrifício sacro” (ibidem, p.237). Talvez algo desta “aura” permaneça ainda hoje em certos rituais coletivos de uso de certas drogas e se comuniquem com este estágio primitivo onde a droga era um acessório do culto. Assim, segundo Türcke, “mesmo quando se destacam desse contexto de culto,

[permanecem] a ele relacionadas” (ibidem, p.237) Da mesma forma que o mercado profano foi identificado como uma “camada externa” do templo sagrado, os remédios e os banquetes profanos foram identificados como “camada externa” do uso sagrado das drogas (ibidem, p.237). Na virada moderna ambos se confirmam. O mercado e a droga se tornam “absolutos”, isto é, descem ao chão, ao primeiro “absoluto”, num sentido não apenas técnico, mas também social.

A droga se torna independente dos contextos sacros, é como que “destilada” para fora de todos estes contextos “e cessa de ser uma experiência que extasiava e alçava todo o coletivo para além de seu cotidiano” (ibidem, p.237). Por um lado, é mera substância que provoca frenesi, sem significação mais elevada; por outro, ela não tem mais nada sobre si própria e, então, começa a representar o papel do mais elevado, “pois deixa de ser acessório para se tornar algo fundamental, deixa de ser acidente para se transformar em substância, filosoficamente falando” (ibidem, p. 237). Em suma, guardava em si, por seu alto teor, as mais elevadas expectativas: “a aguardente se transforma no sucedâneo do sagrado desaparecido, no substituto da própria coisa” (ibidem, p.237). TÜRCKE não brinca com os termos, mas em nossa língua, o português, ao frenesi causado pelo álcool associamos um “*ficar alto*”. E é um pouco bastante triste e desalentador para uma criança ver um pai, em seus episódios de alcoolismo, rememorar seu ser desarraigado de sua cultura natal literalmente “caindo por terra”. O ser se perde por aí. As associações neste caso são infinitas, e lembro agora, que mesmo o momento central da missa católica, é celebrado com álcool, ao mesmo tempo em que os padres pregam sermões aos que bebem em demasia e com isso “desestruturam” as famílias. Aqui também, Fernando Pessoa (1995) nos ajuda a pensar a anterioridade da origem do vício, e não apenas como uma falta pessoal. Em seu poema Opiário: “*É antes do ópio que a minh'alma é doente / Sentir a vida convalesce e estiola / E eu vou buscar ao ópio que consola / Um oriente ao oriente do Oriente*” (ibidem, p. 195)

Num momento posterior de sua exposição, TÜRCKE produz uma nova analogia: o frenesi absoluto, a “paulada” produzida pelo trago sorvido, revela-se como o “par da sensação absoluta que irradia o “olhe para cá” da fotografia” (ibidem, p.237). Obviamente que isso tudo é efeito de sugestão: nem a fotografia, nem a aguardente são epifanias redentoras. Entretanto, confessa TÜRCKE, drogas e imagens coexistem há milênios a reboque do culto e, como meios heterogêneos de elevação ao sagrado, elas não pararam de simular tal experiência. Na modernidade, por meio de procedimentos técnicos de isolamento, ambas conheceram uma homogeneidade:

[...] nas condições de substância viciadora e de foto revelada, a droga e a imagem, tanto na maneira de serem feitas quanto na forma de se efetivarem, se aproximam como parentes íntimos. Inicia-se uma comunicação idiomática entre ambas, pois compartilham particularidades entre si, de tal modo que sem essa comunicação não se pode compreender seriamente a atual dependência da sensação (ibidem, p.237-238).

Como tenho insistido, o autor constrói seu texto articulando teologia, filosofia e teoria crítica da sociedade de uma forma que nossos ouvidos contemporâneos podem estranhar. Desta forma, o destilado, como meio de lubrificação fisiopsicológico, não é apenas disciplinador, mas também ajuda a preparar para um cotidiano que não é apenas dor e angústia, ou privação, mas que se tornou, em certa medida, profano, e sem a ajuda de meios de entorpecimento, dificilmente seria suportável. Quer dizer, uma mesma droga, em contextos diferenciados, produz diferentes efeitos, outros tipos de lenitivo.

No início da modernidade houve um grande processo de desenraizamento social. O processo de integração à nova realidade social não se fez sem violência. É óbvio que a época anterior não era menos violenta só porque se ministravam sacramentos como terapia. Mas havia, por meio das festas cíclicas, dos ritos e das preces, uma atmosfera de apoio, de proteção, numa dada rotina inculcada milenarmente. A passagem do feudalismo para o capitalismo não significou apenas a abertura de novos espaços vazios de liberdade, mas também a ruptura das formas tradicionais de apoio comunitário, uma desconsideração pelo saber tradicional. Para a maioria dos trabalhadores, a precariedade das condições sociais, dos alojamentos, a ausência de segurança e de meios de subsistência, o fato de serem jogados de um lado para o outro buscando vender sua força de trabalho, a aspiração (ainda não havia a cocaína) por segurança, fez com que o álcool destilado (concentrado) fosse bem-vindo, pois em comparação com a cerveja ou o ópio, ele tinha três atributos fundamentais naquele contexto (como ainda hoje em comparação com outras drogas): a) era muito barato; b) era lícito (fácil de comprar) e, c) agia de forma rápida (em comparação com a cerveja de baixa graduação alcoólica da Alta idade Média). Era uma “boa nova” (*notícia*) como nenhuma droga anterior.

Desta forma, para tentar compreender a argumentação que vem a seguir, vamos fazer uso da dialética da essência e da aparência de Hegel. Contudo, figuras filosóficas, tal como figuras psicanalíticas, devem ser tomados como intercessores para o pensar, e não como verdades dogmáticas.

A estrutura da argumentação procede deste modo: a aparência, ao mesmo tempo em que revela oculta a essência. Em relação à verdade, se não a ocultasse, seria mera ilusão, e se não a

revelasse, não seria aparência. Por outro lado, a essência não é um simples além ou aquém-imperscrutável. Encarna-se no mundo através da aparência. Assim, ela seria como que a realidade inexistente daquilo que é. Por isso, a tarefa de uma crítica imanente significa a tentativa de dissolver – já que não dá para solucionar por meio de conceitos apenas – a rigidez do objeto “fixado” num campo de tensão entre o possível e o real. Assim, no contexto das possibilidades, teríamos uma realidade latente no manifesto para decifrar, e esta pode significar algo diferente do que sobre ela é enunciado, uma vez que há mais de uma possibilidade de sua atualização e um resto virtual sempre sobra.

Contudo, no contexto do que vem a seguir, a dialética de Türcke se separa da dialética idealista de Hegel, pois ele não postula uma síntese ou superação positiva do que descreve, mas parece operar no sentido do que os programas de saúde pública convencionaram chamar de “redução de danos”.

Vejamos a fórmula que ele dá de vício para ver o alcance de sua definição: “O vício é a busca de um apoio vital num objeto falso, sendo que aqueles que o procuram não devem ser informados de que se trata de algo falso” (ibidem, p.239).

Assim, Türcke dá início à descrição da evolução geral do “*agarrar-se*” ao consumo de substâncias entorpecentes na modernidade, buscando depois mostrar como o vício é o parceiro do fundamentalismo. Isso talvez seja um pouco exagerado hoje, uma vez que poucos ainda acreditam que as drogas seriam capazes de abrir as portas da percepção do paraíso, oferecendo percepções inauditas, visões de virgens ou sensações sensuais indescritíveis. Mesmo que o cinismo crítico tenha vencido a ingenuidade - muitos entram e saem das drogas (assim como de diferentes seitas e religiões) com consciência de causa, e muitas vezes acabam assumindo como próprio o vício, porque os terapeutas assim se sentem mais reconhecidos -, existe toda uma “química” no objeto que faz com que a busca de apoio vital num objeto real se confunda, quanto ao sentido dele oriundo, com um objeto falso. O drogado não tem uma consciência mais falsa do que o abstinente. Práticas viciosas podem se estender a várias ações - nem todas elas inaceitáveis publicamente. É por isso que a adição sensorial a uma realidade compensatória proporcionada pelas fantasmagorias audiovisuais tornou-se um meio de controle social publicamente aceitável. Todavia, tal como o aferrar-se a uma crença em que já não mais se acredita, os viciados em geral sentem - sejam teóricos ou práticos -, que a substância a que se apegam não oferece um apoio real, mas, na inexistência de outra, cada vez mais se aferram a ela, privando-se a si mesmos do que buscam. Então, entre o real e o verdadeiro ficam com o

real aparente, aquele mesmo que não pode ser destacado do real verdadeiro, uma vez que ele cumpre uma função de substituto.

Ora, em primeiro lugar, aparentemente, a fórmula de TÜRCKE parece proceder separando dois mundos: um mundo onde haveria objetos “falsos” e outro mundo onde os objetos seriam “verdadeiros”. Isto soa estranho, pois os objetos são objetos, e não discursos. Mas os objetos são apresentados por discursos - o que não quer dizer que possam ser reduzidos ao discurso psicológico. TÜRCKE persegue uma lógica do vício análoga ao fenômeno fundamentalista. Se o objeto do vício é falso, o vício seria uma espécie de ilusão. É por isso que não adianta negar a existência dos objetos, esconder a cachaça ou o cigarro. Deve-se concentrar forças no entendimento da relação que o sujeito estabelece com eles. Portanto, o que se está fazendo aqui é tratar do efeito *deste* objeto sobre as expectativas do sujeito, e isto significa que o efeito pode ter um significado ilusório, ou seja, o que a fórmula de TÜRCKE afirma: “o vício é a busca de um apoio vital num objeto falso” (ibidem, p.239). Não está sendo dito que todos os objetos do mundo são falsos, mas sim que quem busca apoio vital em tal objeto deve ser levado em consideração, e não desdenhado. Em segundo lugar, haveria como que uma alienação, uma espécie de desconhecimento por parte dos usuários, ou seja, a fórmula termina com “[...] sendo que aqueles que o procuram não devem ser informados de que se trata de algo falso” (ibidem, p.239). O vício seria como um sistema de engano e autoengano e mesmo falta de informação sobre seu efeito ser verdadeiro ou falso. Ora, será que podemos objetar que os usuários são cínicos, ou seja, que eles *sabem* muito bem que o vício não traz nenhuma “salvação”, mas mesmo assim *agem* como se não soubessem? Teríamos uma definição formidável para um uso cínico de nossa razão, pois esta estrutura de encobrimento do fazer por um saber racionalizado é corriqueira. Todavia, as coisas parecem mais complexas: pode bem ser que muitas pessoas busquem no vício uma forma de diferenciação social, tal como toda uma geração de artistas do final do século XIX, ou como uma forma de suportar a própria dureza da realidade social.

Por outro lado, podemos ler a definição de TÜRCKE também como uma crítica da ideologia. De certa forma, topamos na fórmula com vários conceitos críticos à sociedade moderna e sua ideia equivocada de que, se trabalharmos, podemos fazer o que quisermos em nosso tempo livre, como encher a cara. Quer dizer, ela deduz do fato de que, por trabalharmos, ao mesmo tempo seríamos livres. Liberdade aqui também e principalmente em relação a vícios, a sintomas, mas como consciência autárquica e altamente racionalizada. Desta forma, velhos conceitos recebem aqui novas interpretações: alienação, ideologia e reificação (coisificação) podem encontrar numa leitura psicanalítica paralelos com o caráter fetichista da mercadoria de

Marx. E, se formos caridosos com a interpretação, a polêmica definição de Türcke faz uma crítica aos três, ou seja, ela pode ser lida como uma crítica da ideologia no sentido de que certas concepções teóricas de processos históricos e sociais pretendem-se como descrições neutras do real, mas no fundo são visões que perpetuam e aprofundam práticas de dominação dos homens, mas que mudam dependendo do contexto histórico. A aguardente era distribuída gratuitamente ou como parte do salário aos operários. E, como leitor atento de Nietzsche, poderíamos dizer também que Türcke oferece nesta definição uma visão das raízes dominadoras da razão moderna. Nietzsche falava que a razão moderna vivia do esquecimento de suas raízes dominadoras, e a noção moderna de indivíduo como sendo o valor fundamental esquece igualmente aquilo que ele deve à tradição. Penso que aqui não é o caso de estender muito a explicação: o álcool também pode ser considerado como “mônada” de uma situação moderna de desenraizamento social. Mas isso não se aplica somente àqueles contextos em que isto é uma situação objetiva. É difícil fazer a correlação entre estruturação subjetiva e histórica, e derivar uma da outra. Mas também é ingênuo dizer que a relação com as coisas é livre, que a estrutura do sujeito escolhe seus vícios, etc, pois isto obscurece o fato de que existem agentes externos que condicionam sua visão, e que a adaptação quase inescapável à “aguardente” para suportar a precariedade de sua situação a partir do século XVII na Europa configura antes uma leitura reativa do indivíduo à sua própria condição do que uma leitura espontânea, ou ativa, ou livre.

Um dos sintomas deste esquecimento é a fala sobre “sintomas de abstinência”. Conforme o autor, estes seguem o vício como a sombra segue a luz, e “esquece-se facilmente que o vício já é um sintoma de abstinência” (ibidem, p.239). A abstinência que é o vício não se deixa ver, pois ela é silenciosa, é uma forma de reação desamparada, “e continuamente moderna” (ibidem, p.239). Para elucidá-la, Türcke faz uso da psicanálise.

Sobre os termos desejar e abster-se podemos aceitar que são constitutivos de nosso ser. “Onde há abstinência perdeu-se algo que fora desejado” (ibidem, p.239). E, ao mesmo tempo, como afirma o psicanalista Edson Sousa, vivemos perdendo coisas. Nada novo aqui, portanto, a não ser sua formulação enigmática de que até quando perdemos ganhamos. Mas a questão sofre uma “recaída”. Onde? Em objetos substitutivos, uma vez que se déssemos de cara com o “algo” desejado, e o suportássemos, o sintoma de abstinência não se manifestaria. Assim, a energia libidinal ofendida pelo “não mais” procura uma alternativa, e se algo se assemelha ao desejado e do qual se foi privado, ela se cola nele e o trata como se fosse esse “algo”. Conforme Türcke, isso é a realização daquilo que Freud chamou de “fetichismo” (ibidem, p.239).

Como vimos acima, o fetiche é um conceito retirado do arsenal religioso do culto aos deuses dos povos primitivos e recebe um tratamento de destaque tanto na teoria da mercadoria de Marx quanto na teoria pulsional de Freud. Podemos dizer que, grosso modo, o que há de comum na concepção de ambos é que o caráter fetichista, ou melhor, o fetiche é algo que se destaca de um contexto maior de significação e se torna especialmente “atraente” por este mesmo deslocamento ou destacamento, e neste sentido, por um excesso ou sobrecarga de significado, ou seja, de excitação, se cola a um objeto que pode ser tão trivial quanto um sapato, uma caneta, uma bebida, ou uma mercadoria qualquer que se imagina encarnar poderes suprassensíveis, metamorfoseia-se e assume uma forma que, de forma exagerada, cria um *phatos*, que não quer dizer uma doença incurável, mas uma paixão exagerada e desmedida, uma espécie de “feitiço” que ataca neuróticos, tal como o significado da palavra em português. O determinante neste processo é que o fetiche é, nas palavras de Türcke, “absoluto, no sentido de que é percebido como algo desatado e separado do objeto de desejo de que fora privado” (ibidem, p. 239).

Outra característica comum ao conceito compartilhada por Freud e Marx é que “o conceito de fetiche tem, metafórica e literalmente, conotações ‘profana’ e ‘sacra’” (ibidem, p.240). No entanto, segundo Türcke, a perspectiva freudiana ajuda a elucidar aquilo que a marxista oculta: “o caráter de formação substitutiva” (ibidem, p.240). O caráter fetichista da mercadoria consistiria na observação de que a sociedade de mercado ressacraliza a troca de mercadorias pelo fato de que o mercado profano perdeu seu ponto de referência, seu cerne profundamente carregado de sentido sagrado, sobre o qual o mercado se alicerçou na forma de uma camada externa, como uma “casca”. Ele assumiu o lugar do sagrado e se tornou um sucedâneo do perdido.

Para Türcke, como dito acima, “onde há abstinência perdeu-se algo que fora desejado”, ou seja, “o mercado absoluto desencadeado [de sua rede de significação] é viciosa e teoricamente falando, um gigantesco sintoma de abstinência” (ibidem, p.240).

Na perspectiva do autor, portanto, haveria uma substituição de elementos de um mundo sacro perdido por um mundo absolutamente profano, mas ao mesmo tempo o “retorno do recalcado” sob a forma de substitutivos. Desta forma, o caráter fetichista da mercadoria não é idolatria ao valor de troca, mas a ressacralização das mercadorias resulta do fato de que o mercado profano perdeu seu centro sacro. O credo, a crença do mercado não apenas é que ele pode ser vantajoso ou incrementar poder, mas algo pelo qual se vive como causa e do qual se obtém sentido.

“O sentido comparativo da mercadoria faz dela própria um sintoma de abstinência, pois fornece a ela, também no aspecto teórico-pulsional, um caráter fetichista, e revela a dinâmica da expansão do capitalismo como viciadora” (ibidem, p.241). A compulsão à expansão do mercado desregulamentado e sem freios possui uma dinâmica econômica que podemos pensar em analogia com a medicamentação da sociedade, no sentido da criação de patologias para as quais se inventam novas mercadorias de cura.⁹⁹ Esta seria uma das características da chamada “sociedade do conhecimento” ou “sociedade da informação”. As novas tecnologias da diagnose produzem elas mesmas suas síndromes e suas epidemias.

Porém, na sociedade da sensação, não é apenas a dimensão econômica que se engaja na estrutura concorrencial, e o problema não se restringe a questão do quê e do por que consumimos. Existe também, ao lado da dimensão econômica, a dimensão política, que em países como o nosso, em que o Estado quase sempre chega atrasado ou se abstém, e a sociedade ainda não tem controle efetivo sobre quase nada do que se produz e se coloca à venda no mercado, estes problemas se transformam em questões da dinâmica da ideologia, que Türcke considera que se desloca do econômico, facilmente identificável, para um “problema existencial” (ibidem, p.240). Quando falo neste contexto em ideológico me refiro aos processos de subjetivação. Isso envolve a produção e reprodução de sujeitos e ideias e conceitos e imaginários e, inclusive, mitologias. E envolve dispositivos formativos - não apenas educacionais -, que agem diretamente na configuração do que consideramos legítimo ou ilegítimo para tratar dos processos de identificação do pensamento, do que é válido e não-válido, etc.

A estrutura concorrencial é um problema existencial porque ela toca diretamente nas relações primárias, familiares. Virtualmente somos concorrentes de nossos filhos ou filhas, esposas ou amantes em concursos por vagas de emprego exíguas. Já antes da ocupação efetiva, em seus anos de formação, adolescentes muito sensíveis, e que não foram informados sobre o fato de que ter uma profissão não é o fim último da vida, se não conseguem passar no vestibular, têm no suicídio uma solução existencial, e podem inclusive receber ajuda pela *internet* quanto ao meio melhor e mais efetivo. A concorrência penetra virtual e efetivamente em todas as relações de trabalho e de formação para o trabalho. De acordo com Türcke, “o mercado é um caldeirão que junta os diferentes indivíduos, mas que também os isola no ato da troca. Cada um se troca contra o outro” (ibidem, p.240). O vestido do sentido, por sua vez,

⁹⁹ Uma inversão também é pensável: primeiro se inventa a mercadoria e após nomeia-se a sua patologia de destino. Há certos tipos de diagnóstico que se baseiam na forma como o sujeito responde ao uso de certos medicamentos.

somente é “bem ajustado” quando a troca de um é melhor que a do outro, e de preferência mais rápida. Desta forma, e não apenas no sentido metafórico, na luta geral de todos contra todos por um lugar no mercado, ganha quem consegue substituir com mais eficiência e subsistir com sua própria falta de sentido. A compulsão para o crescimento econômico (um sintoma de carência?) pode ser lida, segundo Türcke, como uma “realidade de privação e de substituição” (ibidem, p. 240). Logo veremos como o conceito de vício deve ser redimensionado.

Uma preocupação demasiada com as coisas, quase totalitária, configura uma alienação mental com a existência, na medida em que, por meio da relação de concorrência, o caráter fetichista da mercadoria cresce, ou seja, seu sentido se torna absoluto, “sagrado”, desligado das formas de relações humanas e sociais concretas do qual emerge. Alienação é preocupação em demasia com coisas, com o ter, o ganhar mais, e com isso, sobressair-se aos demais. Parece haver aí uma corrupção do ser, mas enganam-se os que consideram isso em termos psicológicos, pois o credo não é fundado pelo indivíduo, mas pelo mercado. Por exemplo, quando somos convocados espontaneamente a falar sobre um tema que mais ou menos dominamos, ocorre que conseguimos falar ou mesmo escrever mais ou menos “bem”. Mas, tão logo entramos no circuito do mercado, por exemplo, em uma defesa pública em que temos muitos concorrentes, ocorre, às vezes, de hesitarmos por muito tempo e não nos saímos tão bem. Assim, Türcke confirma nossa suspeita, com um argumento de redução ao absurdo: “O sentido, quando atua no comparativo, é um não sentido: nunca é autossuficiente, pois é sempre ameaçado pelo prejuízo e pelo excedente, ocorrendo sempre ausência de sentido até se tornar um substituto de sentido: algo que se subtrai quando se faz presente” (ibidem, p.241).

