

Revista Filosófica de Coimbra

vol.17 | n.º34 | 2008

José Reis
Manuel Moreira da Silva
Helder Gomes
Filipe P. S. M. Menezes
Edmundo Balsemão
Maria João Silveirinha
Luís António Umbelino
Cláudio Alexandre S. Carvalho
Armindo dos Santos
Ana Isabel Boura
Regina Queiroz
Dulce Morgado Neves

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA (IN)UTILIDADE

FILIPE P. S. M. MENEZES

(Universidade de Coimbra)

1ª PARTE: Limites de um sistema em expansão

Ambiguidade geral da utilidade e do útil

A noção de “utilidade” é intrinsecamente ambígua. De um lado, a distinção e oposição aparentemente claras em relação à inutilidade. De outro, a impossibilidade de saber de antemão se o inútil é inútil porque não é capaz de gerar nada de útil (e, portanto, deve ser deixado de lado porque não serviria para nada), ou se o inútil é aquilo a que se chega quando o útil já cumpriu a sua função (e, portanto, é o que, por não servir para nada, deveria ser o mais procurado).

O problema começa porque entre a modalidade de adjectivo e a de substantivo do termo “utilidade”, há uma diferença importante. E adensa-se porque essa diferença não consiste apenas numa oposição, mas num conjunto de interconexões variáveis entre os sentidos possíveis de cada modalidade.

Como adjectivo de género, significa uma qualidade que se reconhece ou atribui a um objecto que, em função dessa qualidade, pode ter um uso ou servir para alguma coisa. Neste caso, é, para o objecto, uma qualidade negativa, visto que assinala, na sua constituição de objecto, que há algo que não lhe pertence, um valor emprestado que apenas lhe pode ser acrescentado através do uso.

Algo cujo valor é intrínseco é, caracteristicamente, preferível ao que apenas toma valor em função de qualquer outra coisa. Mas, a existência de algo intrinsecamente valioso como que colocaria esse algo fora de qualquer sistema de permutas e, portanto, numa esfera, por assim dizer, anaeconómica. Ou seja, a preferência pelo que é valioso em si mesmo e independente do seu valor de uso pressupõe um estado qualquer de plenitude em que são desnecessárias todas as trocas, em que nada está em falta, ao passo que a característica da utilidade tem como consequência imediata situar o objecto a que se refere num sistema de permutas no qual, evidentemente, o valor de cada realidade só pode ser determinado *em função* de outra.

Por outro lado, ao mesmo tempo, a qualidade da utilidade refere-se, em geral, a uma vantagem. Para um sujeito, às vezes, como no caso do empregado enquanto é útil para a empresa e assegura o seu posto de trabalho. Mas, geralmente (vistas bem as coisas, neste caso também), sobretudo para outrem. O que quer dizer que, do outro lado do objecto útil estará um sujeito dessa utilidade. No caso do empregado, o sujeito é, em parte, ele mesmo, pois recebe uma parte das vantagens da sua utilidade enquanto objecto. Mas é, também, quem beneficia, para além dele, dessa utilidade. Não só o patrão, mas todos os elementos da cadeia produtiva em que se encontra inserido, o que hoje pode significar consequências mundiais, como no caso do homem médio ocidental que beneficia da baixa de preços do valor da mão-de-obra do outro lado do mundo. Evidentemente, quanto mais a rede de trocas se torna complexa, mais prováveis são os efeitos improváveis. Por exemplo, o *feedback* da ajuda humanitária dos que, tendo recebido em primeiro lugar o benefício, poderão vir a aliviar as condições de vida do trabalhador de outra ponta do Globo. E a crise que se pode seguir ao aumento do nível de vida desse trabalhador (é esse um dos factores que se assinala para explicar a explosão demográfica ou a crise alimentar mundial).

A qualidade da utilidade, portanto, tem interferências significativas ao nível da posição ocupada pelo Homem (no social, no político, no económico, etc.) e esta apresenta sempre alguma instabilidade e ambiguidade, porquanto, nem sempre é fácil identificar muito bem, numa dada relação, de que lado estão o objecto e o sujeito, o que tem a qualidade da utilidade e o que aproveita ou leva vantagem dessa qualidade. Não só em cada entidade se misturam as duas esferas, como podem permutar de posição a qualquer instante, ou depender toda a análise da perspectiva de que se parte.

A noção de utilidade, além disso, não define analiticamente se aquele que aproveita a utilidade dela toma vantagem no sentido em que a potencia como produtora de outras utilidades, se definitivamente lhe retira o carácter de utilidade, ou se as duas coisas ao mesmo tempo. Pode usar-se a chave para abrir a porta do cofre e com o que lá está dentro mandar-se fazer mais chaves para abrir novos cofres; ou pode-se usar a chave para fazer desaparecer alguma coisa, para sempre, dentro de um cofre. O sentido da noção de “vantagem” é, como o de “utilidade”, profundamente ambíguo, como o sublinha esta terceira possibilidade: pode-se usar a chave para esconder algo num cofre que, um dia, por ter sido preservado do seu uso, venha a ser multiplicado no seu valor, tanto podendo ser usado para mandar fazer mais chaves e para vir a abrir mais cofres, como para manter um segredo entretanto valorizado.

Estar em vantagem é estar em posição de privilégio. O privilégio poderá ser acrescentar a si novas formas da qualidade da utilidade ou fazer uso, uma última vez, da utilidade para lhe pôr fim. Estar em vantagem numa corrida é ir à frente, mas a realização dessa vantagem é ser o primeiro a abandonar a corrida – metáfora que, aplicada à vida, dá certamente que pensar. Aliás, ao que parece, a experiência humana, sempre situada num sistema geral de permutas, não prescinde de uma referência a uma esfera exterior caracterizada pela plenitude, o que talvez ajude a compreender o fascínio que, paralelamente ao temor que se

sempre se lhe associa, a morte e tudo o que lhe diz respeito produz no ser humano¹.

O vocabulário mais comum confronta-nos uma e outra vez com a ambiguidade da utilidade. É o que acontece com a expressão “dias úteis”, referida aos dias em que se trabalha. Todas as anteriores questões se tornam a colocar. Trabalhar é uma vantagem – a vantagem paradoxal de poder ficar algum tempo sem trabalhar. No caso da escravatura isto é mais difícil de perceber, mas a única razão que leva o escravo a trabalhar é ainda a possibilidade que assim se lhe abre de poder *permanecer* vivo, o que implica, no mínimo, uma pausa regular para descanso. Mas o que esse “tempo livre” significa tanto pode ser a possibilidade de armazenamento de uma reserva necessária à continuidade do trabalho, como a total liberdade em relação ao tempo, alcançada e perdida em definitivo e simultâneo com a morte. Uma vez mais, não se trata apenas de oposição: o tempo livre como reposição de energia é, em última análise, um desvio do destino de livrar-se do tempo. É a caminho da inutilidade que toda a utilidade se exerce.

Também a este propósito a expressão “tempo útil” é sugestiva, pois surge como intervalo dado, qualidade a prazo, isto é, prometida ao desaparecimento. Quer dizer, como atributo de algo que está condenado a perder esse atributo, o que tanto significa a saída do tempo, como o aprisionamento no tempo, porque tanto é perder o tempo sair liminarmente dele, como não encontrar qualquer saída, nenhuma equivalência, logo, nenhuma justificação para se manter no tempo. Fazer algo em tempo útil significa fazer algo enquanto é (ou há) tempo, mas significa também, e por isso mesmo, fazer algo enquanto esse algo pode ser aproveitado, ou seja, enquanto esse algo se pode metamorfosear noutra coisa qualquer diferente de si mesmo. O tempo útil é, assim, o tempo durante o qual se pode alimentar a esperança de que aquilo que é útil deixe de o ser por já se ter realizado. É uma outra sugestão de desvio entre a utilidade e a inutilidade.

Como substantivo, já não como mera qualidade de um objecto qualquer mas como substância, a noção de utilidade refere-se ao útil como o que não pode ser simplesmente tomado como meio para alcançar qualquer outra coisa, mas como fim, seja como destino, seja como ideal, seja como promessa, seja como objectivo. O significado do útil pode, então oscilar entre verdade, felicidade, prazer, bem, honestidade, justiça, fruição, deleite.

O útil, na modalidade de substantivo, é o que têm um valor que vai além do uso e que, por assim dizer, é um valor de troca extremo que consiste em poder despende de forma plena, isto é, cuja contrapartida se esgota em si mesma. O útil

¹ Repare-se que são principalmente dois os aspectos terríficos da ideia de morte: a decomposição do organismo e a ideia de um castigo supremo e eterno. A imagem do corpo em decomposição é a figuração pútrida e radical de todo o sistema de trocas no plano biofísico. A ideia de castigo supremo é a representação de uma condenação à esfera da falibilidade e da carência, da dependência e, portanto, o pior lugar possível no plano de um sistema económico. Ao passo que, na ideia de Céu, Paraíso, mas também Nirvana, etc., o que está a ser idealizado é a mais completa libertação da necessidade e a saída do sistema de permutas.

seria, portanto, o critério último de valoração da experiência. Isto significa, por exemplo, que o valor da verdade ou da felicidade, enquanto significados possíveis do útil, nunca depende apenas do que se possa lucrar com o uso da verdade ou da felicidade, mas sempre também, e principalmente, da possibilidade de medir todas as coisas em termos de verdade ou felicidade. O útil seria, assim, aquilo em nome do qual tudo o mais se pode pôr ao serviço e, ainda mais, sacrificar, mas que, em si mesmo, nunca poderia tornar-se servil embora seja em si próprio o sacrifício. Exemplo disso, seria o bem, ou a verdade em nome da qual se conta que Sócrates deu a vida. Poder-se-ia perguntar que decisão tomaria Sócrates em relação à sua vida se todos os homens do seu tempo tivessem atingido a verdade plena e dela fizessem a sua pauta de conduta, pois, nesse caso, que valeria ainda a pena para ele? Deixaria de haver equivalência (possibilidade de troca) entre o significado do útil e o mundo, mas uma sobreposição total entre um e outro, logo, uma inutilidade total do útil para a definição do mundo. A plenitude do útil só poderia ser a plenitude do inútil. Não admira, por isso, que o significado do útil, enquanto finalidade ou objectivo, nunca seja o de algo totalmente apropriável, e que toda a preocupação com o útil seja, em geral, tão ambígua como a da criança que se esforça por acreditar na história de terror para assim fazer sobressair o esforço da crença e o carácter ficcional do que aterroriza na história. Talvez o útil seja sempre tão exageradamente desejado para disfarçar o horror que nele se dissimula, o horror da inutilidade absoluta. Talvez o útil tenha tendência para se converter em dever moral para, com a interdição ou regulação do inútil, sugerir tacitamente um desejo de transgressão; talvez o dever de agir com utilidade contenha, assim, no fundo, o aviso secreto do perigo de tudo se transformar em utilidade, tal como para Midas tudo se tornou em ouro. O dever do útil seria, então, a forma subtil de reprimir o domínio da utilidade o tempo que fosse possível.

Todos estes problemas se aplicam a qualquer uma das extensões tradicionais da noção do útil. Ainda que assim não fosse, a sua noção não deixaria de ser problemática, pois, não há necessariamente acordo entre cada uma dessas extensões: a justiça não é obrigatoriamente o bem quando este é o prazer; a honestidade pode não ser a felicidade quando esta é o deleitável; a justiça pode não ser a verdade quando esta é o belo. Deste modo, ao longo da História da Filosofia, nunca se obteve consenso quanto ao sentido do útil e da utilidade, nem quanto à posição e valor que devem ocupar. Uma História da Filosofia da Utilidade merecia, então, vir a ser investigada. Mas por agora, sem outro objectivo que o de uma introdução ao problema da (in)utilidade, apenas se insistirá uma vez mais no carácter problemático da noção de utilidade, mostrando como ela se prolonga pela noção de utensílio.

O termo “utensílio” refere-se, em geral, a qualquer instrumento de trabalho, ao meio que visa atingir um determinado fim. Normalmente, é algo produzido pelo homem para transformar ou modelar qualquer outra coisa. Ou, pelo menos, algo a que é dado um uso útil. Assim, o utensílio tanto pode servir para produzir outros utensílios como para produzir quaisquer outros objectos que não sirvam para nada. Na medida em que o utensílio se reduza à produção de utensílios, o desenvolvimento do útil acontece em circuito fechado, no sentido em que fica sempre por cumprir a

sua função última, que é a de concretizar algo que se separa do regime da utilidade, com ela contrasta e dessa a forma a *de-fine*.

Este aspecto tem consequências importantes ao nível da experiência da temporalidade, a mais radical que o Homem faz e que o afecta em todos os domínios da sua vida. O utensílio é referido à capacidade de prolongar uma acção. Ora, para além dos desdobramentos temporais inscritos na semântica da acção, desde o móbil à consequência, o acto de agir só pode dar-se no presente. A duração do presente, contudo, é infinitamente pequena, quase uma abstracção, pelo que um acto presente é um acto virtualmente esgotado. O utensílio é, então, qualquer suporte técnico de preservação. A linguagem e a memória são, talvez, os mais antigos entre os suportes dessa natureza. O utensílio assim considerado é, portanto, elemento estruturante da temporalidade, visto que assegura a continuidade da existência por meio dos actos. Ele aparece como predominante ao longo de todo o processo de hominização, como alavanca da separação do ramo humano em relação aos outros primatas e como suporte de toda a evolução. A relação ao utensílio determina a experiência da tensão do tempo, por meio da diferenciação entre meios e fins. Mas a sua ambiguidade reside em prolongar a possibilidade da continuidade da espécie afastando-a de si mesma, do seu presente, transformando-a, negando a sua actualidade, projectando-a no tempo. Em última análise, o utensílio é o sintoma de uma inquietude existencial que acaba por se traduzir na inquietação filosófica do fim e da finalidade. O utensílio joga ao mesmo tempo com a necessidade de responder às perturbações do meio, ao desejo de permanecer vivo e à vontade de criar condições que permitam essa permanência. Ele é, assim, meio técnico de um impulso de conservação que requer o total envolvimento do Homem. Mas, enquanto tal, representa também um meio de negação, de produção de História e de contradição. Ele é resistência ao aniquilamento, mas é pelo aniquilamento do instante que promete a sobrevivência no futuro. A ambiguidade é, então, que, por meio do utensílio, se procura permanecer num modo de desaparecimento, o que põe em causa, como aliás Freud sugeriu, a supremacia ou a linearidade do impulso de conservação.

De qualquer maneira, o desenvolvimento da relação ao utensílio e a crescente saturação do ambiente humano com utensílios, leva a perguntar até que ponto o próprio Homem não está em risco de se converter, ele mesmo, em utensílio. Nesse caso, logicamente, a pergunta é: “utensílio ao serviço de quê? Com que fim?”

De novo, é a experiência da temporalidade que está em jogo, pois, se a natureza do presente é esgotar-se instantaneamente, aquilo que o utensílio permite é prolongar no tempo esse esgotamento.

Por outro lado, uma vez aprisionada a vida humana no esgotamento do útil, aquela fica dependente deste, pelo que será o utensílio a dominar o Homem e não o contrário. Sendo ainda o utensílio fruto da produção humana, não mais se saberia de que lado estariam utensílio e utilizador, tornando-se o Homem num híbrido indefinido, isto é, sem definição, sem contraste, sem fim, sem futuro e sem tempo. Num mundo assim, apenas poderia haver uma eterna repetição do mesmo, mas não um sentido: expulso da temporalidade por meio de um aprisionamento no prolongamento do presente, a vida pareceria uma ponte que vai dar a lugar nenhum, uma

máquina alimentando-se de si mesma para produzir coisa nenhuma. Por conseguinte, apenas se poderia falar de uma inutilidade total do utensílio.

Esta parece uma hipótese hiperbólica, pois, permanece ainda o hábito de pensar a existência por meio de oposições tradicionais que parecem assentar na dicotomia do útil e do inútil. Mas, uma vez admitida a hipótese, é talvez prudente não a ignorar logo à partida. Na enciclopédia *Logos*, Leonel Ribeiro dos Santos regista-a do seguinte modo: *No ciclo da sua actividade intencionalmente dirigida o homem tem a extraordinária capacidade de tudo transformar em instrumento ou utensílio*. É caso para perguntar o que acontece quando já só há utensílios e o próprio Homem se pode contar entre eles.

Um problema de excesso energético sobre a vida e as sociedades humanas

Um dos pensadores que, na primeira metade do século XX, mais reflectiu acerca dos riscos e limites de uma sociedade reduzida à actividade útil foi Georges Bataille. Para Bataille, o problema fundamental de todos os sistemas vivos, independentemente do seu grau de complexidade, desde o ser unicelular às sociedades humanas, era o de um excesso energético nos planos cósmico, biológico, psíquico e social. Todos os sistemas vivos se revelam limitados quanto à sua capacidade de absorver este excesso energético que, assim, se revela o principal factor de perturbação².

A primeira condição de sobrevivência de qualquer entidade viva é a capacidade de se proteger deste excesso, e essa protecção consiste, em todos os casos, numa alteração da sua própria estrutura, embora tal alteração conheça, segundo as circunstâncias, direcções diametralmente opostas. Enquanto tal for possível, os sistemas vivos protegem-se da perturbação energética por meio do crescimento. O crescimento poderá, então, assumir uma forma individual, enquanto desenvolvimento do organismo; mas também poderá traduzir-se em diferenciação das estruturas, na complexificação progressiva da sua própria natureza. Tal hipótese poderia explicar a evolução das formas vivas mais simples para as mais complexas, do ser unicelular ao predador e deste à sociedade humana. Uma outra forma de crescimento seria a reprodução. Quando se torna incapaz de prolongar o seu crescimento individual, a substância viva estende-se através da multiplicação dos indivíduos³. Seriam então, basicamente, estes mesmos princípios que subjazeriam, segundo este ponto de vista, às formações sociais humanas.

Seria preciso notar, contudo, na ambivalência deste processo de crescimento, pois, desde o início, ele não é puro. Repare-se que o metabolismo do ser unicelular é, ao mesmo tempo, um mecanismo de crescimento e uma forma de dispêndio do excesso energético, um modo subtil de responder, de eliminar a perturbação inicial. O mesmo se passa na reprodução, de forma mais visível na reprodução sexuada que,

² Cf. G. Bataille, *A Noção de Despesa*, Fim de Século, Lisboa, 2005, p. 20.

³ Cf. Idem, *A Parte Maldita*, Fim de Século, Lisboa, 2005, p. 64.

como evidencia Bataille, consiste já num dispêndio energético que ultrapassa largamente aquele que é permitido pelo do metabolismo celular. Ainda mais na manducação e, de um modo incomparavelmente mais intenso, na vida social. Denota-se, assim, a insuficiência do primado do crescimento, visto que a este não compete mais que uma função subordinada de um processo fundamental de despesa sacrificial.

Bataille inverteu a perspectiva tradicional, a que chamou *restrita*⁴, e admitiu a hipótese de que as sociedades humanas são a forma encontrada pela natureza, considerada como um todo, na sua fase mais complexa, de garantir a continuidade da vida, através do sacrifício de parte importante da energia recebida. Teria sido, portanto, este mecanismo que, provavelmente sem consciência disso, no caso dos povos arcaicos, esteve na base da organização social, das relações entre os homens, das relações que cada um estabelece com os objectos e consigo mesmo e, pode acrescentar-se, na base da experiência do tempo. As sociedades humanas seriam, por conseguinte, o dúplice mecanismo de prolongamento da vida sob as condições do excesso energético: dúplice porque amplia até certo ponto a capacidade de crescimento da vida (embora sempre, indirectamente, isso consista num dispêndio); e porque, para além de um certo limiar, atingido o ponto de saturação do crescimento, atingido o limite da pressão da vida, permite a amplificação dos mecanismos de dissipação por meio da destruição colectiva dos recursos disponíveis (o que é uma forma de rejuvenescimento que poderá abrir as portas a novo ciclo produtivo). Seria este o motivo, a razão irracional, do facto de toda a organização social arcaica ter girado em torno de elementos essencialmente improdutivos, em particular a festa, as cerimónias religiosas, o *potlatch*, o sacrifício ritual.

É um ponto de vista que gera alguma estranheza, visto que o nosso é um tempo medido por parâmetros de utilidade. Habitúamo-nos a acreditar que tudo é uma questão de maior ou menor grau de eficiência, e que existe na História, no homem ou na sociedade, e na própria Natureza, uma tendência para a organização funcional e para a optimização. E que é ao nível da distribuição e comunicação de funções de um sistema que a gestão humana do tempo deve começar, determinando prioridades de execução com vista ao maior ganho possível.

Em harmonia com esta visão, desenvolvemos a crença de que o Homem começou por se libertar da animalidade ao conseguir tomar os objectos disponíveis como utensílios. Desde então, todo o desenvolvimento se teria ficado a dever ao trabalho humano, apenas interrompido por calamidades naturais ou humanas, como doenças ou guerras. Neste percurso, o Homem teria aprendido que apenas pode zelar pelos seus interesses agrupando-se em comunidades. Por fim, o seu dever viria a ser o de aperfeiçoar por si mesmo o que a Natureza lhe concedeu, definir quais os verdadeiros fins úteis da sociedade e que organização política e jurídica mais lhe convém.

No entanto, o que se observou foi que a vida das primeiras comunidades sugere algo muito distinto do que é preconizado por esta mentalidade que se vai estruturando e enraizando a par com o desenvolvimento das sociedades modernas ocidentais sob

⁴ Cf. Idem, *ibid.*, p. 66.

o primado do desenvolvimento económico. Além disso, alguns acontecimentos dramáticos do século XX, talvez os mais dramáticos da História, contribuíram para pôr em causa a ideia de que o Homem obedece apenas a critérios de utilidade e de que as sociedades poderiam não ter como principal finalidade a amplificação das possibilidades de sobrevivência.

Afinal, a partir de que acontecimento decisivo se pode falar de Homem? Continuará a fazer sentido considerar o seu surgimento com base na ideia de uma sua libertação da pura animalidade?

Regressando à hipótese anterior, por um lado, é a capacidade de transformação de objectos em utensílios e a sua utilização com vista à satisfação de necessidades prementes que assinala o aparecimento do antepassado humano. Ou seja, o “nascimento” do homem liga-se ao do trabalho e esta é uma relação indelével desde a pré-história e ao longo de toda a História, e da qual não é, certamente, possível desligar-se por completo para uma compreensão dos modos de organização social. Por outro lado, de certa forma, essa capacidade não permite uma definição cabal do humano, seja porque hoje se reconhece que todo o sistema vivo tende a transformar-se, a adaptar-se ao meio circundante, no que a substância viva antecipa de alguma forma uma capacidade técnica ao determinar-se como instrumento de finalidades gerais de sobrevivência; quer porque são conhecidas as capacidades de certas espécies, como o chimpanzé, o cão ou o golfinho, para a resolução de problemas por meio de um trabalho de transformação dos recursos disponíveis. Mas, sobretudo, porque dificilmente se poderia narrar, fazendo-lhe justiça, a História do Homem apenas com base nestes aspectos – ao fim e ao cabo, como hoje se reconhece por toda a parte, a resolução de problemas e o cálculo operacional é também, em muitos casos, uma capacidade da máquina. Como enquadrar nesta visão do Homem a disposição para a festa, para o jogo, para a resistência ao trabalho produtivo, para o sacrifício (muitas vezes ligado ao gozo), etc.?

Indiscutível parece ser que, por meio do trabalho, o ser humano acedeu a uma experiência temporal mais complexa, na qual se dá um distanciamento e uma oposição progressivos entre o presente dedicado ao trabalho (de produção ou manuseamento dos objectos) e o momento futuro, no qual se projecta o usufruto do trabalho. Ou seja, uma separação entre presente e futuro, associada à separação entre meios e fins.

Esse desdobramento temporal, impulsionado pelo trabalho, coincide com a introdução, na experiência do tempo, de uma relação de subordinação: ao trabalho deverá corresponder uma finalidade, da mesma forma que à vontade necessária ao acto de trabalhar deve corresponder uma certa intenção. A que se quer, portanto, chegar *depois* do trabalho?

A finalidade do trabalho, se alguma coerência existe nesta ideia de “depois do trabalho”, deve ser algo de natureza diferente do trabalho em si. Embora interdependentes, os sentidos do trabalho e da sua finalidade devem manter-se opostos: enquanto o trabalho é um mecanismo de produção e crescimento, o seu fim deverá ser o *aproveitamento* daquilo que foi acumulado. O trabalho é útil porque por seu intermédio se produzem utensílios ou se utilizam utensílios. Mas, essa produção e utilização ou se reproduzem indefinidamente ou dizem respeito a um fim que é o

fim do trabalho, o seu termo, a sua finalidade ou intenção, e, em última análise, a sua razão de ser e, por isso, a sua negação. A ambiguidade da utilidade, como se vê, propaga-se a toda a esfera produtiva: se, a um nível de maior simplicidade, se poderia arriscar afirmar que o trabalho é uma função da sobrevivência, acaba por ter que se reconhecer que nunca foi, ao longo da História, essa a única consequência do trabalho. Desde sempre se trabalhou, *também*, com o objectivo de desperdiçar ou, pelo menos (e isso, hoje, é muito evidente na representação ingénuo do valor do fim-de-semana e das férias, ou, simplesmente, do “tempo livre”), com a finalidade de reservar uma certa porção de tempo em que não é preciso trabalhar.

Ora, quando a finalidade do trabalho se cinge à criação ou multiplicação de condições de produtividade, então, tende a ser representado como ocupando todo o tempo e todo o fim do tempo e, apenas podendo realizar-se no tempo (durante, a *meio* de), converte-se simultaneamente em *fim* em si mesmo. Em princípio, a natureza do trabalho define-se não só pelas suas modalidades, instrumentos e objectivos particulares, mas também por contraste em relação àquilo a que, com ele, se *serve*. Mas, como fim, ele serve-se a si mesmo, segundo as suas próprias regras, como num jogo que não pode acabar. Neste caso, o tempo decorre linearmente, estabelecendo-se uma tensão brutal entre cada ponto de tempo e o seguinte: o tempo útil é aquele em que cada instante é aproveitado como produtor do instante seguinte, pelo que todos os pontos da linha do tempo acabam subsumidos, no seu valor e usufruto, pela própria linha. Todos estes pontos são, então, mobilizados para a formação da linha do tempo, devendo evitar-se descontinuidades porque estas seriam a sua interrupção e negação. A utilidade do tempo, neste processo, deixa de ser uma propriedade de determinado momento para passar a considerar-se como a própria natureza do tempo e, pensando-se, sentindo-se e comportando-se como ser temporal, é o próprio Homem, neste quadro, que está em vias de se reduzir a utensílio. Por consequência, a possibilidade de uma descontinuidade é sempre uma ameaça de se atingir um fim que, em si mesmo, esgote todas as restantes possibilidades produtivas e, desse modo, negue a humanidade do Homem. Por isso, o tempo útil requer sempre alguma forma de exercício de poder, controlo, vigilância e dominação, de restrição. E quando todo o tempo é valorado como instância de utilidade, esse requisito atinge o seu grau máximo de exigência – no extremo, o poder torna-se total mas desértico, no sentido em que ninguém o realmente o exerce porque todos lhe estão submetidos. É, pois, uma triste versão da utilidade do tempo e do trabalho⁵.

⁵ O problema da redução da vida ao trabalho é, então, o de um fechamento da experiência temporal que culmina de forma tautológica: trabalha-se para se continuar a trabalhar, esforçamo-nos para que um novo esforço seja sempre possível, servimos para servir. A sobrevivência arrogase o estatuto de finalidade da vida, e queda omitido que a conclusão da vida é a morte. Não é difícil, hoje, constatarem-se alguns sintomas desta obsessão pelo esquecimento da morte: nascer, comer, a actividade excrementícia, a doença, a morte tendem a ser filtrados pela frieza exangue do discurso e do aparato tecnológico, o que sucede a par com a exaltação dos valores da higiene, da salubridade, da jovialidade, da linha, etc.

Fora deste fechamento, o tempo tem que se organizar e viver, necessariamente, de forma diferente, pois é necessário que acolha o trabalho e o fim que se segue ao trabalho e com ele contrasta. Precisa de introduzir a descontinuidade no seu interior. Assim, terão que existir momentos de valor irredutível, em que o trabalho é suspenso, e em que são usados os seus produtos com indiferença em relação à função que poderiam vir a desempenhar na cadeia da utilidade. À tensão do útil deve seguir-se a distensão do inútil. Por seu turno, ao tempo inútil têm que se impor alguns limites, pois, a inutilidade prolongada põe em causa a vida, o que é, em grande parte, aquilo que com o trabalho se pretende evitar. O principal limite imposto à inutilidade é o de que seja sempre interrompida por um regresso ao tempo útil. O útil e o inútil não são, como no caso anterior, realidades totalmente separadas uma da outra. Assim, em vez de uma sequência linear de pontos subordinados, o tempo, se pudesse ser desenhado, descreveria um círculo ao longo do qual se abandona e retoma o trabalho útil de forma cíclica. No interior desse círculo teria que estar o fim da utilidade e do próprio tempo: sair do tempo seria mergulhar na inconsciência e na indiferenciação radical, na ausência de formas, regressar à eferescência vital que tudo irradia e absorve. Seria retirar-se do plano da funcionalidade, poder libertar-se da condição servil do utensílio. Nesta forma do tempo, o perigo está sempre presente, mas, ao contrário do caso anterior, não dominam o temor e a obsessão de eliminá-lo: o tempo circula em torno do seu próprio abismo, jogando com o perigo, atraído por ele, sacralizando-o como o que demais fascinante existe. Ao longo do círculo, a descontinuidade do tempo serve de dreno pelo qual são expelidos os frutos obtidos pelo trabalho, incluindo as próprias pessoas. Por meio dessas aberturas, as pessoas e as colectividades podem desfrutar da inutilidade sem terem que sair definitivamente do tempo, e toda a continuidade parece realizar-se em função desta queda para o centro. Neste quadro vivencial do tempo – decididamente, um quadro muito diferente daquele que se experimenta na contemporaneidade, toda a tensão temporal se funda e afunda neste núcleo, no qual nenhuma pressão se exerce entre o passado, o presente e o futuro porque nenhum momento está subordinado a qualquer outro momento, podendo ocorrer por si mesmo, contendo em si mesmo todas as dimensões do tempo fundidas umas nas outras. O tempo circular contém, por conseguinte, no instante, o seu ponto de fuga e reentrada, pois, no momento insubordinado, está contido todo o fim do tempo e toda a sua origem.

No primeiro caso, o trabalho e a utilidade esgotam-se em si mesmos, nada mais significam, não têm fim. Neste segundo caso, o útil é indissociável do inútil e cada um só pode encontrar sentido no outro, pois, apesar de opostos, só cada um é o que pode contrastar com o outro e, assim, defini-lo. A ambiguidade do útil e do inútil é, se assim se pode dizer, mais respeitada neste modelo.

A aproximação possível às formas de organização social que se crê serem as mais parecidas com as das primeiras comunidades revelam que, provavelmente, muito antes de ser possível levantar qualquer tipo de questão acerca do tempo, já este era vivido de forma intensa e intimamente como problema colocado à existência. Não se trata apenas da evidência do cuidado com os mortos e com a preparação de monumentos fúnebres, o que seria já um sinal de uma duplicidade temporal, duma

espécie de ligação secreta entre a vida e a morte. Para além das sepulturas, existem muitos outros indícios de uma outra forma de conceber o tempo.

Por exemplo, a célebre figura do poço de Lascaux, analisada por Bataille em *As Lágrimas de Eros*, cujo mistério permanece insondável apesar de todo o excesso de luminosidade com que hoje se pretende iluminá-lo. É certo que o complexo rupestre foi já alvo de incontáveis estudos. Hoje, é mesmo possível visitar uma reprodução fiel da gruta, junto à original, ou percorrê-la virtualmente na internet. E, não obstante, como aceder ao significado profundo que, provavelmente sem a consciência clara e distinta que o homem moderno pretendeu ter conquistado, durante tantos milhares de anos permaneceu enterrado na mais densa escuridão? Como interpretar o confronto entre o homem vivo-morto com a fera viva-morta, pergunta Bataille, como clarificar tal jogo de espelhos em que deixa de ser possível distinguir quem é quem, qual o assassino e qual a vítima; qual o papel dessa outra figura, de corpo antropomórfico e cabeça de pássaro, deitado aos pés do quadro acima aludido, acentuando a ambiguidade do jogo da vida, esbatendo todas as oposições entre a vida e a morte, o humano e o inumano, a realidade e a encenação, o segredo e a transparência? De que forma nos convoca essa imagem perpetuada na pedra, chegada até nós como que uma mensagem, mas precisamente uma mensagem indecifrável e, mais estranhamente ainda, mensagem escondida num poço de difícil acesso, a vários metros de profundidade – qual o sentido dessa aparição subterrânea?

