

A sociabilidade no mundo contemporâneo*

Ely Teixeira

As sociedades modernas correspondem
a um processo de socialização
ou de dessocialização progressiva?

“Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (M. Foucault, O Uso dos Prazeres)⁽¹⁾.

A sociabilidade moderna viveu sempre sob o signo da turbulência, embora a “hipótese do social”, a idéia de um social em constante realização, tenha amparado grande parte do pensamento sociológico até recentemente. De qualquer modo, uma condição para a existência de sociedade sempre foi a da garantia de estabilidade dos códigos nela empregados. Terá vivido a modernidade dessa estabilidade ou, empenhada no afã da mudança contínua, no permanente remanejamento dos fluxos territoriais, terá traçado o diagrama de uma entropia cada vez mais intensa das relações sociais? No limite: “As sociedades modernas correspondem a um processo de socialização ou de dessocialização progressiva?”⁽²⁾

A sociabilidade moderna, vista enquanto processo que não é nem claro nem unívoco, aparece já em pelo

menos três balizas do pensamento do final do século XIX, de grande eficácia ao longo do século XX: Marx, Nietzsche e Freud.

Em Marx o entusiasmo pela revolução converte-se em necessidade histórica sob o leitmotiv dos processo de alienação⁽³⁾. É em função da erosão cada vez maior das relações sociais diretas, da inautenticidade, exterioridade, coisificação, das formas de sociabilidade,

Ely Teixeira — fez mestrado em sociologia na USP sobre temas contraculturais e alternativos. Atualmente leciona antropologia na FESP-SP e realiza pesquisa de doutoramento sobre a imagem na cultura contemporânea (fotografia, cinema, vídeo), a partir do cinema *underground*.

* Este texto constitui uma espécie de delineamento teórico de pesquisas atualmente em curso.

mediadas por uma dinâmica produtiva cada vez mais fundada na espoliação, no fetichismo das mercadorias, que o fenômeno revolucionário transforma-se em suporte de uma necessidade quase inelutável. Eis um traçado desse itinerário: nos *Manuscritos* de 1844, no *Manifesto Comunista* de 1848 e no livro I de *O Capital*⁽⁴⁾. Aí Marx expõe o processo de uma desumanização cuja violência fundamental reside no imperativo de uma socialização cada vez mais cindida, que o *Manifesto* traduziu nessa imagem modelar de pulverização explosiva: a modernidade como um turbilhão em que “tudo que é sólido desmancha no ar”⁽⁵⁾.

Nietzsche é genealogista muito mais feroz da sociabilidade moderna. Em sua *Genealogia da Moral*⁽⁶⁾ a *sociabilidade humana*, esse “espírito de rebanho”, vontade inelutável de viver em bando, é apontada como sintoma de uma decadência vital de que a modernidade é signo quase terminal. No que se funda o niilismo da moral, particularmente a ocidental da linhagem judaico-cristã? Segundo o autor, na “moral do ressentimento”, enquanto predomínio de forças reativas, “olhar venenoso de rancor”, sentimento de infelicidade; na “má consciência”, enquanto consciência da falta, da dívida, desejo de punição, sacrifício, transformação do homem forte em culpado; no “ideal ascético”, enquanto invenção de um além para caluniar um alguém, desejo de castidade, repulsa e rancor contra a sensualidade. A moralidade é, portanto, sintoma de despotencialização, de decadência fisiológica, que o desejo de união expõe: “Não nos enganemos: os fortes aspiram a separar-se e os fracos a unir-se, se os primeiros se reúnem, é para uma ação agressiva comum, que repugna muito a consciência de cada qual”. Em sua época Nietzsche, como uma voz destoante singular, expôs a intensidade desses traços niilistas da moral nas principais balizas da moderni-

dade: nas divisas da Revolução Francesa, na demanda por ciência, na democracia representativa, no socialismo. De tal forma que nele modernidade, decadência, alienação, são qualificativos quase oníricos de sociedade.