Hipoteticamente, se aceitarmos o fato - que para muitos é ofensivo ao seu narcisismo -, de que, bem vistas e pensadas as coisas, não ganhamos muito em nos vermos ou pensarmos mais do que as próprias coisas, ou melhor, que somos uma entre outras, então entenderíamos talvez porque o sentido comparativo da mercadoria faz de nós próprios um “sintoma de abstinência”, pois também nos tornamos um caráter fetichista, e, enquanto nos tomamos por relíquia oficial, perdemos parte de nossa própria humanidade, uma vez que esta dinâmica que não se origina em nosso organismo, mas se tornou tão sistemática que o atravessa de tal forma que não mais a identificamos. Assim, o autor conclui: “O simples desejar mais do que se tem se transformou numa obstinação penetrante, tenaz e sistemática, e a dinâmica sistematicamente viciadora se tornou um pano de fundo social do qual se servem todos os comportamentos viciados particulares” (ibidem, p.241).

No contexto deste debate, e sob esta perspectiva, creio que se poderia introduzir uma importante e crucial questão sobre a singularidade do desejo individual. Isso implica em pensar um sentido de riqueza que não consiste apenas em ter mais do que o outro - quer sejam bens materiais ou imateriais -, mas desmentir este próprio sentido de riqueza, mostrando como ele é estúpido, pois mesmo que eu tenha muito, comparativamente, nunca terei o suficiente, logo, comparativamente, nunca deixarei de ter pouco. Frente ao desconhecimento fetichista, Zizek recorda a famosa afirmação de Lacan: “[...] um louco que se acredita rei não é mais louco do que um rei que se acredita rei [...]” (1996, p.309). O modo como fazemos uso de esquemas teóricos perceptivos prévios para abordar “realidades” heterogêneas é fundamental para não cairmos no vício de nos tomarmos por nós mesmos.

Para Freud, o fetiche é originariamente “um substituto para o falo da mulher (no caso, a mãe), em que o garotinho acreditava e ao qual [...] ele não queria renunciar” (FREUD *apud* TÜRCKE, 2010a, p.241). Como experiência original de abstinência traumática, este fato não implica em permanecer na denegação. Isso remete à castração. O que o fetiche faz enquanto substituto é impedir a ameaça à posse de seu próprio pênis, e tenta compensar e encobrir a ilusão da perda do pênis feminino por meio de objetos substitutivos.

Mas Türcke (2010a) complica as coisas, pois sua pesquisa remonta às origens, pensando nos sustos elementares arcaicos que tomaram todo o sistema nervoso, que não afetam mais o menininho, contudo tiveram que ser elaborados através da compulsão à repetição ritualística e identificados por meio de fetiches pré-eróticos, tais como ossos sagrados, peles, pedras, árvores, lanças, escudos, etc. (ibidem, p. 242). “Antes que os fetiches se tornassem formações substitutivas de objetos de desejo privados, eles foram corporificação do incorpóreo, ou seja, de um excesso de excitação insuportável” (ibidem, p.242). Se Freud parte de um exemplo da vida privada, Türcke pretende “totalizar” criticamente o trauma, antes mesmo que ele se apresente sexualmente. Ele não esquece de dizer que “a corporificação torna o susto apreensível, liga a excitação, canaliza-a em ligações nervosas que, gradativamente, fornece “controle” ao organismo” (ibidem, p.242).

Existem muitas explicações para o vício. Türcke contextualiza-o historicamente na passagem da sociedade pré-moderna à moderna. Foi a partir de formas forçadas de “soltar-se” de certas amarras, certos apoios, que o comportamento vicioso ganhou terreno e se tornou um comportamento social. E o argumento do autor é que o que se perdeu foi todo um sistema de proteção contra a perda; não a do pênis da mãe e da ameaça de castração apenas, a qual se

verifica desde tempos imemoriais. Essa perda “machucou” o sistema nervoso e as estruturas sociais. Abalou-os profundamente.

Para Türcke, o ver e o ouvir foram e são experimentados muitas vezes como choques traumáticos, como experiências de uma “privação pré-erótica”, quer dizer, vejo e ouço o susto traumático dos choques e procuro me desfazer dele. Filosoficamente, sem que o saibam, muitos viciados argumentam a favor do que o autor constata: a existência de uma privação “pré-erótica” (ibidem, p.242). No meio do “rochedo da castração”, um curto-circuito na “consecução” normal do desejo, no investir significado sexual, Türcke fala de uma privação “que assalta o controle de maneira muito sutil: a transerótica” (ibidem, p.242).

O vício, para Türcke, é um sintoma de uma privação transerótica. É um fenômeno fetichista que se configura como comportamento especificamente moderno. A história peculiar deste tipo de privação começa no século XVI, enquanto fenômeno fetichista. É um fenômeno de comportamento especificamente moderno.

Um fio sutil, incorpóreo, invisível, ligava sociedade e, digamos assim, metaforicamente, “neurônios individuais”. Havia um tecido. De repente, todos ainda estavam reunidos, mas a pauta havia se transformado em: “*não mais*”. É difícil perceber esta mudança, mas o “*não mais*” transitava como fantasma nas evidências econômicas, familiares e sagradas. Foi toda uma constelação que dava apoio e que se perdeu. A perda da coesão vital se realizou numa formação substitutiva e codificada. O semelhante pensa isolado e inconscientemente. Ele perdeu a coesão vital, por isso ele faz “festa” para ver se reativa esta conexão vital.

O que se perdeu, conforme o autor, foi algo em relação ao qual temos saudade, embora nem todos confessem e nem queiram sentir: não a mãe, nem a função paterna, mas uma constelação singular “na qual viveres secularmente praticados e adquiridos, a aproximação corpórea com o aparentado, uma rígida hierarquia social, assim como rituais e costumes internalizados na esfera mais íntima, se amalgamaram em conjunto” (ibidem, p.242-243). Na verdade, esta constelação foi coercitiva, mas também, em certa medida, apoio, já que seus componentes se amparavam mutuamente uns aos outros. “A privação que assalta tal amparo teve um lado brutal e claramente identificado, tal como na ocasião da violenta expulsão em massa da população do campo” (ibidem, p.243). O desastre maior, segundo Türcke, foi que tal privação comprometeu todo um sistema de relação e referência que proporcionava certa assistência a tais reveses. Com isso, a privação penetrou profundamente tanto nas estruturas sociais quanto no sistema nervoso. Todo um controle social que encontrava sentido em volta de

dogmas cristãos e sacramentos foi como que desligado. A garantia onto-teo-lógica, do tipo “eu sou porque deus me explica assim na terra como no céu” é posta em dúvida, assim na sociedade como nas cabeças particulares. Narra TÜRCKE:

Os particulares começam a entrar num sistema de expulsão negativa recíproco, cujo *cantus firmus* diz “não mais”. Assim como a terra *não mais* é o cento do universo, o solo e o chão não mais garantem a produção de víveres, costume e hábito não mais são direito adquirido, a força de trabalho não mais se consubstancia com atividades tradicionais, o mercado não é mais uma instância do sagrado, tal “não mais” começa a transitar como se fosse um fantasma e se fixa nas evidências econômicas, familiares e sacras. Não são objetos que foram perdidos e que seriam identificáveis (cuja perda é, entretanto, dolorosa), de tal modo que se resistiria à lembrança consciente e por isso seriam recalçados e codificados em formações substitutivas. Pelo contrário, o que foi perdido é algo que não é concreto (ibidem, p. 243).

Assim como o filósofo Pascal identificava a constante saída dos nobres às caçadas e os saraus oferecidos em seus castelos como uma forma de reagir ao tédio que experimentavam em suas relações mais próximas, TÜRCKE tem um faro para ilustrar este processo que leva a tendência ao extremo. O fim é o começo. Tomando a perda da coesão vital como motivo para seu argumento, infere que esta produziu uma “correlação significativa” (tal como os estatísticos dizem) com a garrafa de aguardente e isto seria corroborado na experiência de coesão *par excellence*: a festa (ibidem, p.243). No princípio, o costume arcaico-brutal era de que ninguém poderia faltar ao sacrifício, ou seja, “todos deveriam estar presentes na ocasião do derramamento de sangue” (Ibidem, p. 243). Aos poucos, a compulsão de reproduzir o horror foi sublimada num esforço conjunto de transformá-lo em prazer. Esse sentimento, segundo pensa TÜRCKE, “é o núcleo interno que permanece em todas as tradições festivas realizadas ao longo de milênios” (ibidem, p.243).¹⁰⁰

Assim, a relação entre fundamentalismo e vício pode ser evidenciada pela crença num deus, num absoluto, em quem não crê “muito”, tanto quanto na crença em que uma substância tenha um efeito no corpo que não crê muito e nem é duradouro. O ópio também começou sua carreira como remédio calmante e anestésico. O problema é a concentração fetichista, pois ela pode ser transferida para qualquer droga ou mercadoria. Qual é a lógica deste desenvolvimento do vício? O que é o “vício”? TÜRCKE responde: “Talvez uma teoria do fetichismo explique, pois ela coloca o sintoma de abstinência e a formação substitutiva no contexto ao qual eles pertencem: o teológico” (ibidem, p.252). Que espaço nós damos ao “algo que nunca existiu”, ao

¹⁰⁰ Ainda hoje, os ecos tardios deste costume arcaico podem ser sentidos. Embora já nos tornamos indivíduos e não parte de um coletivo pouco diferenciável, a convocatória à festa sempre vem acompanhada de um: “tu não podes faltar”. De certa forma dá para associar entretenimento ao emprego, pois nele “não se deve faltar”.

nunca antes visto. A paixão pelo cinema suporta isso? Ou o incomum e deslumbrante é procurado só prá sair da mesmice?

Por enquanto, o autor não vê como parar este círculo vicioso ou viciado. E alerta que não se deve subestimar o alcance de freios bem aplicados: políticos, artísticos, educacionais, ambientais, terapêuticos.

7.3 A “Santíssima Trindade”: Igreja – Aguardente – Cinema

Curiosamente, num contexto onde os teóricos revolucionários do socialismo passam por cachorros mortos, nosso autor descobre em Trótski, o revolucionário russo, uma correlação surpreendente entre a religião, a diversão e a luta estatal contra o alcoolismo, ou seja, segundo TÜRCKE, “ele acidentalmente forneceu a tríade que compõe a fórmula do fetichismo moderno: aguardente – igreja – cinema” (ibidem, p.252).

Conforme se pode depreender de sua leitura, Trótski concede ao entusiasmo, ao esforço, a satisfação de uma qualidade artística cada vez mais apurada a ferramenta coletiva mais apropriada para a educação do gênero humano, sem tutela pedagógica, que é a diversão. Abaixo faço um recorte de várias citações extraídas de um pequeno escrito do autor dedicado à tática política intitulado: “*Schnaps, Kirche und Kino*”¹⁰¹ (Aguardente, Igreja e Cinema). Conforme o próprio Trotski:

A mais importante ferramenta, em relação a todas as outras, pode ser, atualmente, o cinema.

É uma ferramenta que se impõe por si própria: o melhor instrumento da propaganda – da propaganda técnica, cultural, relativa à produção, antialcoólica, sanitária, política, em geral ao alcance de todos, atraente, além de se fixar na memória – e, eventualmente, uma coisa rentável. Quando o cinema se torna atraente e divertido, ele concorre, conseqüentemente, com a economia e com o botequim.

O cinema não concorre apenas com o botequim, como também com a igreja.

Não se frequenta a igreja por causa da religiosidade, pois a igreja é iluminada, bela, muitas pessoas lá se encontram e cantam. Esta é uma série de momentos públicos e esteticamente atraentes que não são oferecidos nem na fábrica, nem na família, nem na vida cotidiana.

O elemento da distração, da diversão, do entretenimento, desempenha um papel colossal na cerimônia religiosa. A igreja age, por meio de métodos teatrais, no olhar, na audição, no olfato (por meio do incenso!) e, através destes, produz efeito na capacidade imaginativa (TRÓTSKI *apud* TÜRCKE, 2010a, p.253).

¹⁰¹ Cf. L. Trótski, “*Schnaps, Kirche und Kino*”, in Berliner Filkunshaus Babylon (ed.). *Film. Auge – Faust – Sprache* (*Apud* TÜRCKE, 2010a, p.253).

Para se libertar da religiosidade da vida cotidiana, basta ser ateu? Em sua obra *O louco – Nietzsche e a mania da razão* (1993)¹⁰², TÜRCKE afirma que por mais esclarecidos que os ateus queiram ser, se são modernos, não sabem o que fazem, pois seu esclarecimento é cego. Só “o louco” (personagem de Nietzsche) está à altura da morte de Deus. Trótski direciona o pensamento para a ferramenta mais poderosa, mais democrática, da teatralidade: o cinema. Ele liberta da necessidade de estar sob a influência da igreja. Não concorre apenas com o botequim, mas também com a igreja. A trindade igreja, aguardente e cinema não apenas concorre entre si, mas têm um ponto em comum: distraem, divertem e entretêm (ibidem, p.253). Desta forma, eles revelam uma comunicação íntima. TÜRCKE chega a relacioná-los com a descrição feita por Santo Agostinho da relação entre as três figuras da Santíssima Trindade: pai, filho e espírito santo, sendo que cada uma delas pode se colocar no lugar da outra e ser ao mesmo tempo totalmente Deus. “Cada um dos três é apenas ele próprio e nunca um dos outros dois e, contudo, cada um deles é também o poder total, indiviso e concentrado de distrair, divertir e entreter” (ibidem, p.254).

É nesse aspecto que Trótski aposta na forma cinema, mas com uma pequena caída diabólica: “o cinema só é melhor que a aguardente e a religião, conquanto ele se transforme na melhor aguardente e na melhor religião” (ibidem, p.254). Há uma diferença entre a perspectiva de Marx e de Trótski. A religião como “ópio do povo” significou à época de Marx uma crítica de um estado miserável de relações que precisava ser transformado e, ao alcançar tal estágio, ninguém mais precisaria se drogar, pois uma vida prazerosa e livre seria livre também das drogas, uma vez que a dependência configura um mero sucedâneo de felicidade.

Trotsky, por sua vez, não acreditava mais nisso: “A necessidade de o ser humano ter contato com o teatral, ou seja, para ver e ouvir algo que o conduz para o incomum, para o deslumbrante, para fora da monotonia da vida, é enorme, insaciável e se faz presente desde a infância até a velhice” (*apud* TÜRCKE, 2010a, p.254). A paixão em relação ao cinema, afirma Trótski, “se localiza no empenho de promover distração, de ver algo novo, algo que nunca existiu” (*apud* TÜRCKE, ibidem, p.254). Todavia, pondera TÜRCKE, “no momento em que ele ainda mencionava o empenho ‘de ver algo novo e que nunca existiu’, ele prossegue: “com o propósito de rir e chorar, não da própria infelicidade, mas sim da alheia” (ibidem, p.254). O cinema oferece uma sensação semelhante à redenção final da mesma forma que a aguardente.

¹⁰² Cf. Christoph TÜRCKE. *O louco - Nietzsche e a mania da razão*. Trad. De Antonio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, Vozes, 1993. Este livro provocou meu espírito à busca de uma resposta à questão do modo de funcionamento dos mecanismos e movimentos psíquicos abaixo da consciência desperta cuja atenção sistemática Freud empreendeu ao fundar a psicanálise (ibidem, p. 108).

Mas ambos a “*sugerem*”, diz o autor, como um cálculo político pragmático. O meio de sugestão mais adequado à revolução não é a aguardente que embriaga, nem o cheiro de incenso da igreja, mas é aquele que por meio de seu imperativo “olhe para cá” sugere mais do que os outros dois, pois possibilita a propaganda “correta” que esclarece o proletariado sobre sua situação social e lhe imputa sua tarefa histórica.

O choque imagético mostra-se como epifania do sagrado, como sensação do sagrado que se generalizou até se tornar indecifrável. O vício é um fenômeno de cunho fundamentalista e, portanto, não menos relacionado à sensação do sagrado. Ao juntar aguardente e cinema Trótski faz propaganda da revolução, é certo, mas sem se preocupar com o fato de que esta também pode ser lavagem cerebral, pois quanto à necessidade humana do deslumbrante ele não se pergunta se é condição humana ou deformação moderna. TÜRCKE diz que a tríade de sua forma é grosseira, mas ilumina ao transformar de um só golpe vício em fenômeno sensacional, reconhecer a sensação como fenômeno viciante e ambos se tornam decifráveis como manifestação de um idêntico, as saber: “do sagrado inflacionado por meio da técnica moderna. Isso se torna manifesto eletronicamente no choque imagético e tecnicamente na destilação das drogas pesadas, de modo que a ingestão de drogas se revela como o equivalente da percepção de choques visuais” (ibidem, p.255).

Desta forma, o destilado representou uma mudança significativa na cultura do beber. O copo é rapidamente *virado* e o frenesi uma consequência imediata. Segundo Schivelbusch,

o destilado representa um processo de *aceleração* do frenesi que se vincula internamente a outros processos de aceleração da modernidade. [...] A maximização do efeito, a aceleração e a redução do preço fazem do destilado um filho genuíno da Revolução Industrial. O destilado é, na esfera do beber, aquilo que a cadeira de tear mecânica é para a tecelagem (*apud* TÜRCKE, 2010a, p. 255-256).

7.4 O filme como projétil – TÜRCKE interpreta Benjamin

A compreensão da modernidade por parte de Walter Benjamin está centrada no choque. TÜRCKE inscreve-se na mesma tradição, mas questiona o ponto de chegada ou de parada das reflexões de Benjamin. Quando este procurou uma imagem adequada para o processo fílmico expressa-se assim: O processo fílmico é “em primeiro lugar um processo tátil que se fundamenta na mudança dos cenários e das regulagens, as quais penetram abruptamente no espectador” (BENJAMIN *apud* TÜRCKE, 2010a, p.256). Ele compara a imagem fílmica a um “projétil”. É como se a imagem do filme desse um “tiro” no espectador, em relação ao qual ele

não tem a chance de se desviar para observar a “bala” de forma contemplativa ou detalhadamente.

O efeito de choque do filme se fundamenta na sequência de associações que contempla imagens, mas que é rompida em função da mudança das imagens que o olho não consegue fixar. No modo como imagens fílmicas são elaboradas como projéteis, montadas umas em relação às outras, mesmo que de uma forma não tão veloz, “difícilmente se percebe o corte feito entre elas, pois não cessam nem a mudança de cenário e das regulagens, e nem a violenta e tátil penetração no espectador” (ibidem, p.256-257).

Ora, uma questão é como deveria ser o sensório humano para receber tais imagens; outra, como deveria ser o sensório para prepará-las de forma adequada. TÜRCKE vê uma similitude entre uma passagem do *Manifesto Comunista* como *condition moderne* e o que é formulado por Benjamin como *condition du film*: “O ‘contínuo abalo de todos os estados sociais’ tem sua concretude fílmica nas sequências ininterruptas dos choques audiovisuais” (Ibidem, p.257). Mas quando Marx e Engels descreveram a dita *condition*, asseveravam a necessidade de olhar a condição moderna com os “olhos sóbrios”. E Benjamin alude a um estado de espírito intenso “que nada mais é do que a forma adequada de olhar sobriamente o filme como meio de comunicação de massa” (ibidem, p 257). No *Manifesto*, a pergunta era sobre a possibilidade de olhar a situação com olhos sóbrios num contexto em que as pessoas não suportavam a pressão da sobriedade. A questão correspondente posta por TÜRCKE à interpretação do cinema por parte de Benjamin é a seguinte: “como isso é possível, se o filme, através de seus choques, impossibilita o estado de espírito que é necessário para absorver produtivamente estes mesmos choques?” (ibidem, p.257). Que seja dito de passagem que esta pergunta pode ser endereçada até mesmo aos mais altos criadores de cinema, e não apenas para os amadores. Trata-se da técnica do filme, e não de seu argumento.

Benjamin deu uma resposta à pergunta acima através do que ele chamou de “procedimento de vacinação”. Em *A infância berlinense em 1900*, em seu exílio, ele clama saudosamente por imagens de sua infância que devem tomar seu espírito “da mesma forma como a vacina deve assenhorear-se do corpo sadio” (BENJAMIN *apud* TÜRCKE, 2010a, p.258). Este parece um procedimento bem efêmero, bem precário, e surpreendente: inocular-se imagens. Essas recordações podem cumprir uma função de proteção enquanto lembranças de uma natureza auto-afirmativa ou do afeto materno.