A Antropologia e a Sociologia da primeira metade do século passado mostraram que o ciclo do tempo no mundo arcaico é, contrariamente ao que sucede na modernidade, fundamentalmente dual, constituído, se assim se pode dizer, por duas naturezas diametralmente opostas e, no entanto, para além de inseparáveis, particularmente cúmplices uma da outra. Estas duas faces da mesma realidade interpenetravam-se na vida das comunidades arcaicas, constituindo, uma delas, o pólo de individuação, de univocidade, de regulação por meio do interdito, dedicado à produção dos bens indispensáveis ao funcionamento da sociedade; e, a outra, o seu duplo invertido, a dimensão sagrada, secreta, perigosa, cuja regra era a da transgressão regulada de todos os interditos. Seria esta face a do tempo da festa, do sacrifício, da dissipação arriscada e sem contrapartida de importantes quantidades de riqueza que, ao serem assim despendidas, rompiam a cadeia económica da acumulação útil e escapavam à sua utilização servil e funcional, adquirindo um valor não permutável, absoluto, sem equivalente possível no ciclo de trocas próprio do tempo da produção⁶.

⁶ A razão moderna foi frequentemente assaltada pelo contacto com certas culturas a que chamou primitivas ou selvagens, às quais devem ter causado tanta estranheza os nossos hábitos, critérios, convicções e razões, como a nós nos causou a sua imperturbável indiferença em relação a praticamente tudo quanto, na nossa cultura, poderia ser considerado como razoável, como racional, legítimo e justificado. As várias formas do dom de rivalidade, a centralidade da festa sacrificial, o cíclico desprezo pela produção e acumulação de bens materiais, a auto-imposição de sistemas rígidos de limitação da violência na guerra ritual... Como tudo isto deve ter parecido repulsivo ao moderno europeu, cada vez mais empenhado no desenvolvimento de uma racionalidade absoluta, de uma causalidade infalível, de uma pré-determinação do sentido, de uma

Mas, é já o primado da utilidade e do tempo útil que domina a mentalidade moderna, incapaz de lidar com a contradição e, em geral, cega em relação a tais ambiguidades da experiência humana. Será essa mesma mentalidade que, no ponto áureo do seu desenvolvimento e operacionalidade, se revelará incapaz de encontrar palavras para definir as duas Guerras Mundiais e todas as atrocidades que, por essa altura, rebentaram no seu próprio umbigo.

O primado da utilidade no mundo moderno

O primado do trabalho e da utilidade no mundo moderno é assinalado pela importância de temáticas como a da racionalidade económica, da autonomia, do indivíduo, do poder do Estado, da libertação dos povos, da conquista da civilização, da cientificidade, da secularização. Esteve em causa a necessidade de responder a uma vasta crise que se estendeu por todas as esferas do pensamento, das crenças, da sociedade, da política, da economia, etc. De certa forma, era preciso construir todo um mundo novo contra as tendências que almejavam a restauração dos anteriores quadros mentais e de organização social, política e económica.

O ímpeto de modernização alimentou-se, em grande parte, da oposição formal ao valor da despesa inútil e da figura tradicional da soberania personalizada num indivíduo ou num grupo privilegiado. “Formal” porquanto traduziu uma tentativa de dar um sentido unívoco à existência, por meio de um processo de sistemática eliminação de toda a dualidade e contradição, de unificação e identificação de um sentido universal da vida humana, portanto, de imposição de uma *forma* de pensar e agir. Mas também material, porque se socorreu de todos os meios culturais possíveis para avançar: ideias e emoções, mas também material de laboratório, actividade técnica, armamento, meios de comunicação, instituições, etc. Mas não absoluta e muito menos definitiva, pois carecia de uma força capaz de anular a ambiguidade da existência humana, aqui ilustrada pelo problema da (in)utilidade. Não obstante, a ideia de modernidade traduz, em geral, essa tentativa. O que ela procura é, em termos filosóficos, uma resposta ao problema que a confrontou quando, com a queda do Antigo Regime, parte dos seus instrumentos conceptuais, já de si longamente desgastados, perderam por fim o referente.

Num tempo vivido circularmente, a actividade útil é, como se assinalou, periodicamente contrariada, e a despesa ritual cíclica contraria o processo de crescimento e acumulação. Mas, quando deixa de se reconhecer valor à inutilidade e quando o crescimento cresce ele mesmo, (isto é, quando mais tempo e energia são postos a circular na cadeia produtiva e produzem um efeito de aceleração da acumulação, e menos tempo e energia são dissipados inutilmente), dá-se um

apropriação objectiva do tempo como valor útil. Que estranheza deve ter suscitado este contacto com formas de organização social tão incompreensíveis do ponto de vista da utilidade, da necessidade, da funcionalidade, da operacionalidade, ou, como escrevia Georges Bataille, *para as quais a consumação não tinha nos seus pensamentos um lugar menor que o da produção nos nossos*. Cf. G. Bataille, *ibid.*, p. 80.

preenchimento do tempo que o satura de valor de utilidade e o obriga a abrir-se na forma de experiência linear. Tornando-se imperativo que o tempo útil consiga multiplicar-se a si mesmo, é necessário o adiamento do seu fim. Mas, precisamente, o Homem é um ser limitado e limitado pelo seu tempo de vida, e aquilo que assim se lhe impõe é que só pela morte ele possa negar o tempo útil e atingir o seu fim. A preservação da vida torna-se, neste sentido, o único valor positivo e a fonte de todas as necessidades. Tudo o que sirva essa preservação será, então, útil, e a própria vida, enquanto investida na tarefa de zelar pelas condições da sua sobrevivência, torna-se ela própria útil.

Desfeita a circularidade do tempo, a morte reduz-se ao seu aspecto negativo e, tal como tudo o mais que na vida a sugere, deve ser combatida. As exigências da aceleração do crescimento impõem a separação da vida e da morte, para que esta possa ser isolada como evento escandaloso, terrível e anormal. A morte torna-se prejuízo, dela já não se espera uma metamorfose energética da qual surja algo novo e diferente. Por isso, teve que ser expulsa para o fim do tempo, o que não é muito eficiente, porque, mesmo no fim do tempo, a morte jamais abandona a sua ceifa diária; nem muito consolador, porque, quando a morte chega, é o fim do tempo que chega e, portanto, a morte é empurrada para além do fim.

Útil é, portanto, neste sentido lato, tudo o que permite a supressão das necessidades humanas, a sua libertação das forças constringentes da natureza, do irracional e incontrollável, da escassez dos recursos vitais, da pobreza, da doença. É todo o aliado da civilização, do progresso científico, técnico, militar, da separação e da dominação do inumano. Útil é a disposição para a contenção, para a razoabilidade, para a saúde, o bem, a higiene, a reprodutibilidade da espécie, o crescimento das sociedades. útil é tudo isto que, uma vez realizado, contém uma promessa de satisfação do interesse individual de permanecer vivo: a paz, a justiça, a igualdade social, a abastança. É tudo aquilo que nenhuma decisão consciente, livre, racional deve, à luz desta mentalidade, descurar.

Todo o tempo disponível deve, então, ser aproveitado com esta utilidade. Mesmo aquilo que, à primeira vista, nada tem a ver com o primado da utilidade, acaba por poder reverter em favor da sua consolidação. Deste modo, conceder menos horas de trabalho ao trabalhador, proclamar a justiça social, ou a igualdade das mulheres não são obrigatoriamente concessões ao inútil, mas ainda modos de o combater, pois, descansando mais horas, promovendo o aparecimento de uma extensa classe média ou concedendo a emancipação familiar, social e económica à mulher, poder-se-á favorecer o crescimento e a produtividade no seu conjunto.

Por seu turno, o absolutamente inútil devém na figura do mal neste modelo do tempo linear, um mal sem remissão possível. Ele é a causa do sofrimento, da arbitrariedade, é uma força anti-progresso e anti-civilização, é o elemento pútrido que constantemente ameaça a vida, é o signo da divisão e enfraquecimento dos povos, é a personificação da desestabilização geral, a figuração de uma demência diabólica. Não há conciliação possível com a vida, pelo que deve ser eliminado.

O primado da utilidade funda-se, então, sobre a negação da ambiguidade geral do útil e do tempo, erguendo-se, para a Modernidade, como uma fortaleza protectora da vida civilizada. A construção dessa fortaleza deveria, pois, acompanhar o ritmo do

crescimento da civilização, estendendo-se a todos os pontos do planeta, estendendo-se onde quer que o inútil fosse apontado, aí devendo marcar as fronteiras do mundo civilizado, cobrindo toda a geografia, toda a política, todo o social, a actividade científica, a moral, a economia. Quer dizer, os avanços dessa fronteira deveriam empurrar cada vez para mais longe o mundo da inutilidade, reduzi-lo a um aspecto insular inofensivo. No entanto, no plano histórico, acabariam por se inverter os dados: o primado da utilidade acabaria por conduzir ao excesso de produção, às dificuldades de escoamento de mercadorias, ao amontoar de detritos, entre os quais se contam todos os objectos inúteis que passaram a ser produzidos em série, como os acessórios de moda, ou os detritos industriais e urbanos; o próprio homem, substituído pela máquina, se tornou de certa forma inútil, um detrito histórico difícil de digerir. E mesmo antes de se chegar a esse ponto, já o problema do excesso se traduzira no absurdo da experiência totalitária.

Devido ao primado da utilidade, todo o pensamento moderno vive obcecado com o problema da necessidade. Urge libertar-se dela, pois é fundamentalmente limitadora. A necessidade converte-se, pois, em *necessidade de superar as necessidades*. É porque o homem habita um mundo marcado pela escassez dos recursos, que se vocaciona para a utilidade da acção. A acção necessária, deste ponto de vista, confunde-se com a acção útil, assumindo, esta, o estatuto de libertadora. Será, por conseguinte, necessário discernir com precisão quais os fins úteis e com que meios os atingir. A Razão é, então, eleita como instrumento técnico por excelência ao serviço desse vasto objectivo. A Razão, enquanto faculdade de cálculo, de análise, de distinção e operacionalidade, propicia o desdobramento da experiência temporal em sequências de pontos que se interligam e posicionam hierarquicamente. Da mesma forma que a estrutura de um argumento implica o momento da formulação das premissas, o momento da inferência e o momento da formulação da conclusão, o primado do tempo útil requer a separação entre o trabalho e a fruição. Há, do ponto de vista lógico, uma certa afinidade, pois, em ambos os casos se opera uma divisão análoga. O pensamento racional exige a transferência do valor das premissas para a conclusão, e o tempo útil comanda a subordinação do presente ao futuro. O pensamento racional impõe a coerência do argumento e procede à investigação dos instrumentos e leis que garantem a coerência. Com a aposta no tempo útil, torna-se necessário garantir a adequação entre objectivos e estratégias.

A racionalidade técnica impõe à experiência do tempo uma estrutura potenciadora da actividade útil, pois, por meio dela, o Homem pode erguer-se acima do instante presente e perceber o interesse do instante seguinte. Só por meio de uma antecipação de finalidades úteis e do cálculo dos meios para essas finalidades, se pode vencer a energia com que cada instante reclama para si mesmo a maior valoração. Só assim o instante adquire valor de troca e se converte em investimento de futuro, só assim se evita o desperdício, se detectam as fugas para a inutilidade. E só como acidente ou defeito de cálculo se compreenderá uma despesa improdutiva, esperando-se da Razão a eliminação de toda a disfunção.

É preciso, então, catalogar as necessidades humanas e discernir quais os desejos que são dignos de ter em conta e os que não passam de caprichos ou perversões que, enquanto tais, ao contrário de estarem ao serviço da vida e do Homem, seriam

agentes perniciosos, diabólicos, patológicos, aos quais seria preciso estar atento, para os poder eliminar. Trata-se de um projecto ambicioso, eliminar o mal (o absolutamente inútil) do mundo, mas é, fundamentalmente, esse o objectivo do pensamento moral, científico, jurídico e político do mundo moderno.

A utilidade no político e no social

A utilidade, enquanto padrão ideal de actuação, contribui indirectamente para acentuar a crença de que todos os Homens são, em última análise, iguais. No fundo, a morte é o que igualiza os indivíduos, colocando-os diante da necessidade, partilhada por todos, de desenvolver mecanismos de conservação. É, evidentemente, uma manifestação de resistência à tradicional figura do senhor soberano. Mas, no fundo dessa resistência, permanece a convicção de um universo imutável e de uma ordem duradoura e estável ao nível dos fenómenos da Natureza⁷. No rasto da negação da soberania estará, sem dúvida, o projecto de definição científica das leis do Universo, independentemente da intervenção divina. E, imbuído do espírito desse programa, o Homem da modernidade acredita que toda a Natureza se organiza com vista da multiplicação da vida, como uma máquina cujo funcionamento tende para a maior rentabilidade. No plano humano, portanto, nada mais se encontraria do que um desenvolvimento extremo da funcionalidade da Natureza, pelo que, pelas faculdades mentais que lhe foram concedidas naturalmente, acabaria por desvendar todos os processos e leis naturais, obtendo uma dominação plena do mundo natural e os benefícios do progresso moral. Sociedades mais justas, relações mais dignas entre os indivíduos e os povos, a preferência pelo bem e pela verdade, a paz – seriam alguns dos resultados mais aguardados pela modernidade, como frutos do seu progresso material. Deste ponto de vista, por conseguinte, decorre a crença numa tendência natural da humanidade para a utilidade.

Em Thomas Hobbes, por exemplo, essa tendência é já perceptível na sua concepção de "pacto de autorização". A organização social e o estabelecimento do

⁷ A reivindicação de igualdade, nem sempre se opõe radicalmente à existência e ao consentimento da existência de desigualdades. O combate pela igualdade pode, em certos casos, ser o combate pela afirmação do direito à diferença. Isso parece-nos claro quanto ao liberalismo em geral. A afirmação de um ponto de partida igualitária é, por vezes, o argumento que sustenta o direito à propriedade privada e as diferenças que dela decorrem. Figura semelhante na defesa dos direitos das minorias: a igualdade como princípio em matéria de oportunidades com vista à expressão da idiosincrasia. Ou, simplesmente, com o argumento da igualdade se pode tentar legitimar um privilégio de classe ou de casta ou de etnia. Abstractamente, poder-se mesmo falar de uma igualdade quanto à diferença: Hanna Arendt, por exemplo, escreveu que *simplesmente, pela sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição (...)* e que *a capacidade humana para pensar é também uma capacidade para mudar a mente.* (Cf. H. Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 643). Arendt referia-se à paranóia totalitária com o "inimigo", mas a afirmação revela o quanto a autora reconheceu na possibilidade da igualdade de todos (os suspeitos) se tornar diferença entre todos (aqueles que, por pensarem, mudam a sua mente) uma das maiores preocupações do mundo totalitário.

poder político resultam de uma necessidade básica de segurança, pois, no seu estado de natureza, nada se opõe e tudo favorece a manifestação das paixões humanas mais violentas. É um estado de guerra de todos contra todos em que a vida em comunidade se torna insuportável. Se, isolado, o indivíduo não sobrevive, agregado aos outros depara-se com os maiores problemas, pois, os indivíduos são naturalmente violentos uns com os outros, quer porque são comandados pelo desejo de supremacia, de fama, de riqueza, quer porque, neste contexto, vivem obcecados com o medo de serem atacados. A ideia de que a existência humana é regulada por uma finalidade de conservação da vida está patente na noção de um direito natural de usar da força para se defender e de recusar ser destruído. É essa determinação que está na origem da sociedade e do poder político. Este é pensado como um acordo ou contrato pelo qual as partes calculam ficar a ganhar em termos de bem-estar e segurança, ainda que lhes seja exigida a contrapartida de uma alienação parcial dos seus direitos

A luta pela igualdade pode estar na origem das maiores desigualdades e pode, em suma, pôr-se em causa se não será sempre um veículo histórico de substituição de umas desigualdades por outras. Nas revoluções modernas, contudo, o ideal de igualdade opôs-se frontalmente às rígidas hierarquias sociopolíticas. É a figura do senhor feudal que está na mira da revolução. No entanto, em plena turbulência histórica, o ímpeto transformador teve rasgos profundamente conservadores, no sentido em que procurou conservar o maior instrumento de poder do Antigo Regime: a crença de uma ordem imutável do Universo. Simplesmente, deslocou o ponto de vista da lei divina para o da lei da Natureza; e deslocou-se da ordem dos factos para a da regularidade dos acontecimentos: o Universo continua a ser regido por leis imutáveis, ainda que isso contribua agora para justificar a transformação da sociedade. A igualdade entre os homens e os povos continua a dever-se à actuação de uma ordem cósmica, mas, como dantes, continuam a ser necessários intermediários – e os padres são substituídos por especialistas nas mais diversas áreas; e os reis cedem o lugar aos mais sábios representantes das populações.

A nova ordem, surgida do desejo de modernidade, condenou a soberania pessoalizada, mas, como adiante se referirá, todo este movimento foi ambíguo, pois, tendo começado por restringir a soberania ao poder, acabou por produzir concentrações tão grandes de poder que culminaram na reposição da soberania. Ou seja, começou por enaltecer a igualdade para, de seguida, impor a diferença, após o que, aprofundou a diferença por meio de uma igualização geral do Homem numa massa de súbitos. O mesmo aconteceu, aliás, com a liberdade. Proclamando a libertação do povo, eliminou-se o topo da pirâmide social e destruíram-se as suas principais estruturas políticas, económicas e ideológicas. Mas a condição da liberdade foi, desde o início, a de uma auto-limitação de si mesma. Nas ditaduras modernas e, em particular, nos totalitarismos, o processo de limitação, como no caso da igualdade, foi aprofundado ou mesmo levado ao extremo. Em termos económicos, a procura de emancipação da burguesia e do povo pretendia romper as cadeias da servidão: a multidão oprimida pelo trabalho e obediência devidos ao senhor rapidamente mergulhou na servidão industrial e continuou a ser tratada como o utensílio que já há muito era. Com as ditaduras e os totalitarismos, limitou-se a escorregar da posição de utensílio para utensílio supérfluo facilmente substituível. A ordem muda de figura mas, de certa forma, não obstante o rápido e significativo aumento das capacidades de produção de riqueza, a vida humana empobrece. Como defendeu G. Bataille, em *La Souveraineté*, o Homem passou a pretender realizar-se por meio dos objectos, acabando por se confundir com eles, perdendo, dessa forma, o que lhe conferia especificidade: a capacidade de responder simbolicamente ao problema do excesso e, assim, se elevar acima da absoluta servidão das coisas.

naturais e uma transferência da sua liberdade para o soberano. O seu poder deve ser absoluto, pois, só assim se evita a influência dos interesses e paixões particulares que ameaçariam a unidade e a segurança conseguidas por meio do pacto social e um regresso ao estado de violência endémica próprio da sociedade anterior ao Estado. É, portanto, a obsessão com a segurança que leva o Homem a abdicar do poder que lhe foi concedido pela natureza e a aceitar a transferência da soberania em todos os domínios da sua vida, desde o religioso ao político e à ética⁸.

A mesma tendência segue muitos e variados trajectos no pensamento moderno. Em John Locke, para o qual o estado de natureza não era necessariamente insuportável, a tendência para a utilidade está também patente no modo como os primeiros seres humanos, livres por natureza, são totalmente soberanos, em nada obrigados a subordinarem-se à vontade de outrem e, assim, iguais quanto ao direito de, para salvaguardarem a sua vida, exercerem a justiça pelas suas próprias mãos. É um estado de reciprocidade total, apenas submetido à generosa lei da natureza, que somente ordena a paz e a conservação do género humano. É ainda por obediência a esta obrigação natural que os indivíduos aceitam ceder parte da sua liberdade individual e entrar, por meio de um contrato, na sociedade política. É que, no estado de natureza, não havendo um poder organizado, é o próprio indivíduo que tem que zelar pela sua própria protecção e aplicar a justiça quando vítima de algum dano. É, portanto, uma liberdade incerta e muito condicionada pela necessidade de permanecer vigilante, principalmente depois da substituição da troca directa pelo uso do dinheiro e das consequentes desigualdades quanto à posse de propriedades que a uns acentua o sentimento de insegurança pela posse de riquezas que a outros faltam, e a estes torna cada vez mais vulneráveis. Uns e outros, por conseguinte, reclamam maior protecção e um Estado capaz de garantir a liberdade e a propriedade, o que implica o reconhecimento geral de um poder de coacção independente e superior aos interesses particulares, que se ocupe, com imparcialidade, da aplicação da justiça e da coerção de todas as ameaças à prosperidade. Locke segue, portanto, a tradição contratualista, embora, ao contrário de Hobbes, não admita a instituição de uma soberania pessoal onipotente. O poder do Estado não pode ir contra a liberdade individual porque é precisamente sobre ela que assenta o seu contrato. Pela mesma razão, nunca se poderia aceitar a submissão a uma tirania que pusesse em causa o direito de propriedade. É precisamente para que a propriedade possa ser aproveitada de forma útil, com a finalidade da conservação, que os indivíduos cedem o seu direito natural de aplicar a justiça na condição de que todos os outros façam o mesmo. Consentem, assim, abandonar um estado de paz e assistência mútua (em que os Homens, tocados pela vontade comum de viver, tendem naturalmente para a convivência pacífica e para o exercício da liberdade), em nome de um ganho que consiste numa maior segurança e de uma maior garantia de liberdade e sobrevivência⁹.

⁸ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, pp. 55 e 143.

⁹ Cf. John Locke, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil*, Edições 70, Lisboa, 1999, pp. 35-37 e 105 e s.

Rousseau é um outro testemunho desta tendência moderna para explicar o social e o político pela utilidade. Com maior optimismo que Locke, Rousseau pensava num estado de natureza equivalente a uma idade de ouro paradisíaca em que o Homem, robusto e saudável, podia ainda seguir uma vida despreocupada e indolente, pois, ainda em estado de relativo isolamento, sem relações regulares com os outros indivíduos, apenas tinha que se ocupar com o usufruto de tudo quanto a natureza punha abundantemente à disposição da sua satisfação. A própria natureza parecia apenas obedecer ao ímpeto de conservação da vida e da prosperidade. No entanto, como que por um excesso de boa vontade, a natureza dotou o Homem da capacidade de aperfeiçoar as suas técnicas de produção de riqueza e permitiu-lhe o desenvolvimento da agricultura e da metalurgia, através das quais se tornou mais poderosa a sua possibilidade de aproveitamento dos recursos naturais. O problema é que estas invenções introduziram a desigualdade socioeconómica e culminaram na desigual distribuição do poder e na consequente exploração e opressão dos escravos pelos senhores. Bafejado pela luz da razão natural, contudo, o Homem pode combater este estado de coisas e estabelecer um contrato pelo meio do qual cada um, abdicando de parte do seu interesse individual, fica, no final, a ganhar. Não será a Natureza a providenciar directamente a solução, mas estará sem dúvida presente nas faculdades humanas de estabelecer e se guiar por convenções. A sociedade civil e o poder contratual são, portanto, essas convenções, as soluções encontradas pela racionalidade que rege o mundo para corrigir o mal que, inadvertidamente, produziu, restaurando o propósito de liberdade que convém a todos os homens em nome da sua sobrevivência e, mais do que isso, do bem-estar e da felicidade¹⁰.

Nestes três exemplos, o Estado surge, então, como instrumento útil de conservação da vida individual e social. Nele incarna a razão de ser da agregação humana em comunidades e, por isso, é ele que deve regular os aspectos fundamentais da vida do Homem, não obstante as diferenças na concepção da extensão que deve assumir o poder e da figura da governação. É ao Estado que cumpre, ao mesmo tempo que a decisão política, a administração independente, igualitária e universal da justiça, exactamente com o mesmo objectivo geral: o de uma pacificação propícia ao desenvolvimento das melhores condições de produção, com vista à conservação. É esse o objectivo da segurança e da igualdade, como o é o da liberdade e o da solidariedade.

Utilidade económica

A obsessão com a utilidade está também presente no discurso económico da modernidade. Com Adam Smith, é a liberdade económica que, em nome da satisfação das inclinações sensíveis para a conservação, aproxima o comportamento do Homem da ordem natural que rege o mundo. Já não é o político o principal responsável pela instituição das condições propícias ao desenvolvimento, mas a livre actividade econó-

¹⁰ Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1976, pp. 32, 46, 47 e 54. Cf. também, do mesmo autor, *O Contrato Social*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1989 p. 23.

mica, no quadro de um Estado reduzido às funções de defesa externa e administração da justiça, funções essenciais à criação de riqueza. O trabalho surge, assim, como valor capital, e ao trabalhador é solicitada a participação no esforço comum pela saúde económica, sendo sua a responsabilidade de zelar e promover o bem comum, medido em termos de um crescimento económico sem quebras nem desperdícios.

Mas esta preocupação com a economia da utilidade não é apanágio exclusivo dos modelos capitalistas. O crescimento económico foi também fundamental para a economia do mundo comunista, para a qual a justiça económica dependia da uma distribuição equitativa dos ganhos produtivos, em nome da igualdade social. Para isso, era preciso combater a propriedade privada, considerada como base de todas as desigualdades, e, assim, negar qualquer forma de existência livre de trabalho. A mobilização de todos era exigida, pelo que as massas proletárias foram o ideal social e humano do mundo comunista, e a ociosidade o seu pesadelo¹¹. Ao Estado competiria definir estrategicamente, e em todos os planos, o caminho a seguir com este objectivo de crescimento, ao qual deveria subordinar-se toda a sociedade – de preferência a bem, pela compreensão de que a limitação da liberdade individual e a negação da existência de indivíduos e classes com funções inúteis é a única forma de restituir a dignidade, perdida desde a introdução da família patriarcal, da propriedade privada e do Estado de classes, a todos os Homens. Mas, sendo previsível que tal projecto encontraria sempre resistência por parte daqueles a quem a desigualdade favorece pessoalmente, abrindo frentes de combate nos mais diversos domínios, no campo, na fábrica, na igreja, nos parlamentos nacionais, nas relações internacionais e até no lazer, o que inclui facilmente a apologia da revolução violenta¹².

Também os nazis exigiram dos alemães grandes sacrifícios. Sem a dimensão universalista do comunismo, o nacional-socialismo dirigia-se apenas a uma “humanidade” restrita, eleita como superior pela evolução natural que resulta, do seu ponto de vista, do perpétuo combate entre os povos pela supremacia. Considerava os arianos como o verdadeiro rosto e destino da humanidade, visto que todos os outros povos se revelavam decadentes, fragilizados e agonizantes, no final da sua História. No entanto, apesar de historicamente condenados à extinção, esses povos, em especial os Judeus, teriam encontrado formas insidiosas de enfraquecimento da

¹¹ Bataille escreveu a este propósito: *La valeur souveraine du communisme est l'homme, mais c'est l'homme qui, pour mieux produire, a renoncé à la souveraineté*. Cf. G. Bataille, *La Part Maudite, Essai d'Économie Générale, III (La Souveraineté)*, Gallimard, Paris, 1976, p. 352.

¹² No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels concluem a primeira parte afirmando que a burguesia produz, antes de mais, o seu próprio coveiro. O seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. (p. 48). Mas, pouco antes, ficava a sugestão: *Ao traçarmos as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, seguimos de perto a guerra civil mais ou menos oculta na sociedade existente até ao ponto em que rebenta numa revolução aberta e o proletariado, pelo derrube violento da burguesia, funda a sua* (p. 47). Aliás, o texto termina da seguinte forma: *Podem as classes dominantes tremer ante uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder e não ser as suas cadeias. Têm um mundo a ganhar*. Cf. K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Edições Avante, Lisboa, 1977.

grande raça ariana, uma das quais era a propagação da sua própria debilidade por meio da contaminação sanguínea, isto é, sexual. O inimigo estava em todo o lado, na família, no capital, na cultura, na mobilização comunista, dentro e fora de casa, nas instituições de ensino, de saúde, políticas, religiosas, na diplomacia e nos negócios internacionais. Manifestava-se na literatura, no parlamento alemão, nos sindicatos, nas associações cívicas e corporativas, no exército, e tanto atacava a partir dos países capitalistas como da Rússia comunista. Para o nacional-socialismo, o inimigo era todo o não ariano nacional-socialista, pelo que poderia ter muitas roupagens. Mas, a sua unidade parecia evidente, extremamente organizada e eficaz, e o seu significado era sempre o mesmo: forças anti-históricas que punham em causa o crescimento da força e hegemonia alemãs. O inimigo era, assim, detrito histórico que era preciso eliminar, resíduo inútil e pernicioso que atrasava o destino prometido de um mundo germanizado. Tudo e todos, portanto, foram submetidos ao mesmo processo de coisificação, de instrumentalização implacável, inteiramente mobilizados em função da sua potencial utilidade para o projecto nazi. Toda a força disponível foi reduzida a força de trabalho. A guerra, o terror policial, a propaganda, a doutrinação, a animalização nos campos de concentração e toda a sua indústria de morte estiveram, assim, ao serviço da obsessão nazi com aquilo que pelo nacional-socialismo era considerado útil.

É certo que os totalitarismos levaram a obsessão pela utilidade¹³ a um extremo a que não chegaram as democracias nem as formas menos brutais de tirania do

¹³ Ainda que se considere, como o fez Arendt, que, no caso dos totalitarismos, as consequências concretas e reais que se verificaram derivaram de uma ficção ideológica que, por meio da fascinação de massas, separou o pensamento e as crenças da realidade. Arendt considerava que *a razão pela qual nunca foram ensaiados antes os engenhosos recursos da dominação totalitária, com a sua absoluta e inédita concentração de poder nas mãos de um só homem, é que nenhum tirano corrente foi suficientemente louco para desprezar todos os interesses limitados e locais – económicos, nacionais, humanos e militares – no altar de uma realidade puramente fictícia, num futuro indefinidamente distante.* (Cf. H. Arendt, *op. cit.*, p. 619). Mais à frente, no mesmo texto, a autora acrescentou: *A inverosimilhança dos horrores está estreitamente ligada à sua utilidade económica.* (Cf. H. Arendt, *ibid.*, p. 661). Sem dúvida que o paradigma da utilidade é incapaz de enquadrar explicativamente os horrores totalitários. No entanto, a própria Arendt recorda as palavras de Himmler, segundo as quais as massas pensam em séculos e sentem em continentes. Ora, a loucura do “chefe capaz de desprezar todos os interesses limitados e locais” não constitui propriamente um estado de idiotia sem referências, sem objectivos e capacidade de decisão. Pelo contrário, o mundo totalitário move-se “no altar de uma realidade puramente fictícia, num futuro indefinidamente distante”, quer dizer, numa espécie de realidade paralela à da normalidade, com as suas próprias regras e escalas. Aliás, a própria autora reconhece a importância da ideologia e que a visão e, mais do que isso, a realidade totalitária, são deduzidas directamente de uma ideia prévia de mundo. Deve, assim, reconhecer-se que se deu um deslocamento do paradigma da utilidade para uma nova realidade, fictícia, admitamo-lo, desadequada em relação aos factos, mas operante e consequente. Se se preferir, caso seja demasiado forte a repulsa de reconhecer que os regimes totalitários se orientaram, na sua ficção, por cálculos de utilidade, poder-se-á pensar em termos de uma perversão da noção de utilidade, ou de uma obsessão doentia. Não será, em todo o caso, essa objecção que porá em causa o ponto de vista segundo o qual a experiência totalitária se caracterizou por uma tentativa inédita

mundo moderno. Em todo o caso, é difícil negar que todas estas diferentes figuras partiram de um registo económico avesso ao desperdício, à ociosidade e à inutilidade, que conceberam a História como mecanismo natural de progresso, que pensaram a sociedade e o Estado como instrumentos de crescimento e que desenvolveram, cada uma dessas figuras à sua maneira, uma mentalidade propícia à desvalorização do instante e à sua subordinação a um ideal de futuro concebido mais à frente, algures sobre o ponto em que o tempo atinge a sua fase final.

Assim, embora por caminhos muito diversos, a demanda do útil prosseguiu a sua luta contra o inútil, desdenhado como elemento de irracionalidade anaeconómica. Ao menos nisto estão de acordo a maior parte dos sistemas filosóficos e ideologias revolucionárias da modernidade¹⁴: a causa do mal é o desperdício, seja ele o resultado de utilização ineficiente dos recursos ou uma má distribuição da riqueza, seja ele o excesso de investimento na esfera privada ou uma demasiada ingerência do Estado na sociedade civil, seja a concessão da liberdade ou a sua repressão, a tolerância ou a discriminação, a defesa dos valores nacionais ou a o apelo à união internacional. O horizonte longínquo que todos partilharam foi o de uma humanidade realizada por meio do trabalho, do crescimento, do investimento, o que inclui a própria guerra como instrumento de conquista e acumulação.

A própria noção de “Humanidade” desenvolve-se no contexto desta obsessão pela utilidade, pois pela concepção de uma família humana (cuja definição e extensão não foi consensual) se procura uma conjugação de esforços propícia ao crescimento económico. Por esse motivo, a universalidade da humanidade teve muitas vezes que se conquistar às custas de uma conversão forçada à humanidade do Homem útil e, quando isso não foi possível, pela tentativa de aniquilação de colectiva de povos, etnias ou classes sociais.

e desmedida de redução do ser humano ao estatuto de coisa, com vista a uma concentração plena e global de poder e dominação. Poder-se-á objectar, por outro lado, que os líderes totalitários não acreditavam nos ideais que defendiam publicamente – nesse caso, para as chefias, a ideologia não passavam de um instrumento útil para a consecução dos seus objetivos de dominação. Mas, o que mais distinguiu o totalitarismo das outras formas ditatoriais foi como, reconhece Arendt, o apoio das massas. As elites talvez percebessem que o discurso oficial das chefias apenas tinha um carácter estratégico. No entanto, identificavam no totalitarismo a utilidade de um processo destrutivo de toda uma realidade social, política e cultural que consideravam hipócrita e que sentiam tê-las humilhado. A população acreditava nos discursos da propaganda, mas interpretava-os como ocasião de rebelião e ascensão social. E as massas, em particular o pequeno burguês em vias de proletarização ou já proletarizado, sentiam-se perdidas e excluídas da sociedade e, como escreveu Arendt, *só se preocupava com a sua segurança pessoal e que, à mais ligeira provocação estava disposto a sacrificar tudo, a sua fé, a sua honra e a sua dignidade.*

Ou seja, para estes últimos, a propaganda totalitária foi uma miragem de salvação, pelo que, pensando apenas *em salvaguardar as suas próprias vidas*, também acreditaram na utilidade da política totalitária. Cf. H. Arendt, *ibid*, p. 527.