Em nosso século, essas experiências de máxima socialização/dessocialização que foram as duas guerras mundiais (a primeira vivência

A partir da lei da entropia, a dificuldade que se coloca é a da organização de sistemas que se degradam em contínuos blecautes.

real, a segunda virtual em sua dimensão preparativa) marcaram radicalmente a maneira de Freud enfocar os temas psicanalíticos. A trama infernal de “compulsão de repetição” de experiências terminais vividas na guerra, apresentada pelos mutilados, abre caminho para a sua formulação da “pulsão de morte”, pulsões destrutivas, autodestrutivas. Eros e Thanatos, forças incompatíveis com qualquer associação e preservação duradouras, unidas na luta por uma gratificação que a cultura não pode selar: o efeito seria mortífero, a sociabilidade impossível. A “metapsicologia

freudiana”⁽⁷⁾ irrompe em meio ao despedaçamento da sociabilidade ocidental do entre guerra. Depois de enorme agitação no “sono antropológico” produzida pela genealogia nietzscheana, do seu anúncio do fim do homem, eis agora a finitude exposta em sua tripla configuração de Morte, Desejo e Lei⁽⁸⁾.

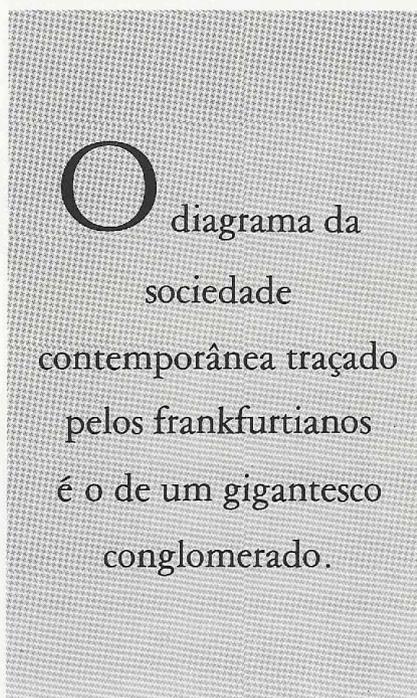
Num espaço epistêmico dessa natureza todas as estabilidades tremulam, compondo-se aí um campo de problematização dessa “hipótese do social” em relação ao qual a demanda de ordem da sociologia nascente no século XIX, em meio à efusão produtivista da lei da conservação da matéria e energia (primeira lei da termodinâmica), toma considerável distância. Organização, produção: ordem. Numa sociedade de fluxo tão estável, ao cientista social cabe a função de dispositivo de ordem, normalização disciplinadora, tornando-se uma espécie de suporte considerável das “políticas públicas”⁽⁹⁾, a par todos os atos de contrição. A sociabilidade que emerge na segunda metade do século XIX já não vive dessa estabilidade, acompanhando os influxos da lei da entropia (segunda lei da termodinâmica), com a complexidade de seus diagramas organizacionais. A partir daqui, a dificuldade é organizar, organizar sistemas que se degradam em contínuos blecautes, com todos os sinistros ruídos da pane. A sociologia do início do século deixa-se impregnar por essas transformações: os temas da anomia, normalidade e patologias sociais, do suicídio, fundamentais à reflexão durkheimiana⁽¹⁰⁾, inscrevem-se nessa percepção; o tema do “desencantamento do mundo” de Weber⁽¹¹⁾, no final de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, também. Em ambos, porém, o canto da sereia da organização, a pesquisa da estabilidade dos códigos sociais, permanece atrelada a essa inabalável “hipótese do social”, sendo muito mais catalisadora de suas reflexões.