A imagem está aí nos pensamentos de Benjamin para encobrir um real de sofrimento e perseguição. Ela não tem o sentido de encobrir o real, no sentido de negá-lo, mas de proteger dele. E podemos mesmo pensar que a materialidade da imagem rememorada de sua infância é constituída à contraluz por traços deste real traumático vivido no exílio, que não era apenas vivido como um aqui e agora, no presente, mas como angústia quanto ao futuro, imprevisível. Desta forma, não é porque existe o trauma que Benjamin se angustiava; é porque ele se confrontava com a diferença entre suas imagens de infância e as imagens que vivenciava em sua atualidade. Assim, as imagens de sua infância cumpriam a função de vestir sua própria imagem atual, o confronto com o seu eu, com o fundo de escuridão, com o fato de ser um judeu perseguido. E, assim, podemos pensar o sintoma oriundo de um trauma não como a angústia, mas a angústia como o confronto com uma imagem de nós mesmos que no fundo de nosso ser não nos entrega clareza ou orientação. Por isso, inocular-se imagens teria a função de não nos deixar expostos à escuridão do fundo de nosso ser. E isto pode mostrar que não é um absurdo viciar-se em imagens, porque no confronto como o fundo de nosso ser, com sua escuridão, é fácil ficar desorientado, perder o eixo, ter que encarar o insuportável. Benjamin, desastrosamente, sucumbiu à passagem desta fronteira. Somente que as razões não eram apenas subjetivas, mas objetivas.

Por isto, a criança Benjamin foi um sismógrafo para o fascismo. Num contexto de mobilização total para a guerra - penso aqui na primeira versão do *Ensaio sobre a obra de arte* (1936) -, a realidade social alemã não deveria ser nenhum parâmetro para a vida. Posteriormente, em sua *Teoria Estética*, Adorno se expressaria da seguinte forma: “em última instância, a doutrina da imitação deveria ser invertida: num sentido sublimado, a realidade deve imitar as obras de arte” (apud CANEVACCI, 1990, p.168).

Segundo TÜRCKE, como crítico do capitalismo, Benjamin teria razão em se vacinar contra seus desaforos com os meios técnicos mais avançados que este produziu. “Por detrás da esperança de Benjamin quanto à força revolucionária do filme se encontra a ideia secreta de que os choques audiovisuais poderiam ser a vacina que tornariam o proletariado imune às contemplativas concepções de mundo e da arte burguesa” (ibidem, p.258). No lugar desta contemplação, o proletariado seria conduzido a uma salutar distração, um perceber passageiro que exerce uma nova forma de percepção e de comportamento capaz de prepará-lo para revolucionar a sociedade capitalista.

Muitos acolheram calorosamente a concepção de distração de Benjamin em relação à arte e à mídia, e não se interessaram nem um pouco por sua perspectiva revolucionária. Eles

desejaram uma nova arte, novos meios de comunicação de massa etc. Mas, conforme TÜRCKE, o teorema da destruição, a despedida do mundo burguês não é um conceito de arte dilatado, mas uma despedida da arte burguesa (ibidem, p.259). “Para Benjamin, a arte não tem mais nenhum futuro estético, pois sua aura se desvaneceu, sua promessa de felicidade se esgotou” (ibidem, p.259). A arte deve ser transformada em ação política, para que a promessa de felicidade permaneça ainda viva. E os choques audiovisuais são eleitos como os meios. Mas, conforme a leitura de nosso autor, “se os choques não conseguirem transformar a debilitada promessa de felicidade da arte em realidade política, então eles simplesmente atiram até arreventá-la” (ibidem, p.259). Os choques fílmicos são pensados como salvadores, mas se eles não forem salvadores, então tornam-se o seu contrário, de um modo tal que a humanidade “vive sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (ibidem, p.260).

Benjamin é sensível ao fato de que as diversões que a massas perseguem - que os burgueses atribuíam à falta de cultura, embora eles mesmos chafurdassem na lama -, com bebida destilada, jogos de azar, rinhãs e brincadeiras rudes, compensavam uma existência miserável, desde que foram violentamente expulsas do meio rural, seu contexto vital e de apoio. A força da distração do filme talvez tenha sido um otimismo que disfarçou um subsolo de desespero, e a recomendação de Benjamin de organizar o pessimismo poderia refletir este estado de coisas. Ele não foi elitista em relação à arte, distanciando-se de um Adorno que se manteve intransigentemente alérgico a certas formas de arte até o fim de sua vida (jamais reconheceu o cinema produzido em Hollywood). Todavia, apesar das relações tensas que ambos mantiveram, a ideia do retorno das próprias produções da cultura popular na forma e na figura desfigurada da indústria da cultura como arte, e revendidas para as massas, foi sempre recebida de forma crítica por ambos.

Até aqui TÜRCKE se ocupou com o pensamento de Benjamin e com os limites de algumas de suas formulações. Mas em determinado momento de seu texto ocorre uma virada abrupta em que ele passa a formular teses sobre as políticas modernas de gerenciamento do tempo livre dos trabalhadores, que tanto recebiam a atenção da Igreja quanto do Estado e da Indústria.

Uma das reações à Revolução Industrial, especialmente na Inglaterra, foi a campanha da *recreação racional*: a primeira medida da política de tempo livre moderna. Ela decretava que nenhum álcool e dança, nenhum divertimento rude e comemorações devassas eram úteis aos trabalhadores, mas uma conduta de vida moderada e econômica, reflexão e aprendizado religioso. A Indústria, que precisava de uma mão de obra que trabalhasse de 70 a 80 horas por semana, bateu palmas para estas exigências de comportamento no tempo livre (ibidem, p.260).

Os sindicatos não ficavam para trás: “eles estavam convencidos de que um futuro melhor seria conquistado apenas com proletários e operários obedientes, disciplinados e interessados no bem coletivo” (ibidem, p.260-261). De qualquer forma há uma forte ambivalência neste processo, captada por TÜRCKE: as diversões foram, por um lado, focos de excitação incontrolável, como no carnaval, e com isso, focos de revolta popular; como, por outro, prejudiciais ao proletariado contra si próprio, uma autodestruição na forma de alcoolismo, dívidas e abandono (ibidem, p.261).

Esta virada na exposição por parte do autor prepara um de seus conceitos-chaves na obra *Sociedade excitada* que é o conceito de “distração concentrada”. TÜRCKE considera que há um certo cinismo na demanda de concentração na arte - como se só a arte demandasse concentração -, ao passo que a massa estropiada procuraria distração. Mas ele não considera de todo incorreta esta exigência, uma vez que, mais do que em relação à arte, “exigiu-se concentração do proletariado no seu cotidiano” (ibidem, p.261).

Benjamin, por sua vez, elabora uma série de argumentos sobre o modo como a percepção distraída pode se tornar um hábito. TÜRCKE a contesta e aponta limites, pois a distração, segundo ele, somente se torna de certa forma espontânea após um longo aprendizado, uma espécie de autonomização da espontaneidade. Desta forma, “aquilo que prevalece, por meio do hábito, *na* distração é, de forma alguma, aprendido *por meio* da distração. Todo aprendizado, até mesmo o aprendizado das funções mais primitivas, exige, em princípio, atenção” (ibidem, p.262). O autor argumenta fisiologicamente: “O hábito nada mais é do que atenção compenetrada, mecanizada, ligada em redes neurais” (ibidem, p.262). Será que TÜRCKE se deu conta de que a sua noção de hábito é similar à de vício? De qualquer forma, ele não admite que concentração e distração sejam colocadas superficialmente no mesmo nível uma em relação à outra. Logo, ele censura a conclusão do raciocínio de Benjamin: que a recepção distraída que se faz perceptível na esfera da arte com ênfase crescente e que é um sinal de mudanças perceptivas tenha no filme o seu instrumento de exercício. Por quê? Porque isso não é possível, uma vez que cada choque do filme diz o seu próprio “olhe para cá” (ibidem, p.262). O filme, segundo TÜRCKE, distrai aqueles que o assistem,

no sentido de que eles se esquecem de suas necessidades pessoais no período de duração da fita excitante. E, enquanto o filme distrai, também atua em cada sistema nervoso, pois ele não permite o demorar-se na imagem isolada, mas sim remete imediatamente, e aos solavancos, a atenção para as próximas imagens. Porém ele distrai por meio de um confisco ofensivo da capacidade de atenção (ibidem, p.262-263).

Podemos pensar, a partir da citação acima, que o confisco da atenção tenha uma estrutura semelhante à da força do trabalho não pago pelo patrão. Desta forma, teríamos que responder ao argumento de que ninguém obriga o trabalhador a vender sua força física de trabalho no mercado, como também ninguém o obriga a assistir a um filme. Modernamente falando, ele é “livre”. E realmente não é fácil contra-argumentar e identificar onde está o vampirismo ou a exploração, quer seja das capacidades físicas ou mentais. Assim pensando, a relação entre tempo de trabalho e tempo livre não estaria submetida a nenhuma pressão externa, a escravidão seria voluntária, e a necessidade certamente somente se imporá porque as pessoas não têm imaginação suficiente para não se submeter a outras formas distraídas e ocupadas de estar no mundo e se considerar como trabalhador ou mesmo um amante do cinema. Quem pensa assim é feliz, mas possui a felicidade de um Tântalo, de um comedor de lótus.

Talvez o autor nos encaminhou para mais uma de suas predileções, ou seja, para os equívocos semânticos. Segundo ele, Benjamin confundiu duas formas de percepção distraída: a que é obtida por meio de um desviar sistemático, e a distração que se pode experimentar através da adaptação a um ambiente que permanece sempre igual. Esta tem como exemplo a experiência com a arte da arquitetura. A primeira, com o choque fílmico. “Benjamin confundiu ambos os momentos como se os choques fílmicos, que são permanentemente alternados, pudessem engendrar uma forma tranquila de percepção distraída, como se eles pudessem produzir uma construção na qual se confiasse” (ibidem, p.263).

Um novo ponto de vista, uma revista, ou um novo olhar retorna na exposição de TÜRCKE sobre uma nova figura conceitual. No conceito de “distração concentrada” concentra-se “o contínuo abalo de todos os estados sociais” (Marx), que se origina no mercado absoluto, e que tem na “metralhadora audiovisual” sua tradução e seus “projéteis” penetram cada forma da intuição da sensação, ou seja, cada forma da percepção de mundo submetida a este regime de atenção.

7.5 A “distração concentrada”

O conceito de “distração concentrada” criado por TÜRCKE organiza o que parece um equívoco semântico. Kantianamente, um conceito tem como função sintetizar o múltiplo da sensibilidade, dando-lhe um entendimento, uma forma. Do contrário, ele se dispersaria. Mas, à primeira vista, “distração concentrada” parece uma contradição de termos, pois ou estou concentrado, ou estou distraído. Somente uma dialética parece compreender ambos os conceitos. Logo, estamos frente a uma formulação filosófica, mas isso não significa que ela seja

sustentável apenas por conceitos filosóficos, quer dizer, sua base de sustentação compreensiva é extrafilosófica. E Türcke a encontra na fisiologia do sono, a mais tranquila forma de distração, onde o “eu” como que regressa a um estágio no qual não mais “trabalha” como na vigília, embora se submeta a outra forma de trabalho, tal como foi evidenciado por Freud. Todavia, parece que poucos ainda conseguem reduzir ao mínimo o trabalho, ou seja, na modernidade, a maioria, sem exceção, dorme mal, e as lojas de colchões e a indústria de tranquilizantes lucram com isso, como se a intervenção nos ritmos naturais de tensão e distensão, de distração e concentração fossem ortopedicamente corrigíveis de fora. “A produção em massa capitalista não apenas trouxe consigo a jornada de trabalho e tornou independentes as fases do trabalho e do descanso das fases do dia e da noite, como também penetrou no tempo livre ao regulá-lo” (ibidem, p.263-264). Já falamos antes da *recreação racional* como reação aos “excessos” sem os quais os trabalhadores não suportariam o ritmo da Revolução Industrial. Na metade do século XIX, mais ou menos, fotografias, imprensa popular, folhetins, romances sensacionalistas começam a inundar o mercado e encontram, ao lado dos salões, bulevares e teatros de revista, uma massa de consumidores mista e variada. A recreação racional foi uma medida contra os excessos do proletariado nos bares e salões de dança e nas ruas. E Türcke argumenta que, da mesma forma que a fotografia concentrou a xilogravura, a litografia, o panorama, a exibição nas feiras, os filmes concentraram em imagens sequenciais claras, velozes e impactantes, as mesmas sensações que se tornaram legíveis na imprensa e nos escritos sensacionalistas. Mas de uma forma que o filme fulminou estas disposições receptivas sensório-estéticas das massas. Como resultado sintético, “o filme pôde expor seu efeito de distração, exatamente do mesmo modo como o mercado apresentou seu efeito de exclusão graças a seu efeito de integração” (ibidem, p.264). A questão é o que ficou de fora. No cinema, a sociedade de massa se introduz numa igualdade democrática, mas imaginária.

Os choques fílmicos que distraem concentram, empacotam diferentes produtos e programas de distração em *um* meio de comunicação de massa. Por outro lado, o autor argumenta que “o tempo livre é incorporado ao sistema de trabalho de uma maneira jamais vista anteriormente” (ibidem, p.264). Como as esferas do lazer e do trabalho se “fundem”? Qual é o segredo, pois, aparentemente, enquanto estou me divertindo não estou trabalhando e vice-versa?

Türcke usa um argumento marxiano. Quando as massas que vagavam sem recursos foram concentradas nas fábricas, e foram obrigadas a executar sempre os mesmos gestos sem sentido em máquinas para ganharem seu sustento, a relação de produção capitalista conseguiu ganhar para si tanto os meios quanto a força de trabalho adequada. Marx elabora a passagem

que chama de “subsunção formal” do trabalho em oposição à “subsunção real do trabalho ao capital” (ibidem, p.264). Neste processo consumado em sua subsunção real o trabalho assalariado não mais faz uso de instrumentos de trabalho e de técnicas artesanais pré-modernas.

O correlato disso, na esfera do lazer, na forma de socialização capitalista, é que ele apresenta as mesmas duas fases: uma subsunção “formal” e outra “real”. Lazer e diversão, antes, não se separavam do processo de trabalho. No dia a dia do trabalho artesanal, os trabalhadores artesãos se ocupavam com o aprendizado das crianças e a diversão. Posteriormente, isso se expressa no “bater papo”, até que, gradativamente, “se isolam do processo de trabalho, de tal modo que duas esferas separadas são estabelecidas: na fábrica, na loja ou no escritório nada mais se faz do que trabalhar, com o mínimo possível de pausas. Mas quando se deixa o posto de trabalho, se abre um espaço tão inorgânico quanto a atividade cansativa do serviço, atividade esta que é substituída pelo seu equivalente exato: o tempo livre. Ele é mesmo um produto do modo de produção capitalista” (ibidem, p.265). Aqui, de forma irônica, o tempo se torna perceptível por uma via negativa, na forma de um bocejar vazio, que deveria ser rejeitado. Mas ainda havia formas pré-modernas de vivenciar o tempo, como as romarias e as feiras anuais ou as festas cortesãs assimiladas pelas camadas sociais mais elevadas.

7.6 Tempo livre e tempo de trabalho

Segundo Türccke, a cesura histórica, o momento da virada, a subsunção “real” do tempo livre “se inicia com o filme” (ibidem, p.265). Como síntese de várias “artes” e meios de comunicação, ele canaliza as várias formas de diversão num meio que atrai e exige a atenção de todas as classes sociais e as diversas categorias profissionais, “de tal maneira que a forma específica de exigência dos nervos, que a vida industrial traz consigo na grande cidade tanto no posto de trabalho quanto na rua, também passa para a esfera na qual o lazer deveria realizar-se” (ibidem, p.265).

Isso ainda não evidencia o fenômeno da “distração concentrada”, mas dá um passo em direção à compreensão dos aspectos em que não há disjunção entre a esfera da produção e a esfera do lazer. Türccke o identifica num filme antigo em que a mímica de Chaplin expressa genialmente o modo como o movimento brusco de um trabalhador numa esteira de montagem se independentiza na forma de um tique penetrando em todas as situações vividas por ele e que se chama *Tempos modernos* (ibidem, p.265). Este filme é um *clássico* projetado em aulas de psicologia do trabalho, mas o alcance da “subsunção real” do tempo livre à “lei do movimento”

da mercadoria da sociedade moderna se cristaliza, para Türcke, como “mônada” (ibidem, p.265). No fundo trata-se de uma captura do tempo pelo capital. O trabalho está sendo hoje questionado como formador de identidade. Sem dúvida, em nosso modo de ver e sem sermos especialistas no assunto, ele não deixou de ser central. Ele apenas não é mais concebido como o trabalho de décadas atrás, uma vez que hoje, a probabilidade de alguém ganhar a sua vida numa fábrica e se aposentar nela é mínima. Mas o que o trabalhador “realiza” neste processo é a concentração em algumas funções. “A decomposição do trabalho humano em determinadas operações mecânicas decompõe, necessariamente, também as pessoas empregadas” (ibidem, p.265). Ora, Türcke não desenvolve o tópico em todas as suas variáveis, mas certamente ele concordaria que isso é verdadeiro mesmo para os trabalhos mais “livres” ou intelectuais, como no caso de um professor. Seu trabalho é fruto de um contrato, e na maioria dos casos, ele não determina livremente os fins para os quais vai empregar sua força, mas quem determina é o programa de suas disciplinas, com uma margem de manobra maior do que se realizasse uma atividade mecânica. Mas, mesmo assim, suas capacidades e imaginação se tornam funções e suas particularidades e capacidades são controladas. Ele não pode ficar atento a elas sem ficar atento ao que o contrato de trabalho lhe solicita: “a força de concentração da atividade de trabalho é, concomitantemente, uma força de decomposição, de distração, e exatamente esse efeito duplo passa para a imagem fílmica e para sua conduta receptivo-estética correspondente” (ibidem, p.266). Adorno fala dos pontapés que o Tio Patinhas dá na bunda do sobrinho Donald, e o que o trabalhador lê e vê no gibi, ou assiste no desenho animado, o prepara para os chutes e pontapés reais que pode receber em seu ambiente de trabalho. Türcke afirma que “a pancada, com a qual o trabalhador da linha de montagem fixa os parafusos e, dessa forma, se decompõe como pessoa presente nos *tempos modernos*, encontra seu correspondente na imagem fílmica” (ibidem, p.266). “De modo fulminante, o choque concentra a atenção num ponto, para poder triturar essa concentração através de incontáveis repetições. O meio de concentração é, propriamente, o meio de decomposição” (ibidem, p.266).

Seria interessante trazer provas de como imagens fílmicas foram percebidas em seus primórdios, e como povos não familiarizados com esta cultura as recepcionam. Nos casos do sertão nordestino brasileiro ou em populações ribeirinhas da Amazônia, onde a televisão ainda não tinha chegado, pôde-se ver as pessoas acompanhando atentamente as imagens que desfilam na tela, e esta impressão não deveria ser esquecida desse encantamento. Türcke recorda as lembranças narradas pelo próprio Lévi-Strauss, que foi jovem junto à juventude do próprio filme: “Era difícil evitar a excitação que se apoderava de mim quando me deparava com o quadro mais recente de Picasso, a obra mais nova de Stravinsky ou no caso dos filmes a que eu,

ainda um aluno de ginásio, com fervor religioso, ia assistir todas as tardes de domingo numa pequena sala escura do *Quartier Latin* em Montmartre” (apud TÜRCKE, 2010a, p.266).

Massimo CANEVACCI (1990), antropólogo italiano, em sua obra *Antropologia do cinema* aponta em determinado momento de seu texto uma vontade de pesquisar uma “genealogia das imagens inconscientes não arquetípicas” (ibidem, p.38). Numa linguagem rebuscada, que mais parece um programa de estudos do que uma comunicação de encontro com o conhecimento, ele fala em uma dialética entre sincronia e diacronia no registro de imagens atuais reprodutíveis e imagens “prototípicas”. Mas dois exemplos por ele apresentados dão conta da apresentação de um acontecimento que para nós é quase impossível de recordar: como uma pessoa adulta viu um filme pela primeira vez. Para isso, que fale Béla Balázs, pois são dela os dois exemplos:

Durante a Primeira Guerra Mundial, um funcionário colonial britânico encontrou-se numa fazenda no centro da África, isolado do mundo, e, logo em seguida, foi obrigado a permanecer lá por um certo tempo. Era um homem culto, recebia regularmente livros e revistas. Estava também a par dos progressos do cinema e pode-se dizer que conhecia, através das fotos dos jornais ilustrados, todos os astros e estrelas da época. Lera enredos de filmes e críticas cinematográficas, mas jamais fora ao cinema. Quando teve a oportunidade de ir à cidade, dirigiu-se imediatamente ao cinema. O filme que estava sendo exibido era simplíssimo: os meninos que estavam sentados a seu lado assistiam a ele com extremo interesse. Por seu turno, o funcionário colonial – homem culto e instruído – fixava a tela com os olhos esbugalhados e fazia um visível esforço para compreender o que se passava. No final do espetáculo, estava literalmente esgotado (apud CANEVACCI, ibidem, p.38).

Este é um primeiro exemplo do esforço que é preciso fazer para o novo. Pode ser comparado com o tornar-se “homem” dos filmes de *cowboys* americanos, bebendo uísque em tórridos desertos, ou mesmo “apagando” a tiros indígenas e mexicanos, ou de um antigo comercial do cigarro *Arizona* onde, ao fumá-lo “os homens se encontram”.