¹⁴ “Revolucionárias” em sentido lato, referindo-se a todas as tendências que visavam a substituição do mundo antigo por um mundo novo, sob múltiplos aspectos oposto ao anterior. Assim, como mostrou François Furet, pode acrescentar-se a esse leque de ideologias o nacional-socialismo. Cf. F. Furet e E. Nolte, *Fascismo e Comunismo*, Gradiva, Lisboa, 1999, p. 86.

A História do sofrimento acompanhou, de facto, o desenvolvimento do império da utilidade, acrescentando-se-lhe tardiamente o significado moderno: não se trata simplesmente de crime e castigo, mas sim de investimento. O juízo final fora importado para o plano da finitude e o seu signo perfeito passou a ser o do progresso, finalidade atribuída a toda a ciência, à colonização, à exploração do povo. O crime passava a compensar, no sentido em que o sofrimento se justifica com a realização de uma vontade geral, naturalmente inclinada para a procura da felicidade.

A idiossincrasia apenas poderia tolerada no quadro da sua participação na utilidade da existência, e quanto mais severa fosse a exigência do útil, mais provável se tornaria a sistematização da violência. Foi assim que procederam os jacobinos, foi assim no processo de colonização, foi também assim com os bolcheviques e Hitler. Tendo em vista o crescimento de uma Humanidade definida a partir de diferentes critérios ideológicos e assim capaz de tolerar um maior ou menor índice de singularidades, o que esteve sempre em causa foi a tentativa de exponenciar o crescimento, de racionalização da actividade, de potenciação do lucro. Quanto aos regimes democráticos, a sua economia capitalista apenas se mostrou tolerante em relação à inutilidade enquanto esta não pusesse em causa o objectivo geral do crescimento. Ou talvez seja justo afirmar que apenas a tolerou na medida em que dela aprendeu a servir-se para seu próprio proveito.

O processo da industrialização foi acompanhado pela esperança de realização da emancipação das classes ou povos oprimidos. No entanto, em vez da apregoada liberdade, igualdade e fraternidade, o que a reorganização do mundo moderno trouxe foi, a par do aumento da riqueza material no mundo ocidental, novas formas de exploração do homem, novas instâncias de poder, novos instrumentos de repressão. A longa história das Revoluções modernas ilustra isso mesmo: a par do aumento da riqueza, cresceu a revolta, a insatisfação, o sentimento de alienação, a decepção. E, a ritmos diferentes, em lugares diferentes, em circunstâncias e modalidades diferentes, endureceu a violência.

Mesmo nos países em que a saída do mundo feudal permitiu o crescimento geral da riqueza de uma forma mais rápida, não esteve ausente a violência revolucionária, embora tenha sido nas colónias que a violência mais se fez sentir, até mais não ser possível evitar a deflagração da guerra no seio da própria Europa. Quanto aos países que encontraram maiores dificuldades na entrada no mundo moderno, após tentativas de instaurar regimes democráticos e uma certa liberdade, conheceram a maior violência interna e, depois do estrangulamento do pós-Primeira Guerra, acabaram por sofrer pesadas ditaduras ou mesmo a repressão totalitária. Ao que parece, passados pouco mais de cem anos das revoluções americana e francesa, em parte nenhuma o Homem dava testemunho de uma real libertação. Pelo contrário, um pouco por todo o lado o Homem parecia ter-se passado para o lado dos objectos, reduzido a massa heterónoma, instável, permutável como qualquer outra mercadoria e manipulável como qualquer outra coisa. Fechadas sobre si mesmas no tempo útil do crescimento, as multidões conheceram o vazio de sentido, cuja procura se tornou, contra toda a razoabilidade admissível num mundo crente no progresso da razão, incompreensível, louca, excessiva, contraditória: ao deixar-se arrastar para o horror da Segunda Guerra Mundial, a clareza da razão era obrigada a incidir sobre os seus próprios limites e,

no auge da ofuscação, reconhecia no seu próprio programa uma ilusão trágica. Sob o manto do seu poderio, sobrevinha a nudez de uma encarniçada luta pela soberania. Os poderes instituídos eram, então, denunciados como simulacros hipócritas desta procura.

De forma surpreendente, porém, o poder revelava-se, como o mostrou Bataille, como função derivada da soberania, em particular no mundo totalitário. Pior: todo o poder revelava aí, por detrás da sua face temível e apesar da sua força brutal e assassina, uma impotência ridícula face uma força insuperável que lhe subjazia e à qual não poderia deixar de prestar vassalagem¹⁵. O destino pareceu escarnecer do poder humano quando, no auge das suas forças produtivas, contra a sua discursividade moral, indiferente ao poderio técnico, tudo culminou na irrupção de regimes cuja natureza sacrificial deixou de poder ser disfarçada pelo aparato ideológico, e no rebentamento da mais sangrenta das guerras que até então a humanidade conheceu e que culminou, como é sabido, na revelação das forças mais devastadoras do universo microfísico, lançadas dos céus do Japão pela aviação militar norte-americana – como se forças exiladas demasiado tempo num outro mundo se tivessem finalmente cansado de esperar e tivessem regressado para dar conta da sua imemorial virulência.

De formas muito diferentes e antagónicas é esse horizonte difuso (em que, *depois*, talvez venha a ser permitida a fruição do que resulta do esforço do trabalho), ditado pela concepção utilitária da economia, que as várias tentativas de reconstrução da vida social, desde a falência do Antigo Regime, partilham.

Nas democracias, a força atractiva desse horizonte é, em geral frouxa, talvez porque nelas um certo nível de vida proporciona um razoável de grau de satisfação para a maioria da população: apenas nas classes mais desfavorecidas continuam acesas as esperanças numa igualização económica, numa libertação social, e o correspondente e potencialmente conflituoso sentimento de revolta. Quanto ao resto da população, os ânimos vão sendo acalmados, e o ideal de libertação deixará paulatinamente de ter força para causar danos com a diminuição das horas de trabalho, com a instituição de certas prerrogativas (como os serviços de segurança social ou o sistema nacional de saúde), com a ilusão de um aumento progressivo do poder de compra ou com a instituição de férias. Nem por isso as democracias foram capazes de eliminar as desigualdades de outrora, mas um certo nível de bem-estar, o discurso da universalidade dos direitos e garantias, um afrouxamento da tensão social e uma certa mobilidade, tudo isso contribuiu para impedir a formação de forças oponentes realmente eficazes. Fora isso, o *depois* vai-se materializando após as horas de expediente, ao fim-de-semana ou nas férias. Mas não deixa de ser uma materialização fraca, no sentido em que, possa embora ser experimentada com agrado pela generalidade da população, à luz do sistema, nunca é tomada como tempo da consumação, da despesa improdutivo, mas sim como instrumento económico de crescimento, como investimento necessário e eficaz, tanto que a própria ciência económica acaba por reconhecer que a produtividade aumenta quando

¹⁵ Este ponto será esclarecido à frente, quando se incidir mais directamente sobre a perspectiva de Bataille acerca da soberania.

são proporcionados aos indivíduos tempos de descanso. Como se vê, não há aqui assentimento social quanto à despesa pura, da mesma forma que não é reconhecido qualquer valor ao instante improdutivo. Se alguma vez se rompe a temporalidade económica do útil, é por defeito do sistema – tudo o mais é ilusão. Será, portanto, no plano da funcionalidade e da utilidade que as democracias asseguram a coesão social: as pessoas e as suas funções estabelecem uma ordem de interdependências fora da qual o indivíduo é marginalizado pelo que, acreditando zelar apenas pelo seu interesse pessoal, não pode senão procurar a integração e, assim, fortalecer o sistema que o obriga a reduzir-se à função e à utilidade. Naturalmente, de acordo com a lei da alternância dos ciclos económicos (de acumulação/despesa) de Bataille, isto apenas é possível enquanto o sistema está na sua fase expansiva e até atingir o seu ponto de saturação. Atingido este ponto, a pressão energética entra, como mostra o autor de *La Part Maudite*, em efervescência e o crescimento deve dar lugar à despesa¹⁶.

Quanto aos regimes totalitários, a sua força de mobilização das massas radicou, como mostrou Arendt, na sua capacidade de apresentar e fazer sentir intimamente que o devir se rege por leis supra-históricas que, graças à clarividência do chefe carismático, se revelaram determinando o sentido de todo o acontecer, rumo a um mundo tão antecipadamente certo (mesmo que nem sempre suficientemente teorizado, como no caso do nacional-socialismo¹⁷), que é quase como se estivesse já concretizado.

O chefe totalitário apresenta-se, pois, como a suprema concretização da coincidência entre o sábio e o homem de acção, pelo que, não estar com ele significa (na teoria como na prática) estar do lado errado, fora da História, condenado ao aniquilamento. O fechamento do tempo no plano linear da utilidade é, no totalitarismo, levado ao extremo do possível, pois, de uma forma ou de outra, nada deve resistir ao anunciado projecto de crescimento total do sistema.

Mas, tal como nas sociedades democráticas, nunca a racionalidade totalitária conseguiu anular o desperdício – pelo contrário, o que a tornou tão difícil de compreender, o que levou (e ainda leva muitas vezes) à perplexidade e à dúvida

¹⁶ Ver-se-á, na segunda parte, que esta perspectiva está ainda ligada à uma concepção “irradiante” das sociedades, isto é, aos sistemas em que o crescimento apenas é interrompido por uma explosão libertadora, após a qual se poderá seguir novo período de crescimento. Assim, nesta perspectiva, a despesa inútil (considerada por Bataille insubordinada e subordinante) apresenta ainda qualquer coisa de funcional. Na segunda parte, com Jean Baudrillard, questionaremos a aplicabilidade deste paradigma ao contexto pós-industrial da sociedade de informação e de consumo e, com ele, equacionaremos a hipótese de termos atingido um ponto de saturação irreversível, para além do qual nenhuma explosão libertadora é possível, apenas restando uma manifestação entrópica do excesso energético e a implosão dos sistemas.

¹⁷ De facto, no discurso nazi, há sempre uma exigência de sacrifício do presente em nome de uma luta a travar, mas nunca é realmente estabelecido o que ocorre *depois* da vitória total sobre o inimigo; já no caso da modalidade comunista do totalitarismo, segundo as análises de Bataille, o fechamento do tempo é mais definido, consistindo numa abdicação geral da soberania, numa redução do homem ao trabalhador – o fim do trabalho revolucionário seria um mundo em que cada um recupera a dignidade pelo facto de todos trabalharem.

em relação aos relatos dos sobreviventes foi, justamente, a loucura generalizada, a indiferença face à destruição, o investimento na violência policial e militar (em particular, as descrições das condições dos campos de concentração raíam o absurdo de um esbanjamento sem critério da força de trabalho dos prisioneiros). Mas, este não é um argumento contra a tese de que a experiência totalitária consistiu numa perversão total, extrema, de uma mentalidade económica assente na redução da temporalidade à função de crescimento. Inversamente, vem dar razão à visão económica de Bataille e à sua hipótese de que não é possível suspender para sempre o ciclo da despesa enquanto função insubordinada.

Poderia dizer-se que a razão útil pretendeu exercer as funções de uma fortificação, relegando para o exterior da existência humana tudo o que não obedecia às suas regras, convertendo em inimigo tudo o que poderia fazer oposição ao seu programa de dominação. Mas o alargamento exponencial das suas fronteiras e do seu poder acabaria por revelar as fontes da sua sedição no seu próprio interior. Cimentada a linha do tempo na cadeia fechada da acumulação, a violência íntima da realidade acabaria por transpirar de tal forma que o mundo inteiro se sentiu subitamente arrastado por uma onda incontrolável de destruição e morte. Apesar de tudo, a efervescência latente da existência encontrara um ponto de fuga e, atingido um ponto crítico do crescimento, suspendera o tempo da acumulação e repôs o equilíbrio perdido às custas de um sacrifício mundial. A negação da ambiguidade do útil, do tempo, da vida e do próprio Homem, operara uma tal compressão que, a nível mundial, tudo estalara. Restava a hipótese de uma outra explicação para a agregação humana em comunidades, para além da necessidade de fazer face à escassez de recursos pela concentração das capacidades produtivas.

O estudo das formas mais primitivas de organização social revelou, como já se assinalou, que o interesse produtivo, a sobrevivência, a felicidade, não eram os únicos motivos – nem os fundamentais – de aglomeração social. Descobriu-se que a sociedade pode obedecer a mecanismos diametralmente opostos àqueles que são geralmente contemplados pela consciência comum. Vários pensadores da primeira metade do século XX, em particular o núcleo duro do Collège de Sociologie, Bataille e Caillois, confrontaram-se, então, com a hipótese de que aquilo que gera a atracção social e explica a vida em comunidade é também aquilo que, à escala da consciência individual, é objecto do maior horror: a morte, a destruição, a diluição das formas individuais num oceano existencial em que todas as partículas se liquefazem.

Mas como compreender que o motor da agregação social é aquilo a que mais a consciência individual resiste?

Aos olhos da racionalidade moderna, estes costumes desmedidos, estes excessos rituais, esta loucura geral, devem ter parecido inumanos, estranhos à civilização. Tanto pior para estes povos, pois que, se não se assemelhavam ao conceito de homem como ser racional, menos escrupulos haveria em explorá-los até ao limite, em tratá-los como coisas, em exterminá-los; ou, então, em domesticá-los, convertê-los, civilizá-los, o que, como o mostrou a longa História da colonização, resultou basicamente no mesmo. Em todo o caso, é interessante verificar como o encontro com este outro também nos pôde fazer sentir a nós próprios, europeus modernos, como verdadeiramente outros,

alteridade em nós mesmos, cujo sentido já não podemos captar. É que este encontro não andou muito longe da decepção mais ou menos generalizada em relação às promessas, aos ideais, às certezas de que a modernidade prometia aproximar-nos mas que cada vez mais se furtavam à concretização: sem alguma vez se ter concretizado o anunciado progresso moral, a emancipação do homem, a construção de uma ciência infalível, a supressão das necessidades pela técnica, a modernidade deixava de ser moderna e, sem qualquer possibilidade de recuo histórico, diluía-se num desenrolar contínuo, sem fim à vista, a História perdia toda a referência, todo o sentido, parecendo ter entrado num definitivo processo de escrita automática, no qual o Homem se surpreende com a descoberta de não ser, afinal, quem julgava.

Pouco antes de o Collège ter iniciado as suas pesquisas, já Freud tinha levantado a hipótese de que a vida humana é regulada por um conjunto de forças que estão *Para além do princípio do prazer*¹⁸. Para o célebre fundador da Psicanálise, sob o impulso de conservação, e sem contradição com ele, provém do inconsciente um impulso de morte, destruição e auto-destruição, pois, não conhecendo realidade, nem dever, nem futuro, o inconsciente é instância de afirmação incondicional, procurando sem qualquer limitação auto-imposta a satisfação energética das suas pulsões. É, assim, indiferente ao perigo e ao outro, regulando-se apenas pela procura de alterações intensas do estado de energia, da excitação para a descarga e desta para a excitação. É este, segundo Freud, o núcleo originário da mente humana e, para o autor, é a partir dele que se diferenciarão, como as camadas de uma cebola, as outras instâncias, cuja função é a de uma protecção do excesso de energia livre que o *Id* não pode assimilar e que, portanto, o ameaça de morte. Os princípios de realidade e de moralidade não são mais, pois, que mecanismos pelos quais o organismo procura recuperar um estado de não perturbação energética, necessariamente perdido pela exposição da entidade viva à energia circundante. Neste sentido, a complexificação da vida mental preconiza um movimento fundamentalmente ambivalente, ao longo do qual o impulso de conservação se revela como função de um impulso ainda mais originário, que é o de regressar a uma forma de tranquilidade energética, necessariamente perdida com o aparecimento da vida.

É esta centralidade dos mecanismos de dissipação energética que Bataille transpõe para o plano sociopolítico com as suas teses acerca da soberania, pois o autor reconhece no centro das sociedades primitivas, como fonte da sua força centrípeta aquilo que maior repulsa causa ao indivíduo, o que o confronta com o seu próprio destino, que o revela como ser finito e que, não raras vezes, o aproxima do limite insuportável da destruição física. Ou seja, no centro da vida social, Bataille detecta a mesma ambiguidade que a Psicanálise havia reconhecido na mente. É

¹⁸ Cf. S. Freud, *Para, Além do Princípio do Prazer*, Publicações Europa-América, Lisboa, 2001, em especial as pp. 229 e 254 e s.. A hipótese de Freud é a de que o princípio do prazer concorre com uma “compulsão para a repetição”, a qual derivaria, em última análise, da procura, por parte do organismo, de um estado de imperturbabilidade energética. Grande parte da vida mental consistiria em mecanismos que visam a reposição desse estado de tranquilidade, quer por meio das diferenças súbitas de carga energética (ligadas, em geral, ao prazer intenso), quer por meio dos vários mecanismos de defesa do ego.

preciso não esquecer que, para Bataille, no limite, quando já não é de todo possível continuar o ciclo de crescimento, a única solução face à perturbação energética é a destruição, o desaparecimento da figura individual e que, portanto, a morte é o derradeiro mecanismo de defesa da vida no seu conjunto.

Poder e soberania

Quando a violência atingiu o auge nas guerras mundiais do século XX, a Humanidade espantou-se, assustou-se com tudo aquilo de que era capaz. Como é que no seio da maior preocupação com o útil tudo tinha descambado para tamanha inutilidade? Não era possível compreender a guerra, a devastação das cidades e da cultura, era incompreensível a gigantesca mobilização de homens soldados e de toda a sociedade para o esforço de guerra. Sem palavras, sem poesia, dizia-se, o mundo tornara-se num deserto sem alma, assolado pelos lamentos lancinantes dos fantasmas dos campos de concentração. Nada disto fazia sentido, claro, porque em nada se assemelhava à preocupação com as necessidades de um ser que se cria naturalmente vocacionado para o cuidado com a vida. No entanto, fora aí que se chegara, justamente pela violência implícita no primado da utilidade.

Mas, se a dura verdade dos factos era tão inverosímil, isso devia-se, em boa parte, como pensava Bataille, ao facto de a vida em comunidade ter deixado de se permitir os excessos que eram apanágio do ciclo de trocas no mundo arcaico e não possuir mecanismos intelectuais nem práticos de os compreender e lidar com eles. Na melhor das hipóteses, a interdição formal de desperdício de recursos poderia ser rompida na esfera privada de indivíduos ou castas privilegiadas, sem qualquer participação da colectividade. A esta fora destinado um mundo de produção útil, no qual se fora reduzindo cada vez mais ao estado de objecto, até que, sem outra solução, o destino sempre excessivo da vida a votou ao sacrifício, da pior maneira, inumanamente (no sentido em que esvaziado da sua dimensão simbólica). A despesa fora sequestrada e dela foram espoliadas as massas. Perdeu a sua função social e os excessos que a si mesmos permitiram os modernos senhores do mundo não haviam sido suficientes para equilibrar a eterna tensão entre a vontade de viver e a pressão causada sobre a vida pelo excesso global de energia.

O movimento energético de fundo, estudado pela economia geral de Bataille coloca, como foi já referido, os maiores problemas ao homem. Que ele os ignore, em nada modifica, segundo o autor, a necessidade de se confrontar com eles, a não ser, talvez, no sentido em que, se a luta contra esse movimento se traduz num fechamento do tempo sobre a sua vertente útil, numa recusa determinada da “parte maldita”, e no *forcing* de uma vida inteiramente votada ao crescimento, tudo se precipita para um holocausto de intensidade avassaladora, em relação ao qual o homem perdeu a oportunidade de uma palavra a dizer¹⁹. É esta a consequência que se retira das teses de Bataille: quanto mais os povos se apostam na racionalização

¹⁹ Cf. G. Bataille, *A Parte Maldita*, op. cit, p. 78.

da vida e na definição utilitária de critérios de actuação, mais a violência inerente à vida tende a diversificar e a intensificar as formas de se manifestar – e essas formas, ainda que aparentemente já nada tenham a ver com os sacrifícios de outrora, em nada lhes ficam a dever quanto à sua capacidade destrutiva. Assim, à medida que a razão procura estender a sua dominação a todos os planos da existência e multiplica a capacidade de acumulação, mais a explosão do irracional parece tornar-se urgente, o que é uma outra forma de recordar a ambiguidade do útil e de mostrar que não se consegue a exclusividade da utilidade sem fazer ressuscitar o que de mais brutal se procura enterrar juntamente com o inútil.

Mas como se operaria a reconversão social entre o horror da morte e a atracção pela destruição? O que mediaría a passagem da exigência de permanecer vivo – da regulação da vida em função da utilidade e, portanto, da auto-imposição de certas interdições, sem as quais nada impediria o esgotamento, no instante, de todas as ulteriores possibilidades – para a aceitação e até para a atracção pela ameaça da morte – e, portanto, para a entrada numa esfera existencial marcada pela possibilidade de transgressão cíclica de todos os interditos que visam a continuidade da vida?

O estudo de muitas das formas mais antigas de organização social revela uma tendência para a instituição, como centro do poder (e do prestígio), de entidades sem relevo ao nível da produção de riqueza, investidas da missão de assegurar, em nome da comunidade, um sem número de figuras de despesa improdutivo²⁰.

Durante longo tempo, estes factos foram perspectivados a partir de um princípio de exclusão, consistindo este, na sua forma geral, em conceber como atrasados, pré-civilizados ou, como diriam os Romanos, bárbaros, todos os povos por conquistar (um pouco no sentido em que falava Hobbes, não apenas vencidos, mas “pacificados”, quer dizer, submetidos às leis e à cultura do império). No pensamento político moderno, como se viu, esta ideia é assinalada a partir das hipóteses de um estado de natureza, anterior à constituição da sociedade política, do qual, em razão de um processo de evolução natural ou cultural, a civilização teria tendência a elevar-se, com vista a um conjunto de objectivos úteis. Tratava-se de um processo de transformação histórica que, embora marcado pelas condições da origem, não era por elas totalmente determinado – estava-se ainda longe da descodificação dos códigos da evolução genética e dos padrões comportamentais que, mais tarde, viriam a reduzir a perspectiva da História a uma sequência de efeitos necessários. O Homem acreditava estar em processo de auto-construção e as diferenças culturais dever-se-iam, antes de mais, a uma questão de ritmo. Rumo à realização do Homem, haveria que passar por uma série de fases, no que uns povos iam mais adiantados do que outros. Não poderia haver, portanto, lugar para uma pesquisa das formas sociais primitivas, a não ser com a função de construção de uma identidade (e superioridade) civilizacional, por contraste, ou, simplesmente, como sistema de medição do grau

²⁰ Bataille refere, por exemplo, o caso das sociedades religiosas, no caso do Tibete, onde uma enorme percentagem da riqueza produzida colectivamente revertia a favor de um clero totalmente improdutivo, uma casta que, graças ao voto de castidade, nem demograficamente contribuía para o crescimento da comunidade. Bataille refere ainda as sociedades sacrificiais e as sociedades guerreiras. Cf. Idem, *ibid.*, pp. 85-155.

de progresso atingido por determinado povo. Tais costumes, portanto, eram sinónimo de pertença a um estado de inferioridade histórica em que determinados povos *ainda não* tinham atingido o patamar de desenvolvimento de outros que, assim, se definiam a si mesmos como mais avançados.

Mas, à medida que se desenvolveram as pesquisas etnográficas e arqueológicas, em meados do século XIX, adensava-se a hipótese de que, provavelmente, esses modos de vida “atrasados”, além de apresentarem muitas das características dos primeiros humanos, podiam manifestar algumas pistas para a compreensão do comportamento e da mentalidade do homem “civilizado”.

Freud sugeriu que o desenvolvimento das estruturas mentais ao longo do processo filogenético se concretiza por meio de uma espécie de sobreposição de camadas, através da qual as camadas mais recentes cobrem as mais antigas sem as destruir, o que, para choque de muitas pessoas, significava uma intimidade muito maior com os primitivos (e com os animais) do que seria de desejar. Era essa intimidade que Freud expressava quando, em *A Civilização e os seus descontentamentos*, escreveu que *a sensação de felicidade produzida pela satisfação de um desejo selvagem e indomável é incomparavelmente mais intensa do que a satisfação de um desejo refreado*²¹, procurando, talvez, refazer-se do trauma do pós-Primeira Grande guerra, ou melhor, não tanto do trauma da guerra em si, mas do facto de essa violência ter podido ter origem no seio da própria civilização.

Freud pensava ainda a sociedade num prisma utilitário ao escrever que *reconhecemos que um país atingiu um alto nível de civilização quando encontramos nele desenvolvido e efectivamente protegido tudo quanto pode ser útil na exploração da terra em benefício do homem e que o protege contra a natureza – em resumo, tudo o que lhe é útil*²². Obviamente, para o autor, o aspecto fundamental da vida humana não se circunscrevia a esta relação entre a civilização e a utilidade, pois, como já foi referido, acreditava que a pulsão de conservação era já uma resposta subordinada a uma função mais radical do aparelho psíquico – impulsionar o organismo para a restauração de um estado inicial livre de perturbação. Em todo o caso, parecia haver uma finalidade explicativa da irracionalidade do Homem moderno: a catástrofe tinha ainda, afinal, a sua utilidade – a civilização, enquanto império da Razão e da consciência, tinha sido um mecanismo de resistência ao excesso de energia, mas o seu sucesso dependera da capacidade de recalçamento das pulsões primitivas do Id, e era, por isso mesmo, a causa da infelicidade e do ressentimento do Homem civilizado. A civilização e a cultura haviam sido os instrumentos pelos quais os povos domesticaram até certo ponto os impulsos de satisfação individual, provenientes de uma estrutura indiferente (e até em oposição) ao cuidado com a conservação da vida. Em si mesma contraditória, a fortaleza civilizacional pretendia funcionar como barragem e dreno controlado de todos esses impulsos, mais não fazendo, com esse esforço, do que potenciar a força intempestiva dos mesmos.

²¹ Cf. Freud, *A Civilização e os seus Descontentamentos*, Publicações Europa-América, Lisboa, 2005, p. 26.

²² Cf. *Idem ibid.*, p. 43.

Em nome da sobrevivência, o Homem civilizado submetia-se aos mais rigorosos limites morais, trocando a satisfação intensa dos seus ímpetos (amorosos e agressivos) pela contenção do prazer moderado. Mas, mesmo assim, no auge do seu desenvolvimento moral, escrevia Freud, *o ser humano actual não é feliz apesar de todas as suas semelhanças com um deus (...)*, e isto porque *nós exigimos outras coisas, para além destas, da civilização (...)* e [tomamos] *como prova de um alto nível de civilização quando vemos que a diligência dos seus habitantes é aplicada também em coisas que não são nada úteis, e até pelo contrário parecem ser completamente inúteis (...)*.²³ E, assim, a História surgia como um desvio fundamental, um desvio inevitável, mas cujas consequências, afinal, mais não eram do que o cumprimento das próprias exigências da vida.

Mas, para além dos estudos no campo das estruturas psíquicas também, e de forma decisiva, no plano sociológico, se aventavam hipóteses que contradiziam o paradigma da utilidade, principalmente desde a publicação, no *Année Sociologique*, de 1923-24, do *Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*, por Marcel Mauss. Neste estudo se confirmava que *uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta mesma atmosfera da dádiva e que esta economia de troca-dádiva estava longe de entrar nos quadros da economia supostamente natural do utilitarismo*.²⁴ Contrariava-se também a tendência nostálgica de pensar o mundo arcaico como paraíso perdido (visto que se evidenciava a violência e crueldade que faziam parte da vida dos povos arcaicos, mas, sobretudo, porque se identificava uma significativa partilha de características, não obstante as diferenças, entre fenómenos sociais e económicos do mundo arcaico e do mundo moderno), e mostrava-se como seria ilusório pensar a economia do dom no quadro de um desinteresse altruísta, pois, à dádiva era reconhecido um papel de grande importância na procura de estatuto e da diferenciação social do prestígio. De qualquer maneira, tornava-se claro que, na dádiva, aquilo que agradava à divindade não era o apego às coisas, a vontade de permanecer vivo, a insistência em assegurar o momento seguinte, mas a disponibilidade para oferecer, para dar gratuitamente, para sacrificar e se sacrificar. A mentalidade primitiva imaginava certamente que, por meio do dom, atrairia os favores da divindade, nomeadamente a regeneração da natureza no fim de cada ciclo, a abundância de alimento, ou condições atmosféricas favoráveis. Mas, a divindade representava, sobretudo, o mundo do lado de lá, o mundo dos mortos, o destino, a origem e o fim, na figura do próprio dom. Assim, ao agradar à divindade, o primitivo acreditava, provavelmente, estar a seguir o curso natural das coisas, a ordem do mundo – e, para essa ordem, tão importante como a vida era a morte, tão importante era receber (acumular, crescer) como dar (despender, perder). Da mesma forma, pela dádiva se adquiria vantagem, não a vantagem da posse dos objectos, mas sim a do reconhecimento, da glória, da magnanimidade, da coragem, resultantes do desapego à vida e da recusa de a hipotecar com vista à sobrevivência.

²³ Cf. Idem, *ibid.*, p. 43.

²⁴ Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*, Edições 70, Lisboa, 2001, pp. 175 e 183.

Assim se abriam as portas à compreensão da hipótese, já referida, de que as forças de aglomeração social são fundamentalmente ambíguas, no sentido em que são postas em movimento pelos objectos que, ao mesmo tempo, maior atracção e repulsa são capazes de operar sobre as multidões: o estudo psicanalítico da mente e as pesquisas sociológicas do mundo arcaico revelaram de que forma a afirmação (do indivíduo, da colectividade, da sobrevivência, da utilidade) se conjuga com a negação (das pulsões destrutivas, da agressividade, da inutilidade), como são reversíveis estas formas, como o que é negado se afirma ao ser negado e como o que se afirma é negado ao ser afirmado.

Mas é, sobretudo, em *La Souveraineté*, a terceira parte de *La Part Maudite*, que Bataille sistematiza a ligação entre a ideia de alternância de ciclos de acumulação e despesa e a sua repercussão ao nível da hierarquização social e das instâncias de poder.

O poder, nas sociedades arcaicas, estava ligado à possibilidade de operar, ciclicamente, uma ruptura no mundo dos objectos servis, uma brecha no tempo em que o valor de todas as coisas é apenas emprestado por uma finalidade que lhes não pertence e lhes escapa por inteiro. Por meio da actividade improdutiva, o chefe abria essa fenda no tempo do trabalho e da acumulação porque se ausentava da causalidade produtiva e porque, ao fazê-lo, arrastava consigo os objectos de que dispunha, dando-lhes um uso de sentido pleno, isto é, retirando-os da indefinida cadeia de meios e fins em que todos os objectos se encontram no plano da acumulação. Nesse momento, o que se torna possível, segundo a interpretação de Georges Bataille, era uma experiência de si mesmo enquanto sujeito soberano, quer dizer, entidade que já não se representa a si mesma como objecto adiável para satisfação futura, mas sim como plenitude instantânea de valor, a nada subordinada, por isso, totalmente livre e senhora de si mesma.

Deduz-se, então, a partir desta concepção, que o poder (noção que sempre se associa a uma força que, em qualquer sentido, é capaz de acumular os meios necessários à sua auto-reprodução, portanto, força de crescimento) não se pode confundir com a soberania.

O poder, reduzido na modernidade a uma função de crescimento, pode, afinal, significar a possibilidade de disposição de recursos úteis com a finalidade última de uma utilização inútil, ou mesmo a possibilidade de disposição de recursos necessários à vida para fazer a morte. A análise das formas de organização social arcaicas convoca para esta hipótese da ambiguidade fundamental do poder, pois, da mesma forma que se verifica no ciclo de vida das comunidades antigas uma abertura do tempo útil ao instante dissipador, também se torna patente que a repartição social do prestígio se liga à capacidade mostrada por cada indivíduo de se desligar da preocupação da vida, de se tornar indiferente à morte, de se jogar inteiramente no presente como se nenhum futuro contasse ou fosse mais importante do que esse momento. É significativo que o chefe fosse quase sempre um guerreiro e um sacerdote, ou seja, alguém capaz de arriscar a vida na guerra ou na prática de actividades que, em concreto, nada produzem. É significativo o apreço que certas sociedades sacrificiais, como os Aztecas, por exemplo, demonstravam pelos indivíduos eleitos como vítimas sacrificiais. É significativo, em todo o caso, como ao longo da História nunca deixaram de causar fascínio e admiração

os indivíduos que se dedicam a actividades perigosas, trate-se da caça (durante séculos, um dos entreténs favoritos da realeza e da nobreza), o torneio ou o duelo. E não estamos longe do tempo em que, resultado de uma vida de arriscados excessos, a morte de James Dean o tornava objecto de culto para sucessivas gerações, embora, para nós, seja já quase impossível imaginar o ritual da morte do rei.