A sociabilidade contemporânea

Até aqui a sociabilidade moderna foi vista sob o enfoque dos diagramas erosivos, nem clara nem unívoca, não cessando de se interrogar sobre os dados de sua própria crise, sentimento que assume as proporções de uma endemia. O que acontece quando emerge, em meio às transformações nas bases da cultura ocidental desse século, da revolução mecânica à revolução eletrônica, a cultura de massa? Qual a consistência da sociabilidade de massas? Eis um dos pontos nodais da sociabilidade no mundo contemporâneo, esse mundo que se descortina ao findar a Segunda Guerra Mundial, depois que a poeira atômica de Hiroshima se sedimenta e o fenômeno totalitário se revela em toda a sua contundência. Se até aqui a sociabilidade moderna foi configurada sob o signo da turbulência da primeira revolução industrial, o pós-guerra constitui o ponto de inflexão de mudanças tão radicais cujo sistema desafia até hoje os esforços do pensamento.

A “Escola de Frankfurt” (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse) tornou-se uma das principais referências do pensamento social contemporâneo. Nela, articula-se uma das mais corrosivas problematizações da modernidade ocidental, de sua racionalidade, sua vontade de revolução. No antinietzscheanismo (mesmo tendo sido pioneiro na problematização do “nazismo inevitável” do pensamento nietzscheano) de uma de suas linhagens (de inspiração freudo-marxista), o pensamento frankfurtiano se alimenta do “princípio esperança” do grande “não” coletivo, da Grande Recusa, da “dialética negativa”⁽¹²⁾ que rejeita qualquer cumplicidade com a “cultura afirmativa”, com os produtos regressivos da razão iluminista. Na *Dialética do Iluminismo* (1942)⁽¹³⁾, trama de boa parte de suas questões, o otimismo da razão libertadora, em constante progresso, su-

porte da sedução moderna pelo desencantamento do mundo, seu desejo de expansão, transparência, sua iconoclastia, revela sua face bárbara, com seu poder de conversão da cultura num amontoado de ruínas. O esquecimento dessa dimensão regressiva — “o iluminismo é progresso e regressão” — preparou o caminho do totalitarismo. Razão instrumental, subsumida inteiramente aos meios, tecnicista, pragmática, subjetivista, a razão ilumi-



nista atinge o ápice da “racionalidade da dominação” na razão totalitária, de máxima mobilização social, do controle total, fundada integralmente no terror depois da violência ter eliminado todas as resistências⁽¹⁴⁾.

Um não radical à sociabilidade de massas, marcada por racionalidade tão subjetiva, tão centrada no homem enquanto sujeito racional, dominador, expansionista, desmitologizador, mas sempre atormentado pelos espectros da queda. O diagrama frankfurtiano da sociedade de massa expõe a nostalgia das alianças perdidas, sua impossibili-

dade numa sociedade de alta audiência dos objetos, convertidos em totens inteiramente imbecilizados, embora não cessem de provocar repulsa, pânico, terror. Numa época em que a dinâmica fundamental da cultura é a sua reprodutibilidade técnica⁽¹⁵⁾, de bases inteiramente industriais, cuja produtividade converte a produção incessante de necessidades num leitmotiv e a mística do consumo num ritual infundável, tal modo de existência é o de uma sociedade fundada integralmente na mediação dos objetos, é o modo de existência de uma cultura dos objetos. A “indústria cultural”, seu caráter reprodutivo, reiterativo até a saturação, converte os seres metropolitanos do século XX numa audiência silenciosa em torno dos objetos mágicos da “media”. Sociedade espectadora, de massas, das maiorias silenciosas, o diagrama da sociedade contemporânea traçado pelos frankfurtianos é o de um gigantesco conglomerado, marcado por relações cuja mediação se faz através dessa presença espúria dos objetos, em relação aos quais a razão não cessa de apontar as monstruosidades: “... hoje a devastação total da natureza interior e exterior ao homem reintegra os impulsos desviados na esfera do administrado. A Fuga de King Kong de Honda termina com o casal vitorioso despendendo-se do gorila, que derrota o similar mecânico do arquimigo Dr. Fu, na busca do elemento X: ‘Ele já faz parte da civilização’. A civilização toma consciência de que não se distingue mais da barbárie: uma e outra reencntram-se no limite em que, de tanto edificar sobre o caos, o homem da técnica se vê tão perdido entre edifícios e máquinas quanto o homem da magia, cercado de feras, no coração da selva”⁽¹⁶⁾.