O segundo exemplo trata de uma jovem siberiana que podemos dizer que vislumbrou de um modo técnico (não sonhou, nem alucinou ou fantasiou) o *corps morcelé* (“corpo-em-pedaços”) do qual Lacan fala no *Estádio do Espelho como formador da função do Eu*.¹⁰³ Ela veio de um colcós siberiano para a cidade de Moscou e foi trabalhar como empregada

¹⁰³ Susan BUCK-MORSS (1996) nos lembra que o *Ensaio* sobre a obra de arte de W. Benjamin foi publicado pela primeira vez em 1936. Neste mesmo ano, Lacan apresentou pela primeira vez sua teoria do Estádio do espelho em um congresso em Marienbad. O eu (ego) é ali apresentado como uma experiência narcísica, como um “reflexo” especular de uma experiência de *des(re)conhecimento*. O sujeito identifica-se à imagem como a “forma” (*Gestalt*) do ego, de uma maneira que esconde a sua própria falta. O filme como forma intuitiva da sensação já seria uma matriz imaginária? Ou devemos aplicar aqui o mesmo raciocínio que Türcke aplica em outros contextos: o que é culturalmente assimilado já é uma sublimação, uma espécie de “segunda natureza”? Será mesmo que as pessoas que viram os primeiros filmes em Paris em 1895 fugiram do trem porque pensavam que saíria da tela, tal como se conta?

doméstica. Seus patrões a mandaram ao cinema, assistir a uma comédia popular qualquer. Ela também jamais havia visto um filme. Voltou para casa, assim narra Béla Balázs, palidíssima e abatida. Ao ser indagada se tinha gostado do filme, ela, muito emocionada, não conseguiu balbuciar sílaba. Por fim disse, indignada: Horrível! E disse que não conseguia entender como em Moscou se permitia que se assistisse a tanta monstruosidade. Os patrões retrucaram perguntando o que ela havia visto. “Vi, respondeu a moça, homens feitos de pedaços: a cabeça, os pés, as mãos, um pedaço aqui, um pedaço ali, em lugares diferentes” (*apud* CANEVACCI, *ibidem*, p.39).

Türcke conclui sua tese sobre os choques das imagens fílmicas descrevendo o que acontece com o organismo durante a projeção, que relação ele estabelece consigo mesmo e que relação estabelece com o objeto mediado pela apresentação das imagens: “Em seu encanto, o tiro ótico cativa de forma irresistível, pois através de uma repetição permanente ele orienta, de modo gradativo, todo o sensorio em si, tanto fisiológica quanto esteticamente, até se tornar imprescindível, como se fosse uma injeção de que o organismo precisa diariamente” (*ibidem*, p.266).

Esta passagem fala numa *orientação* fisiológica e estética do sensorio humano. Coloca em cena diferentes conceitos que precisam ser retrabalhados. Entre eles podemos destacar o conceito de “repetição” e de “vacina”. E é inevitável abordar estes conceitos de forma a fazê-los dialogar um com o outro. Türcke justifica a necessidade da vacina e acrescenta: “porque toda injeção também anestesia, torna-se uma consequência inevitável a exigência de doses mais poderosas” (*ibidem*, p.266). Talvez seja o momento de colocarmos um dos paradoxos modernos quanto à estética, tomada no sentido de uma investigação fisiológica dos sentidos humanos, e não da arte. Trata-se da questão do uso cruzado de medicamentos para ao mesmo tempo excitar e acalmar o organismo, ou seja, remédio para poder trabalhar e remédio para poder descansar. Ou seja, para a autoconservação da máquina-organismo em funcionamento. Benjamin pensava a vacina-imagem-cinema como “estimulante para a realização da revolução do processo de trabalho capitalista” (*ibidem*, p.266). Türcke, por sua vez, afirma que a vacina-imagem-tiro ótico “é ingerida para poder imunizar-se contra esse efeito triturador [do trabalho capitalista] e extrair prazer de seus impulsos” (*ibidem*, p.266). E, seguindo as linhas posteriores da argumentação do autor, não há a necessidade de se pensar em nenhuma superestrutura neurótica obsessiva no tique do *clown* exibido por Chaplin. Desta forma, mesmo o filme de Chaplin sendo um *highligh* significa a transformação do prazer do choque em luta contra o desgaste e estresse do sistema nervoso (*Ibidem*, p.266). E aqui o que temos é uma teoria do reflexo: “A

transformação do impulso industrial em diversão praticada no tempo livre é também a continuação do trabalho industrial por outros meios” (ibidem, p.267). O argumento é especular. O lazer é trabalho sob uma forma modificada, mas permanece referido a ele. É gozoso chegar em casa, depois de um dia de trabalho, ligar a televisão e deixar-se inundar pelas imagens. Horas de paz matando o tempo, mas se o ser é *no* tempo, seria um suicídio medido em minutos. As enquetes feitas aos trabalhadores que tem televisão confirmam isso. Mas Türcke destaca também isso analogicamente a “como o organismo que se adapta ao consumo de nicotina, álcool e cocaína, também relaxa ao consumi-las” (ibidem, p.267). E aqui se demonstra que na busca de tranquilização, de relaxamento, “pôde-se demonstrar o que se exigiu do sistema nervoso, que não suportaria mais, em estado desperto, uma quantidade menor de excitação e de tensão” (ibidem, p.267). E isso ratifica o dito anteriormente, a saber, “a formação social moderna interveio no ritmo natural de produção da tensão – e de sua redução -, da concentração e da distração, de uma maneira inaudita” (ibidem, p.263). E os choques visuais, segundo a visão do autor, não ofereciam relaxamento; eles apenas continuam, de outra forma, “a fazer aquilo que a rotina de trabalho deixa transparecer: a ‘subsunção real’ do tempo livre” (ibidem, p.267).

Bem, façamos uma pausa no cerco argumentativo e nos perguntemos: de fato, como alguém que se ocupa de assuntos humanos e sociais, não teríamos nada de positivo a afirmar? Estamos fadados a falar em “problemas”? Entendo que é pertinente se perguntar sobre isto e distinguir entre falsos problemas e problemas reais. É engraçado como em nossa sociedade tecnicamente prenhe de futuro, em expectativas de vida, ninguém fala em *hecatombs* de saúde. Seria simples erradicar todas as doenças matando todo mundo no começo da vida. Não assistir televisão e nem ir ao cinema erradicaria os choques audiovisuais? São perguntas às quais se deve responder com um rotundo não, assim como acabar com o dinheiro não acabaria com a alienação e o fetichismo nas relações e nem com o Capital. Mas não creio que seja de todo inútil perguntar às pessoas como se relacionam com estes meios, se os possuem ou não, e quanto uso fazem deles. Fato é que, num contexto cada vez mais globalizante e abrangente das mídias, nem ficamos sabendo quem está fora de seu alcance, e as temáticas das conversas cotidianas são pautadas por esta constelação. Pode-se tirar disto até uma virtude: significa que elas agenciam algo em comum que aproxima pessoas estranhas; do contrário, talvez nem entrassem mais em comunicação, mesmo que empobrecida pelos conteúdos apresentados pela mídia. E para concluir com a sua teoria, que postula a adaptação dos procedimentos de tempo livre à lei de movimento da produção, que com o filme teve, no século XX, seu grande salto qualitativo, nos anos 70 do século agora já passado, teve uma virada monumental:

Com a revolução microeletrônica, iniciou-se, ao mesmo tempo, uma subsunção reversa: da esfera da produção à batuta da norma do tempo livre. A tela, o grande recheio do tempo livre, penetrou profundamente, por meio do computador, no mundo do trabalho; a coordenação de processos inteiros de produção e administração perpassa por ela, de tal modo que se apresenta como o instrumento de ensino do futuro (ibidem, p.267).

Trata-se de um deslocamento. Quem nasceu no Brasil no início dos anos oitenta do século passado, talvez não lembre como era a vida sem o computador, mas antes ele era raro. Contudo, uma pequena notícia de entremeio antes de concluir com a exposição final de Türcke sobre a “distração concentrada” dá conta de que, assim como ele insiste na diferença entre *condição humana* e *condição moderna*, devemos levar em conta que uma coisa é o desenvolvimento das forças produtivas, com seu correspondente desenvolvimento científico e tecnológico¹⁰⁴, e outra é o crescimento do potencial criativo dos indivíduos, que se expressa também em outras áreas, mas que tem como valor central o crescimento do entendimento das questões que tratam de problemas humanos e sociais, de proposições ou formas de resolvê-los.

Conforme Türcke, em todos os lugares onde a tela assume o papel de coordenação de processos de produção e administração ela realiza uma união mística entre o choque fílmico e a atividade de trabalho. Olhar para a tela torna-se uma necessidade econômica. Embora as imagens na tela do computador no local de trabalho ajam como sedativos em comparação com as exibidas na televisão ou no cinema; embora elas não provoquem solavancos espetaculares, onde a atividade de trabalho se transforma em choque imagético ou sonoro, e os funcionários ficam teclando no *MSN* ou curtindo *facebook*, as atividades de trabalho adquirem aparência de tarefas de trabalho virtuais.

E, para fechar o cerco lógico dialético que se inicia com a constatação ou hipótese de que vivemos numa *sociedade excitada*, cujo paradigma é a sensação, que possui uma lógica cujo fundamento é fisioteológico, o autor que constata a existência de um mercado absoluto que se desprende do sagrado, de forma chocada e chocante considera seriamente os choques audiovisuais, e conclui que, a partir de determinado momento, “toda a existência passa a

¹⁰⁴ O surgimento dos chamados “gênios” – que na verdade são sagazes sintetizadores do conhecimento científico produzido e acumulado por um conjunto de esforços de pesquisadores de vários países nas áreas das ciências fundamentais e aplicadas, entre elas matemática, física, química, biologia, engenharia, teoria da comunicação, semiótica, entre outras, dando origem à cibernética. O criador da cibernética, Norbert Wiener escreveu em 1950 *Cibernética e sociedade*, cujo título original é: *O uso humano de seres humanos (The Human use of human beings)*. Conferir Wiener, N. *Cibernética e sociedade*. 3ª ed., São Paulo, Cultrix, 1970. “Quando átomos humanos são arregimentados numa organização que os usa, não em sua plenitude de seres humanos responsáveis, mas como dentes de engrenagem, alavancas e bielias, pouco importa que eles sejam feitos de carne e sangue. *O que seja usado como peça de uma máquina, é, de fato, uma peça desta máquina*” (ibidem, p. 183).

depende, de uma forma absurda, de estar presente, de ser percebido e perceber, de estar esteticamente presente, enfim, de estar ‘aí’” (ibidem, p.267).

Portanto, o desdobramento da tese de que *ser é ser percebido*, da luta pelo “aí”, da luta pela percepção, pela imagem ou pelo logotipo, produziu, segundo ele, uma evidência fisioteológica e pode ser reconhecida como uma pressão saudosista e viciada para o contato com a vacina sensório-transcendental redentora que devem aplicar os projéteis estéticos. Há uma ambiguidade em sua exposição que não deve ser deixada de lado. Necessitamos daquilo que nos vicia.

7.7 A cultura microeletrônica e o paradoxo da integração/exclusão

Tal como vimos acima, a exclusão social pode ser degradante, mas a inclusão também. Na arena de luta da república audiovisual, cada facção de imagem, cada facção de som, concorre pelo seu próprio “aí”, por mais que seu aqui e agora seja precário, de forma que cada vez mais imagens e sons sucedem-se uns aos outros e de forma cada vez mais rápida e violenta. Vivemos numa cultura de estimulação microeletrônica. A forma da cultura de massas mudou. Antigamente, ela ocupava nosso espaço da informação e entretenimento. Hoje, penetrou no mundo do trabalho, em nossa vida profissional. São duas frentes que se interligam à tela plana, uma vez que o próprio tempo livre é ocupado ininterruptamente com a oferta de estímulos impressionantes que se transformam em sensações e demandam respostas ou mais trabalho. A tela se tornou um lugar que recorta o espaço real em mil pedaços, ao mesmo tempo exigindo concentração, como no trabalho, ou nos distraindo, como no lazer. A tentativa de compreender onde nós estamos não tem uma resposta clara. Neste momento estou no computador. Eu, você e bilhões de pessoas estão sincronizadas neste espaço e tempo. Ele deve, portanto, valer mais do que uma simples metáfora de lugar, pois apesar de toda diacronia, ele sincroniza milhões de cérebros humanos. E é um lugar sensacional, porque é foco de atenção de sociedades inteiras, pontos e linhas que, mesmo entrecruzadas e heterogêneas, configuram uma verdadeira síntese social sincrônica de navegadores e naufragos. Ou seja, estamos presos nesta forma. É nosso *ethos*. Mas ele não contempla todo mundo.

Neste ponto, o que queremos destacar é uma série de sofismas sobre a integração pelas telecomunicações, a partir de dados levantados por Türcke:

1º) O relatório mundial de desenvolvimento do Banco Mundial calculava, no ano de 1997, “133 países com mais de um milhão de habitantes” como midiaticamente mortos. Eles

apresentavam mais quesitos em branco do que dados disponíveis ou percentuais de desenvolvimento. Não há estatísticas que deem conta destas áreas (TÜRCKE, 2010a, p.57-58);

2º) A metáfora da “rede” desmente a integração mundial, pois redes possuem linhas e nós, mas entre elas há bastante ar. E mesmo que possamos nos conectar em qualquer lugar que seja, onde haja infraestrutura da rede, nós não vamos “aonde quer que seja” (ibidem, p.58). Não se vai à Caxemira ou à Sibéria, a Ruanda ou ao Afeganistão.

3º) Essas imensas áreas em conflito ou pobres demais “subtraem-se à percepção da esfera pública no âmbito mundial” (ibidem, p. 58). Elas carecem de um “aí”, e seu aqui e agora está ocupado com a luta pelas necessidades mais básicas, que não passam pela tela do computador.

4º) Mas isso não significa que elas subtraem-se à “compulsão à emissão”, uma vez que “para chamar a atenção à sua miséria sobram quase sempre apenas poucas alternativas para os grupos de resistência e minorias: tomar reféns, sequestrar aviões, fazer greve de fome ou ataques a bomba” (ibidem, p.59).

Portanto, os procedimentos de adaptação social nunca foram feitos de forma igualitária. Quem se submetesse, gozava da proteção do grupo (aliás, como hoje). A integração, em seus primórdios, foi coativa e segregadora: “crescia-se, sem ser consultado, sob a uniformidade dos medos e traumas dos quais o terror natural estruturava o sistema nervoso humano do *Homo sapiens*. Era-se violentamente acostumado a participar nos rituais de sacrifício, caça, iniciação e conjuração, com os quais o grupo procurava domar tal terror” (ibidem, p.51). Na passagem para o moderno mercado capitalista, vidas humanas foram “postas em jogo”, ou seja, colocadas em cena no real. Assim, somente pode ser excluído de uma sociedade que se formou para e pelo mercado seletivo aqueles que já anteriormente estavam integrado às coerções do grupo como um todo, e, portanto, conclui Türcke, “a exclusão hoje ocorre sempre *dentro* da sociedade, e os desempregados e os sem-teto, longe de estarem excluídos do mercado, são aqueles que estão mais desprotegidamente sujeitos às suas coações” (ibidem, p. 64). Em outras palavras: ser excluído pode significar tanto um vagar incessante por aí quanto ser preso, colocado em asilos, clínicas ou em instituições de retenção. E o autor conclui sua exposição deste item afirmando que a exclusão pode ser degradante, mas a integração também. E se pergunta por que praticamente não percebemos mais isto?

Creio que uma resposta a esta questão levantada por TÜRCKE pode ser porque esta condição se configura em nossa cultura como uma natureza. E esta interpretação deveria ser “profanada”.

Como pudemos acompanhar até então ao longo deste trabalho, nossas sociedades são cada vez mais habitadas por máquinas de imagens e sons. O objetivo é produzir estímulos, mas ocorre uma saturação; há uma sobre-excitação. As máquinas e as imagens agem, com seus pequenos choques, estimulando a atenção. Este é um fenômeno positivo, como podemos aprender com a técnica do filme. Todavia, a problemática se concentra na distração, nos cortes: qual é o limite que um organismo humano consegue suportar de tais choques?

Como também já tivemos ocasião de ver, Freud descreve a formação da base neurológica da consciência como uma proteção contra estímulos. Susan Buck-Morss (1996, p.11-41), ao comentar sobre o entendimento da experiência moderna por parte de Walter Benjamin, destaca a concepção freudiana da formação da consciência como “um escudo que protege o organismo contra estímulos – ‘energias excessivas’ – do exterior, obstando sua retenção, à sua impressão em forma de memória” (ibidem, p.21-22). Benjamin cita Freud: “Para um organismo vivo, a proteção contra estímulos é uma função quase tão importante quanto à recepção de estímulos; o escudo protetor está equipado com a sua própria reserva de energia [...] operando contra os efeitos das energias excessivas em ação no mundo exterior [...]” (ibidem, *apud* BUCK-MORSS, p.21-22). Também para TÜRCKE o entendimento da experiência moderna é neurológico. Ela está centrada no choque. O problema é que, nas condições do choque cotidiano contemporâneo, como continuador do choque moderno – os que são lançados pela metralhadora audiovisual – responder a estímulos sem pensar tornou-se quase uma necessidade de sobrevivência. Neste artigo sobre Benjamin, Buck-Morss destaca que “percepções que antes suscitavam reflexos conscientes são agora fonte de impulsos de choques dos quais a consciência se deve esquivar” (ibidem, p.22). O ambiente tecnologicamente alterado expõe o aparato sensorial humano a choques físicos que têm seu correspondente em choques psíquicos, como testemunha a poesia de Baudelaire. TÜRCKE fala preferencialmente em choques fisiológicos e estéticos, referindo este último conceito a tudo aquilo que diz respeito à sensação, à percepção e à atenção. Ao mesmo tempo, considera que esta é a característica dominante da exploração e expropriação do capitalismo nesta sua fase histórica. Ele resume as considerações de Freud sobre a infraestrutura fisiológica e do “sentido” da consciência: “o que a pele é para o corpo, a angústia é para o ‘órgão anímico’: uma grande proteção contra os estímulos” (2010a, p.124). Se o fundamento, a base neurológica consciente é revolvida, ela está ameaçada, assim

como uma dose excessiva de realidade traumática pode fazer a base do sistema nervoso se desestruturar. Joel Birman (2005) lança uma hipótese metapsicológica ao tratar do excesso e da perda do potencial de simbolização caracterizados, como acima destacamos, pela espacialização da experiência temporal e pela derrota do pensamento. Segundo ele “estaríamos como que expostos permanentemente a uma espécie de *trauma continuado*, em que não teríamos capacidade de nos antecipar aos acontecimentos” (ibidem, p.106). Penso que Türcke responde de forma muito concreta a este fenômeno, ao mostrar como o organismo, fisiológica e esteticamente, está em dificuldades de proteger-se contra ou desviar-se de estímulos, uma vez que o tempo para a elaboração à sua recepção diminuiu drasticamente devido à enxurrada ou à inundação deles por parte da maquinaria audiovisual, que age intermitentemente, sem trégua. Neste sentido, não haveria como se antecipar. Se sempre novos choques audiovisuais são administrados, a abundância pode desagregar a capacidade de concentrar-se em algo por um tempo mais demorado, necessário para a sua assimilação, ao mesmo tempo em que há uma pressão sobre o organismo para a seleção e escolha de quais conteúdos seriam mais adequados para a assimilação, uma vez que, em termos de uma psicologia de venda, o temor de perder é diretamente proporcional ao desejo de ganhar. A possibilidade de escolha entre infinitos objetos e imagens gera aflição. Um exemplo singelo que Türcke oferece em uma de suas entrevistas é o seguinte: se você oferecer três balas (doces) para uma criança e pedir para ela escolher uma, ela poderá fazer isso com certa tranquilidade. Já se você oferecer 100 balas, ela se sentirá pressionada, angustiada, porque escolher uma significa deixar 99 de lado. Por outro lado, a necessidade e a demanda de fazer várias tarefas ao mesmo tempo – atividade que se concentra de forma espetacular no computador -, pode interferir na capacidade de prestar atenção a algo enquanto algo, desviando e ameaçando ao menor movimento de um dedo a capacidade de dedicação a alguma coisa, a um assunto ou uma pessoa por um tempo mais demorado.

Contudo, o impacto que o audiovisual tem na capacidade de sentir, perceber, representar, imaginar e de pensar não é absoluto. Porque foram grandes realizadores e não tão alienados à máquina, renomados diretores de cinema ressaltaram a virtude que um *clip* de propaganda tem de contar uma história em menos de um minuto. Já possuíam uma postura crítica em relação ao excesso de estímulos audiovisuais. Nestes tempos tão exíguos, esta é uma virtude, e eu deveria me desculpar por não ter esta virtude, ao exigir do leitor tantas linhas. Em meio à velocidade e à ferocidade com que as imagens clamam para serem percebidas, não é fácil decidir em todos os casos qual a melhor atitude deveríamos tomar, uma vez que as imagens convocam forças e representações de todo o organismo, e não apenas o sensório-motor. Mas em muitos casos podemos desacelerar este processo. Isto pode significar

intensificar imagens que convoquem o pensar, que quem as percebe não se esgote ou fuja diante delas, que permaneça e que reflita com sua ajuda, isto é, possa se inquietar, e não apenas anestesiá-lo ou embotar a sua percepção.