Mostra Bataille, que o poder pode mesmo significar um problema para a soberania, pois, qualquer poder, para se prolongar no tempo, precisa de assegurar determinados meios necessários ao seu exercício, o que é já uma dependência e, conseqüentemente, assinala a pertença do homem poderoso ao mundo das coisas que valem em função de outra coisa qualquer – e, assim, o necessário regresso ao tempo útil, que faz depender o valor do presente das necessidades futuras.

Menos difícil se torna, neste sentido, conceber que muitos povos antigos sentissem o imperativo de assassinar ritual e ciclicamente o seu chefe: a durabilidade do poder é sempre uma ameaça sobre a soberania, visto que esta é dada como experiência da subjectividade, encontro misterioso de um indivíduo com a sua verdade interior, por meio da qual se dá uma fuga do plano dos objectos, ao passo que o poder apenas pode realizar-se por intermédio dos objectos (instrumentos de repressão e vigilância, insígnias, etc.). A relação do poder é sempre, portanto, uma relação de subordinação objectiva, exterior, na qual se torna impossível o acesso à verdade interior. Apenas se comunica através das coisas, *objectivamente*, sendo alienada a subjectividade. Assim, numa sociedade reduzida ao poder, na qual se procurasse eliminar a posição soberana (ou sequestrá-la na esfera privada) – como, segundo Bataille, sucedeu no mundo moderno – o fechamento do tempo sobre a actividade cumulativa coincidiria com a redução do humano à coisa.

É claro que a posição soberana não elimina completamente esta redução, visto que, sem instrumentalização, sem fazer dos outros um meio da sua satisfação, não se poderia exercer na pessoa do soberano. Aquele que abdica totalmente do cuidado com o futuro está irremediavelmente condenado à morte, por isso, ou desaparece rapidamente ou encontra maneira de se manter, e é nisso que se torna premente o poder. O soberano é, portanto, aquele que se encontra na posição de poder desperdiçar o que é produzido por meio do esforço dos outros, ou seja, aquele que faz dos outros seus objectos. Enquanto objectos, por conseguinte, aos outros poderá ser dado o mesmo tratamento que se dá às coisas quando são retiradas do plano da acumulação. O soberano aproxima-se, assim, tanto quanto possível, do seu próprio destino, da sua morte, enquanto está em condições de ostentar o seu desapego pela vida, ao destruir as coisas, entre as quais se contam outros homens. É essa a fonte do reconhecimento que lhe é devido pelos súbditos que preferiram a vida, dando em troca a sua subjectividade.

Por meio dessa destruição, o soberano simboliza a sua própria morte, a sua própria retirada do mundo das coisas, o seu dom final. Mas, essa destruição, sendo ostensiva, realizada em nome de toda a comunidade, na presença de toda a comunidade como dom colectivo, proporciona à colectividade, cujos membros devem efectivamente ocupar o lugar de objectos servis durante grande parte do tempo, autênticos festins em que são permitidas (e até necessárias) todas as transgressões, em que a subjectividade soberana se comunica, pela transgressão colectiva, de forma

contagiante a todos, e a todos faz sentir a proximidade do destino e, com isso, o seu valor irreduzível à pura objectividade.

Foi a tudo isto que, segundo Bataille, a modernidade quis pôr fim, com a sua ideia de soberania despersonalizada, de cidadão, de trabalhador, de contrato social, de libertação e de igualdade. A verdade do homem já não pode ser procurada no frenesi colectivo da festa ritual, no sacrifício comunitário, na dissipação colectiva da riqueza acumulada, mas sim ao nível da vontade racional, consistindo esta na abdicação da soberania pessoal, em a recusar formalmente a quem quer que seja, sob a ilusão de que, dessa forma, todos se emancipariam e tornariam senhores de si mesmos. O problema é que esta abdicação significa já uma ruptura dos laços sociais e uma tentativa de recomposição forçada, por meio da exterioridade própria ao mundo dos objectos, logo, servil. Com isso, o discurso moderno de libertação revela-se como álibi de uma subordinação geral, de uma impossibilidade de elevação à soberania, de uma condenação ao mundo servil em que, sem a comunicação psico-afectiva da soberania, apenas resta à maioria dos indivíduos submeterem-se a um poder sem saída, conducente à atomização das massas e a uma solidão geral, apenas debilmente disfarçada pelos constrangimentos impostos pela rotina da actividade produtiva, quando não forçada, sem qualquer pudor, pelos instrumentos de repressão do Estado.

O problema da soberania, tal como o colocou Bataille, é indissociável da experiência do tempo. Atrás foi várias vezes usada a expressão “fechamento do tempo”, para referir o modo de experiência que caracteriza o mundo moderno. Este fechamento significa, o desenrolar do tempo numa linha ao longo da qual se dá o desenvolvimento a que aspira a razão moderna, na sua vontade de domínio e controlo da existência, em particular ao nível económico. Gera-se uma enorme tensão entre o presente e o futuro, pois, deste último decorre a exigência de aproveitamento útil do instante. Mas, o fim do tempo útil tarda sempre em chegar, devendo ser constantemente adiado, pois, caso contrário, imediatamente o presente se esvaziaria de sentido e perderia todo o valor que lhe emprestava o futuro ainda por atingir. Apesar disso, esse momento insinua-se como momento de distensão, ainda que de forma vaga, correspondendo a um estado de supressão de todas as necessidades humanas, de eliminação de todos os obstáculos naturais e de vitória sobre todos os inimigos, como resultado prometido do esforço a que se submetem as massas. Ainda que em ruptura com a abertura arcaica à inutilidade, portanto, o discurso político moderno não pode eliminar toda a ambiguidade do útil.

Mas, o fechamento do tempo no ciclo da acumulação, com o seu desprezo pelo inútil, conduziu ao fechamento da relação social em novas formas de servidão, em certos casos mais ou menos suportáveis porque acompanhadas de uma relativa melhoria do nível de vida da classe média, outras vezes, atingindo níveis de crueldade e humilhação praticamente indescritíveis.

Mas foi precisamente nestes casos que a irrupção desmesurada do irracional, na forma de despesa catastrófica e tragicamente inútil, na primeira metade do século XX, mais intensamente se verificou como efeito de uma procura de afirmação da soberania e da tentativa forçada e violenta de construção dos canais da sua comunicação às massas.

Conclusões preliminares

O império do útil, do negócio, do crescimento, da acumulação, do tempo fechado sobre a servidão dos objectos, revelou-se, assim, como produtor da incomunicabilidade da soberania.

Ainda sem a consciência plena da importância da despesa inútil e do papel que a procura da soberania ocupa na sociedade, também ainda sem a pesada herança dos processos de recalçamento de que falava Freud, e ainda relativamente livres da complicação da procura da soberania por meio da competição económica, as culturas arcaicas, para as quais, muito antes de se falar de libertação ou emancipação do género humano, teria sido insuportável abdicar da despesa improdutiva, do sacrifício ritual e de todas as outras modalidades de despesa ostensiva, embora vulgarmente cruéis nos seus hábitos, fizeram a experiência de uma temporalidade aberta à interioridade. Vivenciando o tempo numa modalidade circular, admitiram e privilegiaram a dimensão inútil da experiência no seio da própria utilidade e, com isso, evitaram durante algum tempo o recurso desmesurado ao poder repressivo para a manutenção da coesão e da ordem social. Introduzindo, no seu ciclo económico e social, períodos destinados à despesa colectiva, mantiveram abertas as possibilidades de comunicação da soberania à multidão. Nestas culturas, a vida não era certamente fácil para a maioria das pessoas e menos ainda para as vítimas dos sacrifícios rituais, pelo que apelar a qualquer tipo de nostalgia não passaria de puerilidade incapaz de representar a crueldade e a violência de muitas das suas práticas. Mas, em geral, o indivíduo comum não podia ser sistematicamente excluído da sua comunidade nem da família humana, relegado para o mundo inumano, animal, irracional, inútil, primeiro porque a consciência ainda não teria provavelmente atingido o grau de definição que lhe permite demarcar o lugar do humano por oposição ao inumano, mas, sobretudo, porque o acesso à experiência interior lhe estava garantido e porque essa é uma experiência definitivamente vedada ao inumano.

Em vez de dicotomia e separação (entre o útil e o inútil, o servo e o senhor, o crescimento e a despesa, o meio e o fim), estava-se na esfera da ambiguidade e da metamorfose. Só isso explica que, periodicamente, a sociedade se encarregava de proporcionar o acesso colectivo à experiência soberana, por meio daquilo a que, na semântica moderna, se poderia associar ao inútil. Mas, tal como não seria fácil, nos primeiros tempos, o homem representar-se como ser separado do animal, também não seria possível apontar às actividades soberanas o carácter negativo da inutilidade. O ciclo da despesa era tão importante quanto o da acumulação – mas mesmo esta distinção já soa a falso, a moderno, a retrospectivo, porque aquilo que se devia passar era uma total reversibilidade destas duas formas: o útil, o tempo do trabalho, a esfera do negócio, fundamental para a sobrevivência, devia ter um carácter irrisório quando comparada com a solenidade da festa, com aquilo que, em sentido lato, hoje chamaríamos ócio, fruição, consumação, gozo (sem confundir estes termos com o prazer ou a felicidade e, muito menos, com consumo), embora a metamorfose de uma esfera na outra fosse parte fundamental da experiência do tempo²⁵. Da mesma forma

²⁵ Com os devidos cuidados, como mostrou Roger Caillois. A passagem do profano ao sagrado e o regresso deste ao tempo da banalidade era pressentido como perigo de morte. Mas o ritual de

que o indivíduo incarnava facilmente o animal e que este era sacralizado como divindade tutelar da comunidade ou grupo, também a acumulação e a despesa faziam parte de um mesmo ciclo geral de trocas, cuja finalidade última – e nisso reside o carácter aberto da sua experiência do tempo – era a dissipação, a delapidação, o sacrifício por meio do qual uma e outra vez os indivíduos reduzidos ao papel de objectos no tempo profano do trabalho servil acediam à posição soberana, participando, assim, do processo de radical rejuvenescimento e de-composição de todas as formas vivas.

A clara definição da oposição entre o útil e o inútil é, portanto, marca de um momento histórico em que a experiência do tempo sofreu o efeito de um enclausuramento, correlativo de um isolamento que começa com a posição de um sujeito apodíctico que se revê a si mesmo como fonte de clareza e definição. Identificando-se com a razão e o universal, votou-se à objectivação de toda a experiência e, paradoxalmente, relegou para a exterioridade, para o visível, todos os seus próprios contornos, toda a sua verdade.

A experiência da temporalidade, escapou durante longo tempo a este fechamento. O ciclo da vida colectiva dos primeiros humanos foi sempre marcado por brechas abertas neste movimento: o cuidado com os mortos, os ritos sacrificais, o *potlatch*, são os primeiros indícios desta abertura temporal, sem dúvida ligada ao aparecimento das divindades, do sobrenatural, da religião. É nítido desde o primeiro instante que todas estas actividades escapam, contradizem até, a racionalidade ligada ao tempo do trabalho, ao cálculo dos meios e fins – a não ser, claro, do ponto de vista em que surgem como elementos de consumação, de fruição improdutiva dos recursos disponíveis, fruição que não se limita ao prazer, mas ao gozo, no seu sentido mais amplo e indiferente às categorias de prazer e dor. O que é extraordinário aos olhos da modernidade, o que é arrepiante, é a forma como o homem arcaico se dispunha ciclicamente a pôr em causa a sua sobrevivência, a abandonar o cálculo económico, a mergulhar em actividades contrárias ao crescimento, à produção, numa agitação frenética, violentamente destrutiva, em tudo oposta à razoabilidade que deveria reger todo o sistema social que se tivesse organizado com vista à supressão das necessidades humanas.

purificação, na passagem de um mundo a outro, ao mesmo tempo que traça uma fronteira, assinala a possibilidade de ultrapassá-la; mais ainda: ao definir um sistema de proibições em relação a todo um universo do sagrado, que deve ser mantido a uma distância segura da vida quotidiana, exalta-o, revelando o objecto interdito como o mais intensamente procurado; é neste sentido que a festa apresenta um carácter transgressor: o ritual de entrada e saída do tempo da festa denota que nunca a interdição é levantada. Cf. R. Caillois, *O Homem e o Sagrado*, Edições 70, Lisboa, pp. 36 e s. Nestas condições, aquilo que parece como absurdo já não é a atracção pela auto-destruição, patente no tempo sagrado da despesa improdutiva, mas sim a consequência tautológica do trabalho pelo trabalho, da servidão pela servidão, e a descoberta do carácter simulado de toda a moral assente na ilusão da necessidade humana em fazer face à rareza dos recursos e, assim, se organizar em função da produtividade e do crescimento. Pelo contrário, a dissipação de recursos surge como o que oferece ainda algum sentido a uma existência marcada por toda a espécie de resistências contra as tentativas (sempre contrariadas) da vida em manter-se viva.

De um ponto de vista técnico, este mundo só poderia ser considerado louco, patológico, inumano. A razão técnica, porém, não actua isolada mesmo que esse seja o propósito da modernidade. É certo que *internamente* ela obedece às suas rígidas regras de clareza, definição e coerência. Mas ela é apenas um aspecto do movimento geral do pensamento e, por meio desse movimento, a consciência cognitiva é conduzida aos seus próprios limites, acabando por se encontrar a si mesma, na posição paradoxal de um silêncio irreduzível, que se pressente carregado de verdade. É no momento em que a essa experiência silenciosa se está em condições de acrescentar a conquista da clareza racional que se torna possível apreender o sentido profundo – e uma outra lógica – daquilo que até então tinha sido representado de forma obscura (através da superstição, da crendice, do ritual) primeiro e, depois, como absurdo e estranho à *ordem* da natureza humana.

Nestas condições, aquilo que parece como absurdo já não é a atracção pela auto-destruição, patente no tempo sagrado da despesa improdutivo, mas sim a descoberta do carácter simulado de toda a moral assente na ilusão da necessidade humana em fazer face à rareza dos recursos e, assim, se organizar em função da produtividade e do crescimento. Pelo contrário, a dissipação de recursos surge como o que oferece ainda algum sentido a uma existência marcada por toda a espécie de resistências contra as tentativas (sempre contrariadas) da vida em manter-se viva.

O paradoxo desta redução moderna do tempo é o seguinte: essa relegação de si mesmo para a exterioridade é o contrário de uma abertura, e o seu efeito é o seu aprisionamento no mundo dos objectos: o imperativo de tudo tornar dizível e visível foi o que passou a impedi-lo desse escoamento apenas possível pela experiência de um silêncio e de uma escuridão absoluta, que é, mostrou Bataille, a experiência interior da consciência liberta de todo o objecto, a experiência do nada pela qual o homem dá conta do seu destino e se percebe como ser votado ao dom absoluto de si mesmo, à tragédia da soberania.

Foi pela definição do útil e pelo respectivo desprezo do inútil, ou seja, pela eliminação da ambiguidade fundamental do (in)útil que a modernidade procurou a libertação do homem – ou será que estaria desde sempre em cena o próprio jogo da soberania e do excesso da vida, tendo as regras desse jogo apenas mudado temporariamente de aparência?

Mas, a mitologia moderna da libertação e do tempo útil revelou-se como álibi de um esmagador aprisionamento de que o campo de concentração deu, no século XX, a imagem mais completa. Paradoxalmente, como que por meio de um longo desvio, essa foi também a imagem da mais angustiante libertação, na qual as ditaduras de massas partiram, sem o desejarem conscientemente, as cadeias do tempo útil, que então cederam às leis da alternância dos ciclos económicos e precipitaram o enorme holocausto (que não se reduziu à tentativa de extermínio étnico dos judeus) que subitamente emudeceu toda a humanidade, drasticamente confrontada com a dimensão trágica da sua existência e incapaz de lhe reconhecer sentido.

A necessidade moderna de crescimento económico e a obsessão com a utilidade e com o útil atingiram o ponto máximo de eferescência com os totalitarismos. Neles se tornou urgente multiplicar a capacidade de acumulação, com vista, se não do poder, da sobrevivência. E essa capacidade nunca cresceu tão rapidamente como nos

países que se converteram em centros de irradiação do totalitarismo. Mas a força destrutiva e auto-destrutiva desses países esteve em relação directa com a sua necessidade de afirmação e domínio. À luz das teses da economia geral, é legítimo suspeitar que se estava prestes a atingir o ponto de saturação energética e admitir a hipótese de que a guerra consistiu numa mudança de ciclo em que o movimento de crescimento foi substituído pelo da despesa.

Deveria, então, perguntar-se de que forma foi tentado, findo o ciclo da despesa e tornando-se premente o regresso à acumulação, o novo movimento de crescimento. Ou, o que anda perto, que figuras de poder se impuseram – se é que a noção tradicional de poder, como a de utilidade, ainda tem hoje alguma aplicação à realidade. Mas, mais radicalmente, deve perguntar-se se não se terá já alcançado um ponto de saturação tal que já não é o perigo de explosão que ameaça o crescimento, mas sim o perigo de, pelo crescimento, o sistema se condenar a si mesmo a um movimento interminável de implosões em cadeia.

O problema da (in)utilidade na sociedade de consumo

Formulação geral

A noção de “utilidade” foi um elemento estruturante do pensamento moderno, percorrendo-o transversalmente nas esferas política, moral, científica, social e económica. Opondo-se, na teoria e na prática, à noção de “inutilidade”, sustentou uma série de outras oposições fundamentais, como por exemplo, as de bem e mal, de progresso e regressão, de normal e patológico, civilização e barbárie, verdadeiro e falso, felicidade e infelicidade, governação legítima e ilegítima.

Não foi preciso aguardar por Bentham ou Stuart Mill, para detectar no pensamento moderno a necessidade de preencher o vazio deixado pela crise do fundamento bíblico da sociedade medieval. Durante séculos, essa crise foi efervescente, fazendo-se sentir das mais variadas formas, pelo menos desde a instituição das Igrejas Protestantes – não que a mera discordância tenha que ser sempre o indício de que qualquer coisa se perde, mas, neste caso, a crescente necessidade de afirmação da Fé, talvez mais do que de Deus, denota uma perda da força divina enquanto evidência mais vivida do que pensada. A exigência de um ponto apodíctico para a construção do conhecimento, a pesquisa, no mundo natural, de leis com força suficiente para fundamentar a ordem cósmica e sua extensão humana (muitas vezes ainda para argumentar em defesa da existência de Deus, mas também dando conta de uma tendência para emancipação da ordem natural, moral, social, política, etc., explicável humanamente, com recurso à conversão do corpo e do pensamento em utensílios de investigação rigorosa, objectiva e controlada), a necessidade de teorização de um impulso primário de conservação e satisfação (que tanto pode ser considerado na óptica de uma necessidade de libertação, pela entrada no Estado, do estado natural de guerra, como no da perspectiva de um progresso por meio da educação do género humano, corrompido, numa primeira fase, pelas paixões egoístas que se desenvolveram nos

primeiros tempos da sociedade política), a incontornável exigência de fundamentação do Estado em princípios universais e necessários, derivados da razão humana; enfim, todo um movimento de restauração de sentido parece atravessar a Modernidade como imagem positiva do seu correlato inverso: o da crise de fundamento.

Na sua heterogeneidade, a direção geral desse movimento foi a de uma esperança e de uma procura de emancipação da Razão e do Homem. Assim, o problema do fundamento não pôde permanecer na dependência do Transcendente, embora raramente o pensamento moderno se tenha mostrado realmente decidido a uma separação completa de Deus. Variadas são, então, as novas configurações do fundamento moderno, até à sua formulação explícita nos autores do utilitarismo tardio, os quais concentram no conceito de “utilidade” todas as aspirações de universalidade, anteriormente vinculadas pela Razão à afirmação da supremacia da vida humana sobre todas as espécies naturais e à satisfação das suas necessidades vitais, com todas as possíveis vantagens que dessa satisfação se antevêm, em termos de felicidade e progresso, e que, de certa forma, pareciam antecipar a confirmação da coerência da maquinaria racional que se acreditava fazer mover o Mundo.

Naturalmente disposto à conservação, o Homem devia reconhecer em si mesmo a existência de um equipamento privilegiado que lhe permite transformar o Mundo à sua medida e em seu benefício e descobrir ainda, com recurso a tal equipamento, quais os bens preferíveis, devendo evitar tudo o que lhe pareça pôr em causa a possibilidade de ulteriores benefícios. Foi neste sentido que se afirmou que o pensamento moderno se desenvolveu sob o império da utilidade. O temível vazio da secularização era assim preenchido por uma nova camada de sentido, da qual se poderia retirar, a partir de então, toda a justificação necessária da História, da Moral, da Política, da Ciência, etc. Um novo horizonte de finalidades poderia representar-se mesmo sem a necessidade de Deus, sem a necessidade de um plano exterior à Natureza e à própria vida, o que assinalou o nascimento de uma nova visão económica da vida, cujo valor deixou de poder medir-se por meio de algo que a ultrapassa e nega (mas que, dessa forma, a afirmava e definia), e que, portanto, só pela acumulação (de vida, de recursos, de conhecimento, de espaço, de bem moral, de produtividade, de energia positiva, etc.) passa a ser valorizada.

Todo este movimento acarretou problemas quanto à coesão das sociedades tradicionais, cujas estruturas agonizantes haveriam de fazer ruir o Antigo Regime. Sem filiação divina, os novos Estados necessitaram de encontrar forças capazes de operar a união entre os indivíduos. Teorizou-se, então, a ideia de Estado como função de um propósito de utilidade, na forma de um contrato através do qual os indivíduos perseguem os seus mais elevados interesses, com ele tornando eficiente o movimento geral de conservação da vida (ainda confuso e tempestuoso nas comunidades sem Estado ou corrompido e ineficiente nos Estados sem contrato justo), e abrindo as portas à definição dos mais exigentes padrões de conduta moral, os quais, se verdadeiramente seguidos, conduziriam a humanidade à sua mais completa realização sobre a Terra.

O Estado, enquanto instância de utilidade, pretendeu fornecer, deste modo, as bases para a reestruturação das novas sociedades. E o paradigma da utilidade foi, durante algum tempo, signo da salvação e fonte de inúmeras esperanças.

Todas essas esperanças, por seu turno, assentaram na crença de que é possível identificar claramente o que se entende por útil e por utilidade, e numa idealização da natureza humana, tomada como agente de um mundo em progresso e capaz de, pelos seus próprios meios, se libertar do mal. Mas, ainda que assim fosse, continuaria a não ser totalmente líquida a distinção entre o útil e o inútil, por todos os motivos adiantados já na secção inicial da primeira parte, e também porque não é possível determinar com exactidão e antecedência todos os efeitos de uma acção ou acontecimento, pelo que ficaria sempre em aberto se uma acção directamente útil não poderia vir a ter consequências inúteis e vice-versa. Ou seja, mesmo sem ter em conta a ambiguidade geral do útil e da utilidade, admitindo a possibilidade de definição clara e distinta dos fins (o útil) e dos meios para os atingir e a sua nítida separação em relação ao inútil, admitindo até que todos os acontecimentos se sucedem numa sequência de causas e efeitos, e que o conhecimento dos códigos segundo os quais se desenrolam as relações causais é infalível nas suas previsões, continuaria a não existir nenhum impedimento para que o efeito inútil se convertesse em causa útil e que ao efeito potencialmente útil não fosse dado qualquer uso. A noção de utilidade só significa alguma coisa quando em relação com o útil ou quando em contraste com o inútil. Assim, não é um valor objectivo, pois está carregado de subjectividade, pelo que, dependendo da circunstância do sujeito, o seu conteúdo poderá sofrer as mais imprevisíveis oscilações.

Hoje, essa dificuldade, longe de resolvida, parece cada vez mais densa, e talvez seja necessário reconhecer que se tornou definitivamente impossível determinar o que é o útil e distingui-lo do inútil e que, numa espécie de efeito de dominó, perderam também o seu referencial todos os pares de opostos que se alicerçavam nesta oposição. Já não sabemos o que é o humano e o inumano, deixámos de poder distinguir claramente entre a loucura e a sanidade mental, é difícil saber o que resulta da consciência e do inconsciente, o bem e o mal estão desacreditados, o progresso parece ocorrer ao contrário (já não determinado pela aproximação a uma finalidade idealizada, mas pela verificação de efeitos dedutíveis da origem que, por sua vez, se deduz, em círculo fechado, desses efeitos), no espaço mediático perdeu-se a fronteira entre o ser e o aparecer, verdade e falsidade já não se separam sem resistência, natural e artificial fundem-se cada vez mais por intermédio da técnica, entre o homem e a máquina já não é nítida a separação, o ócio torna-se negócio e o negócio torna-se ócio, o instinto de conservação da vida aparece como desvio de um impulso de morte e destruição, a liberdade e a vigilância e controlo securitários já não se podem cindir, esquerda e direita permutam idiomas, governantes e governados tornam-se indistintos, observador e observado confundem-se e introduzem a indeterminação na ciência, fins e meios tornaram-se confusos, penúria e abundância apertam entre si as mãos, e o próprio tempo já não parece obedecer à tensão entre passado e futuro, tal como o presente já não se opõe claramente ao que já ou ainda aí não está. Somos, talvez, tentados a congelar todo este léxico, como se ele ainda pudesse vir a servir para alimentar a nossa sede de sentido, mas já não podemos esconder de nós mesmos a suspeita de que assim procedemos como nas dietas em que, para dissimular o vazio, enchemos a barriga de água antes da refeição.

A noção de utilidade é correlativa de um desdobramento temporal por meio do qual o futuro exerce todo o seu fascínio sobre o presente, não se importando de o sacrificar em seu proveito próprio. Mas o que sucede quando se atinge o futuro?

Talvez que o futuro se esgota nesse atingir e apenas resta tentar congelar o que sobra do passado, para, vivendo a história ao contrário, recuperar o sentido que se perdeu quando o homem deixou de se poder projectar num final, feliz ou não, final diferente e alternativo ao que se apresenta como real e presente, para recuperar o sentido dos acontecimentos a partir da causa inicial, uma justificação, algo que comprove que houve uma razão de ser de se ter atingido o momento em que tudo asfixia numa (in)actualidade virtual que, por isso mesmo, está já condenada à desactualização.

Se tal hipótese é credível, então a categoria da utilidade só poderá ser usada retrospectivamente, como racionalização circular da actualidade, justificada por si mesma a partir da causa que surge, afinal, como efeito da sua procura *a posteriori*.

Mas, atingido o fim, se é ainda preciso perguntar pela utilidade do fim, não podendo o fim, por definição, ter utilidade (apenas poderia ser *o útil*, mas, mesmo assim, somente como aquilo que se cumpre em si mesmo plenamente e cujo valor já não depende da sua força para produzir algo diferente de si mesmo), o sentido do passado (ilusoriamente) inicialmente decidido como útil em função da idealização do fim, esboroa-se e, com ele, o do próprio presente.

Resta, então, escavar nos escombros da História em busca de uma origem de todas as coisas, (na arqueologia, na etnografia, na antropologia, na física, na física das partículas, na macrofísica, na neurociência, na inteligência artificial), de um modelo a partir do qual se possa explicar o funcionamento de tudo, para, por fim, se chegar à conclusão de que todo o processo foi útil e, assim, se reinjectar sentido onde precisamente a utilidade não o poderia de modo algum fazer, isto é, no fim que se atingiu. Mais do que um absurdo, este movimento carece de sentido por excesso de sentido, por antecipação de sentido, por realização incondicional de sentido. O caso é o de uma impossibilidade de determinar doravante o que é o útil e de fazer depender da sua oposição ao inútil todas as outras oposições com as quais, durante algum tempo, a vida pareceu compreensível.

Mas o que seria o futuro e em que medida se poderia dizer que é lá que nos encontramos hoje?

Estar no futuro apenas pode significar que nada mais há para além do presente e que todos os acontecimentos pertencem ao passado. É o que acontece num mundo em que toda a predestinação tende a reduzir-se a manifestação de efeitos de modelos e sequências que resultam do funcionamento de códigos que contêm o sentido programado de toda a ocorrência. Num mundo assim, nenhuma ilusão é possível porque a ilusão depende sempre duma possibilidade de contraste com uma alteridade radical a que se poderia chamar realidade. Nem pode haver História porque toda a narrativa acontece em circuito fechado, não se podendo chegar a nenhum lado senão onde já se está de qualquer maneira. Ou seja, estar no futuro é o contrário de atingir o fim, é mesmo a impossibilidade de atingir o fim devido à ausência total de fim e é, portanto, a morte de todas as ilusões e a condenação a uma existência espectral, virtualmente definida pela pertença ao não lugar em que todas as coisas se sucedem umas às outras sem chegarem a acontecer.

É essa a tese de Baudrillard, ao falar de *A ilusão do Fim*. Mas é igualmente necessário falar do fim da ilusão, da perda de negatividade, da perda absoluta de um simétrico inverso e, assim, da própria realidade, do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, da causa e do efeito, do sujeito e do objecto e, em suma, do útil e do inútil. Não pode, portanto, haver História no mesmo sentido em que já não podem haver nostalgia nem utopia, podendo apenas falar-se de um movimento inesgotável de consequências que se seguem umas às outras, sem qualquer finalidade, catastróficamente mas sem destino²⁶.

Por conseguinte, o Homem já não pode ser definido como ser expectante que se assombra com o desvelamento do ser, justamente porque nada há para desvelar ou, se se quiser, tudo permanecerá velado, embrulhado em fino celofane e depositado no congelador da História, esperando a sua vez de entrar no microondas do mercado universal do valor, no interior do qual tudo encontra o seu equivalente e pode repetir-se indefinidamente sob a forma de consumo. Num mundo assim, a utilidade já não é ferramenta histórica de libertação e o útil é apenas o modo de prolongamento do inútil, do que já a nada aspira a não ser a sua reabsorção na forma de utilidade.

O homem caminha, pois, para lugar nenhum neste processo. Mas esse andar paralítico é a sua forma (in)actual de, querendo escapar ao seu destino, desejando a imortalidade, apressar o passo na sua direcção. Como na lenda da morte que se admira de ver o servo com o qual tem encontro marcado noutra lugar. O destino terá que se cumprir e a fuga é sempre a aproximação. A figura encontrada pelo destino no mundo sofisticado em que vivemos é que pode ter-se tornado mais subtil, mas é precisamente ao querer perpetuar-se como espécie que o ser humano (que postulou a evolução das espécies e o seu desaparecimento pela selecção natural e agora pretende ilibar-se dessa condenação) se aniquila a si mesmo cumprindo a sua própria profecia de extinção: munido de todas as próteses técnicas que lhe assegurarão um dia, provavelmente, a sobrevivência, perde aos poucos a sua especificidade de ser simbólico. Parece, então, condenado a uma imortalidade artificial na qual se perpetuará como uma máquina obediente à sua programação, à sua fórmula e ao seu código. E o seu fim será, então, advoga Baudrillard, o de uma involução, de um regresso às rotinas primitivas dos seres unicelulares, de uma redução às estruturas binárias das operações informáticas, tão incapazes de individuação qualitativa como da operação simbólica da morte. A espécie prolongar-se-á tecnicamente, talvez; mas, sem fim, sem ilusão, sem negatividade possível. E o indivíduo morrerá sem deixar rasto, como animal que chega ao fim da linha de criação industrial, entretanto votado à máxima exploração, mas que chega ele próprio a lugar nenhum, definitivamente caído no vazio. Ou nem isso. Porque, para o animal de abate, apesar de tudo, ainda poderia imaginar-se um sentido, um fim, uma alternativa – a sua metamorfose, a libertação da sua energia e o reinvestimento no mundo humano, com vista a qualquer coisa de *outro*. No caso do Homem contemporâneo, este Homem que habita um futuro sem fim e, por isso, está já sempre ultrapassado, a morte é um mero resíduo, algo que sobra da imortalidade artificial e cuja reciclagem apenas pode reproduzir-se indefinidamente como repetição do mesmo. Mas, entretanto, vai-se tratando a si

²⁶ Cf. J. Baudrillard, *O Paroxista Indiferente*, Edições 70, Lisboa, 1998, p. 62.

mesmo como matéria altamente explorável, cedendo a verdade trágica da sua vida em troca de uma absoluta servidão. E, sem ponto de fuga possível, resta-lhe o investimento indiferente, a acumulação em circuito fechado, e, acredita Baudrillard, o prolongamento do crescimento por meio da implosão sistemática.

O esvaecimento da História

São fundamentalmente três os argumentos com que Baudrillard justifica, em *A Ilusão do Fim*²⁷, a sua tese de que o mundo contemporâneo é um mundo sem História:

Em primeiro lugar, o efeito de aceleração dos eventos, dada a incessante produção de informação de que a indústria dos media precisa e da sua difusão instantânea por meio dos *media*, no mundo actual, impede a cristalização do que acontece em núcleos de sentido, perdendo-se rapidamente de vista o contexto a que pertencem e em que podem ser compreendidos os acontecimentos. Por meio da sua difusão mundial, cada facto liberta-se da sua zona de referência e segue a sua trajetória até ao infinito, tornando-se extraordinariamente difícil acompanhar em termos narrativos o desenrolar dos acontecimentos e identificar a sua posição em termos causais, pelo que tudo o que acontece carece de sentido e está condenado à fragmentação.