Contracultura: os “novos bárbaros” em-luta-com a sociedade administrada

Em meados dos anos 50, Marcuse⁽¹⁷⁾ empreende uma busca filosófica, fundada no “princípio esperan-

ça” da recuperação de alianças perdidas (na verdade em circulação por vias *undergrounds* da cultura), na direção das sociabilidades alternativas. O pressuposto é o de que a era da abundância, da produtividade excessiva, também cria condições para remanejamentos sócio-culturais. O “não” radical, no entanto, permanece (ainda que esse tenha sido um dos poucos momentos afirmativos do pensamento frankfurtiano) nas vizinhanças da utopia. A utopia mercuseana da sociabilidade órfico-narcísica é o contraponto da sociabilidade prometéica da modernidade. Trata-se de explorar as possibilidades de uma cultura não-repressiva, de outras formas de relação entre razão e pulsões, de reposição do cimento libidinal constitutivo das relações sociais, de reciclagem do mundo dos sentidos inteiramente deserdados no reino da razão iluminista. É nesse sentido que Marcuse convida-nos a cometer de novo o pecado original: “Devemos comer de novo da árvore do conhecimento, para retornarmos ao estado de inocência”. Esse convite ecoa anos 60 adentro no *slogan* contracultural do *paradise now*. Mas mal começam a comer do fruto proibido, retornando ao estado de inocência, e eis que o espírito da Grande Recusa baixa de novo em Marcuse com as suas inquietações dilacerantes em torno da permissividade contracultural (“revolução sexual”), diagnosticada de “dessublimação repressiva”, e da unidimensionalidade do homem contemporâneo⁽¹⁸⁾.

A sociabilidade contemporânea também assume a feição de um enorme conglomerado na contracultura dos anos 60. Sociedade administrada, sociedade programada, sua caracterização enquanto “sistema tecnocrático” é o de “um adjunto subordinado de um gigantesco mecanismo tecnológico que exige coordenação, centralização constante e instantânea”⁽¹⁹⁾. As comunas contraculturais constituem tentativas práticas de fazer frente à

entropia dessa forma de sociabilidade, sob as alternativas das relações comunitárias e da restauração de formas comunicativas mais diretas. Nessa mesma direção, sob o impacto pacifista do pós-guerra, caminham os esforços do estruturalismo para fundar uma concepção do social baseada na comunicação⁽²⁰⁾.

Em meados dos anos 60, a percepção mais intensa de um recuo em relação aos parâmetros culturais da modernidade, particularmente

A instabilidade dos
códigos na cultura
atual torna risível a
hipótese de um social
em permanente
fluxo.

de suas balizas constituintes — a razão iluminista e a vontade de revolução, ganha contornos mais nítidos num tipo de pensamento que podemos definir como uma “ontologia do presente”⁽²¹⁾. Trata-se de, tomando distância em relação a um pensamento moderno que instaura seu reino no âmbito de uma “análise de verdade”⁽²²⁾, de uma imensa demanda de pesquisa em função dos conteúdos de verdade do conhecimento, traçar os contornos da existência contemporânea em termos da positividade do saber (não se trata de buscar as alternativas, mas de problematizá-las em sua

vontade de poder/verdade), da produtividade do poder em sua maquinaria (problematização da visão repressiva do poder, seu “não”), da eficácia muito mais que da ideologia⁽²³⁾. Nesse ponto, foi fundamental rever a questão dos fundamentos do social, em termos de sua natureza bélica ou comunicacional: “Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem *sentido*, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação), poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A *dialética* é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade, reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a *semiólogia* é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo”⁽²⁴⁾.