Outra consideração que já vimos é que a redução do papel da imagem à função de ilusão obscurece e impede que se entenda o sentido de grande número de fenômenos psíquicos. As abordagens estritamente intelectualistas tendem a desconsiderar a imagem e avaliam-na como uma sensação enfraquecida. Neste particular, excetuando a arte, teoricamente coube à psicanálise relativizar a hierarquia dos registros de captação da realidade, atribuindo ao imaginário um papel não menor na constituição do sentido, ressaltando que a imagem, mesmo que matriz de alienação funciona como camada protetora diante do real traumático. O conhecimento que podemos ter de nós mesmos e do mundo é limitado; conhecemos pouco sobre o conteúdo das imagens da vida onírica. Lançar-se a interpretar os conteúdos não manifestos, não aparentes da forma do sonho, é uma tarefa que roça justamente o equívoco. Mas um equívoco promissor. Portanto, reduzir o papel da imagem à função de ilusão significa desconsiderar o momento somático que o conteúdo imagético das crenças, dos sentimentos, das alucinações, dos delírios, dos sonhos, das associações linguísticas sem sentido aparente, dos lapsos, das imitações, da identificação, bem como muitas vezes o próprio papel constitutivo e agregador da imagem tem para a psicologia humana e animal.

Por isso, penso que a contribuição do professor Türcke é muito importante, porque ele parte do fato de que os homens não são os únicos que percebem ou que sentem. Todavia, ao destacar a especificidade da nossa forma de sentir, a singularidade da nossa percepção, como uma forma especial de desvio do instinto ou afrouxamento da pulsão, a sensação no homem se desenvolve rompendo com a interpretação animal do mundo até se tornar sensibilidade. Portanto, a sensação de que nos fala Türcke não é a das percepções banais. Ele fala de sensações profundas, de sentimentos profundos: a sensação *par excellence*, como ele gosta de caracterizar o susto. Esta sensação que tem sua origem no susto, no choque, no espanto, exige trabalho e elaboração para ser “encarada”, tal como a psicanálise convoca quem se engaja numa análise ou quem se engaja na arte das “inutilidades”, a poesia.

Por outro lado, Türcke fala que a sensação mais antiga foi sentida diante de deuses, cujo sentimento era de ambiguidade: poderes protetores, mas também agressores. Isto não deveria ser esquecido, porque a sensação “mais nova”, um pálido simulacro desta epifania do sagrado, com toda sua ambiguidade, é reprisada hoje diante de aparatos eletrônicos. Parece uma coisa banal, mas a consideração do uso em grandes doses de estímulos audiovisuais que o choque

óptico da imagem disparada pela “metralhadora audiovisual” proporciona como substância capaz de viciar os sentidos demonstra que para suportar um mundo regido pelo capital praticamente toda a população está lançando mão deste expediente. Esta comparação com a droga faz sentido se a entendermos dentro de um contexto mais amplo, onde abstinência não significa apenas abstinência de um produto químico, mas de sensações imagéticas, de sensações profundas. Portanto, a palavra sensação, que inicialmente significava percepção geral, tomou um caminho semântico mais particularizado e seu significado foi ficando cada vez mais denso, intenso, e “concentrado”.

Mas se a questão do papel, função e dos poderes da imagem opõe e divide diferentes orientações interpretativas que com ela se ocupam em intensos debates, imagine-se por um momento sujeitos que dispõem de poucos meios de se enxergar, de voz própria para falar, de elementos para interpretar, como as crianças e muitos adolescentes. Não é o caso de dizer que quem é possuidor dos melhores meios ou participe de debates elabore a melhor interpretação. Existe um saber não sabido, ao menos não articulável em termos conceituais, mas não digno de menção, que, por exemplo, é o dos que optam por não ver televisão.

Todavia, estes sujeitos a que nos referimos são aqueles espectadores que estão sendo expostos diuturnamente a imagens empobrecidas oferecidas da mídia, que lhes engana fazendo-os pensar que alguém pensa-olha-sente por eles, que alguém está “tomando conta” deles, ou ao menos, que se sua vida é miserável e sofrida, encontram em novelas, filmes ou em exposição ridículas como videocassetadas - em que apresentadores pegajosos exploram a dor e humilhação humana ou sua carência em se fazer imagem. Ao encontrar seus semelhantes em situações piores ou em um lugar onde também gostariam de estar, estes sujeitos esquecem por um momento suas próprias carências, ou as tornam mais fáceis de suportar, quer sejam materiais ou psíquicas. Uma vez que muitos destes sujeitos sabem mais do que acontece na casa do *Big Brother* do que na sua própria, é lícito perguntar até que ponto ainda é *sua* a vida. Na insuportabilidade da autoapresentação própria de uma vida, ou o insuportável representar-se a si mesmo, fantasia-se saídas míticas da situação.

Ninguém suporta o caos sem um pouco de ordem. Sistemas complexos tendem a absorver os mais simples. Desde o tempo em que o espaço mental humano se formou, ele deve ter experimentado perturbações, ter passado por traumatismos. Ele próprio pode ter se originado de uma profunda perturbação, uma vez que o caminho que levou da natureza à cultura deve ter sido semelhante a um sismo. A capacidade do cérebro humano de se adaptar é enorme, uma vez

que ele consegue ajustar-se constantemente a novos estímulos, e como defesa frente a seus excessos, transformá-los através da linguagem em símbolos e sinais, retirando a força e suportando não sem bendizer o negativo. Mas o cérebro é um processador. O desenvolvimento do potencial criativo humano em um grau ótimo depende de um marco de relações sociais onde o indivíduo se encontra inserido e de um ambiente minimamente acolhedor. Comparado aos penosos trabalhos de milênios de sua formação filogenética, o que uma criança experimenta hoje em condições de alta cultura para se inserir na comunidade humana, pouco guarda de sua história. Mas mesmo onde ela experimenta toda sorte de privações, não existindo as ditas condições mínimas, ainda assim temos exemplos de superação louváveis. Isso está na dependência de quanto preparados estamos para o abandono das idealizações que fizemos da cultura humana. Não há, portanto, como escrever conseqüentemente sobre cultura sem tomar parte do ciclo das ilusões e desilusões da imagem recebida que dela temos.

7.8 Condição moderna e condição humana

Devemos distinguir entre o avanço da sociedade moderna em termos de evolução tecnológica e em termos da condição humana. A condição humana não é a condição moderna. Se assim o fosse, acabaríamos por inventar uma nova natureza. E de certa forma inventamos. É inegável que o progresso que conhecemos hoje deve-se principalmente à técnica. O que a ideologia progressista oculta, porém, é o número crescente de problemas que acompanham seu progresso. Há uma dialética entre avanço e declínio. Existe um buraco não remendado, portanto, entre as promessas da cultura e suas costuras efetivas. Há uma série de relações estruturais que quase não sofreram mudanças em sua forma, embora seu conteúdo se apresente esteticamente de forma diferente, ao menos desde que o capitalismo se tornou o sistema social dominante. Assim, por exemplo, a própria forma como se apresenta a mercadoria guarda segredos bem mais importantes de serem desvelados do que seu conteúdo. Por isso, embora raramente um sujeito político radical – indivíduo ou grupo - emerja na cena da cidade, ele existe e consiste como forma de apontar momentos em que a ordem das coisas deve ser alterada, em que a forma deve ser deformada.

Criticar a cultura da qual somos filhos não tem como único cenário uma pintura pessimista da mesma. O progresso das técnicas hegemônicas revolve as culturas tradicionais e demanda mudanças constantes, muitas vezes antes mesmo que se entenda a situação. Fala-se muito hoje em “sustentabilidade”, referindo-se principalmente ao dado ecológico. Pouco se estuda sobre as condições de possibilidade de experiências humanas, experiências espirituais

sustentáveis. Frente à enxurrada de informações lançadas sobre os consumidores falta o tempo necessário para distinguir sua veracidade – se é que isso é possível –, e a relação entre a experiência do ver e ouvir. Sua significação fica arruinada e reage-se emocionalmente com um sim ou não análogo a escolha que se faz entre ovos brancos e ovos brancos, sem que se saiba ao certo qual seu conteúdo. Por isso, muitas experiências políticas, que iniciam edificantes, acabam no silêncio de seus participantes, dando lugar a toda sorte de cinismo dos que desprezam a capacidade de criar alternativa.

Em meio às devastações provocadas pela primeira e antecipadas por uma segunda guerra mundial, Walter Benjamin já falava em pobreza da experiência e na chegada de um novo tempo de pobreza. Como se dá hoje o processo de destruição das experiências culturais que nos singularizam? Isso deve ser novamente explicitado, ou seja, devemos observar no acelerador de partículas do tempo quais átomos são fundamentais para a órbita de uma experiência singularizante, e quais funcionam, em seu conjunto, como bombas atômicas, destruindo a experiência.

Em meados do século passado, a sociedade transformou-se num contexto em que o imperativo passou a ser a funcionalidade total. Toda uma ladainha de “fins” (da história, da razão, do sujeito, do livro, etc.) pretendeu tornar irrelevante aquilo que era em si mesmo, e boa parte de nossa vida social passou a consistir em “administrar” as relações com os outros, com a necessidade de fazer “comercial” ou “publicidade de si” tornada condição de existência, de perceber e ser percebido socialmente; portanto, de ser. Por isso, os conceitos funcionais de indivíduo e sociedade começaram a reprimir cada vez mais os conteúdos substanciais. Mesmo a revolução contracultural dos anos 60, sua crítica à frieza do modo de vida burguesa - crítica às mentiras em nome da “liberdade” -, foi de certa forma absorvida pelo sistema de produção que aprendeu com os jovens a se tornar flexível. Foi justamente após todo este movimento de contestação ao sistema que a microeletrônica e o novo cinema americano tiveram uma explosão e ganharam definitivamente o imaginário ocidental. O fim da guerra fria foi decidido no Vale do Silício. O que está em causa, portanto, é que aquilo que as utopias sociais e técnicas buscaram despertar de modo evocativo, como um futuro melhor merecido, e que foi sendo minado por processos reais, pela produção e reprodução da vida social *tout court*.

Adorno, por exemplo, após a segunda guerra, falava em barbárie. Hoje, fugir sem mais do conteúdo concreto da subjetividade, de sua prisão em conceitos enrijecidos, e definir um novo cosmos virtual, como se se tratasse de uma nova modalidade de ser hodierna, mais

facilmente obscurece do que esclarece a compreensão da cultura do nosso tempo. Mesmo a “publicidade de si” não deve ser encarada como uma escolha exibicionista ou narcisista que dependeria do agenciamento dos indivíduos. Ela segue uma tendência geral da sociedade da sensação, que coloca no perceber e ser percebido uma condição de existência, uma nova ontologia. E a autointerpretação fragmentada do sujeito na chamada pós-modernidade, seu abandono do pensamento crítico a esta totalidade social que age continuamente sobre os indivíduos, revela, em meu modo de ver, uma insuficiência que não pode permanecer para sempre velada, mas que demanda a sua análise e a sua filosofia. Suas respostas muitas vezes imediatas e positivas a cada nova inovação tecnológica e sua recepção unilateral que se foca apenas em virtudes (inegáveis) demanda um diálogo com seus aspectos negativos, e isto significa paciência e trabalho com o conceito. É justamente por isso que esta tese não pode ser resumida em qualquer “programa” de computador.

Dito isso, gostaríamos de precisar o elemento de provisoriedade que é próprio do pensamento filosófico que perpassou todo este trabalho. O músico e filósofo Adorno (2009) atribui irmandade entre estes dois procedimentos, a saber, o filosófico e o musical: “Seu elemento provisório [...] não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma” (ibidem, p.99). O provisório é refratário às próprias palavras, assim como a música pode ser silêncio. “O elemento provisório do pensamento é elevado ao próprio inexprimível que o pensamento quer expressar; o não-objetivo, ao objeto esboçado pela própria essência, e, justamente com isso, mutilado” (ibidem, p. 100). Penso que esta conduta do pensamento põe freios à “compulsão à emissão”.

Tomando como exemplo uma patologia não tão recente em nossa cultura para ilustrar a limitação que pode padecer uma abordagem e explicação que se centra em reducionismos científicos, Türcke (2010b, p.309-312) pensa nas crianças que sofrem de síndrome de déficit de atenção (SDA) ou na síndrome de hiperatividade-déficit de atenção (SHDA). Como podemos depreender do que até aqui foi trabalhado, há nisso algo que elas vivenciaram, ou mesmo continuam a vivenciar: um campo de forças social total que produz um determinado regime de atenção. Muito antes de serem tomadas por aparelhos e percebê-los como objetos, já vivenciaram uma privação do alcance desta cultura com suas antenas extremamente delicadas para relações interpessoais dedicadas à atenção. Essa privação exige repetição para ser superada. Ela procura silenciar o desejo lá onde este surge na busca do prazer da convivência, algo que parece que as máquinas não estão conseguindo fazer, tal como se propagandeia, a saber, a mediação humana. E assim, se isto lhes faltar, receita-se ritalina. E quando os sintomas

se manifestam, é sintomático que os pequenos procurem silêncio e segurança nas máquinas, por mais barulhentas que sejam. Isso parece funcionar como mecanismo identificatório: busco num estranho acalmar o que me priva de algo que quero próximo e me falta. Ou seja, sou impelido ao que me apavora. Ele me atrai. E a comunidade escolar e familiar não sabe o que fazer com isso. O que pode estar em causa é mesmo a fixação fetichista que as crianças percebem por parte dos adultos, pois estes se grudam no celular ou em outros aparelhos eletrônicos e prestam atenção a eles. Esta atenção pode ser desmedida, e talvez elas percebam, desde cedo, que se elas tiverem aparelhos semelhantes, ou se colarem ao aparelho, eles lhe darão atenção.

7.9 “Distração concentrada”, repetição maquinal e concentração

Mudanças culturais não se deixam perceber de forma instantânea. Todavia, o regime de atenção da alta tecnologia parece ter estabelecido uma cesura epocal, uma ruptura na história da repetição humana. Inicia-se um processo que Türcke nomeia como “reorientação da repetição mecânica” contra a sua progenitora, a “repetição orgânica” (2010b, p.313). Isto exige que retornemos a uma chave interpretativa central desta exposição. Trata-se do conceito paradoxal, já acima mencionado, de “distração concentrada”. Por um lado, o fenômeno da distração aludido deve ser percebido no interior de um regime de atenção como causador de insatisfação e, nesse sentido, a distração não é neutra. A concentração, por sua vez, nada é em si mesma. É uma condição de possibilidade para que certas atividades mentais sejam operacionalizadas. Isso significa que alguém pode estar ocupado com uma única coisa, concentrado, mas ao mesmo tempo, distraído. E o contrário também. Haveria então uma concentração que faz com que a pessoa se concentre em si mesma, e outra que atenderia aos imperativos da metralhadora audiovisual, como uma criança concentrada na tela de uma máquina de videogame que dispara rajadas e que cobra atenção de seu ser como se fosse uma força superior, explorada há bastante tempo em escala bem ampla, global.

Se por um lado a constelação básica da exploração do sensorio humano continua sendo a física (os operadores de máquinas pesadas sabem disso), por outro ela foi transformada no seu estado estético: a expulsão das capacidades humanas de seu contexto de desenvolvimento e adequação para a realização de atividades isoladas de trabalho no modelo moderno de exploração do corpo trabalhador pôs em movimento uma conversão técnica do organismo como um todo; e isso também onde isto foi vivido como um benefício, como “ampliação de horizontes”. A divisão social e técnica do trabalho, a fragmentação dos processos e a transformação do indivíduo em funções separadas – hoje o indivíduo trabalhador raramente é mais que sua função -, penetrou, segundo o autor, “violenta e profundamente em todo o

movimento e, gradativamente, em todas as sequências de pensamento e percepção” (2010a, p.274). Quanto mais minuciosos os movimentos físicos exigidos do indivíduo trabalhador, mais se destaca a tendência da exploração se transformar em exploração da concentração.

A concentração exige trabalho, uma transformação da pessoa sobre si mesma. Concentrar-se em si mesmo seria uma forma elementar de reflexão. O entendimento exige reflexão; também é um trabalho, pois dá forma a uma matéria. A arte não trabalha de forma diferente. Mas a transformação depende do material, de até que ponto a plasticidade humana consegue fazer dobras sobre ele. Por isso, a concentração nunca é autárquica, uma vez que deve vencer a resistência ao que do exterior a faz desconcentrar-se. “Uma pessoa se torna o que é por meio daquilo que ela reúne, daquilo que ela concentra” (ibidem, p. 274). Ela precisa uma meta para a qual se dirigir, um foco ou impulso que dela mesma se diferencie. O autor define-a como “[...] uma excitação ligada, excitação traumaticamente cicatrizada, que se solidifica e se resfria em formas assentadas de recepção e expressão, as quais se mostram aptas a iniciar uma vida própria e se sublimarem para a esfera mental de representação e conceitos” (ibidem, p.274).

Estas cicatrizes seriam, para TÜRCKE, códigos que lembram o quão difícil é para a concentração humana livrar-se de suas origens obscuras determinadas por forças externas. A concentração seria um resíduo. Sem concentração, de forma que um pouco dela já é vantajoso ter, é como se o eu se entregasse a um estranho. Onde ela falta como poderia ele dizer que o que experimenta como intuição, representação e pensamento são “seus”, de forma que possa experimentá-los como um “eu” e não como um estranho?

Kant nomeou este concentrar-se elementar como “percepção original”. Ele seria transistórico, transcendental no sentido filosófico moderno. Segundo TÜRCKE, na onipresença do mercado moderno que se tornou absoluto, a concentração se transformou num mecanismo sistemático. A concentração nervosa seria penetrada pela sistemática e, desde que esta se cristalizou em choques audiovisuais, manifesta-se o quão pouco a concentração - quando toda a vida de trabalho de alguém se reduziu à execução de poucas e simples atividades de trabalho nas máquinas -, é ainda *sua* concentração.

Ora, neste tema, embora não esteja explícito no texto de TÜRCKE e na reconstrução aqui esboçada, pode assaltar a dúvida no espírito dos leitores de que sua tese subjacente seja a de que o organismo humano tenha se tornado uma *especialização*, um caso específico da técnica maquinal, tal como poderíamos ler no Manifesto de Chaplin: “*Não sois máquina, homens é que sois*”, corroborando com seu filme *Tempos Modernos*. Em outras palavras, que de fato o impulsionar

técnico moderno realmente colocou-nos numa condição incontornável de “correr atrás da máquina”, transformando então uma condição histórica, a condição moderna, em uma nova instância do destino. Apressamo-nos, porém, em dizer que não se trata disso.

O capitalismo estético tem sua base numa economia competitiva. O império ou a república do audiovisual está fundado sobre bases concorrenciais. Avaliado em conceitos sistêmicos, ele se apresenta como impessoal, ou ao menos com uma complexidade muito grande para que uma intervenção local crie uma estática. Desta forma, esta dinâmica sistemática não pode ser interrompida em curto prazo, pois os *feedbacks* da concorrência geram mais concorrência, mesmo que o capital se torne cada vez mais “capital social”. Digamos que haja melhorias em alguns setores, mas há também aperfeiçoamento de defeitos em outros. Assim, ele sobrevive e esse contexto somente cessaria se a forma social sob a qual está assentado fosse pelos ares. Isso já foi demonstrado pelo quão pouco a sociedade moderna se aguenta a si mesma, e dentro dela seus “sujeitos”, através da narrativa do mal-estar na contemporaneidade, feita no primeiro capítulo e na necessidade de novas e mais fortes sensações (imagens ou drogas) feito no anterior. Como isso não acontece, a saber, não dá para colocar fogo em tudo e recomeçar do nada, a própria indústria cultural explora as estruturas sensacionalistas e revela as transformações das estruturas básicas da sociedade capitalista no que diz respeito ao campo estético, ao campo da percepção dos sentidos. Contudo, ao mesmo tempo em que este processo de realimentação sensacionalista é reproduzido pelos sujeitos, a escolha das tecnologias não é uma instância do destino, porque ela é obra de sujeitos que querem isso, mas poderiam também querer diferente. Trata-se de uma questão que envolve em graus diferentes sujeitos políticos e éticos: desejamos um mundo assim? O que podemos fazer para transformá-lo?

A teoria crítica da sociedade esboçada por Türcke identifica a “metralhadora audiovisual” com os choques primitivos, e associa a permanência do sacrifício ao nome de um poder superior tal como nos rituais antigos em que seres humanos eram sacrificados aos deuses. Assim, podemos ler em Benjamin, antes mesmo da primeira guerra mundial, após citar o manifesto futurista que exaltava o culto da guerra como uma forma de estética, uma exortação assombrosa.