Em segundo lugar, a informação posta a circular em simultâneo é tanta que se cria uma massa cuja densidade e gravidade tornam impossível escapar ao instante da sua difusão. Enquanto no argumento anterior o problema era o de uma ultrapassagem imediata do tempo presente, neste, o que acontece é que o presente esmaga todo o sentido, como resultado de um excesso de informação e comunicação que conduz à indiferença dos acontecimentos esgotados no imediato e à sua implosão na actualidade. Enquanto com o argumento anterior o que está em causa é a libertação dos acontecimentos em relação ao tempo e ao lugar a que pertencem, agora o problema é que, dada a saturação da informação, aquilo que emerge num determinado momento não tem a força necessária para abandonar o campo gravitacional em que se encontra comprimido e está, portanto, condenado ao esvaziamento de sentido por ausência de consequência, o que se deve ao esquecimento a que está votado²⁸.

²⁷ Cf. o capítulo inicial da obra referida, intitulado *Patafísica do Ano 2000*.

²⁸ Baudrillard mostra como os séculos XIX e XX foram os séculos da cartografiação, do recenseamento, da expansão, do arquivamento, da mundialização, da difusão mediática, etc. (Cf. J. Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Relógio de d'Água, 1991, p. 152-158. Sobre a crítica a Bataille, cf., em particular, a p. 95 da mesma obra e as pp. 38 e 39 de *O Paroxista Indiferente*, Edições 70, 1998). Embora este assunto seja tratado com maior pormenor mais à frente, convém desde já relacioná-lo com a ideia de saturação que acaba de ser referida e que aparece com grande incidência ao longo de todo o texto baudrillardiano. É que este é o ponto-chave da sua crítica a Georges Bataille, que acusa de permanecer ainda preso a uma visão funcionalista, própria dos sistemas em expansão. Como se verá, para Baudrillard o maior problema da contemporaneidade é que, depois de atingido o ponto de saturação do crescimento, nenhuma explosão é possível. Assim, o problema do excesso não tem resolução nem conhece a fatalidade

O terceiro argumento é apresentado sob a forma de uma analogia com a alta-fidelidade: a tendência para a procura da imagem perfeita faz com que todos os acontecimentos sejam mediaticamente apresentados como concretizações absolutamente fiéis dos seus modelos. Assim, minimiza-se a distância entre o acontecimento e a sua imagem e entre o tempo do acontecimento e o tempo da recepção da sua imagem. E, assim sendo, a História torna-se impossível porque todos os dados são submetidos à sofisticação técnica e à voragem do tempo real²⁹, pelo que é impossível aceder ao seu sentido original.

Segundo Baudrillard, o desvanecimento da História é hoje inevitável, pois a narratividade histórica é apenas possível num tempo linear que projecta e suspende o seu próprio fim, o que gera a necessidade de uma espera de resolução, o adiamento da conclusão do momento final que, como em todas as histórias, é sempre o mais aguardado. Ora, o fim da História, o seu juízo final, sempre foi intensamente desejado e, se tal desejo podia ser regularmente satisfeito nas sociedades rituais arcaicas pelo acesso ao tempo da consumação, no mundo moderno e na sua experiência linear do tempo, a satisfação tende a ser constantemente adiada. É essa a explicação, mostra Baudrillard, das tendências milenaristas já presentes na maior parte das heresias cristãs, cujos fiéis se propõem a apressar o momento da salvação, o anunciado apocalipse. Seria ainda esse o motivo de todas as revoluções e do terrorismo contemporâneo: antecipar o fim, precipitar o curso de todas as coisas. Mas, se o mundo moderno podia ainda contar com a mobilização colectiva dessa energia em torno de ideais e projectos com um horizonte histórico de transformação, um rumo, um combate, uma dialéctica, hoje, é apenas para o vazio que se precipitam todos os acontecimentos, ora subsumidos pelo esquecimento no excesso de informação, ora esmagados pelo excesso de realidade sem negatividade, ora diluídos no sistema de trocas a nível mundial, ora reabsorvidos e reciclados no processo de reconversão de todas as forças anti-sistema em alimentos do próprio sistema, ora ainda despojados de qualquer singularidade pela dissuasão imposta através do consenso universal de valores que se concretiza pela socialização forçada e artificial, pelo consumismo, e pela impostura dos direitos *universais* do Homem – tudo instrumentos mais ou menos subtis, defende Baudrillard, da actual fase do capitalismo,

que ainda era possível na visão económica de Bataille. Resta, pois, nos sistemas fechados (porque ultrapassaram os seus próprios limites), a im-plosão, a entropia e a simulação do acontecimento pela estratégia da dissuasão – o que, na nossa perspectiva, consiste no traço essencial do problema da utilidade no mundo contemporâneo.

²⁹ A noção de “tempo real” traduz a experiência da desagregação do tempo da realidade enquanto ilusão vital e remete para a hiper-realidade e para desordem da simulação, pois anula a dimensão real do tempo, a qual pressupõe sempre a negatividade da oposição entre passado, presente e futuro, diluindo os acontecimentos na instantaneidade do virtual, confundindo-os com a imagem, fazendo-os depender da imagem e assim importando-os para o sistema da circulação mundial da informação em que as imagens se consomem e duplicam de tal forma que deixa de haver representação, no sentido em que se multiplicam em imagens de imagens prontas a serem arquivadas na memória artificial para posterior reciclagem em novas imagens, deixando de se poder falar de original e de cópia e anulando-se as estruturas do tempo histórico, a memória e narratividade, e reduzindo a energia dos acontecimentos ao seu grau zero, que é o da inconsequência e da indiferença.

caracterizada esta pelo automatismo, pelo descentramento do poder político e pela consequente impossibilidade de o combater.

Ao mesmo tempo, a obsessão pela instantaneidade do tempo real traduz um processo de falsificação do fim do tempo, uma forma de combater artificialmente as exigências de adiamento do fim, próprias do tempo linear. O que resulta da perda de confiança no sentido ou finalidade do acontecimento e, em suma, da própria História. Segundo Baudrillard, é essa quebra de confiança que leva a procurar, por meio da difusão instantânea da informação e do arquivamento e memorização artificial de todos os dados, a suspensão do processo histórico: sem a confiança no sentido dos acontecimentos, nenhuma espera pode ser justificada e tudo tem que se cumprir imediatamente. A actualização de todos os dados, o seu congelamento na memória artificial do catálogo, do arquivo, do museu, seria, então, uma forma de fazer face à ausência de futuro pela tentativa de ressurreição do sentido da História passada.

Não se trata, contudo, de um processo inocente, mas sim de um revisionismo absoluto que, perdida a capacidade de significação e valoração dos acontecimentos em função de uma utopia de futuro, se vira para o passado para o reescrever de forma favorável ao sentido do mundo actual, rasurando tudo aquilo que poderia pôr em causa o estado de coisas actual, a ordem do mundial. O *leit-motiv* desta revisão, detecta Baudrillard, é ainda bebido do ímpeto revolucionário dos finais do século XVIII, altura em que se acreditava no progresso da Razão e se advogava a finalidade histórica da universalidade dos direitos do Homem e da sua dignidade³⁰. Mas, assim sendo, o processo de re-significação da História e da actualidade, ao contrário de uma recuperação do sentido apenas a torna impossível, pois deixa de ser se poder distinguir com clareza entre a verdade e a falsidade, entre o facto e a interpretação, o que é próprio de todo o sistema de simulação³¹.

É essa, segundo Baudrillard, a grande mistificação dos nossos tempos, a qual consiste no escamoteamento do vazio de sentido do mundo actual pela saturação de um sentido meramente virtual que destrói a diferença entre ser e aparecer, verdade e falsidade, causa e efeito, centro e periferia, sujeito e objecto³², e, assim, condena o Homem a uma total indiferença em relação aos acontecimentos e a si mesmo: a universalidade dos direitos do Homem, feita a revisão do passado, converte-se no modelo pelo qual se procura a justificação da mundialização e de toda a exclusão, apropriação e exploração que lhe correspondem. Mas já nenhuma força realmente

³⁰ Cf. J. Baudrillard, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, Terramar, Lisboa, 1995, p. 25.

³¹ Cf. Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Relógio d'Água, Lisboa, 1991, pp. 9 e s..

³² Não se trata de uma simples falsificação, mas de uma transparência absoluta de todos os valores. Nas suas conversas com Phillipe Petit, em *O Paroxista Indiferente*, de 1997, Baudrillard assinala a diferença entre ilusão, ficção e simulação. A simulação consiste na impossibilidade de distinção dos valores individuais e sociais devido à ausência de negatividade ainda presente na ilusão e na ficção: na ilusão, o falso surge como verdadeiro ou verdadeiro como falso, o que permite a desilusão; na ficção, o irreal é tomado como real ou vice-versa. Mas, na simulação o verdadeiro carece do seu contrário, o imaginário, da mesma forma que o bem carece da energia do mal, pelo que todos os sistemas assentes nestas distinções tradicionais perdem toda a sua referência.

crítica, progressista ou revolucionária actua neste processo e o problema é que também nenhuma força histórica se revela capaz de o contrariar, pelo que, não obstante a indústria da informação e o seu trabalho frenético de produção e difusão de acontecimentos, se fica com a sensação de que realmente nada acontece, de que a História não segue para lugar nenhum e de que o tempo apenas obedece à força de atracção de um vazio total de sentido³³.

De certa forma, este ponto de vista faz lembrar a hipótese freudiana, em *Totem e Tabu*, do arrependimento pela morte do pai: o ímpeto de libertação revolucionária da modernidade assemelhou-se, com a morte do rei soberano, ao crime dos irmãos que assim procuraram ocupar o seu lugar. Da mesma forma, a instituição do Estado moderno e da nova soberania despersonalizada faz lembrar o acordo entre os irmãos que recusam em conjunto tomar o lugar do pai abatido, embora não possam evitar, de tempos a tempos, celebrar o crime cometido, repetindo-o simbolicamente. Seriam estas cerimónias manifestações de que arrependimento? Do crime propriamente dito ou do pacto depois dele realizado? Igualmente se poderia perguntar o que se celebra hoje do passado, se o arrependimento relativo aos crime fundadores dos novos Estados, a impossibilidade de restaurar a figura soberana do pai, se a descoberta de que os crimes dos filhos arrependidos tendem a ultrapassar em crueldade e extensão os do pai, ou ainda, como várias vezes o refere Baudrillard, a impossibilidade de restaurar a centralidade do poder, de o identificar e circunscrever, de lhe apontar um sentido, uma finalidade e, acima de tudo, de o poder combater.

Difícil será definir o que está primeiro, se o esvaecimento da História pela impossibilidade de lhe dar um fim, se o processo de revisão a que vem sendo submetida. Por um lado, a História e o Homem parecem estar à beira do esgotamento das suas possibilidades, no sentido em que, em várias frentes, o desenvolvimento da informação e dos modelos se antecipa ao próprio acontecer, o que retira ao acontecimento a sua singularidade e a sua força de transformação histórica, reduzindo-o a mero efeito, a repetição do mesmo, em tudo igual a si mesmo e, portanto, sem qualquer fim para além de si mesmo, ou seja, sem relação com a alteridade. Será, então, pela repetição e revisão do mesmo que se procura o sentido da História. Por outro lado, o processo de revisão da História obriga a um retrocesso, a uma cultura *retro*, a uma reavaliação retrospectiva e, assim, uma vez mais, a uma precedência do modelo sobre a realidade que se opõe ao advento do novo. De qualquer das formas, o esvaecimento da História, de que fala Baudrillard, refere-se sempre ao funcionamento de um sistema de dissuasão que, em múltiplos e diversificados domínios, substitui a energia explosiva do devir histórico por uma energia de baixa intensidade, própria dos sistemas saturados, cujo desenvolvimento traduz uma involução ou uma implosão, resultante da incapacidade de investimento energético num movimento de expansão e da sua consequente e entrópica precipitação na forma de curto-circuito.

Ora, ultrapassadas as possibilidades, ou melhor, reduzidas todas as possibilidades ao real pela aniquilação técnica do imaginário, da irrealidade, da utopia, do sonho,

³³ Cf. J. Baudrillard, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, *op. cit.*, p. 35.

condenado o Homem a existir sem um fim, todas as fantasias do passado, as ideias de futuro, as ideologias, os quadros conceptuais com que se pensava a História e o Homem, soçobram no nosso espaço mental como detritos sem qualquer referencial, arrastando-nos para o absurdo de uma actividade estéril na qual o próprio Homem, e mais concretamente a sua dimensão simbólica, se converte em resíduo sujeito, como todos os outros, ao processo geral de reciclagem em que se transforma em algo semelhante ao objecto cibernético, interagindo programada e automaticamente numa imensa rede que já ninguém controla.

É o que acontece com os ideais da democracia, da liberdade, dos direitos humanos, da igualdade, da libertação, outrora geradores de energias de transformação histórica e, durante muito tempo, catalisadores de paixões e orientadores de impulsos colectivos de construção de um outro mundo no próprio mundo. São ainda essas bandeiras que se agitam nos discursos oficiais da retórica política e da economia contemporâneas, juntamente com outras mais recentes mas que delas nasceram, como a da ecologia, do comércio justo, da anti-globalização, etc. Mas são bandeiras que assinalam territórios que já não se podem expandir para mais lugar nenhum, como na metáfora de Jorge Luís Borges, relembra por Baudrillard em *Simulacros e Simulação*, em que *os cartógrafos do Império desenham um mapa tão detalhado que acaba por cobrir exactamente o território*³⁴.

Exemplo deste simulacro de sentido, mostra Baudrillard, foi toda a propaganda ocidental em relação à implosão da União Soviética e do Bloco de Leste. Afirmou-se, na altura, que, finalmente, um enorme capital de liberdade se descongelara após várias décadas de aprisionamento no mundo comunista. Afirmou-se a vitória dos valores ocidentais, dos direitos humanos e da democracia e, como fim da Guerra Fria, a consciência moral do Ocidente tomou como tarefa sua o auxílio humanitário a Leste. Contra-argumentava-se, por outro lado, que a vitória do mundo ocidental não era a vitória dos direitos do Homem, mas sim a do imperialismo americano, cujos tentáculos poderiam, então, invadir livremente todo o mundo. No entanto, refere Baudrillard, foi a derrota do comunismo que venceu: foi a sua fragilidade, a sua impotência, a sua incapacidade de exercer o poder que se disseminou por todo o mundo e tornou impossível de identificar e combater o mal. O mal que, para o mundo capitalista era representado pelo comunismo, era a ameaça que lhe dava uma razão de ser, uma força moral combativa, uma identidade e uma finalidade. De certo modo, era do contraste com o comunismo que retirava a sua mística. Com o desmantelamento do Bloco de Leste, os valores ocidentais entraram em deflação e perderam eficácia, e o que se instala não é propriamente uma nova ordem mundial, mas sim a desordem global da circulação mundial de todos os valores, do consenso generalizado, da saturação da comunicação, da implosão dos grandes impérios, da descentralização de todos os poderes e da disseminação das antigas formas de servidão numa multiplicidade de novos micro-impérios que vão desde o indivíduo à etnia, passando pela empresa, como mostra Baudrillard.

³⁴ Cf. J. Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, *op. cit.*, p. 7.

É essa a marca da nova (des)ordem mundial: a liquidação da ideia, do valor e da utopia do político e do social, a contaminação do Ocidente por meio da estratégia do pior, que é a da derrota dos mais fortes pela introdução da fraqueza dos vencidos, a injeção do elemento desagregador no sistema de valores, nas crenças, nas estruturas do império³⁵. A redução da universalidade dos direitos humanos, da liberdade, da igualdade de oportunidades, da representação, da cultura democrática, à mais pura operacionalidade do mercado mundial, das permutas técnicas, da informação, do turismo, no qual o progresso de uma cultura universal idealizado pelas Luzes foi substituído pelo triunfo do pensamento único, à luz do qual toda a singularidade (cultural, étnica, religiosa, linguística, etc.) se converte em anomalia, irracionalidade, terrorismo, e se inaugura a cultura da indiferença que apenas obedece à tecno-estrutura mundial³⁶. A mundialização, pois, traduz o processo por meio do qual as aspirações de universalidade deram lugar à simulação da universalidade, pela qual a liberdade, a democracia, os direitos humanos se esvaziaram de sentido e tornaram instrumentos funcionais da dissuasão por meio do consenso. Ela é, assim, o que resulta da incapacidade dos sistemas ocidentais concretizarem política e economicamente os antigos ideais democráticos e de se ter tornado impossível manter a sua supremacia por outro meio que não a superioridade técnica que, aliás, como resultado do seu sistema económico escravo do crescimento, tende a ser posta em causa pela sua necessidade de exportação de conhecimento e tecnologia para os mercados que são os países em desenvolvimento. Deste modo, apesar do discurso da pluralidade e da universalidade, o sistema mundial actual é, antes, o sistema da eliminação da diferença; e dessa eliminação necessita desesperadamente, pois, não admite nenhum valor absoluto e impermutável, além do seu próprio valor, já que isso poria em causa a circulação mundial de bens e serviços produzidos em excesso e que precisam de ser consumidos.

Naturalmente, a eliminação sistemática das singularidades provoca diversas resistências nem sempre pacíficas, o que se concretiza na obsessão pela identidade (pessoal, grupal, étnica, religiosa, nacional, etc.). Mas, mostra Baudrillard, as lutas que daí advêm não possuem energia histórica, pois nenhuma alternativa é capaz de se impor ao mundial, tendo-se transformado a guerra numa forma de prolongamento do sistema, alimentando-se este, simbolicamente e em doses homeopáticas, dessa

³⁵ Cf. J. Baudrillard, *O Paroxista Indiferente*, *op. cit.*, p. 21.

³⁶ O terrorismo está mais do que nunca na ordem do dia. É uma categoria do mundial, pela qual se designa toda a singularidade. Por isso não pode ser claramente definido, pois, uma definição arriscar-se-ia tanto a excluir como a incluir o que não convém. O inimigo deve permanecer indefinido para que possa englobar Estados, grupos armados, religiões, etnias, actos individuais que, num determinado contexto, deixem de ser vantajosos à mundialização. No entanto, para além deste uso estratégico da ideia de terrorismo, toda a singularidade é radicalmente terrorista, no sentido em que é imprevisível, em que não é controlável, em que escapa às rotinas, em que se furta à apropriação de sentido. O terror que o verdadeiro acontecimento inspira é o terror da morte, essa impossibilidade que corta verticalmente todos os planos e cálculos, introduzindo a ruptura no seio da própria vida. Cf. J. Baudrillard, *A Violência do Mundial*, Instituto Piaget, Lisboa, 2007, p. 23.

violência transmitida em directo pelos *media* e dela se socorrendo, ao mesmo tempo, para absorver e integrar toda a diferença. Esmagada pelo sistema, a singularidade já não luta pela soberania nem é motivada pelo ideal de um mundo diferente; já não é uma vida nova que move as massas para o combate, mas sim a sobrevivência, a afirmação de que ainda se está vivo ou, afirma Baudrillard, referindo-se ao caso dos Arménios, para se provar que se foi massacrado.

Nesta sua última fase, o capitalismo já não possui a energia histórica original que retirava da sua oposição ao comunismo e os valores democráticos ocidentais já não se alimentam da tensão com o modo de vida a Leste. Assim, política e socialmente, já não pode assinalar o seu fim, restando-lhe prolongar-se indefinidamente, sintetizando formas cada vez mais sofisticadas de se impor ao mundo. Podia perguntar-se, por exemplo, qual o papel do trabalhador no sistema actual. Se nas primeiras fases do capitalismo o trabalhador era, em potência, uma força revolucionária dada a alienação a que o forçava o trabalho com a máquina na fábrica, hoje, essa relação está profundamente alterada, visto que, em vez da alienação da sua força na máquina, o trabalhador passou a fazer parte de uma rede de interacções na qual dificilmente se diferencia da máquina, que não se limita a responder-lhe como outrora mas que lhe impõe também um programa de respostas. O trabalhador já não é o sujeito que opera a máquina, mas sim e apenas uma máquina que interage com outras máquinas, o que o integra no sistema e retira o ímpeto revolucionário que em potência lhe advinha da alienação. Além disso, a anterior relação entre trabalhador e capital foi também anulada no sentido em que já não é o trabalho que produz o capital mas sim o capital que produz o trabalho, o que se traduz de forma muito concreta na sistemática chantagem das grandes empresas em relação aos Estados e aos indivíduos, na transferência de todas as responsabilidades para os ombros de quem carrega todas as obrigações mas a quem se faz crer por todas as maneiras possíveis que é apenas o seu próprio interesse que está em causa. Deslocalização, flexigurança, mobilidade total, flexibilidade de horário, despedimento sem justa causa – tudo em nome do bem-estar, da estabilidade, do investimento... É uma corrida sem fim à vista, um sistema já não compreensível pela categoria da conspiração, pela qual um determinado indivíduo ou grupo são apontados como congeminadores de uma espoliação do povo que se lhe opõe, mas apenas pela inevitabilidade da transpiração que a todos atinge, de alto a baixo na hierarquia da sociedade e da empresa, porque já ninguém ousa abrandar o passo, todos temem ficar para trás, perder posição, ser fagocitados pela concorrência³⁷.

Tal como o trabalhador em relação à empresa, o cidadão conhece o mesmo tipo de chantagem pelo Estado, a mesma solicitação de participação e responsabilização. Simula-se a representação democrática por meio do trabalho diário de sondagem, através da qual o político apruma as suas condutas diante da câmara da televisão ou do repórter do jornal. Com isso se procura induzir no cidadão o sentimento de que os sacrifícios que lhe são exigidos são aqueles que ele próprio exige enquanto accionista da empresa-Estado, cuja falência seria a sua própria falência³⁸. Uma vez mais, por

³⁷ Cf. J. Baudrillard, *O Paroxista Indiferente*, *op. cit.*, p. 34.

³⁸ Cf. *idem ibid.*, p. 74.

intermédio da transferência de responsabilidades e da interactividade sociopolítica a que se sujeita, o indivíduo oprimido perde a possibilidade de se indignar e revoltar, o que demonstra, segundo Baudrillard, o quanto o discurso da libertação e da emancipação obedece à lógica da aniquilação dos fenómenos pela sua introdução no discurso apologético: *É sempre a mesma coisa*, escreve Baudrillard, *no momento em que começamos a intelectualizar um fenómeno, ele desaparece na prática*.³⁹

Mas o desvanecimento da História traduz-se também pela obsessão do consumo da informação mediática e pela extensão da actividade dos *media* em todos os planos da vida contemporânea. Hoje, provavelmente em razão da inexistência de verdadeiros acontecimentos, a opinião pública e os *media* vivem obcecados pela imagem em tempo real, o que significa que só têm estatuto de realidade os eventos que são difundidos pelos canais mediáticos⁴⁰. Ora, o paradoxo dos *media* é que assim retiram ao acontecimento toda a referência real ou factual, pois o separam do espaço e do tempo a que pertence, ao mesmo tempo que fazem flutuar a imagem num hiper-espaço e num hiper-tempo bidimensionais em que a mesma se reproduz indefinidamente e, mais ainda, alimenta novas imagens cuja referência é, então, uma imagem anterior. A História pode acontecer, pois, ao vivo e a cores, mais real do que na própria realidade, estilizada, sofisticada, aperfeiçoada pelo efeito especial e nem é preciso participar dela para que aconteça, basta ligar a televisão. Por outro lado, pode ser artificialmente provocada, pois a simples presença da câmara é muitas vezes suficiente para desencadear todo o tipo de reacções em cadeia.

Além do mais, é o telespectador que decide o que quer que aconteça, ou melhor, o que quer ver acontecer: as sondagens de audiência tornaram-se o instrumento mais precioso de toda a comunicação social, não sendo já possível detectar, seguindo a lógica do simulacro já referida a propósito das relações do trabalhador com a empresa e do cidadão com o Estado, onde se encontra realmente o centro de decisão daquilo que passa na Tv. A informação confunde-se com a fonte, a mensagem confunde-se com o meio e, finalmente, o centro confunde-se com a periferia, pelo que a História se converteu em matéria de credibilidade, de eficácia do código pelo qual é difundida, deixando de haver alternativa entre o verdadeiro e o falso, a causa e a consequência⁴¹.

De qualquer maneira, o imperativo de produção de informação é tão grande que praticamente nenhum trabalho de interpretação e memorização é possível, submergindo cada informação na enorme confusão de imagens apresentadas num

³⁹ Cf. Idem, *ibid.*, p. 32.

⁴⁰ Ver-se-á mais à frente o papel que os *media* desempenham relativamente ao problema da ausência do fim na sociedade de consumo, enquanto agentes de dissuasão por meio da transmissão da violência e da catástrofe que transmitem uma sensação de segurança ao público por contraste (a imagem dos novos “inimigos”, do mal que sucede por toda a parte no mundo mas que chega inócuo à sala de jantar permite um certo alívio, ao mesmo tempo que ajuda a justificar o absurdo de um sistema sem finalidade) e, assim, cumprem a função de difusão do alimento simbólico da fatalidade-espectáculo.

⁴¹ Cf. Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, *op. cit.*, p. 91.

ritmo estonteante⁴². Assim, submetida ao tratamento mediático, a História tornou-se virtual e alvo de todas as desconfianças ou, pelo menos, da maior apatia – ela é o que aí está num determinado momento, antes de desaparecer sob as imagens seguintes.

Obsessão e a reciclagem da origem

Um dos aspectos mais impressionantes do processo de revisionismo a que hoje se submete todo o passado, mostra Baudrillard, é a obsessão pela origem da vida e do Homem. Incapaz de se encontrar a si mesma, de se significar por meio da determinação do fim da História, a humanidade dedica-se com voracidade a escavar o passado em busca do momento inicial, crente de que aí encontrará a matriz explicativa do seu desenvolvimento, isto é, das suas causas primeiras e, nelas, dos códigos, da informação determinante da sua História. Impressionante começa por ser o modo como o sentido da História se desvia, da sua finalidade, para o início, *impressionante* em sentido literal, pois é como se tudo o que acontece obedecesse a um programa, a modelos prévios que *imprimem* em todos os posteriores eventos a sua marca, a sua impressão indelével, a sua causalidade. Impressionante porque este é um modo de negação da importância do fim, da liberdade, do sonho, da ilusão, uma negação de alto estatuto, pois, advogada pelos portadores prometaicos do conhecimento que, hoje em dia, são figurados pela comunidade científica - figuras de seriedade e imparcialidade, mas figuras, afinal de contas, condicionadas por um sistema de dependências mútuas em relação ao capital mundializado, anónimo e especulativo, interessado apenas no crescimento económico e na redução do pensamento aos esquemas economicistas e consumistas, no envolvimento e participação total de todos os indivíduos e regiões do mundo no processo de exploração de todos os valores e de redução de todos os bens a bens económicos. E, no entanto, lembrando, talvez, como é insuportável habitar uma História sem finalidade, à indiferença que gera a Ciência acrescenta hoje o pressentimento apocalíptico do fim por intermédio do discurso ecológico.

Quer dizer, impressionante porque saturante, porque em todos os domínios da vida pretende um preenchimento absoluto de sentido, uma obliteração de qualquer possibilidade de negatividade, a começar pela destruição do fim, da finalidade, do horizonte, da ilusão, da realidade enquanto ilusão vital, enquanto aparência, das formas enquanto realidades contrastáveis, superáveis, metamorfoseáveis⁴³. Impressionante, portanto, enquanto modo subtil de eliminação da dimensão lúdica da existência e sua redução ao trabalho inacabável de acumulação de realidade ou, como prefere dizer Baudrillard, de aprisionamento na *hiper-realidade*.

⁴² Cf. Idem, *ibid.*, p. 97.

⁴³ Cf. Idem, *Simulacros e Simulação*, *op. cit.*, pp. 154 e s..

Cf. Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, *op. cit.*, p. 114.

Mas impressionante também porque, enquanto simulacro, essa procura da origem já não tem nada de verdadeiro e nem sequer de falso. Em primeiro lugar, assinala Baudrillard, grande parte das descobertas arqueológicas acontece a par da destruição do que sobra do passado: por exemplo, quando se escava o solo com vista à construção do hipermercado (que anula a diferença tradicional entre zona urbana e zona rural, que elimina a referência ao tempo dos ciclos da natureza, que confunde o lazer com o trabalho, etc.), ou quando se arrancam as árvores da futura urbanização, em breve situada em pleno parque natural; enfim, quando o passado desaparece definitivamente pelo mesmo processo pelo qual se descobrem as ruínas, há muito enterradas, dos nossos antepassados. Mas, além disso, a rápida reinunicação de todos esses vestígios nas sepulturas da informação, a expropriação do contexto a que pertencem, a sua imediata congelação museológica, o sequestro *in vitro* no laboratório, a sua duplicação, como no caso já referido dos vestígios de Lascaux. Impressionante, pois, pelo modo como da obsessão pela origem, devida à nossa ausência de História, de memória viva do passado e da ilusão do fim, em constante negação, se deduz o ressentimento em relação à singularidade do momento inicial, singularidade essa condenada a desaparecer, reabsorvida como facto na ordem do visível e do dizível, do explicável e do explicativo. Além do mais, vestígios que apenas atestam a nossa necessidade de certificação, de uma autenticidade que já não podemos derivar de nenhuma finalidade e que, assim, se revelam como objectos suspeitos, fetichistas, signos, não da autenticidade que procuramos, mas da necessidade dessa autenticidade. Impressionante, pois, a forma como a angústia da perda do fim (ou da sua ultrapassagem) se converte no simulacro da procura da origem e nos revela aquilo que, no fundo, sempre pressentimos⁴⁴, isto é, que toda a singularidade é perigosa porque introduz o imponderável no nosso quadro de referências, ameaçando os nossos cálculos e justificações e confrontando-nos com o absurdo das nossas tentativas de substituição do jogo da vida e do destino das formas individuais, sempre marcado pelo excesso da existência e pela sedução irresistível da sua reversibilidade umas nas outras, pela classificação e previsibilidade. A diferença, em relação a este tópico, é que, ao contrário do que sucedia nas formas primevas de organização social, já não dispomos dos instrumentos rituais que permitiam a alternância entre o tempo profano e o sagrado, e apenas nos resta a simulação da apropriação da singularidade pela procura antecipadamente viciada da origem e pela ambiguidade (narcisismo e desprezo) fetichista da nossa relação aos objectos que associamos à origem.

Impressionante, por fim, porque o reescrever da História com a função de auto-justificação e significação da actualidade implica a beatificação de todos os mortos, os mártires, os que tiveram que desaparecer para nos dar lugar, povos, culturas, costumes, ideologias, conceitos, todos os vencidos da História agora elevados a objectos de veneração, em nome da nossa boa consciência; detritos reciclados e reentrados no processo de saturação da realidade e do sentido, fantasmas convocados pelos nossos quadros mentais incapazes de lidar com o desertificação do fim da História e com o vazio de sentido que resulta do excesso de sentido da

⁴⁴ Cf. Idem, *ibid.*, p. 114.

hiper-realidade sem solução (sem salvação) em que, sem saber para onde, sem acreditar que haja um onde, nos vamos somente arrastando, como diria Baudrillard, como efeitos virais ou metastáticos. Impressionante, neste sentido, porque com esta vivência espectral da História às avessas, nos tratamos a nós próprios como detritos, mortos-vivos, condenados à mesma síntese artificial a que submetemos o passado, ao mesmo silenciamento da nossa dimensão simbólica por excesso de ruído informativo e explicativo.

Mas esta é, no fundo, a mesma lógica de diabolização (de divisão, de isolamento e reciclagem do mal) o mesmo tratamento que damos a tudo o resto, aos animais, crianças e loucos, de que extorquimos, como os antigos inquisidores, a confissão, a explicação, o racional dizível⁴⁵. É o mesmo tratamento que damos à Natureza, a mesma imposição do estatuto de sujeito, ao qual é sempre possível fazer falar, dizer a verdade, isto é, dizer por que ponto pode seguir a sua exploração, a sua utilização, a sua redução a prótese técnica – ainda que, como em 1984, a verdade tenha que ser $2+2 = 5$. Ou, mais grave ainda, que, no limite, todos os sujeitos se tornem próteses e tenha que se deixar de falar de sujeitos e já só seja possível uma interactividade global numa rede da qual nada pode sair, e que apenas pode funcionar em contínua geração de entropia, condenada ao esgotamento a que estão condenados todos os sistemas fechados que já não têm força ou já não têm para onde se expandir porque já nada existe fora nem para além deles. No fundo, uma condenação de necrofagia e canibalismo, visto que, sem mais de que se alimentar, resta à História prolongar indefinidamente o seu próprio fim pela exumação e congelamento dos seus cadáveres e simular, desse modo, a sua imortalidade. É neste sentido que Baudrillard afirma que o Homem actual se tornou um detrito da sua própria espécie, da mesma forma que eliminou toda a singularidade, que exterminou a morte ou que presencia a “greve dos acontecimentos” sujeitos à compressão da hiper-realidade, isto é, da realidade não simbólica, espoliada do jogo das aparências e da reversibilidade das formas⁴⁶, sem duplo, morta, e reduzida ao crescimento próprio das unhas ou do cabelo que se verifica nos cadáveres que, depois de ultrapassadas as possibilidades da vida, se perpetuam como prisioneiros de um fim indefinido e interminável.

Produtor de detritos e Homo detritus

Estes dois factores – a perda do fim (ou o seu prolongamento artificial e indefinido) e a codificação extorquida ao mistério da origem –, conjuntamente, reduzem grande parte da actividade produtiva à produção de detritos, isto é, de elementos esvaziados de valor intrínseco e de sentido – no entanto, incompreensíveis pela categoria da inutilidade, visto que incluídos no movimento contemporâneo de reciclagem e reabsorção.