Esse recuo em relação aos pressupostos modernos, de acentuada contundência no pós 68, quando o entusiasmo pela revolução e o otimismo na razão libertadora começam a ceder frente às preocupações conservacionistas, à entropia dos grandes sistemas, à degradação da natureza, à ameaça de glaciação da história pelo “inverno nuclear”, nesse recuo vem proliferando uma série de reequadramentos da modernidade, mas de forma especial uma série de enquadramentos sobre o ser atual, nosso presente, nossa contemporaneidade. “Sociedade pós-industrial”, “cultura pós-moderna”, “nova idade média”, “cultura dromológica”, “socieda-

de informacional”, “cultura do narcisismo”, “neo-tribalismo” etc., vários são os investimentos categoriais. Como tal pensamento configura a sociabilidade atual?

A velocidade das simulações

Nesse pensamento, se existe um leitmotiv permanente ele é o da desconstrução desse princípio sociológico de que a sociedade se funda numa estabilidade dos códigos nela empregados. Aí, um dos temas que mais remete a essa questão da estabilidade dos códigos é o da velocidade. Do que se trata?

Segundo Virilio⁽²⁵⁾, a sociedade e a cultura atuais são de natureza “dromológica”, fincadas na velocidade, habitando no tempo, na dinâmica de uma “guerra pura”, de preparação infundável, logística. Suas tecnologias reduzem todas as distâncias a nada, sendo uma espécie de “fábrica de contração”. Nelas os aeroportos figuram as cidades futuras, da contínua “passagem”, com os processos de desterritorialização em fluxo permanente. Aqui a tecnologia é o grande enigma, seu núcleo o domínio completo da velocidade, a aquisição da instantaneidade máxima relativa. “A Velocidade, diz Virilio, não é a progressão nem o progresso, mas sim a involução da viagem, o *eterno torno* do mesmo... O cúmulo da velocidade é o extermínio do espaço. O fim do tempo é absoluta desterritorialização”.

Nesse autor, a categoria de velocidade assume a configuração fundamental que a categoria da produção teve para a modernidade. Eis o recuo: não mais o que/quanto produzir, mas em que velocidade. Velocidade, desterritorialização, nomadismo, identidades flutuantes, a instabilidade dos códigos na cultura atual torna risível a hipótese de um social em permanente fluxo, de uma demanda humana de ser social que se perderia na aurora dos tempos e se prolongaria aos dias atuais.

Uma outra questão igualmente

reiterativa dessa entropia do social, que nasce no âmbito da reduplicação, da reprodução incessante, é a da simulação, da hiper-realidade⁽²⁶⁾. Trata-se de um tema que emerge no acaso do tema da ideologia, crucial até os anos 60⁽²⁷⁾.

Baudrillard⁽²⁸⁾ é um dos autores para quem a questão da simulação é bastante reiterativa. Um espaço de simulação é um espaço de confusão do modelo com a cópia; nele o so-

Enquanto
câmeras de eco,
 de simulação gigantesca
 do social, a marca
 por excelência
 das massas
 é a *fascinação.*

cial implode, anônimo, sem nome, na consistência nebulosa das massas, cuja existência “não é mais social mas estatística, e cujo único modo de aparição é o da sondagem”. As massas “podem ser magnetizadas, o social as rodeia com uma eletricidade estática, mas a maior parte do tempo se comportam como *massa*, o que quer dizer que elas absorvem toda a eletricidade do social e do político e as neutralizam sem retorno”. Tal é a sua natureza de “buraco negro”, “confuso amontoado do social”, “referente esponjoso”, “realidade ao mesmo tempo opaca e translúci-

da”: inflexão, submissão e distorção inexorável de “todas as energias e radiações luminosas que se aproximam”. Nessa sociedade eletrônica, informacional, os meios de comunicação, a informação, são processos entrópicos, modalidades do fim do social: “Em vez de transformar a massa em energia, a informação sempre produz mais massa. Em vez de informar como ela pretende, isto é, dar forma e estrutura, neutraliza sempre mais o *campo social*, cria cada vez mais massa inerte impermeável às instituições clássicas do social e aos próprios conteúdos da informação”. Enquanto “câmaras de eco”, de simulação gigantesca do social, mergulhadas na confusão de realidade e ficção, a marca por excelência das massas é a “fascinação”.