Fiat ars – pereat mundus [cria a arte – destrói o mundo], diz o fascismo, e espera que a guerra ofereça, precisamente como Marinetti diz que ela faz, a gratificação artística de uma percepção sensorial alterada pela tecnologia. Esta é claramente a perfeição da *art pour l'art*. A humanidade que, segundo Homero, foi um dia objeto de espetáculo para os deuses olímpicos, agora o é para si mesma. A sua autoalienação atingiu tal magnitude que é capaz de experimentar a sua própria destruição enquanto prazer estético da mais alta ordem (*apud* BUCK-MORSS, 1999, p.12).

As estratégias de saída podem ser individuais ou coletivas. Não há uma única receita. Não está excluída dessa via a conservação de velhos rituais. Foi por repetição de gestos que o animal humano se tornou humano, e a sensação bruta foi transformada paulatinamente em sensibilidade, dominando a natureza através da substituição da violência perpetrada contra semelhantes e contra si mesma desde os tempos imemoriais. Do sacrifício arcaico de vidas humanas com o objetivo de acalmar um suposto poder superior aos poucos as trocas foram se horizontalizando, até chegar à produção de trocas equivalentes que não mais exigiam sacrifícios humanos brutais. A moderna formação narcísica detesta rituais coletivos, impulsionada pela necessidade de desenvolver o próprio eu, mas eles são importantes. Se não se pode parar com tudo, se não se pode desindustrializar a sociedade, pequenas doses do mesmo “veneno” podem mitigar a dependência, como nas estratégias de redução de danos com que se tratam viciados em drogas pesadas. O aprendizado não levado ao seu termo depende de reforço, da repetição do mesmo, da reprovação. Não é tão ruim assim “reprovar”: significa que se pode provar de novo. Obviamente, dependendo dos métodos utilizados, a repetição pode levar a um dano maior.

Türcke documenta uma “injeção” que foi aplicada para manter a concentração, índice de uma regressão na audição que, em seu sentido estético, pode ser lida como uma crítica ao atual estado da sociedade. Uma decisão foi tomada pelo Tribunal Federal Alemão do Trabalho nos anos 80 do século passado. Essa instância superior jurídica sentenciou que ouvir rádio no local de trabalho era um direito adquirido dos trabalhadores; que não poderia ser proibido sem que houvesse o consentimento deles (2010a, p.276). Isto revela uma das características do trabalho moderno: o trabalho puro, sem proteção do ruído, se tornou insuportável, da mesma forma que o tempo livre sem oferta de diversão (ibidem, p.276). Em suas conclusões finais, o autor destaca passos que poderiam servir como “freios de emergência” à própria dinâmica da exploração sensorial estética do capitalismo. Embora um monstruoso jogo de pré-prazer promova a sociedade existente - que promete e obstaculiza ao mesmo tempo a legítima consecução do prazer -, que atinge seu ápice na contínua produção de sensações audiovisuais, isso não pode ser concebido sem o desejo utópico de sua própria superação. Onde esse desejo existe e se esclarece inicia a ter trânsito imagens não observadas de uma sociedade mundial. Quais são os índices disso e o que se pode fazer?

“Seria absurdo simplesmente recomendar abstinência em relação à onipresente irradiação audiovisual” (ibidem, p.303). Diante dela, o autor relembra a forma como Walter Benjamin se vacinava contra a saudade de sua infância burguesa com imagens dela própria (ibidem, p.304). Por outro lado, utiliza também uma figura do mesmo autor, apontada em nota,

em que ele especula a estimativa da factibilidade de uma revolução: “Marx afirmou que as revoluções são as locomotivas da história mundial. Mas talvez sejam algo totalmente diferente. Talvez as revoluções sejam a alavanca para o freio de emergência da humanidade que viaja nesses trens” (BENJAMIN *apud* TÜRCKE, 2010a, p.303). Ele cita exemplos que o indivíduo pode cultivar e alguns que já serviram como “freios”: a) alimentar o organismo com pequenas doses de substâncias tóxicas, de tal modo que ele a domine e não seja por elas subjugado; b) pais e professores dosando o consumo de imagens televisivas das crianças; c) o exemplo da arte de vanguarda no início do século XX: pintura abstrata, atonalismo na música. Estes movimentos se opuseram ao embotamento, à exploração estético-neurológica. Arrancar da arte a máscara da falsa felicidade (Adorno) não é nenhuma recusa do prazer em geral, mas sim do prazer “falso”, do prazer desgastado e degradado a mero estímulo, ao pré-prazer.

Mais ainda: d) lutar contra o cientificismo comportamentalista que reduz a ação humana ao prazer imediato que se deteriora na forma de uma “simples comichão dos sentidos externa e promete salvaguardar a percepção da sua regressão a um mero mecanismo de reação a estímulos” (ibidem, p.304); e) a transcrição de textos e fórmulas da velha pedagogia tradicional fundamentada na memorização de conteúdos pode se tornar também uma medida de concentração motora, afetiva e mental, de recolhimento interior. Com isso, o isolamento diante da irradiação audiovisual toma o partido da “sensualidade dos sentidos” (ibidem, p.305).

De fato, nesta sociedade de controle, com câmeras de filmagem em quase todos os espaços públicos e privados, flagrantes não deixam de acontecer. É um incômodo para quem é “pego” dormindo numa sessão do senado, ou simplesmente visto saindo de um inferninho em plena luz do dia. A inconstância, para Türcke, tem uma nova potência mundial como aliada: a maquinaria *high-tech* das imagens e sons eletrônicos:

Ela inunda o olho e o ouvido com uma abundância de estímulos que não dá nenhuma chance até mesmo para somente a sua elaboração toleravelmente proporcional. A próxima torrente de estímulos já segue empurrando. Quando se considera apenas por um momento a maquinaria *high-tech* pela perspectiva aérea, então se mostra: com a sua tendência para o agora absoluto, para a epifania permanente com o seu imperativo categórico “Atenção”, “Olhar para cá”, ela mexe numa capacidade que pode valer como o especificamente humano: aquilo que desaparece dos sentidos, mantê-lo guardado na mente mesmo assim. Isso pode ser denominado “força da imaginação” (ibidem, p.157-158).

O chamativo para o autor é que, mesmo que os sintomas de comprometimento da memória, dos prejuízos à “força de imaginação” somente apareçam no decurso de algumas gerações, o tempo que foi necessário para sua aquisição é incomensurável. Foram necessários

milhões de assombrosos anos para que um cérebro estivesse em condições para isso. O tamanho do cérebro do *homo sapiens* é apresentado muitas vezes como uma das condições físicas para a imaginação. Mas segundo a visão de Türcke, a partir disso “a imaginação não se explica” (2010b, p.158). As decisivas aberturas para a imaginação ocorreram principalmente nos últimos 100.000 anos. Nesse período de tempo, adverte ele, a construção e o tamanho do cérebro do *Homo sapiens* permaneceram mais ou menos constantes, de acordo com tudo o que sabemos. E conclui: “Não foi a ampliação física do tamanho do cérebro que conduziu à imaginação, mas uma utilização diferenciada de recursos cerebrais já disponíveis: um desvio específico da fuga dos estímulos” (ibidem, p.158). Com ela veio ao mundo a “reposição retrospectiva” (ibidem, p.162).

Esse conceito de “reposição retrospectiva” não é um conceito apenas teórico, mas prático, inclusive prático-moral, na medida em que visa através dele preservar um repertório de conduta, uma memória não qualquer, mas a memória especificamente humana. Türcke faz alusão novamente a uma frase de Walter Benjamin: “Em cada século a humanidade precisa ficar retida para recuperação” (ibidem, p.162). Esse posicionamento em relação ao passado, sua reposição, era interpretado por Benjamin no sentido histórico de que cada século deixa para o próximo uma abundância de tarefas pendentes. Türcke, por sua vez, interpreta-o de modo mais fundamental: “Cultura é “recuperação” da natureza; trata-se do retrabalho da natureza em si mesma que não quer cessar” (2010b, p.162). Esse retrabalho alcançou com o *Homo sapiens* um campo de ação sem igual para a sua vida pulsional: o campo da representação e do espírito. Os trabalhadores que constituíram esse campo foram os mesmos mecanismos que nos permitem sonhar: as operações ou os mecanismos de inversão, deslocamento e condensação: “Por meio deles, a vida pulsional, o princípio da constância, tornou-se especificamente humano” (ibidem, p.162). Começa a ficar mais claro, então, a partir deste conceito de “reposição retrospectiva” o risco que corre toda uma sociedade que não mais consegue tempo para “sentar no banquinho e pensar”. Se os impulsos violentos da natureza não forem retrabalhados constantemente, eles retornarão a bradar suas armas. Se não mais preservarmos a memória do “desvio específico da fuga de estímulos”, se formos complacentes a toda invasão, poucas chances teremos de “ir pra a frente”. Uma sala de aula onde crianças e adolescentes, em especial meninos, se agarram constantemente, impossibilitando professores de fazerem seu trabalho, pois eles têm que se ocupar constantemente em separá-los, é um microlaboratório do que significa esta falta de retenção para recuperação mental. É desafiador pensar como países como a Coreia do Sul, que desenvolve grande parte da inovação em tecnologias digitais, tenha índices de educação e respeito pelos professores tão grande comparadas ao nosso país. Penso que aqui há uma falta de

responsabilidade pelo futuro por parte dos adultos, mais do que das crianças, afinal eles as educam.

Não há parâmetro objetivo para avaliar as “tarefas pendentes” que estas passagens acima deixam para quem quer se engajar em um futuro. E penso que isso também poderia funcionar como um antídoto ao tédio teórico em que atualmente vivemos, porque há grandes lacunas que, analogamente à formação das sinapses neuronais, em que há uma fenda, “um espaço vazio” a ser preenchido, muito trabalho resta a ser feito. Quem conhece um pouco de teoria e do método da psicanálise, sabe o que significa revisitar o passado, a infância *filogenética* da espécie. Para quem se envolve com ele, ainda que seja no nível *ontogenético* sabe o que significa a exigência sempre necessária que também é cobrada para quem quiser sobreviver no capitalismo cultural, a saber, de “estar atualizado”. Só que se trata de uma atualização de outro tipo e de uma outra natureza do que o *up to date*, muito mais radical e decisiva para um futuro: o que se trata é de se saber se queremos manter o trabalho da cultura enquanto “recuperação” da natureza, pois, se são certos os indícios extremamente acanhados que a neurociência coloca, aliados à teoria do sonho e da pulsão elaborada por Freud e levada *aquém* por Türcke, nesta breve caricatura que tentamos “rebuscar”, então tudo leva a crer que este trabalho não está garantido. Aprendemos com isso que a natureza também tem uma história que se pode deduzir a partir do que se formou ao seu lado enquanto um resultado cultural de primeira grandeza. A atuação de um mecanismo paradoxal, a compulsão à repetição traumática, que ao ser “ativada” - mesmo sem o querer intencionalmente, no começo por puro reflexo -, acabou produzindo as instituições da cultura, e por isso, assim como seus produtos não são imunes à ação do tempo, também os supostos invariantes naturais como percepção e sensação são natureza trabalhada pela cultura, e não são naturais naturais. São, portanto, conquistas que se assentaram tardiamente na história da humanidade; são móveis, portanto, moldáveis e desmontáveis, e podem ser modificadas dependendo da intensidade e da temporalização dos estímulos que sobre a consciência incidem, e quanto mais desprevenida, mais atuam.

Para o autor, “maneiras de percepção” é palavra para destino da pulsão, repertório ou memória. Quando a memória não mais reconheceu somente o que estava presente, mas abriu o jogo à “reposição retrospectiva”, ou seja, quando ela passou a retrabalhar o passado por constante repetição, aí se viabilizou uma qualidade nova no repertório de conduta das maneiras de percepção animal: “maneiras de representação” (2010 b, p.172).

É claro que esta “reposição retrospectiva” como “alavanca para o freio de emergência” não deve ser entendida como freio aos movimentos sociais e reivindicação de novos direitos ou

mesmo manutenção de direitos adquiridos. Creio que TÜRCKE pensa aqui mais em estratégias de legítima defesa individual, em contextos mais circunscritos. Ele traz de volta o sentido básico da ascese, que antes de se tornar uma superestrutura teológica racionalizada, foi algo como uma defesa do choque. Sua negação do prazer foi sempre código da negação do desprazer, procurando indenizar o prazer fugidio com um prazer maior. Hoje, ela deveria ser legítima defesa cotidiana contra a torrente de estímulos e contra a superexcitação. A maioria dos artistas – penso em especial nos poetas, filhos de Rimbaud - busca romper com o automatismo da percepção, e para isso não hesitam em mostrar o lado adormecido ou anestesiado de percepções apresentadas como “acabadas”: lutam contra o prazer insosso dos estímulos superficiais e a favor de outro tipo de prazer (ou fogem para a África). Mais contemporaneamente, TÜRCKE cita o movimento situacionista (Guy Debord); a campanha “*Não-Logo*”, iniciada por Naomi Klein, que denuncia ao mesmo tempo a exploração subjacente ao *Logo* como insígnia de culto, revelando uma dupla exploração: por um lado, a econômica; por outro, como fundadora de identidade e fetiches que absorvem um número incomensurável de sistemas nervosos.

Por outro lado, deveríamos ficar atentos à necessidade de constantemente responder às demandas de reconhecimento social. Nem sempre é desejável ser percebido. A coleta de nossos dados por parte do Estado é omniabrangente. Estimativas de comportamento são mapeadas não apenas pelo hábito de consumir determinados produtos, mas também pela sua negação. Esta prática se torna mais difundida quando a política e o Estado se tornam policiais, e os cidadãos virtuais terroristas, quando buscam rastrear comportamentos desviantes. Mas o Mercado não fica atrás ao singularizar suas ofertas através do levantamento de dados idiossincráticos. Aqui também opera a fórmula de Berkeley: “ser é ser percebido”. Ser lembrado significa ter alguma importância. Não ser, significa ser ninguém.

Para um sujeito, ter um lugar deixa de ser óbvio quando o seu “aí” se volatiliza na infoesfera e seu “aqui e agora” se torna um resíduo quando a emissão é cancelada. Além disso, os lugares passam a ser intercambiáveis, indiferentes, e o indivíduo, substituível. Vou contar uma estória que inventei: a fábula das laranjas.

As laranjas não mais encontraram um lugar na gôndola do supermercado e nem nas caixinhas de suco ou em bolos e genéricos. Claro, tudo isso se deu por excesso, por abundância, por riqueza e capricho da natureza cítrica. Assim como um galho muito carregado de frutos pode quebrar e murchar antes que as frutas amadureçam, a superprodução produz crise e é sentida por não mais ser demandada, acolhida, no complexo convulsivo do mercado. Sem lugar, sem pertencimento, sem um contexto de acolhida, laranjas passam a perder significado, sentido;

deixam de ser percebidas ou não mais irradiam seu cheiro, seu belo *laranja*, convertendo-se em indiferentes. Assim, podem ser mais do que substituídas: podem não mais ser percebidas e nem sentidas, uma vez que nem direito a uma “câmara fria” conquistam, perdem mesmo a possibilidade de viver em um estado de “latência”, uma vez que elas não se “manifestaram”.

Isso que vale para laranjas, guardadas as proporções, vale também para pessoas. Num campo de refugiados políticos, ou num campo de concentração, num asilo social, político ou geriátrico, ou quando não estão se “vendendo” no mercado de trabalho, ou mesmo quando são deixadas em creches para que os pais possam trabalhar, quase não são notadas. Assim como uma laranja é abandonada por não se inserir no sistema concorrencial de mercado, uma pessoa, tendencialmente pode não apenas não ter lugar nele, mas pode passar a não ter lugar e nem tempo para se sentir em si mesma, em seu próprio sistema nervoso, em função do excesso de estímulos que inundam seu aparato sensorial, em especial, se estiver desempregada. Sem estar no “campo”, no mercado, “empregada” – mesmo que para fins que não determina – ela se torna aflita e se tortura. Esses tormentos realmente lhe pertencem de todo, uma vez que o lugar que ela eventualmente ocupar - algum lugar ou lugar nenhum - pertence-lhe de verdade ou realmente, e pode ser mais do que substituída, ou seja, pode simplesmente ser deixada de lado e “morrer no pé”, morrer por negação de suas raízes.

7.10 Balbucios – notas sobre o surgimento da linguagem e dos primeiros nomes

Como, porém, algo se torna repetível? Como cultivar a “reposição retrospectiva”? Türcke responde: “por repetição” (2010b, p.229). Segundo nosso autor, repetição exercitada é uma fonte de prazer; a iniciante, uma penosa decolagem, fracasso, nova saída, novo fracasso, até que, finalmente, por persistência e paciência, determinadas maneiras de ação tornaram-se repetíveis.

O que uma nova geração precisa para exercitar-se em habilidades culturais já disponíveis é incomparavelmente menor do que aquela que foi necessária, numa primeira vez, para estabelecer essas habilidades. Em relação às palavras, custa um esforço considerável às crianças pequenas se acostumarem com aquelas que constantemente são ditas em sua imediação. Isso, porém, é uma brincadeira em comparação com o esforço que a transformação de sons da natureza em primeiras palavras representa. Formar palavras onde ainda não havia palavras, coordenar garganta, cordas vocais, língua, palato, dentes e lábios para criação de sons inauditos, e, de tal modo que esses sons, que são algo muito fugidio igualmente adquiram a forma fixa de determinadas sequências de sons: isso é um trabalho de repetição de milênios, e a

ele se submete somente aquele que não pode diferentemente, aquele que a ele é conduzido por compulsão insuportável, que tem a sensação de atenuar mediante esse trabalho algo insuportável e se livrar disso. Se a palavra pertence à repetição, então o surgimento dela pertence à compulsão à repetição; aquela compulsão que não sabe lidar diferentemente com acontecimentos causadores de estremeamento que, de certo modo, perpassam ossos e medula, a não ser tentando elaborá-los por repetição constante (ibidem, p.229-230).

Conforme passa a falar o filólogo Türcke, há uma palavra hebraica de uma sílaba que, à primeira vista, parece ser bastante inexperienced e inocente: *sm*, pronunciada *cham*, traduzida literalmente “*ai*”. Geralmente esse “*ai*” tem significação espacial, mas pode ter também significação temporal. Há também *smh* (pronunciado *chamah*) (ibidem, p. 223). Já *chamah* pode tanto significar “Javé aqui” quanto “Javé agora”:

De modo simples, porém, “*aqui-agora*” é algo, então, quando *está ai repentinamente*, isto é, que absorve continuamente toda a tensão, e para isso não há melhor situação que susto de ataque súbito. Quando de repente um vulcão explode ou a terra estremece, nada mais é percebido do que precisamente isso; todo o resto empalidece. Acontecimentos desse grau de estremeamento são essências do “*ai*” (ibidem, p. 223).

Agora vem o interessante: *Sm* significa “*ai*”, quando é pronunciado *cham*. Pode-se, porém, pronunciar *chem*, e, então, significa “nome” (ibidem, p. 235).

Conforme Türcke, “a força impulsionadora para a formação de sons era o estremeamento traumático, cujo excedente de estímulos procurava por saída. Ela tenta como que emitir o próprio estremeamento, empurrar para fora do organismo” (ibidem, p. 236).

Portanto, conclui nosso autor, a palavra primeiramente significa palavra carregada de susto. Quanto a isso, palavra e coisa estão indivisíveis numa situação insuportável e a palavra é tentativa de provocar uma divisão. No susto que perpassa um organismo há, pois, externo e interno, causadores de susto e sensações de susto ainda indivisíveis. Ele ainda não tem o status de objeto, nenhuma forma reificada. Do mesmo modo também o som moldado, que o articula, não é nenhum nome. Ele, de modo algum, tem identidade gramatical. Mais facilmente se poderia denominá-lo *fenômeno*: uma espécie de estágio anterior ao nome. E *cham* tem esse caráter: no hebraico, a oposição da forma para um som de excitação, que ainda não diferencia entre “*aqui*” e “*agora*”, não nomina objeto algum e nada mais quer a não ser livrar-se do estremeamento que o perpassa. Como assinatura dessa camada elementar em que o som inicia a se destacar da gritaria e do balbucio e a adquirir regularidade na repetição de uma palavra, *cham* quer dizer nada mais que “*ai*”, e “*ai*” significa o mesmo que “*fora*”: excluir algo a fim de fazê-lo

desaparecer assim” (ibidem, p. 236). Palavras primitivas são *pré-nomes* - exclamações. O seu “aí” não significa outra coisa que “fora”. Elas não conhecem oposição entre si. O que elas exclamam querem expelir. O que nomeiam deve desaparecer. A palavra inicia como exorcista (ibidem, p. 239).

O desejo da palavra, segundo TÜRCKE, é tornar-se supérflua, pois em sua origem ela está repleta de susto. Por isso ela promove novos sons, para fugir de si mesma. **CHAM**, pré-nome, é eco do susto estremecendo o organismo todo. **CHAMAH**, substantivo, é uma palavra para esse processo. **CHEM**, da exclamação exorcista para a nomeação.