⁴⁵ Cf. Idem, *Simulacros e Simulação*, op. cit., pp. 159 – 173.

⁴⁶ Cf. Idem, *ibid.*, p. 134.

Como assinala Baudrillard, em *A Sociedade de Consumo*, pela primeira vez na História os objectos desaparecem mais rápido que os indivíduos⁴⁷, o que é revelador do modelo económico actual: já não se produzem bens em função de necessidades, mas necessidades em função do imperativo de circulação de capitais. As gerações actuais, no mundo pós-industrial consumista, já só com alguma surpresa, senão com desconfiança e talvez um certo desdém, podem ouvir falar aos seus avós daqueles tempos em que um electrodoméstico, um carro, ou mesmo uma peça de roupa eram concebidos para durar uma vida inteira, quando não para transitarem de geração em geração. Qual a ferramenta que, hoje, não está completamente desactualizada mesmo antes do seu uso e comercialização? Em relação a este aspecto, o computador é o exemplo perfeito. Mas, o mesmo se poderia afirmar de quase tudo o resto. Os cuidados pré e pós natais, por exemplo: com que segurança as jovens mães de hoje condenam as práticas das suas próprias mães, caindo no absurdo de assim negarem que, em grande parte, graças a elas, sobreviveram e medraram tão bem que podem agora, inteligentes, hiper-informadas e de perfeita saúde, criticá-las. No campo da saúde, como no campo da alimentação, constata-se o mesmo processo de desactualização sistemática que se verifica no campo das telecomunicações e da moda em geral. Até as relações amorosas parecem sofrer deste fenómeno de diluição. Mas o processo é ainda mais óbvio na construção civil e na produção de armamento, com a edificação de infra-estruturas sem qualquer valor de uso, armazéns, casas, lojas que nunca terão utilização. O mesmo em relação às armas nucleares que, sob o aparato psíquico do medo da ameaça de destruição global, antes colocam o problema da dissuasão, da impotência, do consenso – se assim não fosse, por que motivo se venderiam a tecnologia e as armas atómicas aos países em desenvolvimento? E, como pano de fundo de toda esta turbulência incongruente, a obsessão dos recursos energéticos, submetidos ao grande jogo da especulação financeira, mas com um peso muito concreto na vida dos indivíduos e das organizações, hoje em dia a braços com o problema da insustentabilidade económica de modos de vida, rotinas e negócios que formam uma parte incontornável do actual sistema da economia mundial.

Por todo o lado, detritos e mais detritos. Também a este propósito os *media* ocupam lugar de destaque, com a sua produção industrial de *gigabits* de informação pronta a ser imediatamente consumida e logo esquecida. Aliás, todo o aparato tecnológico da comunicação em tempo real e em rede assume a mesma função de produção de lixo – lixo que gera mais lixo e que, ao gerar lixo, gera também a necessidade de reciclagem do lixo e, assim, a necessidade de novos serviços e produtos, eles mesmos, responsáveis pela produção de mais lixo. Como escrevia Henry Miller, é a era do *Pesadelo de Ar Condicionado*, da síntese artificial de tudo, do frio pela libertação de calor, da proximidade em relação ao outro lado do mundo por meio da solidão, da diversidade por meio da repetição do mesmo, da exclusão social mediante a inclusão forçada.

⁴⁷ Cf. Idem, *A Sociedade de Consumo*, Edições 70, Lisboa, 2007, pp. 15 e s.

Costuma-se dizer “mostra-me o que comes e digo-te quem és”. Hoje seria mais adequado dizer “mostra-me o teu caixote do lixo e saberei quem és”. E não apenas porque os caixotes do lixo estão cheios de todas essas coisas que o Homem consome no momento em que já nada valem, mas porque é o próprio Homem que, tratando-se a si mesmo como lixo, se encontra já dentro do caixote.

É irónico o deslumbramento que nos causa a eficiência técnica do laboratório, a meticulosidade absoluta da estação espacial, a total higiene do zoológico humano e a eliminação virtual do acaso no ecossistema artificial da Biosfera2. É irónica a esterilização que acompanha a reprodução medicamente assistida, é irónica a idolatração de todas essas estrelas do cinema e da *passerelle* que, sem uma ruga no rosto, sem um traço fora do sítio, livres de qualquer singularidade, como a sociedade dos belos que Vernan Sullivan descrevia em *Morte aos Feios*, nos fazem reparar na monstruosidade das nossas imperfeições pessoais, na nossa diferença singular, no nosso rasto. Como desejaríamos ser nós mesmos esses seres perfeitos e como nos apostamos em imitá-los, em estilizar o nosso corpo, em modelar os nossos gestos, o nosso andar e olhar, a nossa voz e as nossas palavras, os nossos gostos, a história das nossas vidas...

Como nos invejamos uns aos outros quanto à capacidade de nos eliminarmos nas nossas idiossincrasias, como nos invejamos até pela vida atarefada das posições sociais de prestígio, como nos deliciamos no combate de ver quem trabalha mais que o outro, e como desdenhamos, apesar de tudo isso, das massas, do rebanho, da gentalha de iguais de que nos julgamos diferentes. E como tudo isto nos põe em constante concorrência uns com os outros, dentro e fora do grupo a que pertencemos, sem que nos apercebamos de que assim nos tornámos já a diferença de que se alimenta toda a máquina da indiferença, o lixo útil ao mecanismo de reciclagem⁴⁸ que é hoje o único que mantém as sociedades em movimento contínuo.

É isso que nos acontece em relação aos objectos que nos esforçamos por possuir, é isso que nos acontece com a solicitação de reciclagem de competências, com a mobilidade e total disponibilidade na empresa, é isso que nos acontece na educação elevada ao estatuto de tecno-ciência e indústria produtora de desempregados e pessoal indiferenciado altamente qualificado, é isso que nos acontece com a elevação ao estatuto de opinião pública e, pela sondagem, com a transferência de responsabilidades para quem suporta todo o peso do sistema sem nunca aceder à posição de decisão, é o que acontece quando nos é dada voz e todos os instrumentos para a fazer circular no espaço mundial, quando todos estão tão intimamente convencidos do direito à opinião que ninguém se lembra da importância de escutar.

Tratamo-nos a nós próprios como cobaias experimentais, exigindo-nos a mais completa rentabilização de todos os nossos recursos, ensaiamo-nos como clones produzidos em função de um mundo em que tudo deve funcionar calculadamente, sem erros nem desvios. Penetramos no espaço intra-molecular e investimos as nossas expectativas na decifração do código genético, na descodificação da informação matricial que existe independentemente de nós em cada uma das nossas células; aperfeiçoamos a tecnologia genética para nos produzirmos como seres absolutamente

⁴⁸ Cf. Idem, *Simulacros e Simulação*, op. cit., p. 22.

funcionais, engenhocas sem defeitos, sem perdas, imunes ao desperdício, à doença, à fraqueza e à morte. Representamo-nos, talvez sem dar conta, como próteses dos nossos genes⁴⁹, da mesma forma que nos tomamos como aparelhos técnicos da nossa mente, situando os afectos entre os efeitos biológicos da química e da mecânica do sistema nervoso. Reproduzimos nos nossos costumes e projectos a programação controlada do módulo lunar. Introduzimo-nos no sistema mundial de trocas económicas como objectos de consumo – e fazemo-lo com o mesmo orgulho com o qual escrevemos e compramos livros com o título “Venda-se a si mesmo com a máxima eficiência”, ou “Seja o melhor vendedor de si mesmo”.

Mas tudo isto contém a ironia de uma imortalidade que é conseguida por meio da extinção da peculiaridade que caracteriza o Homem e o indivíduo: a sua capacidade de procurar equivalências em contrastes e, sobretudo, de ir além da equivalência e reconhecer a dualidade radical de toda a entidade viva, de aperceber a vida na morte, o inútil no útil, a forma na metamorfose, o ser no devir, a inteligência secreta entre as formas separadas, a ilusão na realidade, o outro no mesmo, o duplo no uno. Como sugere Baudrillard, falando da precessão dos modelos sobre os acontecimentos, toda a singularidade humana está, assim, condenada à catástrofe, à precipitação no vazio, à sobrevivência exangue pela qual se perpetua retrocedendo às rotinas das formas de vida mais simples, à assexualidade do protozoário, à cisão entre a reprodutibilidade e o engendramento de um novo ser pelo desaparecimento das células sexuais que lhe dão origem, retrocedendo, no limite, ao ponto de indistincção entre a vida e o inanimado⁵⁰. E, no entanto, que oposição é ainda possível, se tudo pode ser explicado pela informação, pelo código, pelo modelo? Como falar de inautenticidade da existência se todos os acontecimentos são reduzidos a efeitos? É esse o problema da hiper-realidade, da reversão entre a causa e o efeito, e da precedência da informação sobre o acontecimento.

Ou, talvez, o processo de simulação da vida por meio da sua síntese artificial no modo de sobrevivência técnica, resulte, apesar de tudo, de um erro de perspectiva: o mesmo erro que está na crença de que a selecção natural (que o Homem estipulou para todas as outras espécies) não o atinja a ele; a crença de que pela afirmação do direito (dos animais, da Natureza, do Homem, à vida) se formula a conclusão lógica da vida, a saber, a de se perpetuar a si mesma nas suas formas actuais. Mas, como mostra Baudrillard, toda a crença é já, em si mesma, um problema: o problema da ausência da evidência e, portanto, um enfraquecimento. Como diz o sociólogo, “se Deus existe não acredito nele” e “se acredito nele é porque não existe”. É o que se passa em relação à profusão de direitos que hoje são afirmados⁵¹: o direito à vida, à diferença, ao ar puro, ao silêncio, os direitos do Homem – é porque a vida, a diferença, o ar puro, o silêncio, o Homem estão já em processo de decomposição que sentimos a necessidade de afirmar a nossa crença. O mesmo no que diz respeito ao direito ao ócio e à inutilidade: é quando tudo entrou já em processo de reabsorção

⁴⁹ Cf. Idem, *ibid.*, p. 127.

⁵⁰ Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, *op. cit.*, p. 126.

⁵¹ Idem, *ibid.*, p. 119.

no sistema da “trans-economia” mundial e, assim, como em toda a lógica do simulacro, já não é possível definir oposições, que é preciso reclamar o direito à não participação, à recusa da solicitude e da mobilização.

Assim, o erro de perspectiva consistiria em esquecer que a conclusão da vida é a morte e que todas as coisas precisam do seu duplo negativo para existirem enquanto tais, que *toda a forma universal é um simulacro, uma vez que é o equivalente simultâneo de todos os outros, o que não é possível para nenhum ser real.*⁵² A ironia seria, pois, a da precipitação final daquilo que, na sua fase final, a modernidade já antecipara com as hipóteses da pulsão de morte, do erotismo, da economia geral do excesso e da procura de soberania: em nome da sobrevivência, o Homem julga poder comprometer-se com uma existência regrada pela privação do prazer intenso, da violência, do erotismo, da despesa inútil de si mesmo – mas essa simulação total vida real pela técnica condu-lo, afinal, à sua própria extinção, ao sacrifício da sua vida e da sua possibilidade de morrer humanamente, simbolicamente, em diferido e de, assim, desaparecer por inatualização constante, como qualquer outro *software*⁵³.

Luxo e lixo humanos – o planetário fechado

Durante muito tempo, o Homem pensou-se a si mesmo como luxo da criação divina. Na mitologia azteca, por exemplo, segundo os relatos quinhentistas de Bernardino de Sahagun, cujos excertos Bataille transcreve em *A Parte Maldita*, os deuses reúnem-se para decidir quem há-de alumiar o mundo. Um dos deuses, Tecuciztecall, o primeiro a fazer uso da palavra, imediatamente se ofereceu para o sacrifício da auto-imolação pelo fogo. Sem que mais nenhum dos deuses fosse suficientemente desapegado da sua vida para dela abdicar, foi Nanauatzin, o buboso, o designado para o segundo sacrifício. O primeiro, Tecuciztecall, porém, chegado o momento de dar a vida, não foi capaz de o fazer. E foi o outro que se precipitou sobre as chamas. Não contaram, para o prestígio alcançado por um e por outro, as ricas oferendas de Tecuciztecall. A dádiva da luz solar – que é a dádiva da vida – exigia não apenas o supérfluo de que não custa libertar-se, mas sim o que há de mais radical: a vida. Por isso, é ao buboso que caberá metamorfosear-se em Sol e a glória soberana de toda a vida se lhe ficar a dever. É, então, com a maior das despesas que se inicia a separação entre a noite e o dia e é sobre essa dívida que se constrói o mundo azteca. O que é o Homem, então, nesse mundo, se não o corolário de uma sequência de dádivas, cuja finalidade última é a de se oferecer em holocausto, como retribuição da loucura de um deus que se deu ao luxo de lhe oferecer a vida? É por isso, escreve Bataille, que nunca os Aztecas ousaram diminuir a intensidade dos seus cálidos costumes à sobrevivência tépida da razoabilidade, e, por isso, *as suas únicas obras importantes eram obras inúteis: a sua ciência da arquitectura servia-lhes para edificar pirâmides em cujo topo imolavam seres humanos.*⁵⁴

⁵² Cf. Idem, *ibid.*, p. 99. Cf. ainda Idem, *Simulacros e Simulação*, *op. cit.*, p. 137.

⁵³ Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁴ Cf. G. Bataille, *A Parte Maldita*, *op. cit.*, p. 89.

Mais próxima dos nossos costumes e representações está a cultura judaico-cristã, para a qual o Homem surge como o último trabalho do Deus genésico. Nos primeiros cinco dias da criação, no final de cada dia, Deus considerou o que acabara de criar como bom. E, depois de tudo isso criado, Deus fez o homem, a quem ofereceu o domínio sobre todo o espaço criado e sobre todas as criaturas – obra que não considerou apenas boa, mas muito boa. Mas, na sua prodigalidade, Deus não se limitou a dar ao homem o que ele precisa: acrescentou à dádiva o Éden, no qual nenhuma necessidade existia, nem nenhum trabalho ou esforço ou dor, e nem sequer a própria morte – a condição era a de que não ousasse comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, sob pena de se tornar mortal e ficar sujeito às contingências a que se submetem todas as outras criaturas que mais não são, enquanto tal não acontece, para ele, do que meros objectos à disposição. Só depois do pecado original a dívida deste fruto do luxo divino se tornará, para ele, uma preocupação: obrigado a trabalhar, sujeito à corrupção do corpo e à debilidade da razão e da vontade, este ser castigado procurará a remissão por meio da dádiva de parte importante do seu tempo útil, de que tanto necessita para permanecer vivo, através da oração, do ritual, do jejum, da castidade, da esmola, da glorificação pela arte e pela edificação de templos, etc. Caído no pecado e sujeito à respectiva punição, o homem perpetuava e repetia assim o exemplo do desprendimento de Deus sobre a Terra e detectava na vida do seu corpo o plano satânico de todas as tentações malélicas que deviam ser combatidas pelo excesso da alma contido na carne. Em nome da salvação, a vida devia ser oferecida ao seu verdadeiro Senhor, e o humano era esse ser único capaz de perceber a sua dívida e de se dispor a pagá-la com a própria vida. É, aliás, esse o exemplo máximo que Deus pretende transmitir no *Novo Testamento*, no qual lembra ao Homem que não é às leis dos homens, nem aos seus poderes, nem às vicissitudes da carne e do sangue que deve obedecer, mas sim ao mandamento incondicional de adorar a Deus e amá-lo sobre todas as coisas. O mesmo é dizer que apenas o dia do Senhor pode ser santificado, isto é, o sétimo, aquele em que Deus regressa ao seu estado de absoluta liberdade e ausência de necessidade, e a que todos os outros dias, os do afadigamento na rotina do trabalho, se devem subordinar.

Também no plano filosófico, a representação do Homem como ser que suplanta o plano da necessidade perdurou ao longo dos séculos. Bem conhecida é a anedota de um Tales de Mileto que, abstraído das contingências do mundo terreno, se torna alvo da chacota da serva, depois de caído ao poço. Sócrates que, pelo contrário, focava as suas preocupações no humano e na cidade, não concebeu qualquer concessão ao desejo de viver e foi com a sua derradeira decisão que afirmou a convicção de que não são as conveniências circunstanciais da utilidade que determinam a essência da existência humana. Até mesmo Aristóteles, tão preocupado com a prudência e convicto da importância do conhecimento e da razão para uma convivência funcional e para a prosperidade, tinha para si que só pela contemplação o Homem se realiza. E quase sempre, ao longo da História da Filosofia, estas foram as matrizes da representação do humano: um ser que não se cinge à necessidade nem ao dado imediato, e se idealiza num outro de si mesmo que ultrapassa o domínio da utilidade e em relação ao qual mede o valor de toda a sua obra. É essa aspiração que Rafael

imortalizou no seu retrato de Platão e Aristóteles, em *A Escola de Atenas*. E é esse o motivo do desconcerto que hoje não pode deixar de causar a leitura do *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdão.

A Modernidade sonhou com a emancipação do Homem em relação às potências sobrenaturais. Mas, até mesmo quando as negou definitivamente, manteve, em geral, consigo mesma esta relação simbólica de se sentir e pensar a partir de um outro de si mesmo. Desejou um mundo mais explicado, mais rentabilizado, mais justo, um outro mundo, diferente daquele em que se posicionava. Sonhou com a liberdade, com a igualdade, com a solidariedade, e desse sonho se alimentou nos múltiplos combates pelos quais deu, muitas vezes com generosidade, a própria vida. O fervor com que manifestava a sua fé na divindade foi importado para a sua crença na Razão, na Ciência, na História, na Economia e se, na teoria, já não precisava de Deus para determinar a sua finalidade e o sentido da sua vida, na prática continuava a crer-se como ser que não se reduz à realidade concretizada, como ser que só se encontrará a si mesmo num futuro que, embora construído pelo seu próprio esforço, será uma outra realidade. E dessa realidade futura continuava a ser possível derivar o sentido de todas as misérias presentes. De algum modo, a História era inteligível porque dela se esperava um fim.

Simbolicamente, portanto, o presente era pressentido como manifestação do sentido da existência por uma antecipação do fim. E a morte era esse elemento fundamental sem o qual tudo permaneceria igual a si mesmo por imobilidade do tempo. Ainda hoje, é essa a crença que nos alimenta a fome de sentido da vida, como se vê através dos costumes mais vulgares como o da glorificação dos mortos, o dos monumentos ao soldado desconhecido, ou o da celebração de acontecimentos violentos, como o da implantação da República ou da Revolução Francesa. Nada é tão destituído de sentido como uma morte inconsequente, por isso, no centro de Praga, se esculpiu um monumento fúnebre, em homenagem a Jan Palach, vinte anos passados da sua auto-imolação; por isso se inaugurou recentemente em Berlim o memorial ao Holocausto; por isso subsiste ainda a memória de Che Guevara como resistência do sonho há muito desperto de transformação do mundo...

Mas hoje, que actualidade pode ter essa crença? Que sentido, que verdade pode ainda conter, se a realidade perdeu o seu duplo, se nenhuma alternativa política se confronta com o modelo do consenso global, se nenhuma outra economia faz frente à circulação mundial, se nenhum além impõe limites ao gigantesco aquém da sociedade artificialmente reconstituída por meio da comunicação mediática e do consumismo, se nenhuma utopia escapa ao campo da experimentação científica, se nenhum génesis fica fora da observação radiotelescópica e nenhuma energia está livre do acelerador de partículas? Que força poderia ter ainda essa crença de que, pela nossa vida e morte, estamos a caminho de um outro mundo se até a eternidade e o seu fim entraram já na ficção científica como produção de Técnicos, Observadores e Computadores⁵⁵? Que espaço ficou por preencher se até os céus se saturam de engenhos e lixo aeronáutico; que espaço sobra para a imaginação quando a queda de pedregulhos de meio quilo, azulados, vindos do céu, se explica pela congelação

⁵⁵ Cf. Isaac Asimov, *O Fim da Eternidade*, ed. ALEPH, São Paulo, 2007.

de partículas atmosféricas na carnagem da aeronave? Que tempo restará fora da nossa matemática depois de formulada a hipótese do *big bang* e da simulação virtual da formação das supernovas? Que acaso, que surpresa digna desse nome, após a formulação da teoria do *efeito borboleta*? Que dimensões ocultas, que mistérios, que negação da nossa realidade, depois de tornada real a irrealidade do *quantum* e depois da saída para os abismos do *parsec* e dos anos-luz? Que milagre é ainda a vida depois da descodificação do genoma? E, sobretudo, como sair desta indiferença do mesmo que resulta na síntese artificial de toda a realidade segundo estes modelos e respectivos códigos?

É a esta ausência de diferença que Baudrillard se dirige quando pergunta *como saltar por cima da própria sombra quando já não se tem sombra*? Ela poderia ser ilustrada pelo comentário que, certa noite, no cimo da montanha, um jovem adolescente que contemplava as estrelas fez com certa angústia: “nunca poderei sair deste planetário!” É bem verdade, hoje – é isso a hiper-realidade, a clausura numa realidade que não o pode ser porque já nada há que com ela contraste –, sem nostalgia nem utopia, como diria Baudrillard⁵⁶. O enclausuramento numa funcionalidade sem fim na qual, como no hipermercado, os nossos olhos não podem perfurar a ambiência das prateleiras, das embalagens, das marcas, dos anúncios, dos corredores, das caixas registadoras, da publicidade nos sacos de plástico.

Mas, o Homem, nem mesmo aprisionado neste campo fechado, se permite reduzir-se à concentração da sua vida em torno da simples necessidade. É certo que está em vias de extinção, não em termos ecológicos ou de suporte biológico, mas em termos da destruição do seu património simbólico, da eliminação da capacidade de sonhar, de se projectar em utopias, de se idealizar como aparência num mundo de formas reversíveis⁵⁷. É certo que a descodificação do genoma lhe dificulta

⁵⁶ Cf. J. Baudrillard, *ibid.* p. 176.

⁵⁷ Em *Simulacros e Simulação*, Baudrillard reflecte acerca do modo como a linguagem informática e a informação em geral (aquela que é posta a circular nos *media* mas também a que diz respeito aos códigos de funcionamento da genética, da biologia molecular, da anatomia, da física nuclear, da psicologia, da economia, etc.) consiste numa simplificação absoluta, numa redução do sentido ao seu aspecto minimal e numa desafecção. O primado da informação, segundo Baudrillard, é causa e efeito de um vazio de sentido de uma existência e de uma História sem fim que, sem a ilusão, o duplo, o sonho, a utopia, a experiência da morte em diferido, não tem como se idealizar e apenas se pode prolongar por repetição e simular a saída do tempo, da realidade e do útil por meio do tempo real que é o da instantaneidade e da imagem. Sem o ritual sacrificial arcaico e sem os ideais de futuro dos tempos modernos, a morte torna-se num absurdo e, com isso, também a vida. Daí a obsessão de extermínio da morte por meio da imortalidade tecnicamente sintetizada: imortalidade na memória artificial, imortalidade do código genético, imortalidade pela adição em série de objectos idênticos a partir da célula de comando, cujo núcleo contém toda a informação necessária à produção de novas células. Com a primazia da matriz genética, desaparece a diferença, a dualidade que resulta da reprodução sexuada e que estava na origem da dimensão simbólica do Homem. Assim, o clone resultante da reprodutibilidade técnica é hoje o simulacro da idealização, do alter-ego – mas como se vê, diferente do Homem tal como o conhecemos simbolicamente estruturado. Não se pode falar de alteridade mas sim de diferença pela eliminação da diferença, ou seja, indiferença em relação a si mesmo. É esta precedência do

distinguir-se do mundo inumano e, assim, definir-se como humano. É verdade que a engenharia genética lhe abre as portas à dominação de si mesmo segundo um determinado código de funcionamento e que o seu destino, enquanto experiência simbólica, dá lugar à repetição metonímica do código em todas as suas funções. É verdade que a Psicologia assinala o fim da transcendência da alma e perfura a profundidade da vida interior como a sonda petrolífera na exploração do subsolo. É verdade que, pela Anatomia, o corpo acabou por confessar-se como maquinaria sujeita à fatalidade da disfunção e perdeu toda a sua simbologia de carne do mundo e sal da vida; é certo que o sangue é apenas tecido molecular e que o movimento do coração nada mais é do que expressão automática de impulsos eléctricos. É certo que o próprio sonho e a fantasia e a paixão nada mais são do que efeitos do funcionamento do córtex e da agitação hormonal. É certo tudo isto, como é certo que a actividade humana segue os modelos económicos veiculados pela escola, pelos *media*, pela publicidade, e que as sociedades se movem em função de fórmulas estatisticamente determinadas pela Psicologia Social e pela Sociologia. Tudo isto é certo – mas, ainda assim, o Homem preenche o seu campo de concentração actual com todos os objectos desnecessários, dedica-se a actividades de que não precisaria, sente-se atraído pelo luxo, institui no calendário familiar, do Estado e da empresa, a obrigação de momentos de ócio, e toma como objectivo do seu esforço o conforto, o bem-estar e a abundância. A menos que tudo isto não passe de formas mais subtis de restaurar uma ilusão perdida, a de que a vida tem um fim, e que essas formas sejam, afinal de contas, o seu mais sofisticado instrumento de auto-exploração. Nesse caso, a ilusão do ser-se luxo, desfaz-se num amontoado de lixo – não um lixo irredutível, mas apenas detrito inteiramente reciclável e reabsorvível pelo maquinismo total da servidão que impõe a cada homem ir além de todas as suas possibilidades⁵⁸ – não no sentido em que Nietzsche falava da transmutação dos valores e do super-homem, mas antes no sentido de uma regressão, de um aniquilamento por implosão, provocado pela saturação de realidade⁵⁹.

modelo e da informação que leva Baudrillard a afirmar que o corpo passou a ser concebido como stock de informação, como substância informática reprodutível ao infinito por efeito de metástase segundo o modelo paradigmático da patologia actual que é o cancro. Acrescenta, no entanto, que não se trata propriamente de uma nova ordem – mas sim de uma desordem mundial a todos os níveis: um desenvolvimento indiferente de todas as coisas e uma sequência sem sentido de simulacros de acontecimentos, à semelhança, refere, do que acontece com o cancro que é já em si, uma desordem do código genético que consiste na produção incontrolada de efeitos de repetição. Cf., sobretudo, da referida obra, o capítulo *A implosão do sentido nos media*, pp. 103-112.

⁵⁸ Cf. J. Baudrillard, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, op. cit., p. 151.

⁵⁹ Idem, *O Paroxista Indiferente*, op. cit., p. 57.

O mito da radiação e a lógica da implosão nos sistemas fechados

O problema da utilidade tornou-se, portanto, para o mundo contemporâneo, um problema sem solução e, de certa forma, um problema que já não diz respeito à vida mas apenas à sobrevivência. No entanto, um problema mundial e da mundialização.

O útil e a utilidade já não se distinguem do inútil e da inutilidade, o que não significa o regresso à experiência de um tempo circular interiormente aberto, mas apenas o prolongamento de um tempo linear já despojado da ilusão do fim, condenado a perpétua inatualização, e ao grau máximo de ambiguidade, que é o da confusão total: nada escapa ao momento actual ao mesmo tempo que nenhum acontecimento lhe pertence, o que, na ordem do tempo, corresponde ao hiper-espaço (o espaço sem negativo, o planetário fechado) e, em termos metafísicos (ou em termos da morte da metafísica) à hiper-realidade. Tudo é útil porque tudo é inútil. Tudo se precipita apenas porque nenhuma desaceleração é possível. Nada se perde porque tudo deve ser transformado e reaproveitado. Todo o esbanjamento possível é requerido como forma de acumulação. Produzir e consumir tornaram-se equivalentes. O lazer converteu-se em coisa séria, o tempo livre confundiu-se com o tempo útil. Todos os valores transparecem agora no seu oposto e tudo tem que ser mantido em circulação num mercado global de permutas que não pode abrandar por um instante, sob pena de colapso de todo o sistema.

Georges Bataille tinha advertido para o problema de um mundo reduzido à acumulação e ao tempo útil. Mas, apesar de tudo, a sua economia geral abria ainda as portas a uma solução. A fatalidade não podia ser travada. Atingido o seu ponto crítico, acreditava Bataille, o equilíbrio energético poderia ser repostos por uma inversão do ciclo económico, pela irrupção da despesa. Avesso a qualquer modalidade de funcionalismo nas perspectivas acerca do movimento da vida e, em particular, da vida das sociedades, Bataille acaba, como mostra Baudrillard, por lhe ceder⁶⁰. Mais do que qualquer outro pensador contemporâneo, talvez para além de Nietzsche, de quem tão insistentemente se reclama herdeiro, em especial nos textos publicados entre 1936-39, na *Acéphale*, Bataille foi o filósofo da insubordinação e ao seu pensamento deve ser feita essa justiça. Apesar disso, a sua noção de “parte maldita” está, ela própria, sujeita a uma maldição – à maldição contemporânea da reabsorção, da reciclagem, do reaproveitamento, da reentrada no sistema. Hoje, aquilo que se constata é a impossibilidade de qualquer revolução. O sistema aprendeu a usar as forças potencialmente subversivas em sua própria vantagem. Sem se saber muito bem como, o degelo da liberdade a Leste reduziu a liberdade ao seu aspecto mais caricatural e alimenta hoje novas formas de opressão e escravatura; a revolução sexual do final dos anos sessenta veio fornecer novas formas de exploração da mulher; os hippies tornaram-se yuppies e alimentam hoje o sistema nos mercados bolsistas de todo o mundo; os negros americanos que, com Malcolm X, clamavam o direito a pertencerem a uma sociedade igualitária são engolidos pelo sistema prisional norte-americano e continuam a morrer mais e mais cedo, como mostra Amartya Sen⁶¹,

⁶⁰ Cf. Idem, *ibid.*, p. 38.

⁶¹ Cf. A. Sen, *O Desenvolvimento como Liberdade*, Gradiva, Lisboa, 2003, p. 22.

do que os miseráveis habitantes do Estado mais pobre da Índia, os punks enfeitam, como atracção turística as praças londrinas, o ataque às torres gémeas recuperou a mística do inimigo e conduziu ao alargamento dos consensos e alianças internacionais, a destruição, o terramoto, o derrame de crude, a guerra, a seca, a limpeza étnica, reentram na cadeia produtiva sob a forma de consumo mediático, da fragilidade humana, da consciência ecológica e da solidariedade. Que reequilíbrio se pode ainda esperar, que transformação, que acontecimento?

Para Bataille, a parte maldita correspondia ao que não encontra equivalente no processo de acumulação, era a parte excrementícia da actividade humana, a sua dimensão sacrificial que, por mais que se tente, nunca pode ser totalmente negada nem submetida a qualquer cálculo de vantagem. No entanto, cumpria ainda a *função* de recuperação do equilíbrio dos sistemas vivos e de reprodução da sociedade. Mas, hoje, onde está o mal? Já não se pode, simplesmente, negá-lo, recalçá-lo, combatê-lo, porque circula a par e nos mesmos canais que o bem. O negativo transparece em todo o positivo e já não se trata de omiti-lo, mas sim e apenas de o simular, apontá-lo onde ele realmente já não existe, porque, tal como aconteceu à ilusão radical da realidade, sofreu a colisão dos pólos opostos. Tal como sucedeu com o nazismo e o comunismo real, as democracias actuais vivem obcecadas com a eliminação do mal, ou seja, do negativo. Mas o mal, como defende Baudrillard, e como já havia assumido Bataille, é a mais radical fonte de energia do bem, da mesma forma que o positivo é posto em movimento pelo negativo, pelo que, o império do bem e do positivo está sempre literalmente amaldiçoado, no sentido em que, ao pretender tornar-se total e impor-se em todos os domínios da vida, mais não faz do que disseminar o mal, descentrá-lo, torná-lo incombatível e omnipresente. Como escrevia Georges Minois, é essa a estratégia favorita do mal, a sua situação mais vantajosa, pois, *por mais paradoxal que pareça (...) é a que mais favorece a sua perenidade – esvaziado de todo e qualquer conteúdo objectivo, ao nível da consciência colectiva, pode revestir qualquer forma, ao sabor dos desejos imaginários individuais. Mais do que nunca, o Diabo é o senhor da ilusão, da aparência e da mentira, ou seja, do virtual que, por intermédio da televisão, do cinema e dos computadores, se apresta a controlar toda a humanidade.*⁶²

Segundo Baudrillard, a concepção batailliana da parte maldita está ainda condicionada por uma *cultura da violência libertadora*, por um *imaginário da irradiação* (de facto, Bataille socorre-se da analogia com a irradiação solar na sua exposição das teses da economia geral e da parte maldita), crente na dialéctica, no esquema de contradição e superação dos fenómenos económicos, sociais e políticos. Mas essa é uma violência dos *sistemas em expansão*, logo, sem aplicação ao sistema actual, cujo crescimento é entrópico, catastrófico e implosivo. Por isso, Baudrillard fala de *uma outra violência completamente diferente que não sabemos analisar (...) porque escapa ao esquema tradicional da violência explosiva: violência implosiva que resulta já não da extensão de um sistema mas da sua saturação e da sua retracção (...), violência consecutiva a uma densificação desmedida do social, ao*

⁶² Cf. G. Minois, *O Diabo – origem e evolução histórica*, Terramar, Lisboa, 2003, p. 159.