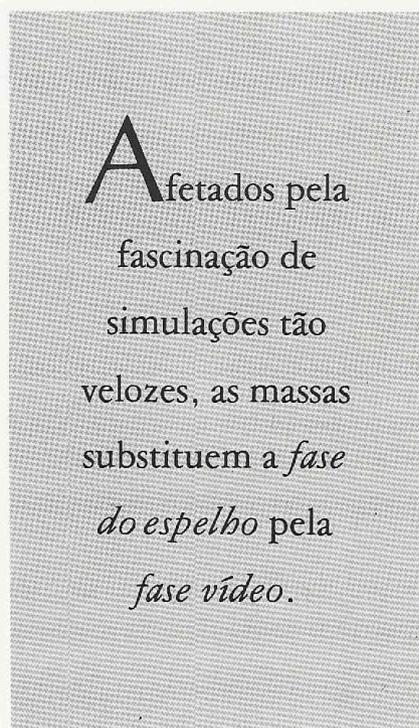
Em Baudrillard a fascinação é um campo de desinvestimento no sentido. Na década de 60, no contexto das discussões que se seguiram à publicação de *As Palavras e as Coisas*⁽²⁹⁾, Foucault fala do desinvestimento no sentido por parte de sua geração (“dos que não tinham vinte anos feitos durante a guerra”): “O ponto de ruptura situa-se no dia em que Lévi-Strauss e Lacan, o primeiro no que se refere às sociedades e o segundo no que respeita ao inconsciente, mostraram que o *sentido* não era, provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o sistema”⁽³⁰⁾. Essa produtividade do “sistema” está no foco da polémica de Baudrillard com Foucault, no final dos anos 70, em relação à questão da mecânica do poder nas sociedades ocidentais. Em *Esquecer Foucault*⁽³¹⁾, Baudrillard expõe o diagrama ainda moderno da “analítica do poder” foucaultiana. Segundo seu entendimento, o poder não teria essa visibilidade enorme que Foucault lhe atribui. Ele não estaria na ordem da “produção”

— enquanto tornar visível, produzir, fazer aparecer, mas na ordem da “sedução” — enquanto procedimento que retira qualquer coisa da ordem do visível. A partir daí, seu encontro com a questão do “sentido”: não é em relação ao “sistema” mas à “fascinação” que ele se situa. A fascinação realiza-se “ao neutralizar-se a mensagem em benefício do meio, neutralizar a idéia em benefício do ídolo, a verdade em benefício da simulação”. A fascinação não depende, portanto, do sentido, “ela é proporcional à insatisfação com o sentido”. Afetadas pela fascinação de simulações tão velozes, as massas substituem a “fase do espelho” pela “fase vídeo”, com a existência contemporânea movendo-se na velocidade de um vídeo *clip*⁽³²⁾. Nessa forma de viagem, realizamos o que Virilio diz ser uma “estética do desaparecimento”. Nossa sociabilidade é inteiramente implosiva.