Desta forma, o sentido somente veio ao mundo pelo bendizer do susto. No começo, todo sentido é sentido oposto. Quando, de acordo com o contexto, uma palavra pode significar uma vez algo e outra vez o seu contrário, o sentido oposto cede ao duplo sentido.

Em nenhum lugar a natureza oferece uma essência a partir de si. Ela somente a adquire contanto que receba um nome. *Ousia, essentia ou substantia* trata-se de descendentes do sagrado (ibidem, p. 249). A essência era concebida como o superior nas coisas. Esse algo superior nunca se podia pensar sem um supremo, um poder divino simplesmente bom. No *Gênesis*, Deus cria o homem “a sua imagem”.

Em Aristóteles, a essência (*ousia*) de uma coisa é seu *ti en einai*, literalmente: “o que isso era, para ser”, “aquilo que providenciou para que fosse o que é”, ou “aquilo que fez dela o que ela é”. Mais: aquilo que a constitui, que instaura sua identidade (ibidem, p.249-250). Aristóteles muitas vezes diz para esse algo instaurador de identidade *Eidos*, portanto uma palavra que em Platão significa *Forma* e mais tarde *Ideia* (ibidem, p. 251). Aristóteles entende *Eidos* não como um ser superior separado, no qual todo o físico simplesmente participa, mas uma força interior, que em cada ente individual age e permite que se reúna para ser coisa concreta (ibidem, p.251). Essa força deve agir na matéria, mas é imaterial. Ocasionalmente Aristóteles a denomina *Energeia* – uma palavra em que realidade e atividade se fundem. Se traduzirmos *Eidos* por *Forma*, deve-se imaginar sob isso uma “forma formadora” energética (ibidem, p. 251). Algumas vezes *Eidos* é *Arché*, causa primária causadora, ou *Entelecheia*, uma ordenação interna para uma direção e um semovente ativado para um *telos* (alvo, finalidade, fim bom). A chamada essência “já sempre é o encobrimento de algo outro que não deve ser: inconsistência, estremecimento, desmoronamento” (ibidem, p. 251). É um autoengano da metafísica. Mais do que gramaticamente, o nome é infectado teologicamente. Segundo o autor, enquanto ainda expressamos nomes, não nos libertamos da utopia.

7.11 Memória imagem e memória palavra

Por outro lado, como as imagens se tornam memoráveis, memória? Pela repetição. Uma repetição que se mantém não é, a princípio, um hábito teimoso ou cego, mas memória inteligente. Ou seja, a repetição tem como função elementar não apenas repetir-se, mas viabilizar-se, desviar do sempre novo para que o organismo não recaia ou permaneça no caos. Isto é, ela tem como função desviar estímulos, viabilizando certo sossego. A isto Freud se referia como comodidade ou encetar o caminho mais fácil.

Freud faz referência a um sonho seu em que sonha que sente sede e acaba acordando para beber água. A associação de sede = beber deve-se a um aprendizado repetitivo e à memorização deste. Tanto é verdade como não é certo que a água seja o mais consumido quando se tem sede. A sede é real, mas o organismo pode reagir extinguindo-a com “coca-cola”. No sonho, porém, ele mitiga a sede pela imagem do beber. Isso não é falso, pois dá a sensação de saciedade.

A repetição, ao contrário do que a própria palavra pode sugerir, não está para sempre limitada a vivenciar ou fazer o anteriormente feito. Ela também pode realizar-se na busca de algo que passou, ou seja, realizar de modo acústico, imagético e linguístico algo passado. A repetição “rebusca”.

Buscar de novo aquilo que passou, presencializá-lo, é obra da imaginação. Somente por termos uma imagem sabemos o que passou. Não haveria passado se não pudéssemos presencializá-lo. Se o passado fosse apenas passado não deixaria rastros, as imagens dele teriam desaparecido e nem poderíamos falar de um passado.

Se por um lado as pulsões se acomodam de modo imaginário, por outro, elas podem se aquietar de modo alucinatorio. Qual é a diferença?

Habitualmente a alucinação é tratada como fenômeno patológico onde inexistiria para o sujeito afetado uma excitação vinda de fora, uma causalidade exterior evidente. Mesmo assim, vultos ou vozes se comunicariam com o afetado. Freud aponta para isso, uma vez que realidade psíquica e a realidade factual ou histórica não coincidem, pois para os neuróticos e psicóticos as coisas não se passam como se eles tivessem um dicionário de filosofia ou de psicanálise no bolso capaz de separá-las com “ideias claras e distintas”. Mesmo neuróticos obsessivos ouvem vozes. Se for adequado falar em “forças” que se correlacionam entre o que consideramos realidade e alucinação, os estados de percepção, a princípio, não são tão díspares como

parecem. Por causa disto é difícil dizer se o percebido se distorceu em imaginário ou se foi o imaginário que distorceu o percebido.

Neste momento não temos como deixar de evocar a função formadora da imagem e destacar a *faculdade* do imaginário como um dos elementos que compõem a mente humana criadora, ao lado da sensação, da sensibilidade, do entendimento, da razão, da intuição, do riso, etc. Falar assim soa de forma barroca, mas o termo *faculdade* quer significar uma força mobilizadora e transformadora, ou seja, capacidades humanas forjadas ao longo de milênios até se tornarem culturais, ou seja, repetíveis. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant considera a imaginação uma forma elementar do pensamento. Lacan, partindo de achados animais, não antropológicos, situa o estádio do espelho como constituidor da função do *Eu*, como imagem virtual que possui função formadora, e não apenas mero reflexo de um mundo exterior.

Por sua vez, Türcke descreve especulativamente um tempo remoto da humanidade em que não havia ainda a separação nítida entre representação e representado, e afirma que neste estágio a imaginação é alucinação, ou seja, a “atividade primitiva de pensamento”, tal como Freud descreve que o sonho, em seu estado mais primitivo, era alucinação (2010b, p.41). Neste estágio, conclui ele, todo o pensamento era alucinatório. Assim, é pertinente perguntar, como a razão, a consciência originou-se disso? ¹⁰⁵

Da mesma forma que um surto psíquico pode ser uma tentativa de produzir algo em direção à melhor saída, muitos movimentos do sonho testemunham esses restos alucinatórios que emergem com a diminuição da vigilância da consciência. Talvez não seja de todo inútil se perguntar, de noite, para onde vão todas as vivências do dia, os “resíduos diurnos”. Poderíamos imaginar que lá esteve algo de primitivo, sem imaginar a origem sensível de uma vivência, por mais terrível ou aterrorizadora que ela tenha sido?

O que causa o inconsciente ou o que é inconscientizado é tabu social discursivo. A censura não vem por si só, senão que depende de regras sociais para ser aceita. Padrões científicos fazem parte destas regras. E isso não apenas num nível elevado da civilização de convenção e conveniência, mas também na aprendizagem de como conter os nervos para ser e viver socialmente. A economia mental, à qual a cultura ocidental aferrou seus participantes, não suportou e nem suporta muita heresia.

¹⁰⁵No filme *O Ritual* há um debate sobre a possessão demoníaca. Como saber se o possuído, o “endemoniado”, não é esquizofrênico? A autoridade teológica afirma que a possessão não é intermitente. Mas isto não é conclusivo, pois mesmo psicóticos não estão sempre em surto. Neuróticos obsessivos e histéricas surtam. E em tudo isso parece que a questão se desloca: o que muitos médicos psiquiatras e sacerdotes não querem de forma alguma aceitar é que também eles poderiam partilhar destes fenômenos alucinatórios em seu ser.

Em tudo isso se evidencia o quanto a psicologia ainda sofre do preconceito filosófico platônico. Sair do platonismo não é tarefa fácil.¹⁰⁶ Crucial se torna aqui questionar a fronteira, o censor, o fiscal aduaneiro, toda identidade presumida e suas vestes. Alguma motivação há, deve haver, para atravessar a fronteira. O teste pode ser de vida ou morte. É uma situação nervosa, entretanto, dependendo da situação do passante e do que quer passar, muito específica. Não é uma situação qualquer, como passear num passeio público. É grave, pois nem mesmo a mais avançada ciência neurológica consegue dizer como isso funciona interiormente, quer dizer, não consegue localizar a intensidade das tensões no cérebro. A ciência neurológica decompõe isso e localiza em regiões cerebrais dominantes. Mas não consegue fazer a síntese e indicar onde se dá o pensamento.

Podemos então pensar o cérebro não apenas como um órgão de comando, mas como um órgão de sínteses, como uma “sociedade de controle”, onde se condensam, se deslocam, se censuram e se invertem diversas funções que ele põe em funcionamento. Isso significa que aquilo que o nosso organismo quer manifestar, mas a censura inconsciente o impede, ainda assim ele o manifesta de modo mascarado. Metáforas são seus avatares.

A “atividade primitiva do pensamento” é um procedimento doador de imagens.

Há algo no libertário que evoca o proibido, o censurado. Sempre se trata de pensamento, e de pensamentos proibidos. Por isso, o escândalo do pensamento é a manifestação, o manifesto. O latente permanece.

Então também podemos questionar se certos movimentos que exigem mudanças rápidas – e conseguem isso ao condensar e sintetizar sob certos símbolos temas pregnantes como injustiças sociais – não mobilizam por trás de seus discursos o familiar, e por isso mesmo, seus militantes se enfiam neles sem dificuldades e vão até o martírio? A paixão por uma imagem ou a paixão por se desfazer de uma imagem podem encontrar o mesmo destino? Esta é uma questão política fundamental; a nosso ver, de primeira grandeza, uma vez que uma causa imaginada não possui, a princípio, diferença fundamental em relação à causa nenhuma ou a uma causa alucinada.

Há, porém, uma grande diferença entre denunciar o sintoma como imagem e compreender imagem como sintoma.

¹⁰⁶Conferir Deleuze, *Crítica e clínica*, Rio de Janeiro, Ed. 34, 2002, p. 154 ss.

A tese de Türcke é a de que “a condensação, o deslocamento e a área obscura contém, muito mais do que apenas o segredo do sonho, isto é, nada menos que o segredo da formação do pensamento, da formação da cultura, da hominização” (2010b, p. 73).

O consumo repetido (e irrefletido) de imagens encarna um artifício psicológico: compulsão à repetição traumática. Türcke a descreve, na esteira de Freud, como uma luta contra algo que não se pôde defender a tempo, que necessita de uma construção às pressas, a saber, a organização de uma fuga contra estímulos demasiado fortes e torturantes. Todavia, a compulsão à repetição traumática não apenas é fuga do susto, para longe dele, mas também em direção a ele, aonde ele golpeou; portanto, de certo modo, fuga para o interior do próprio centro nervoso. Novamente há aqui uma ambiguidade fundamental: fugimos do que nos atrai.

Para que os rituais primitivos se estabelecessem, uma ordenação coletiva deveria consentir neles e realizá-los num espaço minimamente apaziguado das ameaças da natureza exterior, tanto quanto da interior. Tal como um moderno laboratório onde se realizam os experimentos das ciências naturais, certas forças importunas devem ser trancadas de fora, isoladas, para que certas reações ocorram a partir de certos procedimentos teoricamente desenhados. Nisso duas coisas acontecem que, ao ver de Türcke, são características da imagem, desde as primeiras formas produzidas pelos homens. Primeiro, “as suas múltiplas maneiras de aparição são *condensadas* numa só no espaço ritual e, o susto da natureza é *deslocado* de seus múltiplos lugares de aparição para o espaço ritual” (ibidem, p. 84).

Türcke argumenta que a forma arcaica da imaginação é a “contração no espaço” do susto, ou seja, a condensação do susto dentro de um espaço de conservação. Este seria o primeiro espaço da imaginação – ainda um espaço externo, não sendo, portanto, ainda, um espaço imaginado.

Propiciar uma representação para si é algo inicialmente alucinatório e performático. É dramatizar, transverter em palavras a ritualização da compulsão à repetição traumática. A representação que o coletivo propicia para si é igualmente “alucinação e ação real”. A força da imaginação é inicialmente a força que “forma o jogo dos músculos ritualmente”. É desempenho teatral.

Não havendo individuação ainda, o coletivo busca sempre de novo representar o susto passado para melhor dominá-lo. Ele o *enforma*. Rememora o susto à medida que o deixa ressurgir em seus movimentos corporais. Assim ele o torna representação. Esse desempenho performativo da memória, com o qual esta inicia a se tornar especificamente humana, também

se pode denominar presencialização (ibidem, p. 91). “A memória humana na sua origem era a tentativa de se libertar do passado. Ela surge para esquecer” (ibidem, p. 92). A presencialização é a de um passado que não passou de modo algum, uma vez que não cessa de atormentar.

Com esta descrição acima, Türcke pretende corrigir dois preconceitos da história da arte. O primeiro diz que as imagens inicialmente teriam sido imóveis. Esculturas e murais teriam surgido há mais ou menos 30 mil anos com o *Homo Sapiens*; imagens móveis somente teriam aparecido com a invenção do filme no fim do século XIX. O segundo preconceito diria que as imagens seriam cópias de modelos concretos e quase num tempo igual ao do filme se tornaram não figurativas, com a moderna arte abstrata (ibidem, p.93). Ao contrário, ele quer mostrar que as primeiras imagens eram móveis e comoventes. Nada retratavam, porém. Não tinham modelo: “Pelo contrário, ela representa algo: o susto. A imagem configura o susto. A função original da imagem é a configuração do que não é figurável, encenação do que não pode ser encenado, e tornar concebível o inconcebível” (ibidem, p.93).

Como se passou este processo de internalização da imagem? Isto parece pertencer a mais um dos mistérios que somente pela especulação alcançamos conceber. Em todo caso, significa que na história das espécies não há uma via direta que leva da percepção sensível à representação mental. E Türcke conclui que o espaço mental é um produto oriundo do desespero; portanto um trabalho de formação nervosa, um trabalho “nervoso” (ibidem, p. 103).¹⁰⁷

Tudo leva a crer que dá alucinação primitiva surgiu o primeiro gérmen da individualidade. As primeiras representações alucinatórias, e com isso as primeiras representações em geral não diferenciavam claramente entre unidade e multiplicidade. Seriam formações fantasmáticas, fantasmas, como figuras que não possuem uma forma muito definida. Rudolf Otto chamou-as de *numina* arcaicas: figuras que surgem golpeando bruscamente num pavoroso Aqui e Agora. Esse Aqui e Agora Otto denominou *O Sagrado*: “O genius ou o sagrado é a figura embrionária da divindade, mas assim, ao mesmo tempo, é algo informe, no qual traços característicos de semelhança entre animais ou humanos, como também unidade e multiplicidade, ainda não se tornaram identificáveis” (OTTO *apud* TÜRCKE 2010b, p.103-104).

No início da mentalidade havia a alucinação. Por isso, não há representação alguma que seja puramente mental. Nietzsche falava que a mente pura é a pura mentira. Toda representação

¹⁰⁷ “A representação continua a carecer da percepção externa – aliás, até hoje” (ibidem, p.103).

conserva um conteúdo imagético, somático, um resto sensível, sobre a qual se elevou sublimando-o (TÜRCKE, 2010 b, p.108).

Türcke introduz o *genius* para explicar o ideal. Conforme Agamben (2007) nos informa “os latinos chamavam Genius ao deus a que todo homem é confiado sob tutela na hora do nascimento” (ibidem, p.15). Por outro lado, continua Agamben “esse deus íntimo e pessoal é também o que há de mais impessoal em nós, a personalização do que em nós, nos supera e excede” (ibidem, p.16). Além destas características que opõe o Genius ao Eu, Agamben destaca também outra que nos é fundamental, pois ajuda a entender a exposição de Türcke, a saber: “Todo o impessoal em nós é genial; genial é, sobretudo, a força que move o sangue em nossas veias ou nos faz cair em sono profundo, a desconhecida potência que, em nosso corpo, regula e distribui tão suavemente a tibieza e dissolve ou contrai as fibras dos nossos músculos” (ibidem, p.17).

Ora, essa apreciação de Genius por parte de Agamben é inequivocamente fisiológica, mostrando ao mesmo tempo em que o mais próprio é habitado por um estranho; que na intimidade de nossas veias entranha-se o “mais estranho”, o “impessoal” e, desta forma, “o mais próximo é o mais remoto e indomável” (ibidem, p.17). Genius seria para Agamben a nossa vida, enquanto não nos pertence. Por isso, o encontro com Genius pode ser terrível. O sentimento de que Genius venha a “exceder-nos e superar-nos sob todos os aspectos, que nos aconteça algo infinitamente maior do que nos parece ser suportável” (ibidem, p.18) causa o sentimento de pânico.

Ora, esta leitura de Agamben trata de uma fase em que o *genius* age na geração e no nascimento do homem e o acompanha por toda a sua vida, até na morte. Segundo Türcke, essa cultura romana do *genius*, sob a qual Agamben discorre, já é uma versão individualizada e humanizada. A forma elementar é o *genius loci*, o espírito protetor do lugar, que na interpretação de Agamben é suavizada e tornada inofensiva. Todavia, pode-se esperar coisa pior de Türcke, mas Agamben nos dá uma pista ao dizer que o *genius loci* acompanha a criança na brincadeira de esconde-esconde, ou seja, o prazer que as crianças sentem em se esconder é o de não serem achadas, o gozo de não ser reconhecida. A livre associação que fazemos aqui é que, no ritual de sacrifício, em que todos são igualmente pequenos, o desejo de irreconhecimento – o que não é incomum entre escritores famosos – podia figurar como gênese de um desejo de reconhecimento “humano”, e não de pertencimento a uma força superior desconhecida, ou seja, poderia ser o gozo de não ser o eleito para a carnificina.

Voltando à interpretação de TÜRCKE: o *genius loci* seria o lugar de todos os lugares, “onde se realiza aquela ação que em latim se chama *operari* e que permite ser traduzida tanto por operar quanto por sacrificar” (2010b, p.97). O *genius* é uma palavra latina, mas não se limita a Roma Antiga. Para TÜRCKE, ele representa uma abertura da humanidade culturalmente expansiva, a volatilização do ritual de sacrifício, e isso “na medida em que a representação que o coletivo propicia a si na execução do homicídio ritual, é literalmente palpável ao conjunto de todos os participantes, a representação que se arqueia acima disso se tornou impalpável: imaginária” (ibidem, p.97).

A tese de TÜRCKE é que o espaço enformado da mente somente pode surgir por uma inversão de segundo grau repleto da representação do *genius*. Ela como que emboca para dentro: “da representação performativa para a representação mental” (ibidem, p.98). “A realidade se torna bidimensional: ela se separa numa dimensão palpável e numa dimensão impalpável, da qual presta testemunho” (ibidem, p.98). A significação abre para si um espaço próprio: o imaginário. A dimensão do gesto e da voz seria a forma de existência exterior da movimentação do espírito. Vivenciar este espaço imaginário (mental) como pleno significa ver nele um desejo desesperado realizado, mesmo que de maneira alucinatória: “libertar-se do terror do ritual de homicídio” (ibidem, p.99). Desta forma, o espaço mental não é nenhum luxo, mas um excedente da natureza e o local de um novo tipo de armazenagem produto do desespero.

Portanto, é equívoca a ideia de que haveria uma passagem direta da percepção sensível para a representação mental. Não é concebível supor que um belo dia os hominídeos resolveram colocar as impressões de seus sentidos de molho ou em conserva e fazê-los que perdurassem mesmo após as impressões terem desaparecido. Hoje as crianças passam da percepção à representação como se fosse um processo orgânico, mas não se tem ideia do quanto custou o treino para a mentalidade.

Encontra-se na tradição mitológica dos aborígenes australianos uma narrativa chamada *Mito do Tempo do Sonho*. Nela, alucinação e sonho são indistintos. O “sonho” é concebido menos como estado de alma, do que como um estado geral do mundo. No “*Tempo do Sonho*”, no mito, os sonhos não conhecem nem passado, nem futuro, mas apenas presente. Neste tempo mítico, os sonhos fingem e, com isso, são criativos ou criadores.

TÜRCKE aponta que censura e formação do sonho mudam numa sociedade que se constitui pelo mercado. Em seu epílogo ao livro *Filosofia do sonho* conclui que a compulsão à repetição traumática é uma forma de reação, “primeiramente um simples reflexo, um modo

especial de fuga de estímulos” (2010b, p.301), a princípio sem qualquer pretensão humanizante cultural. Após longos períodos históricos não datáveis precisamente, essa fuga de estímulos passou a ser “carne e sangue” de várias espécies de hominídeos, pelo menos *Neandertal* e *Homo Sapiens*, e se comprovou como o caminho para a cultura pleno de privações.

Ora, o melhor caminho até aqui percorrido está repleto de lacunas. Como vimos acima, Aristóteles definia a *ousia*, a “essência”, como algo individual, própria do indivíduo. Por exemplo: este homem individual, este cavalo que neste instante preciso encontro. Este aqui e agora ele nomeia *prote ousia*, a “primeira essência”. Para a “primeira essência” utiliza a fórmula *tode ti*, “isso aí”. Cada forma concreta, cada coisa individual, é um “isso aí”. Türcke entende que o “aí” formador de linguagem por excelência é o susto traumático.