*estado de uma hiper-regulação, de uma rede (de saber, de informação, de poder) sobrecarregada, e de um controle hipertrópico que cerca todas as vias intersticiais.*⁶³

Assim, a antropologia e a sociologia de Bataille surgem, para Baudrillard, como *o grande último mito explosivo e radiante da nossa filosofia*, um mito que não corresponde ao contexto da mundialização e do simulacro, do virtual, da hiper-realidade e do consumismo, pois já não se trata de sistemas em expansão onde ainda têm cabimento a ilusão, o sonho, o duplo, o negativo, mas sim de *sistemas involutivos que absorvem todas as energias que os rodeiam até se tornarem buracos negros onde o mundo, no sentido em que o conhecemos, como radiação e potencial indefinido de energia se anula.*⁶⁴

Todavia, não está em causa, nas concepções de Baudrillard, a negação da dualidade radical de todas as formas, nem há qualquer concessão à imposição de unidade e ao paradigma da permutabilidade universal de todos os valores. Antes de mais, como já foi referido, Baudrillard considera absurda a ideia de um sistema universal, no sentido em que toda a ideia de universalidade esquece que é impossível que algo se torne o equivalente de todas as coisas. Mas, além disso, o autor recorre à noção de “troca impossível” quando se refere, em *As Palavras de Ordem*, ao destino (ou singularidade) como aquilo que é impermutável e que escapa a toda a racionalidade. Toda a nossa realidade, bem como toda a moralidade e toda a responsabilidade, defende, se baseiam na ilusão de que todos os valores se podem permutar. Pensar o mundo em termos de causas e efeitos, em termos de finalidades, de referências e equivalências é, segundo Baudrillard, uma forma de proceder à eliminação de tudo quanto não se pode trocar por coisa alguma. É por este meio que o sistema trans-económico mundial assimila o mal e até mesmo a morte. No entanto, cada sistema em si mesmo (a economia, a política, a moral, a estética) é incomparável, pois nada há de exterior que lhe seja equivalente. Assim, toda a troca de valor é apenas possível no interior de um determinado sistema, o que significa que, no limite de cada sistema, está sempre presente a troca impossível. É isso que acontece com o mundo e com a realidade, que não possuem equivalentes exteriores em termos de valor, não podendo ser substituídos em qualquer instância. Mas essa é ainda a ilusão de toda a aspiração de universal, pois esquece que a natureza do universal é a de delimitação de um espaço em que todas as trocas são possíveis. Deste modo, no limite de cada sistema, não é a permutabilidade que impera, mas sim a dualidade inconciliável e irredutível. Esse é o limite que impede a expansão indefinida dos sistemas e os vota, quando as suas capacidades de produção (material e espiritual, de bens, de sentido, de valor) atingem determinado ponto, à saturação.

No caso do sistema actual, o que sucede, como se viu, é um trabalho de denegação sistemática da dualidade e uma hipertrofia que o arrasta para a implosão. Condenado à indiferença, resta-lhe virar-se para si mesmo e, por assim dizer, crescer para dentro. Mas até que ponto esse crescimento é possível sem a interferência do

⁶³ Cf. J. Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, op. cit., p. 94.

⁶⁴ Idem, *ibid.*, p. 95.

próprio mal, do duplo inapropriável, do radical negativo cuja lei é a da reversibilidade, contrária, portanto, à reconciliação dos opostos⁶⁵?

O mesmo, então, relativamente à experiência do tempo e ao problema da utilidade. Sem um centro sagrado como seu ponto de fuga e retorno e sem a finalidade histórica da salvação (ou melhor, da solução, boa ou má, em todo o caso, do fim do tempo ou da passagem a uma forma de existência diferente), o tempo virtualmente desenrolado numa série de linhas sem centro, sem uma direcção comum e, sobretudo, sem sentido, o tempo reduzido a funcionalidade (o que não é o mesmo que falar de utilidade, pois já não se pode falar em termos de oposição útil/inútil) tornou-se numa espécie de eternidade artificial, técnica, um absoluto separado de coisa nenhuma, sem oposição possível, impossível de significar. Enquanto universalidade sem duplo, deixou de poder ser pensado em termos de expansão e irradiação, o que a própria Astrofísica reconhece com a hipótese contemporânea de um Universo em contracção que, no limite, conduzirá a um *big crunch*. A hipótese contrária de uma expansão indefinida não oferece uma alternativa mais animadora: apenas postula um isolamento cada vez maior dos sistemas astronómicos e o arrefecimento gradual de um Universo que acabará por adormecer congelado.

Por isso mesmo, admitindo a hipótese de que, no seu ponto limite, todos os sistemas conhecem a troca impossível, a dualidade radical e inexorável, de que forma essa dualidade contamina interiormente o sistema?

Parte da resposta foi já apresentada quando se aflorou a questão do esvaecimento da História. Querendo andar “em frente”, o Homem acaba por retroceder. Acaba agora de se colocar o problema do bem, e viu-se como o bem é sempre a mistura do bem e do mal. E sugeriu-se já que a obsessão pela utilidade originou a total colusão entre o útil e o inútil. Jean Baudrillard não o diz por meias palavras, e escreve, no *Paroxista Indiferente*, a propósito da regressão de todos os valores, que a *própria distinção entre o útil e o inútil já não apresenta qualquer pertinência por causa do excesso de funcionalidade que conduz à sua contaminação*.⁶⁶ Trata-se apenas de mais uma – embora não menos importante – manifestação do fenómeno contemporâneo da simulação. É para que se não perca o alcance desta indistinção que, de seguida, nos propomos esboçar a visão baudrillardiana da sociedade de consumo, dos mitos de que se alimenta, das suas estruturas e mecanismos de poder e, sobretudo, dos seus restos, ou melhor, dos seus detritos, visto que, para falar de restos, teria que se poder apontar algo que o sistema não pudesse fagocitar, o que, desde a sugestão de que os acontecimentos estão em greve, não seria exacto.

O consumismo – instrumentos e mecanismos de servidão

Como se procurou assinalar, o processo de mundialização socorre-se de inúmeras e sofisticadas técnicas de dissuasão de acontecimentos singulares como forma de estabelecer um consenso generalizado favorável à circulação de informações, bens

⁶⁵ Cf. Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, op. cit., p. 123.

Cf. também Idem, *Palavras de Ordem*, Campo das Letras, Porto, 2001, pp. 54 e s.

⁶⁶ Idem, *O Paroxista Indiferente*, op. cit., p. 10.

e serviços, a nível global. Oficialmente, todo o processo se apresenta como defesa intransigente dos direitos humanos, não sendo, apesar disso, de estranhar que seja admitida a difusão mediática de perspectivas que visam a denúncia da hipocrisia desse discurso. Naturalmente que, por exemplo, em relação à invasão do Iraque, se fizeram ouvir, mesmo ao mais alto nível, vozes discordantes quanto à política de Bush, apontando, algumas dessas vozes, segundas intenções que nada têm a ver com o derrube da ditadura de Saddam, mas sim com interesses de estratégia geopolítica e energética. Todas essas vozes foram difundidas nos canais mediáticos e fizeram as delícias jornalísticas de novas polémicas e, consecutivamente, do aumento das audiências. Com isso, o Ocidente dizia ao mundo que, ao contrário do que acontecia no Iraque, os cidadãos ocidentais tinham direito à livre expressão das suas convicções, pelo que, no seu todo, o mesmo sistema que era alvo da denúncia de neocolonialismo, hipocrisia e cinismo, saiu reforçado na sua autoridade moral. E assim se justificaram os bombardeamentos, ao mesmo tempo que se reafirmava a preocupação com os direitos humanos depois da divulgação das imagens do enforcamento de Saddam Hussein. Todo o mundo ocidental saboreou essas imagens à mesa ao mesmo tempo que maldizia os carrascos iraquianos. Subliminarmente, a associação entre um povo que enforca publicamente o seu antigo ditador transferia toda a responsabilidade da guerra para os iraquianos que, com ou sem Saddam, não passavam de um povo bárbaro. Escusado seria lembrar a estes comensais do Ocidente que a mesa sobre a qual desfrutavam das suas refeições começara por ser laminada pela guilhotina de Janeiro de 1793, apesar de há muito o crime se ter santificado e entrado para a História como premissa desse grande argumento que é poder estar sentado a uma mesa bem guarnecida, rodeado de comodidades que, noutros tempos, teriam sido arrebanhadas por um grande senhor às populações. Em todo o caso, bárbaro ou não, a imagem de Saddam com a corda ao pescoço foi a imagem da vitória da liberdade, da emancipação de um povo tiranizado durante décadas. Se os próprios iraquianos o executavam, era porque Bush tinha razão quando afirmava que, mesmo sem as armas de destruição massiva e sem Bin Laden, a justiça obrigava a intervir. E hoje, tantos milhares de mortes depois, a América prepara a sua *rentrée* moral com a antecipação de um presidente negro, respeitador do sofrimento dos seus militares e adepto da via diplomática, que disputa a sua liderança partidária com uma mulher, passando a imagem de sociedade multicultural, na qual nenhuma discriminação negativa leva a melhor sobre os valores democráticos. Que tudo fique na mesma (exceptuando, claro, a destruição e o clima de insegurança com que entretanto se conseguiu finalmente justificar a coarctação de liberdades fundamentais das democracias tradicionais do Ocidente, diga-se, aliás, muito convenientes à tão proclamada necessidade de concorrer com o crescimento económico de países como a China ou a Índia, onde o valor da vida humana é tão supérfluo quanto o podem mostrar os direitos que aí têm os trabalhadores, e que hoje justificam o nosso retrocesso em matéria de política laboral, direitos e garantias), que tudo fique como estava, já pouco importa, pois, entretanto, milhões de dólares foram capitalizados pela indústria do armamento, pelos produtores de petróleo, pela especulação mundial, além de que novas bases militares avançaram no terreno para Leste, e além de que novos inimigos e ameaças se oferecem em outros pontos do globo para futuras

incursões. Sobretudo, do ponto de vista que aqui nos interessa, a função do consumo foi assegurada e, com isso, o crescimento económico do mundo, a concentração de capitais, o jogo do monopólio económico-financeiro, cultural e linguístico. Mais importante, acentuou-se o paradigma da funcionalidade das relações interpessoais, sociais e internacionais e a eficiência dos sistemas de vigilância, controle e integração social.

E estas são, segundo Baudrillard, as principais funções sociológicas do consumismo que, desde a década de sessenta, colocou a tónica no consumo onde o capitalismo tradicional havia colocado a produção industrial. A integração social tornou-se, nos nossos dias, já não uma simples luta por parte de minorias tradicionalmente excluídas. Muito embora os sistemas sociais revelem que há sempre lugar para novas formas de exclusão, a inclusão está na ordem do dia e na agenda dos governantes e das instituições civis. Desde a vacinação à escolaridade obrigatória, passando pelo acesso relativamente simples ao crédito bancário, o sistema revela com insistência a sua preocupação de a todos integrar. Aparentemente, tratar-se-ia de um enorme progresso, não estivesse instalada a dúvida quanto à função real que tal preocupação dissimula. Na verdade, a preocupação com a socialização atinge hoje dimensões inéditas. Por exemplo, os fins-de-semana em que os trabalhadores são obrigados a conviver em hotéis ou *spas* por iniciativa dos seus superiores hierárquicos, muitas vezes inspirados pelo pessoal dos recursos humanos, sempre atento às correlações entre a qualidade das relações interpessoais e os níveis de produtividade. Exemplo extraordinário é o do *email* que circula pela *web* com imagens e pequenos textos acerca das condições de trabalho nos escritórios da Google de Zurich: escorregas que fazem a ligação entre a sala de reuniões e o bar, baloiços, salas de jogos, pausas obrigatórias, bibliotecas, ginásio, massagens, parques infantis para deixar os filhos, salões de água com aquários,... Dir-se-ia que aqueles técnicos conquistaram o paraíso e que esse paraíso consiste na eliminação absoluta dos hiatos entre as suas vidas pessoais e a actividade da empresa tornada espaço vital, afectivo e social.

Em *Simulacros e Simulação*, Baudrillard descreve como na indústria de criação animal os empresários quase atingiram o desespero quando começaram a verificar que os animais desenvolviam comportamentos que punham em causa a produtividade da linha de produção e abate. Deixavam de se reproduzir, agitavam-se freneticamente e rapidamente se contagiavam uns aos outros de pânico, deixavam de comer, matavam-se uns aos outros, suicidavam-se... Chamados os psicólogos, estes concluíram que os animais estavam em... greve! Que possuíam uma vida psíquica que, face à pressão das condições a que eram submetidos, padecia de graves distúrbios. A partir de então, os empresários começaram a preocupar-se com o bem-estar dos animais. Em certos casos, os animais passaram a ter direito a férias no campo, alguns dias longe da fábrica, respirando uma liberdade e tranquilidade relativas. Parece que, com isso, se conseguiu aumentar os níveis de produtividade⁶⁷.

⁶⁷ Cf. Idem, *Simulacros e Simulação*, *op. cit.*, p. 162.

Da mesma forma, se começaram a proclamar os direitos da Natureza e dos animais no momento em que o paradigma ecológico instaurou a visão de uma economia homeostática do ecossistema: foi quando o Homem começou a sentir-se ameaçado pela sua própria acção de exploração dos recursos naturais e a perceber os prejuízos que daí lhe poderiam advir que se ergueram vozes na defesa do alargamento do círculo dos direitos ao mundo natural. Elevados ao estatuto de sujeitos de direito, os animais e a Natureza puderam continuar a ser explorados, tendo a grande diferença consistido no aumento da compreensão dos seus mecanismos e numa dominação ainda mais eficaz.

A suspeita está, portanto, instalada em relação ao discurso dos direitos humanos, à boa consciência e às preocupações político-económicas com o social e respectivas funções. Ele assenta, aliás, num outro mito que igualmente se adequa ao modelo funcionalista a que a mundialização e a economia pós-industrial pretendem reduzir a vida e a vida humana: o mito moderno de que a sociedade se constitui com vista à satisfação de necessidades naturais do Homem, do seu ímpeto para a auto-conservação, para a segurança, para o bem-estar e para a felicidade dos indivíduos. É com esse argumento que se justificam todos os sacrifícios que são pedidos às pessoas: que não percam tempo, que se mobilizem, que participem, que produzam, que consumam, que votem, que vão à escola; mas também que aguentem os contratos precários, a deslocalização de empresas, o desemprego, os impostos, o congelamento de vencimentos, o preço dos combustíveis, etc. Torna-se, então, claro que tem necessariamente que estar em jogo um processo de exaltação do indivíduo, um investimento dos seus afectos em si mesmo, uma crença de que ele é, na primeira pessoa, o que de mais valioso existe – e esse é, concretamente, o jogo em que se movem todas as peças que, na sociedade de consumo, padecem das reais contradições do capitalismo contemporâneo, tais como a competição de todos contra todos e em todos os planos, o progressivo isolamento e a hostilidade recíproca. O jogo consiste, então, em deslocar toda a energia potencialmente subversiva e desagregadora para o investimento narcísico de si por meio do apelo ao consumo, do culto do corpo, da saúde, do bem-estar e daquilo a que Baudrillard chama a “mística da solicitude”, mecanismo por meio do qual se institui a crença de que tudo está ao serviço do indivíduo (os objectos, as instituições, os funcionários, os políticos, a economia, etc.) mas que, no fundo, institui um sistema de solicitações recíprocas pelo qual todos acabam por ser convocados para um *serviço* contínuo que se estende a todas as esferas da vida: sorrir ao cliente porque isso o fideliza, pagar o imposto e votar porque isso melhora a qualidade da vida democrática, ter filhos porque isso ajuda a contrariar o envelhecimento da população e a combater a falência do Estado-providência... Mas, sobretudo, cuidar de si mesmo, manter-se saudável, jovial, manter a linha, cuidar do estilo, tornar-se agradável à vista, cuidar da imagem, ostentar signos de sucesso – porque isso ajuda a promover-se social e economicamente e, claro está, porque isso entra no cálculo de rentabilização das funções desempenhadas na rede socioeconómica à escala da família, da empresa, do grupo social, do Estado, do Globo.

A mitologia da sociedade de consumo é, assim, também atravessada pela mística da sociedade terapêutica. É porque o Homem é um ser potencialmente frágil que as

instituições são necessárias para o proteger. Trata-se de um aprofundamento da ilusão da finalidade utilitária do Estado, da sociedade, da política, do direito, da moral, desta vez difundindo a crença de que a sociedade está doente e de que é preciso tratá-la. Por isso, a sugestão, omnipresente nos *media*, na publicidade, nas montras das lojas, nos balcões de atendimento dos bancos, das empresas, das instituições do Estado da “sociedade doente”⁶⁸. Por meio dela se consegue induzir a convicção (e, em muitos casos, a subsequente somatização) de doença colectiva; mas, sobretudo, é uma espécie de agulha penetrante, por meio da qual se injectam representações “personalizadas” (quer dizer, que, dirigindo-se à multidão de consumidores, são recebidas por cada um como mensagem que apenas a si mesmo se destina; mas, “personalizadas” significa, também, por isso mesmo, artificialmente produzidas, carentes de espontaneidade, logo, não pessoais), propiciadoras de um amor-próprio que, por meio da ilusão de que se é alvo “personalizado” de uma solicitude, de um dom prodigioso e duma gratuidade sem limite, lubrifica o desgaste constantemente produzido pelas reais contradições económicas e sociais, face às quais o indivíduo se sente praticamente aniquilado, só, sem sentido – e que, sobretudo, põem em causa a sociedade e, conseqüentemente, o seu modelo económico, a sua estrutura produtiva e, com isso, a possibilidade de, nela, se produzirem as diferenciações de privilégio e estatuto que formam o desenho da pirâmide social, em cujo topo se reproduz a concentração dos privilégios a que as massas só podem aceder quando já novos privilégios se lhes substituíram e tornaram inacessíveis. O discurso terapêutico e a mística da solicitude são, portanto, simulacros pelos quais, cuidando de si mesmo, tratando-se, promovendo a sua felicidade e bem-estar, cada vez mais se torna difícil ao indivíduo encontrar-se a si mesmo como referência última de si mesmo, acabando, sem disso dar conta, por alimentar o sistema no qual cada vez mais se afunda e perde.

Para isto concorre também, mostra Baudrillard, o mito da abundância: o indivíduo da sociedade de consumo é um novo *Cândido*, sistematicamente induzido a acreditar que vive no melhor dos mundos possíveis, no seio da profusão e do dom, da gratuidade de todas as coisas. Vivendo sob a pressão dos objectos, do seu consumo, mais ligado ao seu valor de troca e de diferenciação social do que propriamente à sua função objectiva de satisfação de necessidades, percepçiona-os como frutos mágicos de uma negação técnica da rareza a que assiste televisivamente, nos países do “terceiro mundo” ou nas tristes vidas dos miseráveis decaídos por azar ou inoperância no “quarto mundo”. Vive rodeado de uma ambiência profética de abundância e já não é apenas o estritamente necessário que espera, mas sim o excesso.

Mas, a profusão surge organizada num código em que cada objecto, bem ou serviço é perspectivado numa cadeia de sinais que remetem de uns para os outros, numa ambiência artificialmente calculada, com vista a jogar sobre as motivações mais complexas, e da maneira mais íntima, dos indivíduos. É a essa organização dos objectos de consumo na linguagem artificial de signos sem referência à sua função

⁶⁸ Cf. Idem, *A Sociedade de Consumo*, *op. cit.*, pp. 177 e s.

objectiva e que orientam o impulso de compra para feixes de objectos que Baudrillard chama “panóplia”⁶⁹.

O que caracteriza as sociedades de consumo é, então, o facto de todos os aspectos da quotidianidade ficarem submetidos ao mesmo processo de conversão em mercadoria, cujo valor não está indexado ao uso, mas sim à troca, integrados numa linguagem que não se refere já ao seu significado real, mas sim ao lugar que ocupam na rede totalizante de uma hiper-realidade abstracta que se manifesta como resultado de um processo de homogeneização de todos os fenómenos naturais e espontâneos, de sublimação da vida real.⁷⁰ A felicidade individual e colectiva, o bem-estar de todos e cada um, surge, assim, indexado à relação que se mantém com os objectos – ou melhor, com a sua forma assim simulada. Como que por magia, a relação aos objectos é representada como promessa miraculosa de satisfação, de eliminação de tensões, de realização pessoal, de sucesso, de prestígio e reconhecimento. Isto é, a acumulação dos objectos está já convertida em acumulação de signos de felicidade. A sua proximidade é em si já uma promessa de satisfação total e definitiva e dela se alimenta, então, a banalidade do quotidiano, à medida que se conjura e retira para longe da vista toda a contradição real de um modelo de sociedade que por toda a parte impõe a ferocidade, a competição, a alienação, a exploração do indivíduo⁷¹.

Grande parte da eficácia da sociedade de consumo, constata Baudrillard, assenta na sua capacidade de conjurar o real, reduzindo-o imagem operativa, cada vez mais desligada e independente do próprio real, até que, por fim, seja de facto impossível distinguir a realidade do signo, o ser da aparência. Tal capacidade é proporcionada pela própria ambiguidade estrutural dos signos que, simultaneamente, parecem evocar os factos que na verdade negam, esvaziando-os de referência e significado. E é porque a redução dos factos à sua imagem e a duplicidade da imagem que se eleva ao estatuto de facto e se reproduz indefinidamente é o campo de acção dos *mass media*, que Baudrillard aponta o enorme relevo que estes ocupam na vida das sociedades contemporâneas, tornando-se o seu modelo de comunicação por excelência.

Os *mass media*, enquanto parte activa da cadeia de produção da sociedade de consumo, constituem uma gigantesca indústria de informação. Convém-lhes, pois,

⁶⁹ A este propósito, Baudrillard refere-se ao exemplo do centro comercial, como síntese do modelo de simulação da felicidade na sociedade consumista. Cf. *Idem*, *ibid.*, pp. 18 e s.

⁷⁰ Baudrillard mostra como o uso do cartão de crédito aprofunda o abismo entre a realidade da cadeia produtiva, o trabalho, o esforço, a exploração do trabalhador e a satisfação obtida pelo consumo. Já o uso do papel-moeda desempenhava tradicionalmente a função de abstracção da realidade do trabalho, substituindo-o simbolicamente.

⁷¹ É curioso como a palavra “pessoa” parece estar cada vez mais em desuso: há consumidores, contribuintes, cidadãos, eleitores, clientes, utentes, turistas, etc., mas quase não se fala de pessoas. Ao mesmo tempo, parecem começar a evitar-se as tradicionais designações directamente ligadas ao ofício. O processo de simulação de emancipação e dignificação do indivíduo conhece assim o seu correlato na linguagem comum – mas acaba por ser desiludido pela ausência cada vez maior da categoria “pessoa”, talvez porque esta introduza o elemento destabilizador de uma referência a algo que supera a mera funcionalidade.

promover uma cultura da informação, suscitar o desejo de ser informado, associar o estar informado a um sinal de prestígio e até a um dever moral.

A predominância da comunicação de massas na sociedade de consumo, contudo, não pode ser totalmente explicada por esta necessidade de produzir riqueza e crescimento por parte dos *media*, uma vez que isso seria explicar o universal pelo particular.

É preciso atender ao facto de que, para além de induzida pela publicidade sub-reptícia que os *media* fazem de si mesmo, outros factores contribuem de forma mais decisiva para a procura generalizada de informação. Um desses factores prende-se justamente com a fragilidade sobre a qual assenta toda a forma de vida “pacificada” da sociedade de consumo que, como já se sugeriu, encerra em si mesma uma série de contradições, dado que a abundância arrasta consigo a necessidade da penúria e da desigualdade. Ao “objectivar” sob a forma de espectáculo consumível todo um conjunto de horrores, guerras, acidentes, catástrofes, os *media* permitem uma observação do mundo sem sujeito, isto é, tornam presentes os acontecimentos dos quais, precisamente, o espectador esteve ausente, fazem-no participar de forma indirecta e suavizada no horror a que efectivamente escaparam e que não viveram na primeira pessoa. Por contraste, produz-se um sentimento de segurança, gera-se um alívio e uma satisfação que, embora negativa, permite uma certa pacificação interior, uma ilusão de que se pertence a um mundo que, apesar de constantemente ameaçado pela desgraça, se vai mantendo incólume. Ao produzir e difundir as imagens do mundo onde tudo se passa, o *fait-divers* dos *media* consiste em oferecer um mundo em que, tranquilamente, *nada se passa*.

A tranquilidade, escreve Jean Baudrillard, *precisa, para se exaltar, de perpétua violência consumida. Tal é a sua obscenidade. É gulosa de acontecimentos violentos e de violência, contanto lhe seja servida em casa.*⁷² Assim, às funções já assinaladas de esvaziamento de conteúdo da realidade pelo excesso de informação e de imagem, da redução minimal do sentido e das consequências dos acontecimentos e do desvio entre os afectos e as contradições reais do sistema económico-social, pode acrescentar-se o papel desempenhado, como escreve Baudrillard em *A Ilusão do Fim*, pela “gestão da catástrofe”. Na ausência da violência dos acontecimentos (substituída pela violência do seu consumo, isto é, da sua redução à indiferença pela reconversão da energia da singularidade em energia de funcionamento do sistema), o mundo rico do hemisfério Norte e Ocidental, procura o seu alimento simbólico por intermédio do consumo regulado das catástrofes do resto do mundo, sob a protecção do vidro do ecrã televisivo. É essa, escreve Baudrillard, a reincarnação contemporânea da exploração capitalista do terceiro mundo – e o seu corolário. Explora-se a miséria na forma de espectáculo e, com isso, se oferece às massas o paliativo da sua necessidade de violência e acontecimento. A morte é, assim, vivida no dia-a-dia de forma tranquila na terceira pessoa ou, como se costuma dizer, por procuração. Cria-se, deste modo, a ilusão do destino e da História, numa sociedade sem História que se vota ao extermínio da morte. Cria-se a ilusão de que o mal está circunscrito na

⁷² Idem, *ibid.*, p. 26.

periferia do Mundo e de que, do lado de cá do ecrã, está em vias de realização o projecto de uma sociedade regulada apenas pelo bem, em que todas as coisas sucedem e se organizam com vista de uma felicidade individual que apenas por efeito de conjunturas particulares ou do egoísmo de alguns ainda não atingiu o estádio da distribuição igualitária. Sufocam-se o pensamento e a opinião através do ruído do debate da actualidade, da cultura geral, da polémica, e assim se procura anular a expressão crítica da hipótese de que talvez o próprio sistema requeira a produção e reprodução das desigualdades. A exploração da catástrofe do Terceiro Mundo seria, portanto, na perspectiva de Baudrillard, a configuração actual do colonialismo, pela via do consumismo⁷³.

O modelo comunicativo da cultura mediática desempenha ainda a função de reprodução da mitologia da igualdade. Na verdade, a omnipresença dos *media* nas nossas vidas, impõe não apenas um evidente processo de assimilação cultural mas uma igualização e uniformização de hábitos, gostos, tendências e linguagem. Uma vez mais, está-se na presença de um fenómeno de simulação de diversidade, pois é indelével a existência de vários canais televisivos, muitos deles independentes dos Estados, e o mesmo em relação a jornais, revistas, estações de rádio e ainda mais no que diz respeito à internet. Todavia, os *media* dependem fundamentalmente das audiências para obterem financiamento e viabilidade económica, pelo que tendem a reduzir a comunicação, na sua forma e no seu conteúdo, a uma espécie de mínimo denominador comum obtido através da sondagem e do tratamento estatístico das expectativas e aspirações da maioritária classe média. A maior parte da sua programação tende, por isso mesmo, a deixar de fora o público minoritário e, quando introduz a diferença, não evita editá-la com vista à sua mais ampla difusão, submetendo-a aos modelos de interpretação mais ou menos consensuais que vigoram na sociedade.

Como Mc Luhan escrevia em *Understanding Media, message is medium*, o que significava, para o autor, que os *media*, como qualquer tecnologia dominante na sua época, *criam, pouco a pouco, um ambiente humano totalmente novo*, sendo que os ambientes técnicos em que se move o Homem *não são conteúdos passivos, mas processos activos*.⁷⁴ Baseados na tecnologia da electricidade, os *mass media*, mostra Mc Luhan, como ela, escapam à nossa percepção enquanto instrumentos de transformação das relações humanas à escala pessoal e colectiva, sendo normalmente percebidos apenas como meios. Mas, a sua verdadeira natureza é serem a própria mensagem, o que se traduz, neste caso, nas transformações produzidas ao nível da abolição do *tempo e do espaço na sociedade, exactamente como o rádio, o telégrafo, o telefone e a televisão*⁷⁵, alterando radicalmente, dessa maneira, toda a nossa matriz cultural, com efeitos ao nível da representação do mundo e da experiência, da consciência e da sensibilidade e, em especial, *o desabamento mental [enquanto]*

⁷³ Cf. Idem, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, op. cit., pp. 103 e s.

⁷⁴ Cf. M. McLuhan, *Pour Comprendre les Media* (trad.), Editions HMM, Montréal, 1968, pp. 12 e s.

⁷⁵ Cf. Idem, *ibid.*, p. 27.

*resultado mais corrente deste desenraizamento e desta submersão nesta onda movente dos modelos de informação*⁷⁶.

Ora, é este fenómeno de modelização que caracteriza os meios de comunicação de massas, pelo que não basta referi-los como meios que se dirigem às massas, mas sobretudo como meios de massificação da cultura. Nesta medida (ou nesta medição e aferição sistemáticas), os *media* contemporâneos concorrem para a simulação da igualdade democrática e do direito à liberdade e expressão e, enquanto observados à luz da lógica do simulacro, tornam-se imbatíveis, pois não podem ser denunciados pela categoria da falsidade: a sua verdade é que eles, de facto, promovem *o consumo* da igualdade e da liberdade, embora o façam como instrumento da reprodução das desigualdades e constrangimentos económicos e sociais.

Os *media* constituem, assim, estruturas comunicativas fundamentais para o funcionamento da sociedade de consumo, visto que produzem a ilusão de uma democracia real, representativa e participada, e parecem manifestar uma real liberdade de pensamento e opinião, além de se apresentarem como protectores sociais dos abusos do Estado e do poder económico. Assim se desviam as atenções do problema de fundo, que consiste no facto de as democracias actuais assentarem num modelo económico que já não corresponde ao do capitalismo da fase industrial mas que prolonga as suas contradições de base e obriga a novas respostas, mais sofisticadas e subteis.

O problema central do capitalismo actual já não se situa ao nível da produção e, portanto, da necessidade de mobilização e alienação da força de trabalho e da exploração de matérias-primas, mas sim ao nível da circulação de mercadorias e, portanto, do consumo e da mobilização do indivíduo enquanto consumidor. É, portanto, nesse ponto que o sistema precisa de actuar para perpetuar a exploração da pessoa, justamente, difundindo a mensagem de que todas as formas de exploração do ser humano são imorais e de que o sistema está vigilante em relação a todos os abusos, dos quais nenhum prevaricador sairá impune. É essa a primeira função da exaltação do consumismo e do consumidor, bem como a da institucionalização de direitos igualitários, da solidariedade social e da tolerância em relação à elevação geral do nível de vida das classes médias.

E assim, os mitos da igualdade socioeconómica e da liberdade, em íntima relação com os mitos da abundância e do crescimento económico, processam a principal mensagem que hoje circula no discurso político, social, empresarial: de que a igualdade e a liberdade são factores de crescimento, ao passo que o crescimento tem como finalidade a igualdade e a liberdade. É surpreendente a força persuasiva deste argumento circular quando confrontado com o facto indiscutível das desigualdades sociais e da penúria que subsiste e tende a reproduzir-se na própria sociedade de consumo⁷⁷.

⁷⁶ Cf. Idem, *ibid.*, p. 35.

⁷⁷ O *Eurostat* acaba de revelar que Portugal é o país da UE com maiores discrepâncias entre os rendimentos dos mais ricos e os dos mais pobres: essa diferença é de sete vezes entre os 20% mais ricos e os 20% mais pobres e acentua-se para doze vezes entre os 10% de mais ricos e os 10% de mais pobres. O nosso Governo, naturalmente, apressou-se a pôr em causa o significado dos números e logo a reacção da oposição foi a de mostrar como a nossa política económica é ineficiente, deixando-nos, uma vez mais, na cauda da Europa. Claro que, instalada a polémica,

O paradigma do crescimento económico é traduzido pelo discurso oficial do sistema social e político vigente, sendo raro encontrar quem o ponha radicalmente em causa. A nível do jogo político-partidário, as críticas de qualquer oposição recaem sempre sobre as opções governamentais quanto ao objectivo geral do crescimento ou sobre as políticas de redistribuição social das riquezas produzidas. Estranho seria, na verdade, encontrar actualmente uma formação política com representação parlamentar que contestasse o desígnio geral do crescimento económico. O crescimento económico é constantemente apresentado como necessidade vital das sociedades e qualquer sugestão de desaceleração do ritmo de crescimento é frequentemente recebida como ameaça de catástrofe global ou, no máximo, como estratégia excepcionalmente requerida por determinada conjuntura e devidamente avalizada pela ciência económica.