Mitologia? Saber que não mais se aloja no representável, margeando a possibilidade mesma da representação. A noção de simulação aparece aqui como índice de um desinvestimento total num espaço perspectivo, representativo. A partir dela Baudrillard realiza uma reversão completa da idéia de massa, particularmente em relação ao diagrama frankfurtiano. A positividade que lhe atribuí, mesmo quando a ela se refere como “sepulcro estelar”, é de uma atividade fervilhante: “O que fazer com essas massas? Elas são o leitmotiv de todos os discursos. São a obsessão de todo projeto social, mas todos malograram nelas, porque todos permanecem enraizados na definição clássica das massas, a de uma esperança escatológica do social e de sua realização... Sempre se acreditou que são os meios de comunicação que enredam as massas — o que é a própria ideologia dos *mass media*. Mas se esquecem, nessa lógica ingênua da comunicação, que as massas são um meio muito mais forte que todos os meios de comunicação, que são elas

que os enredam e os absorvem — ou que pelo menos não há nenhuma prioridade de um sobre o outro... O processo de massa e o dos meios de comunicação são um processo único. *Mass (age) é mensagem*”.

Como última observação, gostaria de frisar que se nessa configuração de saber que emerge do fundo dos anos 60, aqui parcialmente indicada em autores como Foucault,



Baudrillard, Virilio, a sociabilidade contemporânea corresponde ao diagrama de um processo irresistível de dessocialização, o seu resultado, as “maiorias silenciosas”, pelo menos não estão mais investidas de escatologia alguma, sobretudo não estão mais investidas desse elemento de que foram sempre acusadas — a estupidez. Tal giro de ótica, como já aponteí, não se alojando mais num espaço perspectivo, representativo, lança-se para fora de todo universalismo, margeando a possibilidade mesma da universalização. Talvez a melancolia que invade hoje a razão pós-queda não

passa de um mal-estar produzido por essa erosão do universal. Afinal, a natureza *cool* desse pensamento, sua crueza, a abissalidade e imponderabilidade que suscita, expõe formas de sensibilidade que não são mais nem religiosas nem terapêuticas. Ele não se constitui num lenitivo para nossas angústias.

O que fazer com as massas? “Elas sabem que não se liberta de nada e que só se abole um sistema obrigando-o ao hiperlógico, impelindo-o a um uso excessivo que equivale a um amortecimento brutal. ‘Vocês querem que se consuma — pois bem, consumamos sempre mais, e não importa o quê; para todos os fins inúteis e absurdos’”⁽³³⁾.

Notas Bibliográficas

- 1 — Foucault, M. — *História da Sexualidade II — O Uso dos Prazeres* — Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- 2 — Baudrillard, G. — *À Sombra das Maiorias Silenciosas — O Fim do Social e o Surgimento das Massas* — São Paulo, Brasiliense, 1985.
- 3 — O tema da revolução como entusiasmo, vultu criadora, e como necessidade histórica, aparece em Hannah Arendt no início dos anos 60 e em Michel Foucault no início dos anos 80. Em ambos, o empenho de liberar o fenômeno revolucionário do “efeito-Marx”.
- Arendt, H. — *Da Revolução* — São Paulo, Ática.
- Foucault, M. — “O que é o iluminismo”, in Escobar, C.H. (org.) — *Michel Foucault (1926-84) — O Dossier/Últimas Entrevistas* — Rio de Janeiro, Taurus Ed., 1984.
- 4 — Marx, K. — *Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844)*, in *Os Pensadores* — São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- *O Capital — Vol. I* — Rio de Janeiro, Col. Perspectivas do Homem, 1971
- *O Manifesto Comunista* — São Paulo, Ched, 1980.
- 5 — Essa frase do *Manifesto Comunista*, captadora do clima moderno, intitulou o livro de Berman, M. — *Tudo que é sólido desmancha no ar — A aventura moderna* — São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- 6 — Nietzsche, F. — *Genealogia da Moral* — São Paulo, Brasiliense, 1987.
- 7 — Marcuse, H. — *Eros e Civilização — Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* — Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- 8 — Foucault, M. — *As Palavras e as Coisas — Uma Arqueologia das Ciências Humanas* — São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- 9 — O tema das “políticas públicas” circula hoje como um divisor de águas no campo das ciências sociais no Brasil, sob disputas acirradas nos distantes espaços acadêmicos, sob a fascinação da *media*, mas sobretudo sob várias acepções: 1 — como campo de máxima cientificidade relativa (para aqueles que continuam herdeiros da busca heróica do “estatuto de cientificidade” e para quem a ideologia está sempre no pensamento do outro) — eis o ritual de sua “insuspeitável” legi-