O quão pouco ainda conseguimos viver o *tode ti*, “este algo”, possuindo como que uma essência própria, sem ficarmos à deriva da próxima sensação, da próxima cena, dos próximos capítulos, pode ter se tornado e ser tomado como algo profundamente perturbador nas relações interpessoais.

Gostaria de relacionar o *tode ti* aristotélico com a noção de empatia, a saber, como a capacidade, sempre precária devido à insondabilidade de mentes individuais, de se colocar no lugar do outro. Em um sentido menos carregado, empatia como capacidade – contrária à simpatia – de parar para “escutar” o que o outro intenciona nos dizer, sem enquadrar isso segundo esquemas pré-determinados.

Ora, em tempos de individualismo narcisista, perder tempo com o outro seria uma perda de valor de mercado (se é que ainda temos tempo a perder ou que ele ainda nos pertence). Prestar atenção ao outro como outro é empatia, mas não apenas com vistas ao que queremos com ele trocar ou dele tirar, uma vez que, não sabendo o que advém de suas emissões, podemos escutar sofrimento e dor, e isto não aguentamos por muito tempo, ainda mais quando estamos muito ocupados com o nosso próprio sofrimento ou com nossas dores.

Em contextos onde o discurso dominante busca uma justificação *a priori* para definir os espaços e os tempos propícios para trabalhar ou relaxar, isso se manifesta de modo mais visível. Tornamo-nos incapazes de escutar algo como “algo”, *tode ti*, de exercer essa função primordial para a qual a palavra foi a ferro e fogo inventada como recurso de emergência contra a fantasia de uma garganta engulidora. Isso sem pensar nas inúmeras interrupções quando toca o telefone celular ou mesmo quando as pessoas ficam mexendo nele a procura de mensagens ou “torpedeando”. Pula-se de assunto a assunto, sem que isso seja denunciado como angustiante. E

quando alguém pretende explorar mais a fundo um destes assuntos, pode-se ouvir que a conversa está ficando demais “filosófica”. É claro que isso pode ser uma mania de quem tem pretensões filosóficas, e então o juízo pode incorrer em falsidade ou ser demasiadamente narcísico. Mas, assim como não há violência contra o semelhante que não seja também uma violência contra o próprio, ou seja, a cada golpe desferido contra o semelhante, ofende-se a humanidade em nós, também problematizações e conversas cortadas pela metade significam uma violência argumentativa – se é que argumentos são passíveis de se introduzirem em espaços e contextos que *a priori* já se tornaram lugares onde se tornou moda desistir de pensar, pois pensar seria “racional” demais, e na “*sociedade excitada*” o que importa mesmo é “fazer sensação”. A ordem é tanto se divertir quanto trabalhar, sem que o entrecruzamento de diversão e trabalho seja percebido como “distração concentrada”. A ordem é gozar.

A distração concentrada não deixa de atuar neste contexto, pois uma coisa que precisa ser prescrita, e que se cerca de tabus sempre que alguém dela ameace aproximar-se para questioná-la, seja em sua forma sensível ou cognoscível, parece estar obedecendo a outro imperativo que não o próprio potencial de espontaneidade, que não se deixa mostrar em situações arranjadas previamente. Mas que situações não são arranjadas previamente?

Ou seja, o fim a que toda empatia se direciona é abertura para o que vem do outro, de certa forma paciência e escuta atenta, em relação a este fim, e não a independização do meio, seja boca, televisão ou celular. Por fim, acredito que a irritação e a antipatia sejam em determinados contextos de socialização categorias estéticas de primeira grandeza nesses tempos de “compulsão a emitir” e do “comercial de si”, pois interrogam a carência ou até a *inexistência de um espaço interior de convívio vivo consigo próprio e de elaboração de questões próprias e prévias*, que, num contexto arranjado e previamente ordenado, tem se tornado tão armado a ponto de se parecer, mesmo que distraidamente e com a conivência geral, uma divertida reunião administrativa para tratar de negócios.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os encaminhamentos finais devo dizer que na forma de apresentação de cada capítulo já expus o que considere importante, de forma que estas considerações não são essenciais. Contudo, vamos recapitular algumas:

1. *“Numa época em que lojas e bancos se tornam templos das global cities, as vitrines, altares e os arquitetos, cada vez mais semelhantes a sacerdotes, é uma inadvertência capital ignorar a teoria marxista do caráter de fetiche da mercadoria”* (Türcke, 2010a, p.215).

Passados pouco mais de um século e meio desde que Marx teorizou sobre o fetiche sagrado da mercadoria novas formas de constituição de laços sociais imergiram, novas formas de “prestígio”. A república do audiovisual deve ser levada em conta, porque o fetichismo da sensação não é um mero amuleto. As tarefas pendentes para nossa reflexão são muitas: a) Pensar a permanência da acumulação primitiva iniciada no “tesouro do templo”, o processo de profanação do sagrado e a ressacralização da mercadoria, o mercado que se formou ao lado do templo e se tornou seu substituto, absoluto, independente, fundamento do sentido existencial. Assim como o sagrado foi cifra de um excesso de excitação, mercadorias excitadas, “iradas”, sensações furiosas, clamam em êxtase: “Atenção”, “Olhem para cá”. Não temos mais um imaginário político revolucionário, mas temos uma estética sensacional. A esquerda, que um dia foi “festiva”, hoje está “depressiva”. A acumulação primitiva continua a se reproduzir constantemente na captura do tempo pelos fluxos do capital - que não conhecem fronteiras, línguas ou nações, e que pode destruir em um dia ou em uma noite a inteira história de uma população; b) A expropriação do saber em geral da massa da população (ou seja, de produtores passaram a ser meros consumidores de tecnologias prontas), ou, mais diretamente, como recurso humano explorável e descartável, tráfico de órgãos, tráfico de mulheres e de crianças.

Como contraponto à visão de Türcke, mas em muitos pontos em consonância, sugiro a leitura de Giorgio Agamben. Em *Profanações* (2007), há um capítulo intitulado ‘*Elogio da profanação*’ (ibidem, p.65-79). Ali ele explora a relação entre o sagrado e o religioso, que iniciou, segundo ele, como propriedade dos deuses. A questão que ele coloca logo de saída é o que podemos tornar comum, restituir ao uso e à propriedade dos homens, e não apenas dos deuses. Penso que este ponto é muito importante, porque mesmo palavras e imagens podem se tornar *logo*, e o direito de uso comum subtrair-se à reserva de mercado. O que Agamben acrescenta ao que vimos em Türcke e que pode abrir caminhos para pensar e levar a imagem inacabada adiante? Alguns elementos: Agamben afirma que o uso comum não quer dizer natural (ibidem, p.65), e que é preciso dessacralizar o objeto, ou seja, tirar-lhe a suposta

naturalidade de pertença a uma esfera separada da circulação humana. Isto seria uma forma de desfeticizar a relação que temos com os objetos. Afirma que toda “separação” é religiosa, disposta, regrada e realizada sacrificialmente: passagem da esfera humana para a divina (do profano para o sagrado). O caminho que ele propõe é o oposto: dessacralizar, profanar. Quem já se “separou” sente o quanto esta moral está envenenada de religião.

Por sua vez, a visão de Türcke considera o sagrado como um produto da profanação. As regras sociais nasceram no ritual profano do sacrifício, e ninguém podia se dar ao luxo de ignorá-las. Em todo caso, há para o autor uma sobredeterminação entre as duas esferas, o que torna sua leitura mais difícil, porque “sagrado” para ele significa uma precária tradução (um criptônimo e um nome coletivo) para “processos extraordinários de excitação” e que constituíram nada menos do que o “sensório especificamente humano juntamente com sua faculdade especial de familiarização por meio da repetição a que hoje chamamos razão ou espírito” (2010a, p.167). Portanto, a origem do sensório humano não é nem religiosa e nem profana: “o sagrado não é nem poder original real nem projeção prescindível, e sim cifra imprescindível” (ibidem, p.167).

Por outro lado, Agamben entende as festas como uma forma de “voltar à festa perdida” (ibidem, p.68). E os jogos televisivos de massa como fazendo parte de uma “nova liturgia” e secularizando “uma intenção inconscientemente religiosa” (ibidem, p.68). Para ele, secularização e profanação podem ser separadas. Para Türcke não. Mas isso cada um pode depreender de suas leituras.

Agamben também retoma a nota póstuma e inacabada de Benjamin: *O capitalismo como religião* (ibidem, p.70). Nela Benjamin considera o capitalismo como um fenômeno religioso: a religião da modernidade, parasitária ao cristianismo, cujas características são três: a) não é dogmático e nem ideológico, mas uma religião puramente “cultural”. B) Esse culto é permanente, “*sans trêve e sans merci*”, não separa dias de festa e dias de trabalho. O trabalho coincide com um eterno domingo de culto, ele mesmo festa: “O culto capitalista não está voltado para a redenção ou a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, p.70). Isto também pode ser contrastado com a visão de Türcke. Ele se refere ao capitalismo *como se* fosse uma religião, e a mercadoria profana *como se* fosse um fetiche sagrado, mas não capitalismo como uma nova religião de culto. Antes, ele é um sistema altamente racionalizado.

Quanto às minhas considerações, de forma geral eu retomaria:

1. A atual relação com a imagem modifica o papel da relação entre o “dentro” e o “fora”, o papel do “aí” e do “fora”. Na passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle, a falta de um “fora” acaba sacralizando certos espaços por imagens institucionalizadas nas *global cities*. A imagem poderia funcionar como fator de reconstituição do “fora” enquanto mediadora das ações e das estimulações, mas um fundamento imaginário não consegue manter o laço social no respeito à lei simbólica, pois ele se desliga dos fundamentos e se torna absoluto, independente, fundamentalista. O caminho à produção de uma subjetividade não se sustenta apenas por processos de subjetivação imaginários. A crescente especialização do trabalho e o individualismo leva a uma indeterminação dos âmbitos sociais nos quais o indivíduo participa.

2. A imagem é uma forma de conhecimento subjetivo do mundo e tem função protetora sempre que ela pode ser ambientada e associada a afetos e emoções que possuem um “aqui e agora” e um “aí” onde o sujeito encontra lugar de reconhecimento. Mas as novas demandas e a necessidade de uma constante disposição anímica não se exprimem mais coletivamente de forma organizada, mas de forma “massificada”. Ou seja, cresce a desorientação, porque a abstração do espaço determina a desconstrução do concreto da cooperação, solidariedade e do cuidado de si, e o indivíduo perde-se na paisagem dos sinais globais virtuais e acredita que os sinais e as mensagens irão representá-lo socialmente e ele vai ser reconhecido.

3. A fragmentação físico-estética-cognitiva do sujeito e a vulgarização dos lugares sociais de reconhecimento deixa o caminho aberto para uma retranscendentalização da lei do valor, uma medida objetiva, neopositiva, impedindo a utopia de uma troca justa e aumentando o vínculo através de formas sacrificiais e vingativas.

4. A sistemática capitalista – a repetição técnica maquinal – assume uma dinâmica de autorreforço das estruturas sensacionalistas da sociedade. O automatismo da repetição privatiza os processos de linguagem mediante a “compulsão a emitir” e a linguagem dos meios funciona como filtro da percepção. A especificidade da linguagem das tecnologias do audiovisual, em função de seu ritmo, está além da capacidade de assimilação dos sujeitos e de uma comunicação e troca efetiva (troca justa nas redes sociais).

5. A aleatoriedade nas interações subjetiva a relação social. Os indivíduos têm mais poder de se auto-determinarem, mas o controle público dos meios de produção do imaginário está nas mãos de monopólios da comunicação. A “publicidade de si” ou o “comercial de si”, a vulgarização do poder social, mobiliza a existência enquanto tal, constituindo uma ontologia estético-perceptiva e percipiente que se tornou quase uma “segunda natureza”. A biopolítica age

não apenas como técnica de comando, mas produz novas formas de segregação e expropriação do trabalho vivo: quem não se faz perceber, quem não emite, quem não se torna ao mínimo imagem, não é, não existe socialmente.

6. O regime de atenção do audiovisual torna imperativo olhar para a tela e prestar atenção a ela. A aceleração dos processos de difusão e irradiação de inovações tecnológicas amplia a compulsão a emitir no tecido social e, por serem centradas na gestão e articulação de conhecimentos abstratos (como textos científicos) seu modo de funcionamento escapa a maioria dos usuários, que se tornam sobretudo consumidores idiotizados.

7. A sociedade excitada e hiperexcitada só aparentemente concretiza os circuitos da sensação. Cria-se a sensação de uma materialidade e concreticidade da imagem mesma, tangível, e a abstração simbólica ou verbal, a palavra, recalcada, necessita cada vez mais de imagens para adquirir relevo. À força expansiva das imagens desde a Revolução Industrial, com a invenção da fotografia e do cinema, juntam-se novas linguagens cujos códigos são cifras que permanecem aquém da possibilidade de decifração. Certos termos da linguagem adquirem um caráter sagrado.

8. As Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) se tornaram o novo ícone do capitalismo desregulamentado. Todo o caos informe e descentralizado somente parece poder ser determinado por uma imagem que lhe dê unidade: o alto poder global da rede. Publicidade, marketing e produção industrial do imaginário são constitutivos da nova identidade urbana atual.

9. O capitalismo estético constroi um significativo sistema de vida cultural arando todas as formas tradicionais, dessedimentando a base somática e pulsional desescalada da sensação a milênios e criando novos rituais *high-tech*. Os elementos estéticos (fisiológicos e formais), econômicos e políticos não mais podem ser separados dos elementos sociais e existenciais. O capital promove uma luta concorrencial pelo “ai”, pela existência midiática, uma luta por perceber e ser percebido como condição de sobrevivência na selva de signos, sinais, imagens e sons.

10. O caráter fetichista da mercadoria e da sensação absoluta aparecem cada vez mais colados aos sistemas de percepção social desnortando e desmontando sistemas tradicionais de percepção. O biopoder age sobre o corpo, a ação, e a sensação, criando uma contingência radical do ser. Muitos indivíduos sofrem com isto, sentem-se “despossuídos” de si mesmos. No domínio do paradigma da sensação absoluta há o domínio do “aí”; o “fora” praticamente não

existe mais. Por isso, há uma crise de simbolização e da representação. O pensamento e a linguagem empobrecem.

11. Paradoxalmente, o capitalismo estético constitui-se sob o eixo norteador de novos dispositivos de poder cujo paradigma é a sensação. Ele tende à desmaterialização dos processos mais rudes de produção industrial, mas através da “distração concentrada” subsume de forma “real” não apenas o tempo de trabalho como o tempo livre. Seu ponto de entroncamento é a tela do computador. Marcas, *logo*, imagens e símbolos proliferam ressacralizando os ícones do capital. A virtualidade proliferante é indiferente à dor e ao sofrimento do indivíduo inefável. Assume a forma de um universal indiferente a todo tipo de particularidade que não esteja engajada na proliferação de suas marcas e insígnias globais. A forma da intuição da sensação dos choques audiovisuais determina um processo contraditório ou, ao menos, que se bifurca, uma vez que a dominação cultural é garantida tanto pela influência externa dos meios quanto pela estimulação da criação interna. Na luta pela hegemonia, a imaginação técnica humilha a humana. Na sociedade excitada, a sociedade do espetáculo das imagens, a própria categoria artística e filosófica da beleza é transformada em objeto de consumo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo : mestre Jou, 1963.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo : Boitempo, 2007.

ASKOFARÉ, Sidi. Sintoma social. GOLDEMBERG, Ricardo. (org.) *Goza!* Capitalismo, globalização, psicanálise. Salvador : Ágalma, 1997.

BADIOU, Alain. *Ética – um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.

_____. *El siglo*. Buenos Aires : Manantial, 2005.

BERARDI, Franco. *Generación post-alfa – patologias e imaginários em el semiocapitalismo*. Buenos Aires : Tinta Limón, 2007.

BECKETT, Samuel. *O inominável*. São Paulo : Globo, 2009.

BIRMAN, Joel. Diagnósticos da contemporaneidade. In: JUNIOR, A.M; KUPERMANN, D; TEDESCO, S. (Orgs). *Polifonia: clínica, política e criação*. Rio de Janeiro : Contra Capa/UFF, 2005, p. 101-107.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1998.

BRZEZINSKI, Zbigniew. *Entre duas eras*. América: laboratório do mundo. 3ª ed. Rio de Janeiro : Artnova, 1976.

BUCK-MORSS. Estética e anestética: o “Ensaio sobre a obra de arte” de Walter Benjamin reconsiderado. *Travessia*, nº 33, UFSC, Florianópolis, ago-dez 1996, p.11-41.

CANEVACCI, Maximo. *Antropologia do cinema*. 2ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1988.

CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. São Paulo : Hedra, 2011.

DA ROSA JUNIOR, Norton Cesar Dal Follo. *Perversão e filiação: o desejo do analista em questão*. (Tese de doutorado defendida no PPG Psicologia Social e Institucional da UFRGS, 2013). (LUME, Repositório Digital da UFRGS).

DELEUZE. *Crítica e clínica*. São Paulo : Ed. 34, 1997.

DELEUZE/GUATTARI. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992.

DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer – para uma filosofia da expressão*. Chapecó : Argos, 2008.

ESTACOLCHIC, Ricardo. Corrupção. In: GOLDEMBERG, Ricardo. (org.) *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador : Ágalma, 1997.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1997.

FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Madrid : Paidós, 1984.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. A televisão e a guerra do Golfo. In: PARENTE, André (org.) *Imagem máquina – a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1996.

GOLDEMBERG, Ricardo. (org.) *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador : Ágalma, 1997.

JACOBY, Russel. *Imagem imperfeita – pensamento utópico para uma época antiutópica*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2007.

JAMESON, Fredric. O pós-modernismo e o mercado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

JAUDEAUS, Sylvie. *Entrevista com Emil Cioran*. Porto Alegre : Sulina, 2001.

JULIEN, Nadia. *Dicionário Riedel de mitologia*. São Paulo : Riedel, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2.ed. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

KENN, Andrew. A nova forma do autoritarismo virtual. *Revista Época*, 4 jun 2012, p.108-109.

KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, Gallimard, 1973.

LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires : CLACSO, 2003.

LLOSA, Mario Vargas. *A civilização do espetáculo – uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura*. Rio de Janeiro : Objetiva, 2013.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Sacralização e profanação modernas: leituras de Marx por Christoph Türcke. *REU*, Sorocaba, SP, v. 40, n. 1, p. 189-203, jun. 2014.

NEGRI, Antonio. Infinitude da comunicação/Finitude do desejo. In: PARENTE, André (org.) *Imagem máquina*. 2ªed. São Paulo : Ed. 34, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogia de la moral*. Madrid : Alianza, 2001.

OGIBA, Sonia Mara M. O poeta, o contemporâneo – uma leitura do ensaio “o que é contemporâneo?” de Giorgio Agamben. In: PEREIRA, Lúcia Serrano. *A ficção na psicanálise*. Porto Alegre, APPOA/Instituto APPOA, 2014.

PARENTE, André (org.) *Imagem máquina – a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1996.

PEREIRA, Lúcia S. (Org.). *A ficção na psicanálise – passagem pela outra cena*. Porto Alegre : APPOA/Instituto APPOA, 2014.

PLATÃO. *Diálogos*. 4 ed. São Paulo : Abril Cultural, 1987.

RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*. In: NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo : Companhia das Letras, 1996, p. 351-365.

RILKE, Rainer M. *Cartas a um jovem poeta*. Porto Alegre : L&PM, 2006.

SFEZ, Lucien. *Crítica da comunicação*. São Paulo : Loyola, 1994.

SLAVUTSKY, A; BRITO, C. L. S; SOUSA, E. L. (orgs). *História, clínica e perspectiva nos cem anos da psicanálise*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo : Estação Liberdade, 2000.

SOUSA, Edson Luiz André de. Contaminações contemporâneas. In: Goldemberg, Ricardo. (Org) *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador, Ágalma, 1997.

STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Petrópolis : Vozes, 2008.

STIEGLER, Bernard. *Reflexões (não) contemporâneas*. Chapecó : Argos, 2007.

TESSLER, Elida. Meu nome também é vermelho. In: PEREIRA, Lucia S. *A ficção na psicanálise*. Porto Alegre, APPOA/Instituto APPOA, 2014.

TISSERON, Serge. *Psychanalyse de l'image – des premiers traits au virtuel*. 2ª ed. Paris : Dunod, 1997.

TOLENTINO, Bruno. *O mundo como ideia*. São Paulo : Globo, 2002.

TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada – filosofia da sensação*. Trad. Antonio Zuin (et al.). Campinas : Ed. Da Unicamp, 2010a.

_____. *Filosofia do sonho*. Trad. Paulo Schneider. Ijuí : Ed. da Unijuí, 2010b.

_____. *O louco - Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo : Vozes, 1993.

ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

_____. Como Marx inventou o sintoma In: _____. *Um mapa da ideologia* (Org). Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos*. 3. ed. São Paulo : Cultrix, 1970.

WILLIGES, Flademir Roberto. *A Assunção do gozo cibernético na interação virtual*. Dissertação. [Http://hdl.handle.net/101883/3120](http://hdl.handle.net/101883/3120) . (LUME, Repositório Digital da UFRGS).