Mas o que está em jogo não é o rigor das análises económicas, nem mesmo a boa-fé ou o espírito de serviço público da classe dirigente, mas sim um problema estrutural, uma contradição inerente ao próprio processo de crescimento económico: todo o crescimento arrasta consigo um interminável conjunto de novos factores e necessidades que, em multiplicação progressiva, reconduz inevitavelmente a um estado geral de penúria. Baudrillard mostra como o enriquecimento progressivo de uma sociedade votada ao crescimento económico acarreta sempre a necessidade de novas despesas. A riqueza produzida não constitui o termo do ciclo económico, a sua satisfação. Pelo contrário, a ferocidade concorrencial exige constantes reinvestimentos, pelo que, quanto mais se cresce, mais necessidade há-de gerar crescimento, o que é empiricamente observável na vida económica das grandes empresas e grupos económicos actuais. Resultados positivos ao fim do exercício significam imperiosamente novos investimentos, quer na forma de compra de activos quer na forma de redução de pessoal e instalações. Além disso, há que contar com o fervilhante nascimento de novos serviços satélites das principais áreas de produção. Se, por exemplo, uma fábrica de automóveis decidiu investir numa mais moderna rede de comunicações, logo haverá que contar com os serviços técnicos de operadores especializados em determinado software. Algures, provavelmente, se desenvolverá um curso de formação destes técnicos. É certo que uma nova despesa surgirá, ao ser necessário pagar aos formadores. Possivelmente, alguns deles acabarão por apresentar o cartão de crédito em troca de um novo automóvel produzido pela dita fábrica. A tudo isto se poderia acrescentar, por exemplo, o dano causado a um desses formadores num acidente no automóvel acabado de comprar. De novo, o dinheiro será posto a circular, criando riqueza através da compra de medicamentos ou do pagamento de cuidados hospitalares. Mas, para que estes funcionem, são necessárias novas despesas: em pessoal, em manutenção, em meios técnicos. Por outro lado, à medida que vão sendo vendidos automóveis, será necessário melhorar as estradas, instalar novos sistemas de vigilância, aumentar o número de postos de

se desviaram as atenções do mais importante da notícia: que acima de Portugal, em termos desta discrepância, estão os Estados Unidos – ou seja, o país mais rico do mundo, o país mais consumista do mundo. E, com isto, abafou-se o essencial: será uma questão de política governativa? Será, como diz o povo, uma questão de defeito ou de feito do próprio sistema?

abastecimento, multiplicar a oferta de seguradoras... Tudo despesas que resultam do crescimento económico – e que, de forma quase inevitável, se reconverterão em factor de crescimento.

Impôs-se a ideia de que tudo pode ser reconvertido em ganho, mesmo as mais trágicas despesas, como as que resultam de um colapso da bolsa, de uma crise energética ou de uma catástrofe natural. Mas, o problema é que a visão económica impõe um esquema quantitativo de análise, ficando de fora todos os danos qualitativos que não podem ser medidos, como por exemplo, a pressão urbana sobre as relações sociais, a degeneração das condições de salubridade da água, a desertificação, o ataque à inteligência (Baudrillard dá o exemplo de um mau espectáculo televisivo ou da imprensa sensacionalista), o desgaste psicológico provocado pelas exigências de mobilidade social, pelo encerramento de empresas, pela necessidade de constante reciclagem de competências e conhecimentos, pelo stress provocado pela correria desenfreada do dia-a-dia das grandes cidades. Ainda assim, não sendo possível quantificar danos desta natureza, é de supor que os mesmos possam, de alguma forma, dar azo a novas possibilidades de crescimento. Baudrillard apresenta, a este nível, o exemplo da diminuição da claridade atmosférica em Paris, mostrando como, para além do dano irreversível, ele se pode converter em crescimento, pelo aumento de consumo de luz eléctrica. Seria preciso acrescentar que tal crescimento, longe de inverter o dano, presumivelmente o acentuará ao libertar para a atmosfera novos agentes de poluição.

Ora, tal circularidade tem como resultado uma constante actualização das condições iniciais de penúria, visto que cada novo fenómeno de crescimento traz consigo novas e cada vez maiores despesas. Pode, assim, falar-se de uma mística do crescimento que, não obstante todo o tom racionalista e utilitário da economia e economia política actuais, não pode dissimular por completo as várias carências de que é agente produtor e reproduzidor. É nesse sentido que Baudrillard afirma que este tipo de necessidades e esta funcionalização da despesa desempenham *o papel dinâmico de locomotiva económica*⁷⁸.

O modelo económico de qualquer sociedade diz sempre respeito à forma de organização dessa sociedade, ainda quando, entre si, se agitam as mais evidentes contradições. O facto de, em nenhum momento, as sociedades organizadas em função do crescimento económico, mesmo as mais ricas, terem eliminado em si mesmas a pobreza, é disso mesmo um indício. Nestas sociedades, ao mesmo tempo que é exaltado o crescimento, costuma ser moralmente condenado o desperdício, apontado este como factor preponderante da pobreza residual. Escusado será dizer que em todo o discurso moral desta natureza reside uma certa dose de ingenuidade, para não dizer hipocrisia, visto que também a pobreza se pode transformar em factor de crescimento. Tal não significa que o pobre, pelo facto ser pobre, venha a ficar rico. Simplesmente, em diversos níveis, que o pobre, com a sua indigência, pode contribuir para o cômputo geral da riqueza de uma sociedade. Além de mão-de-obra barata, o miserável oferece à sociedade a sua fragilidade, que pode ser explorada de muitas

⁷⁸ Cf. J. Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, op. cit., p. 37.

outras formas. Talvez a principal seja o papel psicológico que desempenha no processo de diferenciação social do estatuto. Com a sua presença incómoda, oferece a visão da posição que ninguém deseja ocupar, o que pode ser um estímulo à produtividade – pelo consumo da indigência. Ao mesmo tempo, serve de pretexto para pôr em acção toda a panóplia de mecanismos de assistência social, que vão dos subsídios de sobrevivência às reformas de aposentação, passando pelas instituições de solidariedade social que distribuem *gratuitamente* alimento, vestuário, alojamento. Assim, para além de servir de modelo social negativo, contribui para a propagação da crença de que o Estado e suas instituições estão ao serviço paternal dos indivíduos, protegendo os mais fracos, acolhendo piedosamente os que caíram em desgraça.

Esta convicção convém, sem dúvida, a um modelo económico assente na exploração e na alienação da força de trabalho e a um modelo de sociedade que se funda e alimenta da perpétua reprodução das desigualdades e da desigual repartição dos privilégios. Mas, ainda mais a uma economia que se propaga em todos os domínios e que já não se limita a explorar a força de trabalho mas também se dedica a esvaziar de sentido a consumação e a eliminar a fruição. A fruição, de algum modo, foi ainda o que alimentou as esperanças dos revolucionários herdeiros do marxismo: pelo trabalho e pela eliminação da propriedade privada, cada indivíduo se elevaria ao estatuto de senhor de si mesmo, acedendo à fruição dos frutos do seu labor. Era a contrastante falta de universalidade que Marx apontava ao egoísmo burguês capitalista. Mas este egoísmo era uma etapa histórica indispensável à revolução final dos proletários. Reconhecida a natureza subversiva da experiência estética da fruição, o sistema capitalista da sociedade de consumo limitou-se a apropriar a imagem da fruição, esvaziando-a de significação, passando a usá-la como instrumento operacional de crescimento e fortalecimento. A fruição passa, assim, para o plano dos objectos de consumo, reduzindo-se a signo de felicidade, sucesso, mérito, prestígio, mas, precisamente, enquanto consumida (e não consumada). Por isso, esta mitologia é conforme à estrutura do simulacro que se propaga por meio da comunicação de massas, na medida em que consegue reduzir a realidade das suas contradições internas ao jogo de signos em que todas as coisas são artificialmente produzidas de tal forma que deixam de poder ser avaliadas segundo o critério da sua função objectiva. Da mesma forma, a condenação do desperdício e da pobreza é um outro modo forma de imprimir consistência e justificação à sociedade que, sem deles poder abdicar, ininterruptamente os gera no seu seio.

Deste ponto de vista, a condenação moral do desperdício como inumanidade responsável pela miséria das classes desfavorecidas, a crítica cerrada aos luxos e ao egoísmo dos mais privilegiados, reforça a convicção moderna de que há no homem uma propensão natural para a prossecução de finalidades úteis, para o cálculo racional dos meios que podem ser postos ao serviço do progresso geral, e que, em suma, o mal social é um desvio, um acidente da verdadeira natureza do homem, que consiste em compadecer-se com o destino do seu semelhante ou em, pelo menos, aceitar restringir uma parte das suas aspirações e desejos, em nome da paz, da segurança, e do bem-estar geral, sem o qual a sua própria sobrevivência estaria sempre sob ameaça de morte. A educação do género humano deveria, então, passar pela capacidade e pela vontade de corrigir os defeitos adquiridos pelo homem, seja

por uma lenta reforma do Estado e das instituições, seja por uma súbita e violenta revolução.

Mas, talvez sem disso se aperceber, esta visão moral mais não faz do que fornecer argumentos de auto-justificação ao modelo socioeconómico contra o qual se ergue, visto que parte do pressuposto de que as sociedades se organizam tendo como fim interesses utilitários. A partir desse pressuposto, a noção de “conjuntura” serve perfeitamente de álibi para que, na prática, as sociedades continuem a reproduzir as injustiças de sempre: se todo o aparato institucional, todas as campanhas de solidariedade, a própria elevação do nível de vida geral, o progresso técnico, o desenvolvimento dos sistemas nacionais de saúde, a escolaridade obrigatória, etc., *ainda*, não eliminaram todas as injustiças, é porque há sempre uma série de factores *exteriores* que ainda não se conjugaram de forma inteiramente vantajosa. E, assim, semelhante esforço social faz surgir os responsáveis políticos, os agentes económicos e todos aqueles que participam activamente no sistema como heróis que, abdicando do conforto da sua vida privada, dedicam grande parte das suas energias ao bem geral. E, uma vez mais, se aproveita para imputar responsabilidades ao cidadão que, apesar de tudo isto, não consegue esconder a sua desilusão com a política e os políticos e se abstém em massa no acto eleitoral. O que se produz, no entanto, nesta representação, é uma confusão entre a idealidade de um progresso moral conducente à emancipação dos homens e à eliminação das desigualdades e injustiças sociais e uma realidade capitalista e monopolista cuja finalidade é a reprodução dos lucros e privilégios de grupos minoritários que consentem num relativo aumento do poder de compra das massas para dessa forma reforçarem a sua própria posição.

A força do mito da abundância e a sacralização do consumo é, em grande parte, assegurada e reforçada pela concepção utilitária da organização social. Esta, por sua vez, como se viu, é subsidiada por uma antropologia finalista que postula no homem uma propensão natural para a felicidade, o que, de alguma forma, prolonga a convicção cristã de que todos os homens são igualmente filhos de Deus e que, independentemente das diferenças de estatuto ou poder que ostentem no decurso da vida terrena, face à morte, se encontram igualmente despojados e nus, como no velho mito platónico dos infernos⁷⁹.

Absorvida pela explosão industrial dos séculos XIX e XX e pelas concepções economicistas e positivistas da vida colectiva, a concepção de felicidade limitou-se, em grande parte, ao seu aspecto exterior quantificável e, conseqüentemente, reduziu-se a relação aos objectos. A universalidade do direito à felicidade deduz-se, agora, do reconhecimento da igualdade de necessidades dos homens, isto é, da independência e do carácter determinante do valor de uso dos objectos. Em suma, a ideologia política da igualdade de direitos e deveres, de responsabilidades, de oportunidades foi transferida para a igualdade diante dos objectos, o que corresponde, escreve Baudrillard, *a uma poderosa função ideológica de reabsorção e supressão das determinações objectivas, sociais e históricas da desigualdade*⁸⁰.

⁷⁹ Cf. Platão, *Górgias*, 523a – 523c.

⁸⁰ Cf. J. Baudrillard, *ibid.*, p. 48.

O problema de toda esta *racionalidade* é que, não obstante a sua força persuasiva – equivalente à de qualquer outro grande mito –, não se apercebe (ou omite) que assenta num fundo profundamente irracional, pois, é incapaz de incluir nos seus cálculos de crescimento e progresso a hipótese de que, no fundo, a sua maneira de se pensar a si mesma seja a face *positiva* de um gigantesco e poderoso *negativo*, a determinação desesperada de uma infinita indeterminação que a arrasta em movimentos de convecção que, por analogia, fazem lembrar as ondas que o mar faz subir à superfície para, logo de seguida, as tornar a sugar, ou que – talvez seja uma analogia mais adequada – lembram o efémero formar de bolhas de magma, subindo à coroa do vulcão antes de nele se tornarem a indiferenciar. Não admira, pois, que tamanha racionalidade, ao cobrir com seu manto a realidade, e ao pretender tudo articular em coerência num patamar fantasmagórico de hiper-realidade, de vez em quando perca o pé ou se sinta desmoronar como cidade construída sobre falha tectónica.

É a essa negatividade que já os pensadores do *Collège de Sociologie* e, em particular Bataille, se tinham referido na primeira metade do século XX, e que a sociologia baudrillardiana retoma e desenvolve no âmbito da sociedade de consumo. Por isso, a questão de Baudrillard é a de se saber se a sobrevivência é a razão última das sociedades ou se estará em causa a procura de um sentido para a vida individual e colectiva, sentido esse que transcende todos os propósitos utilitários e que pode mesmo obrigar ao sacrifício dos valores económicos. Nesse caso, a verdadeira significação da utilidade, do crescimento e da abundância apenas poderia encontrar-se no desperdício, a ser verdade que *é no consumo do excedente e do supérfluo que, tanto o indivíduo como a sociedade se sentem não só existir, mas vivos*.⁸¹

Reconhecendo ao desperdício uma função independente das perspectivas morais e ideológicas da justificação das sociedades, a saber, a de produzir sentido, chega-se, portanto, à compreensão do valor atribuído, mesmo no seio das sociedades de consumo, ao ócio, à preguiça, ao lazer, à ostentação, à sumptuosidade, ao luxo, à inutilidade, e do motivo por que esse valor nunca deixou de ser apreciado, mesmo quando, como hoje, mais do que nunca, se assiste à sacralização da produtividade, da eficácia, do funcionamento e do crescimento.

Simultaneamente, torna-se mais claro o motivo por que, apesar de toda a maquinaria social de redistribuição do rendimento geral, a sociedade da abundância nunca consegue eliminar totalmente a pobreza pela erradicação do luxo: é que, justamente, só faz sentido falar de abundância no momento em que é possível distinguir entre o estritamente necessário e o supérfluo, e esta distinção apenas se pode fazer quando se podem apontar, no conjunto geral das despesas individuais e colectivas, actos de esbanjamento.

Mas tudo isto obriga a reconsiderar uma vez mais o ponto de vista que toma as sociedades de consumo como sociedades da abundância. É certo que, do ponto de vista da mera sobrevivência biológica, a vida destas sociedades ultrapassa em muito a estrita necessidade. Bastaria pensar na moda, em todo o complexo de “brinquedos”

⁸¹ Cf. Idem, *ibid.*, p. 38.

técnicos de que crianças e adultos se rodeiam, televisões, consolas de jogos, sistemas de orientação por satélite; bastaria visitar um dos muitos aterros sanitários de uma grande cidade. A lista de exemplos não teria fim. Mas, a cada uma destas despesas, corresponderia, como já se sugeriu, um conjunto de novas necessidades.

Por exemplo, o telemóvel – há quinze ou vinte anos, no nosso País, toda a vida se processava de forma regular sem necessidade de telemóveis. Hoje, ficar sem telemóvel a meio de uma viagem converte-se em motivo para alguma ansiedade. Outro exemplo: a pastilha elástica – talvez seja difícil imaginar objecto tão inútil como ela e, no entanto, quantos empregos se perderiam, quantas pessoas e famílias entrariam em ruptura económica e social se se proibisse a produção industrial de pastilhas elásticas? (De facto, a pastilha elástica serve de metáfora da relação viciada que mantemos com os objectos nas sociedades de consumo – ela representa a ambiguidade do crescimento e da despesa, num mundo de objectos produzidos para perderem o seu valor de uso no imediato momento em que são adquiridos. É, pois, uma ilustração muito clara da dependência económica do crescimento em relação à despesa e ao desperdício, na qual se revela o lugar do consumo como ponto médio entre a necessidade de produção e a necessidade de destruição). De facto, embora a principal característica da sociedade de consumo seja a de tudo se poder transformar em objecto de consumo, o que se aplica a todos os desperdícios, é praticamente impossível assinalar a linha de demarcação entre o útil e o inútil, o necessário e o supérfluo, pelo que o léxico da abundância, não podendo ser negado como domínio da falsidade, acaba por não ter aplicação real, pertencendo, assim, ao registo da simulação.

A perspectiva sociológica de Baudrillard acerca das funções do esbanjamento na sociedade de consumo demonstra ainda o papel da despesa na determinação das diferenças sociais de prestígio. Seria interessante averiguar como, nas sociedades de consumo, as verdadeiras vedetas são aquelas que, de uma maneira ou doutra, se tornam célebres pela sua capacidade de sobreviverem acima das necessidades que ligam todos os outros num patamar mais ou menos indiferenciado da estrutura social. Figuras do “jet-set” que apenas são conhecidas pelo seu desprendimento em relação ao mundo do trabalho, que figuram nas capas das revistas unicamente pela sua capacidade de envergar as peças da última moda, com os seus copos de champanhe nas mãos, sorrindo sempre, passeando entre os restantes convidados das inúmeras festas que se ligam, dia após dia, como se fossem apenas uma, com a sua fotogenia perfeitamente planificada e cuidada com tratamentos especiais de rejuvenescimento da pele, colorações de cabelo, bronzado artificial, cirurgia plástica. Também as “estrelas” de cinema, amadas por milhões de anónimos que nelas revêem o seu próprio brilho ideal, pairando acima da realidade do dia-a-dia, com a sua vida de faz-de-conta em que todos os trabalhos, necessidades e sofrimentos não passam de uma encenação de um mundo real do qual se elevaram em direcção ao firmamento. Os desportistas, futebolistas, pilotos de Fórmula 1, lutadores, nadadores – tudo celebridades que parecem descender dos antigos guerreiros que, desprendidos do medo da morte, preferiam arriscar a vida a ficarem dela prisioneiros e escravos⁸².

⁸² Cf. Idem, *ibid.*, p. 41.

Deste ponto de vista, da correspondência entre crescimento económico, abundância e democracia, desde logo negada na ordem empírica dos factos, é realçada a sua idealidade. Aquilo que parece determinante, a este nível, é o papel do desperdício, da despesa improdutivo, do luxo, na distinção social do prestígio, na diferenciação social e na desigualdade de classes. Assim, o crescimento, longe de se tornar factor de igualização das condições de vida e de eliminação das diferenças sociais, aparece uma vez mais, dada a sua relação de dependência em relação ao desperdício (assinalado como seu motor), como função social de reprodução dos privilégios de classe e acentuação das desigualdades sociais. E a aproximação relativa dos privilégios de classe, a democratização do nível médio de vida e do acesso a direitos como a saúde ou a educação, nas sociedades de consumo caracterizadas pela existência de uma numerosa classe média, é já um dado secundário, derivado, estratégico, e não o seu aspecto essencial e determinante.

A aproximação dos rendimentos não é, aliás, sinónimo de uma igualdade real de oportunidades, liberdades e responsabilidades – ainda que os rendimentos fossem iguais para todos, a capacidade de cada um de ostentar um modo de vida baseado no desprendimento material, capacidade essa desigual entre os indivíduos, seria o suficiente para produzir diferentes patamares de prestígio. O rendimento, isoladamente considerado, resulta numa abstracção que esquece as reais capacidades do indivíduo, a real diferença de necessidades entre as pessoas, as desigualdades biológicas, as diferenças culturais, de qualificação profissional, de graduação académica, o contexto social do grupo de pertença, a representação afectiva dos modelos do grupo de referência, etc. Assim, diferentes pessoas, ainda que com rendimentos aproximados ou iguais, revelam sempre diferentes possibilidades e capacidades de conversão do rendimento em riqueza real, distinguindo-se, dessa maneira, quanto à possibilidade de potenciar o seu próprio crescimento e, conseqüentemente, quanto às possibilidades de elevação (de um nível de vida acoplado ao estritamente necessário à sobrevivência) a um nível em que se torna cada vez mais suportável (e necessária?) a despesa supérflua.

A par da oferta em massa de produtos e serviços, e da relativa facilidade com que o cidadão (o consumidor, melhor dizendo) lhes acede, constantemente surgem novas “raridades” que, antes de se derramarem pela pirâmide social abaixo, brilham temporariamente como sinal distintivo da posição social, dos privilégios, do estatuto. Depois da televisão a cores, do carro de alta cilindrada, do telemóvel de terceira geração, do apartamento em condomínio fechado, quando já tudo isto começa a fazer parte do quotidiano das massas, novos ídolos ligados à salvação e à felicidade se erguem no topo da sociedade, como em altares nos quais se actualiza a tendência incontornável para o sacrifício – num duplo sentido: no sentido em que representam a última encarnação do desperdício, e no sentido em que foram concebidos para rapidamente perderem esse sentido distintivo, ao tornarem-se acessíveis ao consumo da maior parte das pessoas. Assim, a qualidade, depois de atingido um certo limiar quantitativo, passa a ser o critério distintivo. Se todos podem ter um apartamento num condomínio com piscina, nem todos poderão respirar ar puro ou usufruir do silêncio; se a todos o bife chega à mesa, já a carne de “origem biológica” só comparecerá à mesa de alguns. Por enquanto. Até que surjam novos signos do sucesso.

O problema das desigualdades e da pobreza não é, conclui-se, um desvio accidental do sistema ou o resultado de conjunturas desfavoráveis, mas sim uma questão estrutural, inerente ao próprio sistema e ao modo de produção que lhe subjaz. E a *utilização* de recursos para o combate da pobreza e as reformas em prol da convergência económica entre classes apenas pode ser entendida enquanto função social de obnubilação desta contradição insolúvel.

A análise baudrillardiana da lógica social do consumo confronta-nos, pois, com inaplicabilidade das categorias de útil e de inútil para a compreensão dos fenómenos económicos, políticos e sociais da actualidade. Revela-nos que a utilidade deixou de poder ser compreendida pela noção de necessidade, já que a própria necessidade se tornou uma coisa útil, indispensável para o funcionamento do sistema, sendo, por isso, alvo de um processo de produção artificial. É isso que explica o sucesso actual do marketing, que à letra, significa transformação de todas as coisas em objectos de mercado – e, assim, da própria necessidade, que é o objecto comercializado pelas empresas de marketing.

O estatuto de consumidor oferece ao indivíduo uma confortável ilusão de liberdade e auto-determinação. Pelo acesso à abundância, associada esta à felicidade, o consumo de objectos e serviços converte-se em esperança de salvação, em antecipação de uma ascensão social intimamente desejada e, ao mesmo tempo, em signo de pertença a determinado estrato, logo, de integração social. Assim, ainda que, ao nível individual e consciente, as motivações que orientam os comportamentos de consumo possam resistir a tal ideia, a verdade é que, do ponto de vista social, nem sempre consciente, o que está em causa é um constrangimento forçado pela própria dinâmica do sistema, cuja função é assegurar a sua própria continuidade e sua respectiva e inevitável diferenciação. Assinala-se, portanto, pela análise da lógica social do consumo, o carácter mítico da ideia de que são as necessidades dos indivíduos e a sua natural tendência para a procura do bem-estar que ditam hoje o aparecimento de novos bens e serviços. O consumo não é impulsionado, de forma espontânea, pelo lado da procura, mas sim pelo lado da oferta, o que significa que, independentemente do seu valor de uso, a procura dos objectos de consumo é socialmente produzida a partir da criação de necessidades que, basicamente, estão desde o início indexadas ao sentido que as pessoas procuram para as suas próprias vidas, sentido esse cujo referencial profundo se mantém na sombra dos modelos de prestígio que são veiculados pela comunicação de massas, e aos quais permanece sempre associado o acesso e o consumo de objectos raros e inacessíveis para a maioria.

Por tudo isto, se adivinha que a satisfação prometida pela sociedade de consumo nunca chega a ser completa nem pode ser igualmente repartida por todos os seus elementos. Em primeiro lugar, porque as aspirações sociais permanecem inevitavelmente diferentes de um estrato socioeconómico para outro. É uma questão de defesa: dos consumidores mais próximos da base da pirâmide, na medida em que a distância entre as suas reais possibilidades e os sonhos de uma ascensão social irrealista poderiam conduzir a uma frustração continuada, demasiado insuportável e, sobretudo, disfuncional; dos estratos mais elevados, visto que fica assegurada a possibilidade de prolongar a luta pelo prestígio dentro do próprio grupo, ao qual

continua a ser ordinariamente difícil aceder a partir de baixo; e da própria sociedade no seu conjunto, porque assim consegue apaziguar até certo ponto a violência latente que resulta das contradições internas do modelo socioeconómico. Em segundo lugar, a satisfação nunca chega a ser completa, pois, o modo concorrencial de produção industrial precisa de escoar rapidamente a produção, pelo que aposta vigorosamente na manutenção de um desequilíbrio dinâmico entre a aceleração do ritmo de criação de necessidades (da procura) e o da produtividade e oferta de bens. *Daí a “pauperização” psicológica*, escreve Baudrillard, *e o estado de crise latente e crónica, funcionalmente ligada ao crescimento, mas que é capaz de conduzir a um limiar de ruptura e a uma contradição explosiva*.⁸³ Explosividade essa que, não obstante, e como se viu, nada é capaz de alterar no sistema, pois, toda a violência é assimilada, reabsorvida, reciclada, e suavizada pela transparência do vidro da montra e do ecrã televisivo ou do computador.

Georges Bataille foi peremptório quanto ao problema de, na ordem da produção, toda a fruição ser negada. Mas, no limite, todos os sistemas atingiriam o seu ponto de saturação e, não mais podendo conter as forças efervescentes que neles se agitam à revelia da vontade e da consciência, forçosamente teriam que se abrir a episódios de desordem revolucionária e, assim, dar o seu assentimento ao devir histórico. Mas não é isso que se verifica na sociedade de consumo, pois esta aprendeu a *consumir* a violência e, com isso, a eliminar a *consumação* e a fruição.

A assimilação da ideia de consumo à da liberdade e autonomia individuais, como se o consumo fosse o ponto culminante e a expressão máxima do progresso e da liberdade, é apenas um dos elementos fortes da ideologia do sistema pós-industrial, que, ao cabo de uma longa história (depois de se apropriar do trabalho assalariado como meio de gerar um capital ele mesmo convertido em força produtiva) acabou por submeter as aspirações das massas a um “sistema de necessidades”, planificado, sistematizado, inteiramente regulado em vista do total controlo do capital. Por conseguinte, das “necessidades” que motivam a procura dos bens de consumo, praticamente nada sobra de pessoal. E o consumo, enquanto extensão necessária do sistema de produção industrial no seu estágio mais avançado, foi a resposta encontrada pelo sistema para assegurar a comunicação social⁸⁴.

Essa é a linguagem do direito – ou mesmo do dever – à abundância, ao prazer, à felicidade. Mas, linguagem sem referência objectiva a uma finalidade real de acesso à abundância ou à libertação real das necessidades. Linguagem, portanto, que é simulacro, porquanto se vê que tudo concorre, não para a libertação das necessidades do indivíduo, mas para a sua máxima intensificação, nunca para uma verdadeira abundância, mas para uma eliminação sistemática da satisfação, operada sob o imperativo da novidade, da procura constante de novas experiências, do desgaste imediato do valor do objecto ou serviço no momento da sua aquisição; simulacro ainda porque, partindo da análise estatística das aspirações individuais e grupais, cria modelos de identificação que actuam proactivamente nas próprias aspirações (e, circularmente, na análise das mesmas), deixando de ser possível falar de aspirações

⁸³ Cf. Idem, *ibid.*, p. 64.

⁸⁴ Idem, *ibid.*, p. 80.

reais, simplesmente porque, no simulacro, deixou de haver lugar para a realidade, deixou de haver posição no exterior do sistema, isto é, algo que o revele como simulação. É esse o momento em que deixa de haver lugar para a fruição – que, por definição, tem sempre um carácter subversivo, ameaçador, no sentido em que constitui a interrupção da produção, logo, por excelência, o que escapa ao sistema produtivo, a sua exterioridade. Consumir não é o mesmo que consumir e significa, como se viu, produzir riqueza.

Notas finais

O paradigma da utilidade teve direito à sua História. Foi uma História muito longa e nada fácil de traçar, visto que não pode ser definida por um conteúdo unívoco nem por uma sequência linear. A construção de um paradigma é sempre um percurso demorado e poli-rítmico. Futuras pesquisas poderão contribuir para apontar o momento da sua pré-história e o caminho percorrido até à era em que se tornou dominante. O objectivo deste trabalho, contudo, era bem mais modesto: pretendia apenas mostrar que a categoria da utilidade constitui um problema de fundo que atravessa todas as esferas do pensamento e da actividade em todos os tempos.

Assinalámos a ambiguidade geral da noção de (in)utilidade para nos libertarmos, desde o início da análise, do pressuposto de que se trata de uma categoria unívoca e, assim, advertirmos para o cuidado a ter com a interpretação dos três grandes tipos de resposta que aqui vimos terem sido dadas ao problema da (in)utilidade ao longo dos tempos. Era preciso evitar a redução do complexo ao simples e abrir caminho a uma interpretação que não se ativesse apenas aos aspectos que, face à nossa proximidade da mentalidade moderna, poderiam surgir como mais evidentes e obnubilar outros de extrema importância.

Sondámos, então, o modo como, provavelmente, o problema foi pressentido pelas comunidades arcaicas e constatámos que, aí, a solução para o problema consistiu na reversibilidade entre o tempo útil e o da inutilidade. Verificámos, de seguida, que o esquema da reversibilidade foi substituído pelo da universalização do útil e da condenação do inútil, e que essa alteração foi acompanhada pela ampliação das capacidades produtivas num estágio de acelerado desenvolvimento e no quadro de um novo sistema (filosófico, político, económico, ideológico, científico, etc.) em expansão. Acercamo-nos das perspectivas de Georges Bataille que, na nossa opinião, constituíram a formulação mais consequente do problema da utilidade na modernidade. Mas terminámos com o sentimento de que tais perspectivas, não obstante o enorme avanço efectuado na compreensão do problema geral da utilidade, não satisfaziam a expectativa de poderem ser aplicadas ao mundo em que hoje vivemos.

Seguímos de perto, então, algumas das principais teses de J. Baudrillard e constatámos que a mesma insatisfação era partilhada pelo autor. O pensamento de Baudrillard, contudo, não andou longe do de Bataille, em relação ao qual, por diversas vezes, ao longo da sua vasta obra, deixa transparecer a maior admiração e sintonia. Apesar disso, viu em Bataille ainda uma réstia de modernidade, vestígios

de uma época em que os diferentes sistemas, na filosofia, na política, na economia, etc., se encontravam ainda na recta final da sua fase ascendente e expansiva. Bataille teve plena consciência de que a expansão de qualquer sistema é sempre limitada e apontou claramente os riscos de uma depuração da utilidade e de uma redução da vida humana à utilidade. Mas, apesar de tudo a sua vida cessa em 1962, momento em que o mundo começa a inverter o seu movimento e a sociedade industrial dá lugar à sociedade do info-consumo. E é nesta viragem que ressurge o problema da (in)utilidade e se começam a desenhar novas respostas.

J. Baudrillard, publica, então, a sua primeira obra (*Le Système des objects*, 1968). Desde esse momento, Baudrillard apercebeu-se que se tinha entrado numa nova era, na qual a compreensão do Homem e da sociedade apenas poderia ser ensaiada a partir do estudo da linguagem dos objectos, e já não a partir da posição de um sujeito construtor de si mesmo pelo alargamento dos seus horizontes e dos horizontes do mundo. Já não se estava no tempo da expansão dos sistemas, mas da sua sistemática contracção, e, neste novo movimento, já não tinham aplicação a maior parte dos conceitos filosóficos do pensamento moderno. Não era, sobretudo, possível continuar a pensar em termos de oposição entre o útil e o inútil. Mas, dissolvida a oposição, também já sobre nenhuma tensão dialéctica se poderia alimentar a esperança de uma ruptura, de um acontecimento, de uma verdadeira solução para o problema.

E a resposta ao problema da (in)utilidade, simplesmente, revelou um prolongamento indefinido do problema, a repetição de uma mesmidade que nada pode desencadear, a não ser a entropia do sistema ou, como também refere Baudrillard, a sua contínua implosão.

Apesar disso, os nossos quadros conceptuais revelam alguma dificuldade de acompanhamento desta viragem no limiar da passagem de milénio, e não é possível negar que a tendência dominante continua a ser a de pensarmos o mundo a partir da oposição entre útil e inútil. Mas, hoje, o problema já não é o das consequências da libertação de uma energia super-violenta, mas sim o de uma violência continuada sem libertação nem consequência.

Quanto ao resto, se do ponto de vista sociológico a questão poderá parecer deslocada, nem por isso a pessoa deixa de se confrontar com a angústia de um mundo sem esperança. E, sendo cada um de nós essa pessoa, teremos de aprender a lidar com essa nova angústia que já não é a angústia *di-lacerante* do devir e da interrupção da vida pela morte, mas a angústia de uma existência saturada e suturada no hiper-espaço e na hiper-realidade em frenético movimento caótico.