timidade; 2 — como campo catalizador das prioridades do pensamento e da pesquisa, com uma forte dose de ruminação em torno da “derrota do pensamento” que se perdeu nas picuinhas dos seus inefáveis objetos; 3 — como campo recortado pelas dicotomias público/privado, moderno/arcaico, sociedade civil/estado, progresso/regressão, velho/novo, marcado por uma visão concentracionista e repressiva do poder, não se dando por acaso a conversão do poder de estado num alvo privilegiado a ser alcançado. De tal forma que se poderia interrogar: essa vontade de saber/poder/verdade, inerente ao campo das políticas públicas, não constitui hoje no Brasil uma das vias cruciais por onde o social se simula, em sua aparente estabilidade e com uma enorme carga de escatologia? Não estaria aí uma de suas últimas peripécias?

10 — Durkheim, E. — *Os Pensadores* — São Paulo, Abril Cultural 1978.

11 — Weber, M — *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* — São Paulo, Pioneira, 1967.

12 — Adorno, T. W. — *Dialectica Negativa* — Madri, Taurus, 1975.

13 — Horkheimer, M. / Adorno, T. W. — *Dialética do Esclarecimento* — Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

14 — Arendt, H. — Da Violência, in *Crises da República* — São Paulo, Perspectiva, 1973.

15 — Benjamin, W. — A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, in Lima, L. C. (org.) — *Teoria da Cultura de Massa* — Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

16 — Názario, L. — *Da Natureza dos Monstros* — São Paulo, Ed. do Autor, 1983.

17 — Idem nota 7.

18 — Marcuse, H. — *A Ideologia da Sociedade Industrial — O Homem Unidimensional* — Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

19 — Roszak, T. — *A Contracultura* — Petrópolis, Vozes, 1972.

20 — Lévi-Straus, C. — *Antropologia Estrutural Dois* — Rio de Janeiro, T. Brasileiro, 1976.

21 — Foucault, M. — Idem nota 3.

22 — Foucault, M. Idem nota 3.

23 — Nesse campo a questão da ideologia sofre grande curto-circuito, expondo a base metafísica sobre a qual se assentava. Ver, Foucault, M. — Verdade e Poder, in *Microfísica do Poder* — Rio de Janeiro, Graal, 1982.

24 — Idem nota 23.

25 — Virilio, P. — *Guerra Pura — A Militarização do Cotidiano* — São Paulo, Brasiliense, 1984.

26 — Eco, H. — *Viagem na Irrealidade Cotidiana* — Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

27 — Com Althusser a ideologia, tema a partir do qual realiza um recuo em relação ao tema da produção, colocando a questão da “reprodução”, entra no circuito da produtividade do “aparelho”, embora a questão da verdade se coloque sob o eixo ciência/ideologia. Mas aqui já se vislumbra um certo deslocamento da interrogação da verdade para a da eficácia. Ver, Althusser, L. — Ideologia e Aparelho Ideológico de Estado, in *Posições* — Lisboa, L. Horizonte, 1977.

28 - Idem nota 2.

29 — Idem nota 8.

30 — Foucault. — Entrevista de Michel Foucault à Quinzaine Littéraire, in Coelho, E. P. (org.) — *Estruturalismo — Antologia de Textos Teóricos* — São Paulo, M. Fontes, s/data.

31 — Baudrillard, G. — *Esquecer Foucault* — Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

32 — Baudrillard, G. — *América* — Rio de Janeiro, Rocco, 1986.

33 — Idem nota 2.